الخطاب القرآني وتعدّد الفعل القرائي

فتيحة شهات

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة ابن خلدون– تيارت، Nado2703@yahoo.com

تاريخ الإيداع: 2019/04/06 **تاريخ المراجعة:** 2019/04/06 **تاريخ القبول:** 2021/06/13

ملخص

تتناول هذه الدراسة موضوع "النّص القرآني وتعدّد الفعل القرائي " بالتركيز على الفعل القرائي كآلية حداثية وعلاقته بالقارئ، وبخاصّة قارئ النّص القرآني، موضحين خصوصية النّص الشرعيّ باعتباره نصا مقدسا يخضع لجملة من القواعد والضوابط والشروط التي وضعها علماء الأصول على القارئ والمفسر والمستنبط أن يتسلح بها لفك شفراته.والنص القرآني نص منفتح الدّلالة، ممّا أبرز الاختلاف والتّنوع في القراءة. ونظرا لارتباطه بالحياة والحياة متغيرة كشفنا أثر الواقع في فهم النص القرآني مستدلّين بأمثلة على تغيّر الأحكام وفقا للظروف والأحوال عبر الزمان والمكان.

الكلمات المفاتيح: قراءة؛ قارئ؛ ثقافة؛ نص قرآني؛ واقع؛ تغيّر الأحكام.

The Qur'anic discourse and the multiplicity of reading

Abstract

This study deals with the subject of "Quranic text and the multiplicity of reading function" by focusing on the reader's action as a modernity mechanism and its relation to the reader, especially the reader of the Qur'anic text, explaining the specificity of the legal text as a sacred text. Because of its association with life and life, we have seen the impact of reality on the understanding of the Qur'anic text, citing examples of changing judgments according to the circumstances and conditions through time and place.

Keywords: Reading, reader, culture, Quranic text, reality, changing sentences.

Le discours coranique et la multiplicité de la lecture

Résumé

Cette étude traite du sujet "Texte coranique et la multiplicité des fonctions de lecture" en se concentrant sur l'acte de lecture en tant que mécanisme de la modernité et ses relations avec le lecteur, en particulier le lecteur du texte coranique, en expliquant la spécificité du texte juridique en tant que texte sacré. Soumis à un ensemble de règles, de contrôles et de conditions définis par les spécialistes des actifs du lecteur, de l'interprète et de l'intrus afin de déchiffrer le Coran, le texte coranique est une signification textuelle ouverte, qui a mis en évidence la différence et la diversité dans la lecture. Selon les circonstances et les conditions à travers le temps et l'espace.

Mots-clés: Lecture, lecteur, culture, texte coranique, réalité, changement de provisions.

المؤلف المرسل: فتيحة شهات، Nado2703@yahoo.com

مقدمة

تشكل طبيعة المتن القرآني الإعجازية حضورا دلاليا في الوعي الفلسفي والدّيني والنّقدي ولعلّ مردّ ذلك إلى خصوصيته بوصفه نصّا خالدا، الأمر الذي جعله خاضعا للقراءة المتجدّدة.

لذلك كان من الطبيعي أن يهتمّ به الدّارسون ويعكفوا على دراسته وفهمه واستنباط أحكامه، ولمّا كان النّص القرآني يتّسم بعدة خصائص يتفرّد بها عن باقي النّصوص اللّغوية كان للقارئ حضور طاغ فيه، نظرا لوجود مستويات دلالية في بنيته تتراوح بين الغموض والوضوح أشار إليها النّص القرآني وقد كانت تلك الإشارات بمثابة روافد برّرت للمسلمين من مختلف الأجيال خلافاتهم في الفهم والتفسير وسوّغت في الثقافة العربية الإسلامية مقولة (تعدّد الفعل القرائي). والنّص القرآني نص واقعي لارتباطه بالحياة والحياة متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان لذلك كان من الطبيعيّ تغيّر بعض الأحكام وفقا لتغيّر الزمان والمكان والعوائد. فما طبيعة العلاقة التي تربط القارئ _في التراث العربي_بالنّص القرآني؟ وما هي مسوّغات تعدّد الفعل القرائي؟ وكيف أثّر الواقع في تغيّر بعض الأحكام؟

1- جدل النّص والقارئ:

إنّ التّنقيب التاريخي لجذور آليات القراءة يحتّم علينا التواصل مع مختلف المناهج النّقدية والرّوافد الأساسية لهذه النّظرية والتي تكونت في أغوار نظرية النّقد ونمت ثم نشطت فرضيتها فصارت من أهم ركائز الدراسات النقدية.

وكما هو معلوم إنّ أيّ نظرية لا يكتب لها النضج الفكري والمنهجي إلّا عبر معطيات تزود بمختلف المناهج والنظريات الأخرى،وهذا ما انطبق على نظرية التلقي التي انشحنت بحمولات كثيرة بداية من الدراسات اليونانية التي اهتمت بالمتلقي من خلال نظرية المحاكاة والتطهير ومفهوم التعالي وهي أرضيات فلسفية تأسست عليها نظرية التلقي،ولقد نتج عن هذا التفاعل والتداخل خلط في تحديد المجال التاريخي للنظرية.

إنّ "نظرية التلقي نشأت من حوار عميق مع المناهج التي هيمنت بعد الحرب العالمية الثانية كالشكلانية والبنيوية والسيميوطيقا ونظرية التواصل والمقاربات الماركسية والتحليل النفسي للأدب،ومع الخلفيات الابستمولوجيا والفلسفية والإيديولوجية التي وراء تلك المناهج"[(1)] .

لقد شغل مفهوم القراءة حيّزا واسعا وكبيرا في الدّراسات النّقدية المعاصرة، حيث عكف الباحثون على دراسته وفق مرجعيات مختلفة، ممّا أدّى إلى اختلاف الرّؤى والتّنوع في الطّرح فقد وردت لفظة "القراءة" في قاموس مصطلحات النّقد الأدبي المعاصر بمعنى التّفسير للعلامات فهي "مفهوم يشير إلى تغيير الإشارات النّصيّة باعتبارها عناصر رمزية معبّرة عن النّص وعن الحضارة التي نشأ أو ظهر فيها النّص وهذا المفهوم شائع في بحوث ودراسات النّقاد الذين يعتمدون في أعمالهم على نظرية التّلقي والقراءة المفتوحة"[(2)] ."فقد أصبح من الصّعب الإمساك بمفهوم القراءة في الكتابات الحداثية ذلك أنّ هذا المصطلح كما يقول علي حرب بات يشمل أيّ معطى كان ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير"[(3)].

