وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية

كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

قسم العلوم الإسلامية

الشبهات العقدية للقراءة الحداثية للوحي
نصرحامد أبو زيد أنموذجًا

مذكرةمقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية

تخصص: العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب:محمد حلوات

إشراف د: خير الناس يس

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
أ.د:قاسم حاج امحمد	جامعة غرداية	رئيسا
د:يس خير الناس	جامعة غرداية	مشرفا مقررا
أ.د:ليلى معاش	جامعة غرداية	مشرفا مساعدا
أ.د:مصطفى ونتن	جامعة غرداية	مناقشا

الموسم الجامعي:1447هـ/2025-2026

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية



كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

قسم العلوم الإسلامية

الشبهات العقدية للقراءة الحداثية للوحي
نصرحامد أبو زيد أنموذجًا

مذكرةمقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية

تخصص: العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب:محمد حلوات

إشراف د: خير الناس يس

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
أ.د:قاسم حاج امحمد	جامعة غرداية	رئيسا
د:يس خير الناس	جامعة غرداية	مشرفا مقررا
أ.د:ليلى معاش	جامعة غرداية	مشرفا مساعدا
أ.د:مصطفى ونتن	جامعة غرداية	مناقشا

الموسم الجامعي:1447هـ/2025-2026

الإهداء:

إلى روحين طاهرتين، ارتفعتا إلى بارئهما، وبقي عبقهما يسري في دمي ووجداني...
إلى من كانا النور الذي يبدد عتمات الطريق، والسند الذي لا يميل وإن مالت الأيام...
إلى والديَّ الكريمين، رحمهما الله رحمة واسعة، وجعل الجنة مثواهما ومأواهما...

أهدي ثمرة جهدي، ونبض فكري، وخلاصة مسيري، عربون وفاءٍ لا يوفي، وقطرة من بحر عطائهما الذي لا يُجارى...
إلى من تعبت الأجساد لأجل راحتي، وسهرت العيون لتطمئن خطوتي، وغُرست القيم في نفسي غرسًا أثمر علمًا وعزيمة...

إلى من علّماني أن العلم نور، وأن الطريق إليه صبر وسعي، وأن النجاح لا يُنال إلا ببذلٍ وصدق نية...
فإن كان في هذا العمل خير، فهو من دعائهما، وإن كان فيه نقص، فمن تقصيري وقصور حيلتي...

وإلى إخوتي الأعزاء، سندي بعد الله، ورفاق طفولتي، وشركاء دربي...
إلى من تقاسمنا هموم الحياة قبل أفراحها، وتآزرنا في الشدائد قبل الرخاء...
كنتم لي عضدًا يقوّي العزيمة، وقلوبًا تحفّني بالمحبة، وأرواحًا تزرع في نفسي الأمل كلما أوشكت الخطى أن تتعثر...
فلكم مني خالص الامتنان، وجزيل الوفاء، ودعاء لا ينقطع أن يحفظكم الله ويبارك فيكم، ويجمعني بكم على الخير دائمًا وأبدًا...

وإلى زوجتي الكريمة، رفيقة العمر، وسكن الروح، وبهجة الأيام...
إلى من كانت لي نعم العون في مسيرتي، صبرًا عند الشدائد، وابتسامة عند التعب، وتشجيعًا لا يخبو مهما اشتدت الظروف...
تحملت عناء الطريق بصمت النبلاء، وشاركتني الحلم حتى صار واقعًا يُهدى...
فلكِ مني أصدق كلمات الشكر، وأوفى عبارات التقدير، على ما قدمتِ من دعمٍ لا يُقدّر بثمن، ووفاءٍ لا يُحدّ بوصف...

أسأل الله أن يديمكِ نعمةً في حياتي، وأن يجعل ما كان منكِ في ميزان حسناتك، وأن يبارك في جمعنا على المحبة والطاعة، ويكتب لنا معًا دوام التوفيق والسعادة...

كما أهدي هذا الجهد المتواضع إلى كل أستاذٍ أفاض علمًا، وأحسن توجيهًا، وأجاد نصحًا، فكان شمعةً تنير الدرب، ومنارةً تهدي الفكر...
إلى من لم يبخلوا بعلم ولا وقت، فكانوا نعم القدوة في العلم والعمل، ونعم الأسوة في الخلق والبذل...

إلى كل من علّمني حرفًا، فصار له في عنقي فضل لا يُنسى، ودين لا يُقضى...
إلى أساتذتي الكرام، الذين ارتقيت بهم سلم المعرفة، واهتديت بإرشادهم إلى سواء السبيل...