هذا ما يؤكد أنّ مصطلح القراءة قد اعتراه نوع من اللاّتحديد، أو التغيّر في المفهوم، لذلك"ينبغي أن يكون هدف النّاقد هو نقد النص من داخله، والنّظر إليه باعتباره عالما مستقلاّ له منطقه الخاص، وقوانينه المستقلة وأن يتخلّى عن طريقة القراءة الماضوية التي تقوم على الشّرح والتفسير، وبمعنى آخر فإنّ الغاية المنشودة التي يسعى النّاقد إلى تحقيقها، هي الوصول إلى قراءة منتجة تقوم على المنهجية، واضعا نصب عينيه أنّ النّص الأدبي

يتشكّل في هيكل، أوبنية مؤطرة تقوم في أجزاء منها على الإبهام الناشئ عمّا تشتمل عليه من فجوات، أو فراغات على القارئ ملؤها ولذلك فهو في حاجة دائما إلى القارئ المنتج الذي يكمل هذا العمل، ويحققه عيانيا"[4].

وهذه القراءات المتعدّدة لا تفقر النّص بل تثريه، وتكشف عن آفاقه، وأبعاده كما يقول عاطف جودة نصر: "التعدد التّفسيري لا يفقر النّص، وإنّما يثريه ويكشف عن آفاقه وأبعاده في سياق الثّقافة المتغيّرة ويفضي هذا التّعدد إلى نص لا يتضمن معنى نهائيا يأخذ شكل بعد واحد ومطلق، إذ النّص لا وجود له بمعزل عن المركبات الذاتية للقراءة"[5].

ومن هنا ارتبط مفهوم القراءة بالدّلالة ارتباطا عضويا، بحيث لا غنى للقراءة عن الدّلالة، بل إنّ القراءة هي نتاج دلالة على نحو ما، سواء أكانت الدّلالة المستنبطة من النّص عن طريق قارئه أم أضافها القارئ.

وقد كان القارئ محلّ اهتمام الكثير من الاتجاهات والنّظريات في العصر الحديث، إذ يعتبر المؤلّف، والنّص والقارئ الرّهان المنهجي الذي راهنت عليه حركة العصر المعرفية فهذه الأبعاد الثّلاثة ظهرت جميعا في آلية القراءة الحديثة، إذ اتّسمت بثلاث لحظات لحظة المؤلف وقد تمثّلت في نقد القرن التّاسع عشر فيما يعرف بالتّاريخي، النّفسي الاجتماعي ثم لحظة النّص والتي تمثلت في النّقد البنيوي في السّتينيات من هذا القرن وأخيرا لحظة القارئ أو المتلقي فيما عرف فيما بعد بالبنيوية، ولعل أبرز النّظريات الحديثة نظرية التّلقي التي تركّز على القارئ باعتباره أحد أبرز عناصر عملية التخاطب"ففي النظرية المعاصرة للقراءة يتم اللقاء بين نصين النص المقروء ونص القارئ، فالقارئ يحدد وكأنه نص كما يقترح ذلك _ رولان بارت _ إنّ هذه الأنا التي تقترب من النص تمثل هي نفسها قبلا تعددية مكونة من نصوص أخرى ومن شفرات لا محدودة"[6].

ونجد في هذا الصّدد ما رآه _ آيزر _ عن التفاعل بين النّص والقارئ والذي يعتبر أنّ العلاقة بين النّص والقارئ مبنية على ثلاثة أقطاب متشابكة النص، القارئ التفاعل الحاصل بينهما.لقد اعتنت" نظرية التلقي بالخطاب الأدبي أيّما عناية فهي نظرية نقدية تعنى بالتداول للخطاب الأدبي وتقبل تبيان المشاركة الفعالة بينه وبين القارئ المتلقي أي أنّها لا تهتمّ بما يقوله هذا الخطاب ولا بمفاهيمه ومعانيه بل تهتم بما يقوله هذا الخطاب بمفاهيمه ومعانيه بل تهتم بما يتركه العمل من آثار شعورية ووقع جمالي في نفوسنا وهي تبحث عن أسرار خلود الأعمال وبقائها"[7].

وترى هذه"النظرية أنّ أهم شيء في عملية الأدب هو المشاركة بين الخطاب والقارئ المتلقي إذ العمل الأدبي لا تكتمل حياته وحركته الإبداعية إلاّ عن طريق القراءة وإعادة الإنتاج من جديد لأنّ المؤلف ماهو إلّا قارئ للأعمال السابقة مايجعل التناص يلغي أبوة النصوص ومالكيها وهذا يعني أنّ العمل الأدبي مركب من عدّة أعمال سابقة فلولا ذلك لما استمر الأدب في التطور" [8].

يقول عبد الجليل مرتاض: "إذا كان النّص يجد مصيره في إنشاء المعنى بواسطة القارئ فإنّ هذا يشير إلى ما يتعلق بالإنتاج وأنّه من الممكن ألّا يكون الموضوع هو نفسه هذا يستحق لأن يكون لافتا للانتباه في نطاق ما تسمح به كل مجموعة من النظريات المعاصرة للنص والتي تعطي انطباعا بالأحرى إلى النّص بأنّه منطبع تلقائيا في وعي القرّاء" [9].

ويتضح لنا من هذه التعاريف وتتبعا لمدلولات القراءة عبر أبرز المحطات التاريخية أنّها اتخذت بعدا واسعا رحيبا حسب ما تبدعه القرائح،حيث عرف مفهوم القراءة تحولا واضحا وبارزا فانتقل من المعنى المعروف البسيط إلى المعنى المتشابك المعقد وقد ارتبط بالدراسات النقدية الحديثة والكثيرة إذ أصبح من الصعب الإمساك بهذا

المفهوم،فهو متعدّد إذن، ليس له أدوات واضحة ممّا أثر على إمكانية الإحاطة والقبض عليه ومردّ ذلك إلى اغترافه من ينابيع نقدية كثيرة وبخاصة في المنظور الغربي.

فإذا ما جئنا إلى النّص القرآني نجده نصّا يختلف عن باقي النصوص "فالحكمة الخفيّة التي جعلت النّص القرآني نصّا منفتحا على البنى الاجتماعية، والثقافية المختلفة هي التي جعلته يحقق إعجازه البياني في إحداث التوازن الدّقيق بين نسقه اللّغوي المنتظم ونسق الوجود المتغيّر، ثم إنّ تعدد البنى اللّغوية داخل نصوصه وورودها على أشكال مختلفة من التّعبير والتركيب هو متأثر لا محالة بنسق الثّقافة العام المحدّد لأسلوب القراءة وأدواتها ومقاصدها"[10].

يعتبر النص القرآني من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها فهو فضاء دلالي وإمكان تأويلي وكل قراءة له هي اكتشاف جديد لأنها تستكشف بعدا مجهولا من أبعاد النص أو تكشف النقاب عن طبقة من طبقاته الدلالية إذن فالقراءة والتلقي أصلان متأصلان في الأمة العربية على الخصوص لهما ميزاتهما وخصوصياتهما.

فالنّص القرآني هو نّص منفتح على الدّلالة إلّا أنّه لا يمكن لكلّ قارئ أن يؤوّله ويفهم مقصديته إلّا إذا أوتي أدوات لفك شفراته، وهي ضوابط وشروط وضعها العلماء لاستنباط الأحكام من القرآن، فإذا ما خالف القارئ هذه الشروط وقع في مهواة من الزّلل والغلط والحكم بالهوى. لأنّ الخطاب القرآني وإن كان خطابا مفتوح الدّلالة والتّأويل فإنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يتأوّله القارئ كما يفهمه هو من دون النّظر إلى ملابسات النّص وظروف تنزله وقدسيته لأنه "من العسر بمكان أن يعمد عامد مهما أوتي من العلم والمعرفة وثقب النظر إلى لفظ من ألفاظ القرآن فيؤوله ولكن لا ينبغي التهويل أيضا من هذا والذهاب فيه إلى أقصى حدّ من التّحرج ما كانت النّية حسنة وباب الاجتهاد مفتوحا إلى يوم القيامة"[11].

والناظر للقارئ العربي يجده قد تعامل مع النص القرآني بتحفظ وتحرّج كبيرين وبخاصة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ كان عليه الصلاة والسّلام يفسّر ويوضّح للصّحابة ما أشكل عليهم فيه، وكانوا رضوان الله عليهم لا يجدون حاجة لتأويل آياته، وبعد انتقال الرّسول صلى الله عليه وسلم إلى الرّفيق الأعلى بدأت بعض المحاولات القليلة لقراءة النّص القرآني مثلما كان عند عبد الله بن عباس الذي أوتي علما كثيرا وحكمة واضحة.

فالقارئ في عهد الصّحابة والتّابعين لم يتجرأ على الخوض في قراءة النص القرآني فقد كان تحفّظه واضحا تقديرا منه لقداسة النّص، ولقربه من عهد الرّسول صلى الله عليه وسلم فقد أورد ابن الجوزي (ت 597هـ) نّصا عن تخوف الصّحابة في قوله: " فقد أخبرنا إسماعيل بن أحمد السّمرقندي محمد بن هبة الله الطّبري محمد بن الحسين ابن الفضل عبد الله بن درستويه يعقوب بن سفيان الحميدي سفيان بن عطاء بن السّائب عن عبد الرحمان بن أبي ليلة قال: أدركت مائة وعشرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل أحدهم عن المسألة فيردّها هذا إلى هذا وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأوّل قال يعقوب وثنا أبو نعيم ثنا سفيان عن عطاء بن السّائب قال سمعت عبد الرحمان بن أبي ليلة يقول أدركت في هذا المسجد عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منهم من يحدّث حديثا إلاّ ودّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا يسأل عن فتيا إلاّ ودّ أن أخاه كفاه الفتيا".[12]

أمّا عندما استجدّت بعض المستجدّات، وبعد النّاس عن زمن النبوة واتسعت الرقعة الإسلامية بدأت ملامح القراءة تختلف عمّا كانت عليه، فقد انتقل التّفسير من التّفسير بالنّقل إلى التّفسير بالرّأي فالقارئ العربي بعدما كان يقرأ النّص القرآني بإحالة نقلية عمادها ما سمع عن الرّسول صلى الله عليه وسلم والصّحابة والتابعين اتجه إلى

منحى آخر هو القراءة بالهوى فقد أسقط هواه ومذهبه على النّص القرآني، وراح يتأوّل فيه ويخرج عن القواعد الصّحيحة والسّليمة للتّفسير واستنباط الأحكام هذا ما جعله يقع في تعدّد الفعل القرائي " فلقد كانت أول مراحل التّفسير هو التّفسير الأثري أو التّفسير بالرّواية أو التّفسير بالمنقول، فالمسلمون في أوّل أمرهم تحرّجوا من التّعرض لتفسير النّص القرآني وعدم التّجرؤ على تناوله وبيان مقاصد الله فيه وذلك لاعتقادهم أنّ هذا التّعرض هو القطع بمراد الله أنه عنى بهذه الآية كذا...وكذا، ولا سبيل إلى تحديد إرادة الله في آية من الآيات القرآنية إلاّ بالرّواية عن صاحب الرّسالة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أعرف بمعاني الوحي وهو المتلقيه عن ربّه وجبريل عليه السّلام في العرضة الأخيرة من السّنة التي لحق فيها الرّسول صلى الله عليه وسلم بربه كان يقفه عند كلّ آية يدارسه إيّاها ويقفه على المراد منها كما تقول الرّواية "[13].

وهكذا نشأ التّنازع في تأويل القرآن وتمحور هذا النّزاع في اتجاهين :المأثور الذي يقدّس الرّواية والسّماع والثّاني يعلي من شأن العقل والاجتهاد في تقديم ما يترتّب على إعمال الرّأي " ولكلّ فريق من الفريقين مصدره الذي يتأوّله في إيجاد شرعية ما يفكّر فيه ويستند إليه في تقدير قاعدة شرعية أو تمعين أمر ما فأصحاب النّقل مأمورون بالوازع الدّاخلي لدى كلّ منهم بالاتّباع حفاظا على قدسية النّص ومراعاة للنّظام العقلي الذي ساد البيئة العربية الإسلامية حينما كان التّفسير في المهاد"[14].

ومنه فالقارئ العربي قد فهم النّص القرآني وحاول تجديد القراءة، إذ كان يعتمد على النّص ليبحث عن الدّلالة ليتحوّل إلى خارج النّص ويجعل منه منطلقا للدّلالة فالتّجديد حاجة بشرية لا بدّ منها ولكن "النّظرة إليها تختلف بين من ينطلق من النّص نفسه بحثا عن مكنوناته وتفعيلا لإمكاناته باعتباره رسالة ختم وهيمنة وتصديق وبين من ينطلق من خارج النّص يلتقط من العلوم والمناهج ما صحّ وما لم يصحّ يجعلها متنا والنّص من حولها هامشا يدور معها حيث دارت ولو ابتعدت عن روح النص وتاريخه وسياقه متوهمة أنّ في ذلك تحديثا لقراءة النّص أو قراءة حداثية للنّص" [15].