وأهدي كذلك هذا العمل إلى كل من كان له أثر في مسيرتي، قريبًا كان أو بعيدًا، ظاهرًا أو خفيًا...
إلى من شجعني بكلمة، أو دعا لي في غيب، أو ساندني في لحظة ضعف، أو رسم في طريقي بصمة أمل...

إلى رفقاء الدرب، وزملاء الدراسة، الذين تقاسمنا معهم عناء الطريق، وحلاوة الإنجاز، فكانوا عونًا بعد الله على المضي والثبات...

وإلى كل قلبٍ أحبّ لنا الخير، وكل روحٍ صادقةٍ رافقتنا بالدعاء، وكل يدٍ امتدت بالعون في زمن الشدة...

أهدي هذا العمل، لا باعتباره نهاية المطاف، بل بداية طريق، عنوانه الوفاء، وشعاره الإخلاص، وغايته رضا الله...

اللهم تقبّل منّا هذا الجهد، واجعله علمًا نافعًا، وعملاً صالحًا، وذكرى طيبة تبقى ما بقي الأثر...

الـشكـر :

الحمد لله أولاً وآخرًا، ظاهرًا وباطنًا، الذي بنعمته تتمّ الصالحات، وبفضله تُدرك الغايات، نحمده سبحانه أن يسّر لنا سبل العلم، وفتح لنا أبواب الفهم، ووفقنا لإتمام هذا العمل المتواضع، سائلين إياه القبول والإخلاص.

ويسعدني، وأنا أضع اللمسات الأخيرة على هذه المذكرة، أن أتقدّم بخالص عبارات الشكر والتقدير، وأسمى آيات العرفان والامتنان، إلى كل من كان له فضل في إنجاز هذا العمل، من قريب أو بعيد، بعلمٍ أفاد، أو توجيهٍ أرشد، أو كلمةٍ طيبةٍ كانت زادًا في مسيرة البحث والاجتهاد.

وأخصّ بالشكر الجزيل أستاذي المشرف، الذي تكرّم بالإشراف على هذه المذكرة، فكان نعم الموجّه والناصح، لم يبخل بعلمه، ولم يضنّ بوقته، فجزاه الله عني خير الجزاء، وبارك في علمه وعمله، وجعل ذلك في ميزان حسناته.

كما أتوجّه بجزيل الشكر والتقدير إلى السادة أعضاء لجنة المناقشة، على تفضّلهم بقراءة هذا العمل، وتقويمه، وإثرائه بملاحظاتهم القيّمة، التي لا شكّ ستسهم في تطويره وتحسينه.

ولا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى جميع أساتذتي الكرام، الذين تتلمذت على أيديهم خلال مساري الجامعي، فكانوا منارات علمٍ، ومشاعل هدى، أسهموا في بناء رصيدي العلمي، وصقل شخصيتي الفكرية.

كما أعبّر عن خالص امتناني لكل من قدّم لي يد العون، أو أسدى لي نصحًا، أو شجّعني بكلمة صادقة، فكان لذلك أثرٌ بالغ في مواصلة الطريق رغم الصعوبات.

وختامًا، فإن كان في هذا العمل من صواب، فمن الله وحده، وإن كان فيه من نقص أو تقصير، فمن نفسي، وأسأل الله أن يجعله علمًا نافعًا، وأن يكتب له القبول، وأن ينفع به كل باحث وطالب علم.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن **الوحي الإلهي** يمثل في التصور الإسلامي المصدر الأول والأساس للعقيدة والشريعة، وقد أُحِيط بمنزلة رفيعة في وعي الأمة منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى يوم الناس هذا، بما هو تنزيل من الله، محفوظ بحفظه، مبيِّن للحق، هادٍ للخلق، جامعٌ لما فيه صلاح الفرد والمجتمع. ولما كان القرآن الكريم هو هذا الوحي المنزل، فقد ظلّ على مر العصور محلَّ تعظيم وتبجيل، وموضوعاً للتفسير والتأمل والتدبر.

غير أن العقود الأخيرة شهدت موجة من **القراءات الحداثية** التي تعاملت مع الوحي والنص القرآني من منطلقات مغايرة تماماً لما استقر في عقيدة المسلمين، حيث حاولت أن تسقط مناهج الفكر الغربي، كالتأويل الفلسفي، والتحليل اللساني، والنقد التاريخي، على النصوص الشرعية، فأنتجت تصورات تنزع القدسية عن الوحي، وتنكر طبيعته الإلهية، وتعيد فهمه بوصفه خطاباً لغويًا تاريخيًا بشريًا قابلاً للنقد والاختلاف والتجاوز.