فقد تعدّد الفعل القرائي للنّص القرآني ونشأ التّنازع منذ القديم حول دلالته وتمثل هذا النّزاع في مختلف المذاهب الدّينية المعروفة، فكل مذهب راح يتأوّل القرآن على حسب هواه ومعتقده، فالقارئ استخدم النّص ليسقط عليه ميوله حتى وإن كان الاستنباط خاطئا وغير مبنيّ على قواعد وضوابط الاستنباط الصحيح وذلك ما جعل التّنازع قائما على مرّ الزّمن.

ولعلّ ما جعل هذه الفرق تخوض في القرآن الكريم هو حرّية الفكر" فالتّعاليم الإسلامية سمحت لكلّ مسلم بأن ينظر في الدّين إذا ما توفرت فيه النّزاهة والكفاءة الذّاتية، وأن يعلن نتيجة نظره بكلّ حرية وليس لأيّ جهة أو طبقة أن تحتكر هذا الحقّ في النّظر الدّيني كما تحتكره طبقة الكهنة في ديانات أخرى، وعلى هذا المعنى ربى النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حيث كان ينمّي فيهم الفكر الحر وينشئهم ذوات لها استقلالها حيث يعطي لكلّ واحد امتداده الطبيعي في نطاق الإيمان فتكون له شخصية قوية متميزة ولا أدلّ على ذلك من أنّه كان يسمح لهم بمخالفتة الرأي في بعض الأحداث رغم مقامه النّبوي بينهم" [16].

فعلى المدى البعيد خضع فهم القارئ العربيّ لمؤثرات شتّى وذلك ما قضت به طبيعة الحياة والمجتمع العربي وأوضاعه المختلفة والمتغيّرة، وعوامل سياسية ومذهبية سيطرت على فهمه وأخضعته للأهواء والعصبيات.

فالعوامل السّياسية واتّساع العالم الإسلامي وتغيّر ظروفه الاجتماعية من أهمّ الأسباب التي جعلت التّفسير يأخذ منحى التغيّر والتّنوع والاختلاف تبعا لعصر المفسّر وثقافته وميوله ومذهبه. فالخوارج والشيعة والأشاعرة

والمعتزلة والمتصوفة وغيرهم من الفرق والمذاهب ما هم إلاّ صورة لاختلاف ثقافة القارئ العربي وتنوع فهمه للنص القرآني سواء أكان فهمه واستنباطه صحيحا أم خاطئا.

2- الواقع وفهم النص القرآني :

ممّا لا ريب فيه أنّ النص القرآني نص حيّ لارتباطه بالحياة وهي متغيّرة ومتجدّدة على مرّ الزّمن والنص القرآني نص واقعي لارتباطه بالواقع الذي هو متغيّر لذلك فإنّ هذا التغيّر في الحياة والواقع يقتضي تجديد القراءة.

وعلى هذا فإنّ القراءة والتّأويل مرتبطان بظروف المجتمع وأحواله " فقراءة المجتمع الأول للنّص القرآني أمر مرتبط بطبيعة النّص فإن كان النص من النّوع الثابت مدلولا ففهم وتطبيق المجتمع الأول ملزم لكلّ المجتمعات اللاحقة نحو النّص القرآني "**أقيموا الصّلاة** "فيجب على المجتمعات اللاحقة التّقيد بفهم المجتمع الأوّل.

أمّا إذا كان النّص القرآني متحرك المدلول فاختيار المدلول من قبل المجتمع الأول إنّما هو خاص بهم، لأن لكل مجتمع مدلولا مرتبطا بالزمكان حسب أدواته المعرفية ولم يخرج أحد من دلالة النص القرآني نحو الأمر بالجهاد والقتال وغير ذلك" [(17)].

وعلى ذلك فإن قراءة النّص القرآني ليست ثابتة فهي لم تنزل معه، وإنما هي إنسانية متغيرة فقد تحدث الفقهاء مثلا عن"أسباب النزول معبرين بوضوح تام عن ارتباط الشريعة بالظروف التاريخية المتغيرة وعن أسبقية الواقع والشروط الواقعية على الفكر، وتناقشوا أيضا في مسألة الناسخ والمنسوخ، مدلّلين بوضوح على أن الفكر يتحدد طبقا لمتطلبات الواقع، والشروط التاريخية، وليس العكس فتواضعوا على قاعدة فقهية تنصّ على تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة والإمام الشافعي مثلا كتب تحليلا كاملا عن نسق شرعي عندما كان في بغداد وعندما حضر إلى القاهرة وجد أن الأوضاع الاجتماعية والمادية للناس في مصر تثير مشاكل مختلفة، فغير تماما نسقه الفكري الشرعي مقدما تحليلا جديدا" [(18)].

فقد شهد تغيّر الأحكام اتساعا كبيرا في عهد الصحابة وبخاصة مع اتساع الفتوحات الإسلامية فمن "ذلك ما قام به عمر رضي الله عنه من منع إعطاء رواتب من بيت المال إلى الأشخاص المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن الكريم نص على إعطائهم هذا السهم كما في قوله تعالى:

﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا
وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ
وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ ﴾

وأن سيرة النبي الأكرم كانت ممضية لما هو في القرآن إذ ثبت أنه نفذ ذلك وأعطى أبا سفيان والأقرع ابن حابس التميمي وعباس بن مرداس وصفوان بن أمية وعيينة بن حصن الفزاري كل واحد منهم مائة من إبل الصدقات تأليفا لقلوبهم لكن عمر منع هذا الأمر تعويلا على تفسير النص بما كان عليه الحال حيث اعتبر العطاء إنما كان لاتقاء شرهم، وذلك لضعف الإسلام أنذاك وحيث قوي الإسلام فيما بعد فلا موجب للعطاء تبعا لهذه العلّة"[(20)].