وفي هذا السياق، برز اسم **ناصر حامد أبو زيد** كأحد أبرز رواد هذه المقاربة الحداثية في العالم العربي، حيث قدّم أطروحات مثيرة للجدل، مسَّت جوهر العقيدة، وتناولت القرآن الكريم من زاوية بشرية محضة، مؤسسًا مشروعه الفكري على قواعد هرمنيوطيقية مستوردة، متكئًا على مفاهيم كـ"النص المنتج"، و"التاريخية"، و"إعادة قراءة التراث"، مما أثار جدلاً واسعًا في الأوساط العلمية والدينية.

ومن هنا تبرز **قيمة هذا البحث** الذي يهدف إلى دراسة الشبهات العقدية التي انبثقت عن القراءة الحداثية للوحي عند نصر حامد أبو زيد، من خلال عرض أفكاره وتحليلها ونقدها، والرد عليها ردًا علميًا ومنهجيًا رصينًا، يُسهم في تعزيز الوعي الفكري لدى طلاب العلم.

أسباب اختيار الموضوع:

دفع إلى اختيار هذا الموضوع عدة أسباب، أهمها:

1. **الحاجة الملحة للرد على الشبهات الفكرية المعاصرة** التي تستهدف الثوابت العقدية تحت غطاء التجديد والتنوير.
2. **العمل في حقل الدعوة** مما يوجب ضرورة الذب عن دين الله والدفاع عنه

3. **أهمية توعية طلاب العلم والباحثين** بخطورة المناهج المستوردة غير المنضبطة، وضرورة التمييز بين التجديد المشروع والتحريف الفكري.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذا الموضوع من كونه يتناول **أحد أخطر القضايا المعاصرة** التي تمس جوهر العقيدة الإسلامية، وهي مسألة التعامل مع الوحي الإلهي في ظل موجات الفكر الحداثي الوافد. فالقراءة الحداثية – بما تحمله من مناهج ومقولات غربية – لا تقف عند حدود النقد الأدبي أو التحليل اللغوي، بل تتجاوز ذلك إلى إعادة صياغة المفاهيم العقدية الكبرى، كالنبوة والوحي والقرآن، على نحو يُفقد النص مرجعيته وقداسته.

ويزداد الأمر خطورة عندما تتبنى هذه القراءة شخصيات فكرية مؤثرة، لها حضورها في الوسط الأكاديمي والإعلامي، مثل نصر حامد أبو زيد، الذي قدّم مشروعًا فكريًا متكاملًا يتعارض في كثير من أصوله مع العقيدة الإسلامية، مما يستدعي كشف منطلقاته الفكرية، وتحليل أطروحاته، وبيان ما فيها من مخالفات، حماية لثوابت الدين، وتحصينًا لعقول الناشئة من الانبهار بمصطلحات براقة وشعارات مضللة.

إشكالية البحث:

لقد أثارت القراءة الحداثية للنصوص الدينية، ولا سيما الوحي الإلهي، إشكالات فكرية وعقدية عميقة، تمثلت في محاولات نزع القداسة عن النص القرآني، وتأويله وفق مناهج بشرية خالصة، تعيد تشكيل معناه بعيدًا عن المفهوم الإسلامي التقليدي للوحي. ومن أبرز النماذج التي عكست هذا التوجه، قراءة نصر حامد أبو زيد، التي اعتبرت النص القرآني "منتجًا لغويًا ثقافيًا"، مما يفتح الباب أمام التشكيك في إلهية المصدر، وثبات المعنى، وسلطة النص.

وانطلاقًا من هذا الواقع، تتمحور إشكالية البحث حول السؤال المركزي التالي:

إلى أي مدى تتضمن القراءة الحداثية للوحي عند نصر حامد أبو زيد شبهات عقدية ؟ وما مدى مخالفتها لأصول العقيدة الإسلامية ؟ وكيف يمكن الرد عليها بمنهج علمي عقدي رصين؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية، من بينها:

- ما الأسس الفكرية والمنهجية التي قام عليها مشروع نصر حامد أبو زيد؟

- ما مفهومه للوحي والنص القرآني؟
- ما أبرز الأراء العقدية التي تضمنها خطابه؟
- ما مدى خطورة هذه الأراء على العقيدة الإسلامية؟
- وما الردود الممكنة عليها من منظور عقدي وعلمي أصيل؟

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية والمعرفية، من أبرزها:

1. **التعريف بالقراءة الحداثية للوحي** وبيان جذورها الفكرية والفلسفية، وموقع نصر حامد أبو زيد ضمن هذا التيار.
2. **كشف الأسس والمنطلقات** التي اعتمد عليها نصر حامد أبو زيد في مقاربته للنص القرآني، وتحليلها في ضوء العقيدة الإسلامية.
3. **رصد وتصنيف الشبهات العقدية** التي تضمنها مشروعه الفكري، وبيان أبعادها وآثارها على فهم الوحي.
4. **نقد هذه الشبهات نقدًا علميًا منهجيًا**، بالاستناد إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال علماء الأمة.
5. **إبراز الفرق بين التجديد المشروع** في الفكر الإسلامي، ومحاولات التغريب التي تتستر بشعارات الحداثة والتنوير.
6. **تحصين الفكر الإسلامي المعاصر** من الانبهار بالمناهج الغربية غير المنضبطة، وتوجيه طلاب العلم إلى أسس التعامل الرشيد مع النص الشرعي.
7. **الإسهام في الدراسات النقدية** التي تتناول أطروحات المفكرين الحداثيين، بما يعزز وعي الأمة بثوابتها ومصادرها الأصيلة.

منهج البحث:

سعياً لتحقيق أهداف هذا البحث، تم الاعتماد على مجموعة من المناهج العلمية المناسبة لطبيعة الموضوع، وهي:

1. **المنهج الاستقرائي**

استخدم لجمع نصوصه وأقواله المتعلقة بالوحي والعقيدة، ثم تصنيفها بحسب الموضوعات العقدية، تمهيداً لدراستها ونقدها.

2. **المنهج الوصفي التحليلي**

استخدم لعرض المفاهيم الأساسية، مثل: الحداثة، القراءة الحداثية للوحي، مفهوم الوحي في الإسلام، مع تحليل نصوص نصر حامد أبو زيد تحليلاً موضوعياً.

3. **المنهج المقارن**

وظف للموازنة بين الرؤية الإسلامية التقليدية للوحي كما قررها أهل السنة والجماعة، وبين القراءة الحداثية عند نصر حامد أبو زيد، لبيان نقاط الاتفاق والاختلاف، وإظهار أثر المناهج الغربية في تشكيل فكره.

4. **المنهج النقدي**

اعتمد في مناقشة الشبهات العقدية التي تضمنتها كتابات نصر حامد أبو زيد، من خلال بيان مواطن الخلل في منطلقاته الفكرية، والكشف عن التناقضات الداخلية في أطروحاته.

حدود البحث:

.1الحدود الموضوعية:

ينحصر هذا البحث في دراسة **الشبهات العقدية** التي أثارها نصر حامد أبو زيد في إطار قراءته الحداثية للوحي، من خلال تحليل نصوصه وكتاباته، مع الاقتصار على ما له صلة مباشرة بقضايا العقيدة، مثل: مفهوم الوحي، طبيعة النص القرآني، النبوة، الإعجاز، الغيب، وثبات النص. ولا يتطرق البحث إلى الجوانب اللغوية أو الأدبية البحتة إلا بقدر ما يخدم الجانب العقدي.

.2الحدود الزمانية:

يغطي البحث الفترة الزمنية الممتدة من بداية طرح نصر حامد أبو زيد لأفكاره حول القرآن والوحي في ثمانينيات القرن العشرين، وحتى وفاته سنة 2010م، مع الإشارة – عند الحاجة – إلى أثر أفكاره على بعض الدراسات الحداثية اللاحقة.

.3الحدود المكانية:

ينصب البحث على البيئة الفكرية والثقافية التي برز فيها نصر حامد أبو زيد، وهي أساسًا **الساحة الفكرية المصرية والعربية**، مع الاستعانة بأمثلة ومقاربات من الفكر الغربي الحداثي الذي استند إليه.