ومن بين الأمثلة الأخرى التي تبرز أثر الواقع في تفسير النّصوص وفهمها سواء أكان ذلك على صعيد الاعتقاد أم على صعيد الأحكام ما جاء في قوله تعالى:

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾

وقوله:

﴿ إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ﴿٧﴾ ﴾

وقوله:

﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ﴿٥﴾ ﴾

"فمن الطبيعي في التفسير القديم أن تكون الغاية من خلق النّجوم هي هداية المسافر وللزينة ورجم الشياطين حتّى إنّ قتادة كان يقول:"من اعتقد في هذه النّجوم غير ثلاث فقد أخطأ، وكذب على الله سبحانه، إنّ الله جعلها زينة للسماء ورجوما للشياطين ويهتدي بها في ظلمات البرّ والبحر "دون أن يخطر ببال القدماء أنّ السّفر قد يكون في الجوّ مثلا أو إمكانية الاستغناء عن النّجم للهداية" (24).

أمّا على صعيد الأحكام فمن الأمثلة التي تشير إلى أثر الواقع في فهم النّص القرآني قوله تعالى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾ ﴾

"إذ صوّرت الآية عند الكثير بأنّها تفرض حكما لازما في وجوب لبس ثوب أكبر فوق الخمار كالملحفة أو العباءة أو الملاءة وما شاكلها ممّا يوضع فوق الخمار ويغطي الوجه، وقد ذكر ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: بأنّ الله أوجب على رسوله صلى الله عليه وسلّم أن يأمر النّساء المؤمنات المسلمات بأن يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ ليتميزن عن سمات نساء الجاهليّة وسمات الإماء، والجلباب هو الرّداء فوق الخمار، كما قاله ابن مسعود وعبيدة وقتادة والحسن البصري وسعيد بن جبير وإبراهيم النّخعي وعطاء الخراساني وغيرهم وهو بمنزلة الإزار اليوم، لكن رغم ذلك فقد اعتبرت التوجيهات الحديثة أنّ تلك الزّيادة في الآية إنّما هو ممّا يناسب ظروف شبه الجزيرة العربية وقت نزول النّص فهي وسيلة تتلاءم مع ما كان عليه الأمر من أحوال وبالتالي أنها ليست مؤبدة بهذا الاعتبار، من هنا فكل ما يحقق الهدف من اللبس الذي أشار إليه تعالى في الآية ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين يعد صحيحا وإن خالف ما نصت عليه الآية من ذكر الوسيلة" (26).

فالملاحظ أنّ الآية تتوافق وظروف شبه الجزيرة العربية وقت نزول النّص لذلك فهي وسيلة تتلاءم مع تلك الأحوال السائدة أنذاك، وبالتالي فهي ليست مطلقة وبخاصّة مع تغيّر الظروف والأحوال والطبيعة الجغرافية،

فالجلباب هو مفتوح على الزمكان، فكلّ لباس ساتر من بيئة المكان الذي تعيش فيه المسلمة وطبيعة المناخ والمنطقة الجغرافية يمكن أن يفي بالغرض.

وعلى هذا لابدّ للمجتهد أن يكون مطّلعا على أحوال مجتمعه، وملمّا بالأصول العامة لثقافة عصره بحيث لا يغفل التطور الزمكاني، والمجتهد هو الذي ينظر إلى النّصوص والأدلّة ويسقطها على الواقع والعصر الذي يعيش فيه.

"فقد ذكر المحقق ابن القيّم أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية مرّ في زمنه على جماعة من جنود التتار قد استغرقوا في شرب الخمر، فأنكر عليهم بعض أصحابه، فما كان منه إلّا أن قال لهم:دعوهم في سكرهم ولهوهم، فإنّما حرّم الله الخمر، لأنّها تصدّ عن ذكر الله، وعن الصّلاة وهؤلاء تصدّهم الخمر عن قتل الأنفس وسفك الدّماء هذا يتماشى مع قاعدة مقرّرة، وهي السّكوت على منكر ما مخافة منكر أكبر منه ارتكابا لأخفّ الضررين وأهون الشّرين" [(27)].

3 - النّص القرآني وتغيّر الأحكام:

من الواضح أنّ هناك علاقة بين تغيّر الزّمان وتغيّر الأحكام، فهي قاعدة مسلّم بها لدى أغلب المذاهب الفقهية فقد صاغها الفقهاء منذ القديم وعكفوا على شرحها وتوضيحها، كما اهتمّ بها المعاصرون غير أنّهم لم يتفقوا في حدود الأخذ بهذه القاعدة، أو جعل ضوابط وصيغ واضحة وثابتة لها."فقد قرّر كثير من الفقهاء قديما وحديثا قاعدة تغيّر الأحكام تبعا لتغيّر الأحوال والظروف والأوضاع والعادات، وهذه القاعدة إحدى القواعد المتفرّعة من قاعدة العادة محكمة وكلمة الأحكام الواردة في القاعدة مخصوصة بالأحكام المبنية على العرف والعادة والاجتهاد فهذه هي التي تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان والحال" [(28)].

لذلك فإنّ لكلّ من الزّمان والمكان تأثيرهما على تغيير الأحكام وهذان العاملان جعلا من الإمام الشافعي يغيّر الكثير من آرائه حين انتقل إلى مصر فأخذ بالمصالح المرسلة والاستحسان والترجيح بالعرف والمصلحة، وعلى هذا يقرّ الكثير من العلماء بضرورة أخذ الواقع بعين الاعتبار دون الوقوف على ما توصل إليه السّلف يقول محمد أحمد خلف الله "بما أنّ الأحوال قد تغيّرت، والعالم الإسلامي يتأثر اليوم بما يواجه من قوى جديدة أطلقها على عقالها تطور الفكر الإنساني تطورا عظيما في جميع مناحيه، فإنّي لا أرى موجبا لاستمرار التمسك بهذا الرأي وهل ادّعى أصحاب مذاهبنا الفقهية أنفسهم أنّ تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها" [(29)].

ويقول ابن عابدين في رسالته نشر العرف "اعلم أن المسائل الفقهية إمّا أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول وإمّا أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبيّنه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولا ولذا قالوا في شروط الاجتهاد إنّه لابدّ فيه من معرفة عادات النّاس فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزّمان، لتغيّر عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزّمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوّلا للزم منه المشقّة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التّخفيف والتّيسير ودفع الضّرر والفساد ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنّه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذا من قواعد مذهبه وكذا يقول: إنّ المفتي الذي يفتي بالعرف لابدّ له من معرفة الزّمان وأحوال أهله ومعرفة أنّ هذا العرف خاص أو عام وأنّه مخالف للنّص أولا. ويقول أيضا: فهذا كلّه وأمثاله دلائل واضحة على أنّ المفتي ليس له الجمود على

المنقول في كتب ظاهر الرّواية من غير مراعاة الزّمان وأهله وألاّ يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه. ونقل عن البعض قوله: الفتوى على عادة النّاس" [30].