خطة البحث :

ينتظم هذا البحث في أربعة فصول متكاملة، يسعى من خلالها إلى دراسة الشبهات العقدية التي أفرزتها القراءة الحداثية للوحي عند نصر حامد أبو زيد، وتحليلها ونقدها في ضوء أصول العقيدة الإسلامية.
فقد خُصِّص **الفصل الأول** لبيان الإطار المفاهيمي للقراءة الحداثية للوحي، حيث افتُتح بمبحثٍ أول تناول مفهوم الحداثة من خلال تعريفها لغة واصطلاحًا، ثم بيان نشأتها وسياقها التاريخي، وصولًا إلى إبراز أبرز سماتها كالعقلانية والعلمانية والنسبية. ثم أعقبه مبحثٌ ثانٍ خُصّص لبيان مفهوم القراءة الحداثية للوحي، وذلك عبر تعريفها، وبيان الأسس المنهجية التي تقوم عليها كالتاريخية والهرمنيوطيقا والتأويل، ثم الوقوف على أهدافها ومراميها. واختُتم الفصل بمبحثٍ ثالث عُني بالتعريف بأعلام هذا الاتجاه، من خلال عرض مناهج كلٍّ من محمد أركون، وحسن حنفي.
أما **الفصل الثاني** فقد خُصِّص لدراسة نصر حامد أبو زيد ومنهجه في قراءة الوحي، حيث تناول المبحث الأول التعريف به من خلال عرض نشأته وتكوينه العلمي، ثم بيان السياق الفكري الذي تأثر به، وأخيرًا عرض أبرز مؤلفاته واتجاهاته الفكرية. ثم جاء المبحث الثاني لبيان الأسس المنهجية التي اعتمدها في قراءته للنص القرآني، وذلك من خلال تحليل مفهوم النص عنده، وبيان أثر التاريخية في فهمه، ثم إبراز مركزية اللغة في إنتاج المعنى، وأخيرًا دراسة مفهوم التأويل وضوابطه في مشروعه. واختُتم الفصل بمبحث ثالث تناول التطبيقات العملية لمنهجه، حيث تم الوقوف على تطبيقاته في قضايا الوحي، والنبوة، والإعجاز القرآني، والأحكام الشرعية.
وفي **الفصل الثالث** تم الانتقال إلى جرد الشبهات العقدية التي أفرزها هذا المنهج، حيث خُصِّص المبحث الأول للشبهات المتعلقة بالوحي، من خلال بيان القول بنفي طبيعته الغيبية، والقول ببشرية النص القرآني، وتفسير الوحي كتجربة نفسية. ثم تناول المبحث الثاني الشبهات المتعلقة بالنبوة، وذلك عبر عرض القول بمشاركة النبي □ في إنتاج النص، وتفسير النبوة تفسيرًا تاريخيًا، ونفي العصمة في التبليغ. أما المبحث الثالث فقد عُني بالشبهات المتعلقة بالقرآن الكريم، من خلال مناقشة إنكار

الإعجاز، والقول بتاريخية الدلالة، وفتح باب نسبية المعنى وتعدد التأويل، ونزع القداسة عن النص.
واختُتم الفصل بمبحث رابع تناول الشبهات المتعلقة بالشريعة الإسلامية، كالدعوة إلى تاريخية الأحكام، وتقديم المقاصد على النصوص، ونفي الإلزام التشريعي، وإعادة تفسير الحلال والحرام.
ثم جاء **الفصل الرابع** ليُعنى بالرد على هذه الشبهات ردًا علميًا مؤصّلًا، حيث تناول المبحث الأول الرد على الشبهات المتعلقة بالوحي، من خلال إثبات طبيعته الغيبية، وكون القرآن كلام الله، وإبطال تفسيره كتجربة نفسية. ثم خُصِّص المبحث الثاني للرد على الشبهات المتعلقة بالنبوة، عبر بيان أن النبي مبلغ للوحي لا منشئ له، وإثبات الاصطفاء الإلهي، وتقرير عصمته في التبليغ. أما المبحث الثالث فقد تناول الرد على الشبهات المتعلقة بالقرآن، من خلال إثبات إعجازه، وبيان عموم دلالته، وضبط مسألة التأويل وفق منهج أهل السنة .واختُتم الفصل بمبحث رابع خُصِّص للرد على الشبهات المتعلقة بالشريعة، وذلك بإثبات عمومها وخلودها، وإبطال القول بتاريخية الأحكام، وبيان ضوابط العمل بالمقاصد، وإثبات الإلزام التشريعي.
وخُتم البحث بخاتمة تضمنت أبرز النتائج التي توصّل إليها، إلى جانب جملة من التوصيات والآفاق البحثية المستقبلية.