وقد نبّه الإمام الشاطبي (ت790هـ) على الأخذ بعادات العرب وتقاليدهم وأفعالهم، وذلك عند حديثه عن أسباب النزول وأهميّتها في معرفة علم القرآن وأنّ الجهل بها يوقع في الشّبه والإشكالات، وأورد ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي قال: "خلا عمر ذات يوم فجعل يحدّث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونبيّها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عبّاس: يا أمير المؤمنين، إنّا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل، وإنّه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل فيكون لهم فيه رأي فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا؛ قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال، فعرفه فأرسل إليه فقال: أعد عليّ ما قلت فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه، وما قاله صحيح في الاعتبار، ويتبين بما هو أقرب. فقد روى ابن وهب عن بكير أنّه سأل نافعا كيف رأى ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله،أنّهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفّار فجعلوها على المؤمنين فهذا معنى الرأي الذي نبّه ابن عبّاس عليه وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن"[31].

ولذلك نجد العلماء المجددين وإن أقروا مبدئيا تقسيم الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة "إلا أن ما قصدوا إليه بالأحكام المتغيرة هي تلك التي تعود إلى تطبيقات الحكم الشرعي الكلي والتي يصح تغييرها تبعا لتغير بعض قيودها من العادات والأحوال، والأعراف، وما شاكلها، أو أن الخصوصية لا يصح سحبها على النحو العام.

وكذا نجد على هذه الشاكلة قول جماعة أن بعض الأحكام تختلف فيما بينها تبعا لاختلاف التدابير السياسية المتبعة كل بحسب ظرفه وزمانه، وما تقتضيه المصلحة. وهي التي أطلق عليها البعض بالأحكام الولائية، والتي يمارسها المعصوم بصفته حاكما، ورئيسا للمسلمين لا بصفته نبيّا، أو ما على شاكلته كالإمام المعصوم مبلغا للأحكام كممارسته لشؤون الإدارة، والقضاء والسياسة" [32].

مع أن هذا التمييز للأحكام أخذ يروج في العصر الحديث، وذلك تبعا لضغط الحاجات الزمنية. ويتناول الشاطبي (ت790هـ) موضوع علاقة العادات بالأحكام الشرعية مباشرة، فهو يرى لزوم النظر إلى العوائد، وأن التكليف لا يستقيم إلاّ باعتبارها، وأن اختلاف العوائد يؤدي- بالضرورة -إلى اختلاف الأحكام فيقول: "إن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع. وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر في العلم، والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجه التكليف أولا، فإن اعتبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم، والقادر، وعلى من له مانع، ومن لا مانع له. وذلك عين التكليف لما لا يطاق، والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة" [33].

ومن الناحية المبدئية يقسّم الإمام الشاطبي (ت790هـ) العوائد إلى قسمين عوائد عامة وعوائد تختلف بحسب الأمكنة والأحوال، كالأكل، والشرب، والفرح والحزن، والعوائد التي تختلف باختلاف الأحوال كهيئات اللباس، والمسكن.. فأما الأول: "فيقضي به على أهل الأعصار الخالية والقرون الماضية للقطع بأن مجاري سنة الله في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموما كما تقدم، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوما به على الزمان والمستقبل مطلقا، كانت العادة وجودية، أو شرعية وأما الثاني: فلا يصح أن يقضي به على من تقدم البتة حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج، فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل، لا بمجرى العادة، وكذلك في المستقبل ويستوي في ذلك أيضا العادة الوجودية والشرعية"[34].

هذا وليس المراد عند الشاطبي (ت790هـ) من تغيير الأحكام الشرعية هو تغيير الحكم الكلي بما هو حكم عام وإنما تطبيقاته المتأثرة باختلاف الأحوال والأعراف والعادات. إذ يظل الحكم يتنزل بحسب عادة الناس، ومن ذلك "كشف الرأس حيث يختلف الحكم فيه بحسب اختلاف عادات الناس فيه وتصوراتهم حوله. إذ النظر إليه في البلاد المشرقية هو غير النظر إليه في البلاد المغربية. ومثله أنه بحسب العادة والعرف يتقرر الحكم في قبض الصداق لصالح أحد الزوجين المتنازعين بعد الدخول فلو أن هناك مجتمعين يعملان بعادتين متضادتين لكان الحكم مختلفا، فهو لصالح الزوج بحسب إحدى العادتين ولصالح الزوجة بحسب العادة الأخرى مع أن الحكم من الناحية المبدئية أو الأصل يظل واحدا لا اختلاف فيه رغم تغاير تطبيقاته" [(35)].

هذا ما يؤكده الإمام الشاطبي (ت790هـ) في قوله: "واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشّرع موضوع على أنه أبدي..." [(36)].

لذلك فإن التغير في الأحكام هو تغير بموارد التطبيق، وأن للحكم الكلي الواحد قابلية على التطبيق لصور كثيرة عديدة، فالأحكام الشرعية تتغير بالزمان واختلاف الصور الحادثة، لهذا يرى"ابن القيم"(ت751هـ) أنه ما لم تراع الشروط والقيود الخاصة بالحكم فإن إسقاطه على الواقع سيسبب الضرر والمشقة فهو يقول في فصل «في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة، والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» من كتابه أعلام الموقعين: "هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج، والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة"[(37)].

وأورد في فصله أمثلة عن ذلك، ومن ذلك ما ذكره عن النهي عن قطع الأيدي في الغزو فقال: "إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تقطع الأيدي في الغزو، فهذا حد من حدود الله تعالى، وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبا كما قاله عمرو وأبو الدرداء، وحذيفة وغيرهم، وقد نّص أحمد وإسحاق بن راهويه والأوزاعي، وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وذكرها أبو القاسم الخرقي في مختصره فقال: لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو، وقد أتى بشر بن أرطأة برجل من الغزاة قد سرق مجنّة فقال: لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ﴿لا تقطع الأيدي في الغزو﴾ لقطت يدك، رواه أبو داود. وقال أبو محمد المقدسي: وهو إجماع الصحابة"[(38)].

فكل من الشاطبي، وابن قيم الجوزية يتفقان على ضرورة الأخذ بمقتضى الأحوال فقد وضع الشاطبي (ت790هـ) مبادئ، وقواعد للتأويل، "ولعل المبدأ العام هو ما يمكن أن ندعوه بمراعاة المجال التداولي ويمكن تفريع هذا المبدأ إلى عدة قواعد: قاعدة مراعاة أوضاع المؤول وأوضاع المؤول له وقاعدة مقتضيات الأحوال ومجاري العادات وقاعدة اتساق النّص بما تعنيه من رفض التعارض بين النّصوص والأخذ بعين الاعتبار تعالقها"[(39)].

هذه إشارات وقيود تتصل بشكل مباشر بالنص الوضعي، أما النّصوص الإلهية وفي طليعتها النص القرآني فيجب عند مقاربتها الاحتياط والتأني في القراءة أوفي محاولة تغيير الأحكام على الرغم من أننا نتفق مع الرؤية

التي تدعو إلى: "العودة إلى هذه المرجعية المقدسة وتقديمها على أساس أنها باعثة تنهض على وتيرة استدعائية من شأنها إخراج هذا المعطى الإلهي من التفعيل السطحي، والمقاربات البسيطة التي ظل مسرحا لها ردحا من الزمن إلى فضاءات أرحب"[40].

خاتمة

ما نلحظه في كل هذه الاعتبارات أنّ الواقع يلعب دورا كبيرا في عملية تغيّر الأحكام وإنشاء أحكام جديدة فقد أدرك الفقهاء أن من بين مبررات تغيّر الأحكام هو تغيّر الظروف التي تصبح غير منسجمة مع الحكم السابق، وهذا ما رأيناه مع الشاطبي، وابن قيّم الجوزية.

فمعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها وقت نزول الوحي أمر مهم في فهم النّصوص الشرعية. وعليه يكون الوقوف على واقعية النّص الشرعي وفهمه من خلال المعطيات الاجتماعية والثقافية أمرا ذا أهمية لأنّ الأعراف والتّقاليد التي كانت عند العرب تمثّل سلطة لا يجب مخالفتها، ومن ذلك الخمر فقد كان من عادات العرب الافتخار بشربها وجاء تحريمها بالتّدريج. إلّا أنّه لا ينبغي أن ندرج في هذا السياق ما كان من نسخ في الشريعة الإسلامية. لأنّ قاعدة تغيّر الأحكام جاءت بعد تمام الشريعة ولا يعني تغيّر الأحكام "تغيير الأحكام الثابتة في القرآن الكريم والسنّة النبويّة كحرمة الظلم والزنا وشرب الخمر، ولا الأحكام التعبدية التي لا مجال للرأي فيها، كذلك أمور العقيدة، وإنّما ما يتبدّل ويتغيّر بتغيّر الأزمان هو تلك الأحكام الاجتهادية التي لم يقع فيها إجماع فهي محلّ الخلاف الذي يقبل التغيير ويتبع الأحوال المتجدّدة "[41].

فدلالة النص القرآني، واستنباط الأحكام منه أمر يختلف باختلاف الظروف والأحوال والزمان والمكان. فتغيّر الفتوى يستند إلى فعل الواقع، وتأثيره وذلك لاعتبارات إمّا مردّها إلى كشف الواقع عن خطأ في الفتوى أو لاعتبارات أخرى تخصّ تغيّر أحوال النّاس وظروفهم، أو لاعتبارات تقدير الواقع من الضرورة والمصلحة.

وفي استنباط الأحكام الفقهية واستخراجها اختلاف بين العلماء كل بحسب ما تيسر له من فهم لنصوص القرآن الكريم ووفق ما لديه من آليات وقواعد يبني عليها فهمه.ممّا أدّى إلى وجود الجدل والخلاف في الأحكام الفقهية.

لقد اهتم علماء التراث على اختلاف علومهم بقراءة النص القرآني تفسيرا وتأويلا وهذا ما نجده جليا في علم أصول الفقه فقننوا ووضعوا أسسا يرتكز عليها علم استنباط الأحكام ولا يكون ذلك إلّا بفهم النّص اعتمادا على علوم شتى،فأوّلوا النصوص وحلّلوها تنقيبا عن المعاني ولا يكون ذلك إلّا بالقراءة الفاحصة،فحرصوا على المعنى كل الحرص،حيث كانت مقصدية الخطاب مبتغاهم وهذا ما أشار إليه الشاطبي (ت:790هـ) حيث يرى أنّ الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم.

فالنص لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته، ومآل ذلك أنّ الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسير واحد ولا يمكن حصر معرفتها من طريق واحد بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو اتجاه معين،فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها وحصر دلالتها.

ما يمكن قوله في الأخير إنّ الكفاءات القرائية لعلماء التراث في مجال القراءة والآليات المعتمدة في ذلك امتازت بشيء من الخصوصية تماشيا وطابع البيئة، وعليه لا يمكن أن نصفها بالنقص ونحاكمها بقوانين زماننا إقحاما للمقولات الغربية عليها.وعليه فإنّ القراءة في المنظومة النقدية العربية تتميّز عن نظيرتها الغربية بشيء من القداسة والانضباط لارتباطها بالنص القرآني الذي يتوفر على خصائص لا نجدها في أيّ نص آخر ولا في أيّ

بيئة أخرى ماجعل القارئ العربي في التراث العربي يتحرج في تأويله لذلك كان لزاما عليه أن يتسلح بمجموعة من الآليات والأدوات التي اتخذها وسائط ينطلق منها لاستنباط الأحكام الشرعية وهذا ما ركز عليه علم أصول الفقه الذي يعتبر المصدر الأساس لمعرفة طرق استنباط دلالات الألفاظ على الأحكام الشرعية.

الإحالات والهوامش:

1- أحمد بوحسن (1994)، نظرية التلقي والنقد العربي الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح، ط1، الدار البيضاء،الرباط، ص 7.

2- حجازي سمير سعيد (2001)، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط01، بيروت، لبنان، ص 66.

3- فاطمة الزهراء الناصري (2009)، مفهوم القراءة عند الحداثيين وعلاقته بالتفسير، موضوع قدم في ندوة وطنية، المغرب، ملتقى أهل التفسير، https://vb.tafsir.net/tafsir26544/#.W9b41tJKiM8.2011/05/27

4- فوزي عيسى، النّص الشعري وآليات القراءة، منشأة المعارف، د.ط، ص 10.

5- عاطف جودة نصر (1991)، النص الشعري ومشكلات التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط01، ص 96.

6- رولان بارت (2003)، نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، ت: عبد الرحمن بوعلي دار الحوار، ط01، ص 112.

7- ينظر: حميد سمير، (2005)، النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند العرب، اتحاد الكتاب العرب، د. ط، دمشق، ص 8.

8- ينظر: محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية وتراثنا النقدي، دار الفكر العربي، ط6، ص 18.

9- عبد الجليل مرتاض (2005)، الظاهر والمختفي _طروحات جدلية في الإبداع والتلقي _، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط، ص 105.

10- عبد الجليل منقور (2004)، النص بين الدلالة والتأويل، مكتبة الرشاد، ط01، الجزائر، ص 52.

11- عبد الملك مرتاض (2001)، نظام الخطاب القرآني، دار هومة، د.ط، الجزائر، ص 36.

12- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الرائد العربي، بيروت ص 121.

13- أحمد عبد الغفار (2003)، التفسير والنص، دار المعرفة الجامعية، ط01، ص 21.

14- مصطفى السعدني (1994)، تمعين النص، قراءة نقدية لأعراف الفهم البشري للخطاب القرآني منشأة المعارف، د.ط، الإسكندرية، ص 17.

15- سعيد شبار(2010)، الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد59. https://books.google.dz/books?id=nMVKDgAAQBAJ

16- علي الشابي وآخرون (1986)، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، ط2، ص 07.

17- سامر إسلامبولي(2005)، القرآن بين اللغة والواقع، تحقيق محمد الحبش، ط01، دمشق، ص 93.

18- المرجع نفسه، ص 10.

19- سورة التوبة، الآية: 60.

20- يحي محمد (2002)، جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، ص 180.

21- سورة الأنعام، الآية: 97.

22- سورة الصافات، الآيتان: 07/06.

23- سورة الملك، الآية: 05.

24- ابن كثير (2004)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة الصفا، ط1، القاهرة ج8، ص 114.

25- سورة الأحزاب، الآية: 59.

26- يحي محمد، جدلية الخطاب والواقع، ص 83.

27- يوسف القرضاوي(1988)، الصحوة الإسلامية، ط1، ص 45.

28- هشام بن عبد الملك آل الشيخ، تغيير الأحكام الفقهية بتغيّر الزمان والمكان والحال، الملتقى الفقهي، شبكة رسالة الإسلام. أضيف في: 2013/01/06، http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=5957.

29- محمد أحمد خلف الله (1982)، القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، ط1، ص 34.

30- يحي محمد، جدلية الخطاب والواقع، ص 228.

31- أبو إسحاق الشاطبي(2003)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، د.ط، القاهرة، ج3، ص 295.

32- يحي محمد، جدلية الخطاب والواقع، ص 231.

33- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 246.

34- المصدر نفسه، ص 245.

35- يحي محمد، جدلية الخطاب والواقع، ص 234.

36- المرجع نفسه، ص 244.

37- ابن قيم الجوزية (2004)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، د.ط، القاهرة، مج2، ج3، ص 05.

38- المصدر نفسه، ص 07.

39- محمد مفتاح(2001)، التّلقي والتّأويل –مقاربة نسقية–، المركز الثقافي العربي، ط2، ص 132.

40- شارف مزاري(2001)، مستويات السرد الإعجازي في القرآن الكريم، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق،، ص 07.

41- ينظر :هشام بن عبد الملك آل الشيخ، تغيير الأحكام الفقهية بتغيّر الزمان والمكان والحال الملتقى الفقهي، شبكة رسالة الإسلام. http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=5957

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش
- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي (ت 597هـ)، تلبيس إبليس، دار الرائد العربي، بيروت.
- ابن كثير(ت774هـ)، 2004، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة الصفا، ط1، القاهرة، ج8.
- أبو إسحاق الشاطبي (ت790 هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي المكتبة التوفيقية، د.ط، القاهرة، ج3.
- ابن قيم الجوزية (ت751 هـ)، 2004، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، د.ط، القاهرة، مج2، ج3.
- أحمد بوحسن (1994)، نظرية التلقي والنقد العربي الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح، ط1، الدار البيضاء،الرباط.
- حجازي سمير سعيد، 2001، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط01، بيروت، لبنان.
- فوزي عيسى، النّص الشعري وآليات القراءة، منشأة المعارف، د.ط
- عاطف جودة نصر، 1991، النص الشعري ومشكلات التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر.
- رولان بارت، 2003، نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، ت: عبد الرحمن بوعلي دار الحوار، ط01.
- حميد سمير، (2005)، النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند العرب، اتحاد الكتاب العرب، د. ط، دمشق.
- محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية وتراثنا النقدي، دار الفكر العربي، ط6.
- عبد الجليل مرتاض، 2005، الظاهر والمختفي _طروحات جدلية في الإبداع والتلقي _، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط.
- عبد الجليل منقور، 2004، النص بين الدلالة والتأويل، مكتبة الرشاد، ط01، الجزائر.
- عبد الملك مرتاض، 2001، نظام الخطاب القرآني، دار هومة، د.ط، الجزائر.
- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الرائد العربي، بيروت.
- أحمد عبد الغفار، 2003، التفسير والنص، دار المعرفة الجامعية، ط01.
- مصطفى السعدني، 1994، تمعين النص، قراءة نقدية لأعراف الفهم البشري للخطاب القرآني منشأة المعارف، د.ط، الإسكندرية.

- علي الشابي وآخرون، 1986، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، ط2.
- سامر إسلامبولي، 2005، القرآن بين اللغة والواقع، تحقيق محمد الحبش، ط01، دمشق.
- يحي محمد، 2002، جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت.
- يوسف القرضاوي، 1988، الصحوة الإسلامية، ط1.
- محمد أحمد خلف الله، 1982، القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، ط1.
- محمد مفتاح، 2001، التّلقي والتّأويل –مقاربة نسقية–، المركز الثقافي العربي، ط2.
- شارف مزاري،2001، مستويات السرد الإعجازي في القرآن الكريم، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق.
- فاطمة الزهراء الناصري، 2009، مفهوم القراءة عند الحداثيين وعلاقته بالتفسير، موضوع قدم في ندوة وطنية، المغرب، ملتقى أهل التفسير، https://vb.tafsir.net/tafsir26544/#.W9b41tJKiM8.2011/05/27
- سعيد شبار، 2010، الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد59. https://books.google.dz/books?id=nMVKDgAAQBAJ
- هشام بن عبد الملك آل الشيخ، تغيير الأحكام الفقهية بتغيّر الزمان والمكان والحال، الملتقى الفقهي، شبكة رسالة الإسلام. أضيف في: 2013/01/06، http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=5957.