الدراسات السابقة:

تناولت عدد من الدراسات والأبحاث موضوع القراءة الحداثية للوحي وأثرها على الفكر الإسلامي، سواء بالعرض والتحليل أو بالنقد والرد، ويمكن تصنيفها إلى ما يلي:

1.الدراسات التي تناولت فكر نصر حامد أبو زيد بصفة خاصة

- **كتاب "نقد الخطاب الحداثي" لمحمد عمارة** :عرض فيه المؤلف أبرز أطروحات أبو زيد، مع تحليل جذورها الفكرية، وبيان تعارضها مع المفهوم الإسلامي للوحي، مع ردود عقدية ومنهجية.
- **رسالة ماجستير بعنوان "الموقف من النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد" (جامعة أم القرى)**ركزت على تحليل تصوره للنص القرآني، ونظرته التاريخية للوحي، مع تقييم موقفه من الإعجاز والنبوة.
- **دراسة "التأويل الحداثي للنص الديني" لحسن حنفي وأثره في فكر نصر أبو زيد** :قارنت بين المنطلقات الفلسفية لكليهما، وبيّنت أثر الهرمنيوطيقا الغربية على تأويل النصوص.

.2الدراسات التي تناولت القراءة الحداثية للوحي بوجه عام

- **كتاب "الحداثيون والقرآن الكريم" لعماد الدين خليل** :قدم نقداً شاملاً للمدارس الحداثية في قراءة النص القرآني، مع بيان المخاطر العقدية والفكرية.
- **رسالة ماجستير بعنوان "القراءات المعاصرة للقرآن الكريم – دراسة نقدية" (الجامعة الأردنية** :(تناولت أهم المناهج الحداثية، وأبرز رموزها، وأثرها على الفهم الإسلامي للوحي).
- **دراسة "القراءة الحداثية للقرآن الكريم – مناهجها وأهدافها" لعبد المجيد النجار** :ركزت على بيان السياق الفكري للقراءة الحداثية، مع نقدها من منظور مقاصدي وعقدي.

.3أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة

- استفاد هذا البحث من الدراسات السابقة في **جمع المادة العلمية** حول القراءة الحداثية وأفكار نصر حامد أبو زيد، وفي **التأصيل النظري** للمفاهيم المرتبطة بالوحي والحداثة.
- لكنه يختلف عنها في **تركيزه المباشر على الشبهات العقدية** في قراءة نصر حامد للوحي، وتفصيل الرد عليها بردود علمية ومنهجية، مما يجعله **أكثر تخصصًا في الجانب العقدي** مقارنة بالدراسات السابقة.

الصعوبات البحث:

- لا يمكن القول إن هذا البحث قد أُنجز في مسار يسير خالٍ من العوائق، بل اعترضته جملة من الصعوبات العلمية والمنهجية التي كان لها أثر واضح في توجيه الجهد البحثي وتكثيفه. فقد برزت أولى هذه العقبات في **ندرة المصادر المتخصصة** التي تعالج موضوع القراءة الحداثية للوحي عند نصر حامد أبو زيد معالجة عقدية نقدية شاملة، إذ إن أغلب الدراسات المتوفرة إما ذات طابع وصفي عام، أو تتناول جوانب جزئية دون الإحاطة بالمشروع في كليته.
- كما واجه البحث صعوبة في **تشتت المادة العلمية**، حيث إن أفكار أبي زيد لم تُعرض في نسق واحد جامع، بل توزعت في مؤلفات متعددة ومقالات متفرقة، مما استلزم جهدًا كبيرًا في تتبعها وجمعها وإعادة بنائها في إطار منهجي متماسك. وزاد من ذلك تعقيدًا اعتمادُه لغةً نقدية مركبة، تمزج بين المصطلح اللساني والفلسفي، وهو ما تطلّب قدرًا من الدقة في الفهم والتحليل حتى لا يُساء تفسير مقاصده.

- ومن أبرز التحديات كذلك **طبيعة الموضوع ذاته**، إذ يتعلق بقضية الوحي وما يتفرع عنها من أصول عقدية كبرى، مما يفرض على الباحث تحرّي غاية الدقة والاحتياط في الطرح، مع الموازنة بين العرض الموضوعي والنقد العلمي، دون الوقوع في التهوين أو التهويل. كما أن **خطورة الموضوع** من حيث مساسه بثوابت الدين استدعت الالتزام بمنهج رصين يجمع بين التأصيل الشرعي والرد العقلي، مع الحرص على توثيق الأقوال وتحقيق النقول.
- ومن الصعوبات أيضًا **قلة الدراسات التي تجمع بين المنهج العقدي والتحليل المعاصر**، حيث إن كثيرًا من الكتابات إما تقليدية تفتقر إلى استيعاب المناهج الحديثة، أو حداثية تفتقد إلى التأصيل الشرعي، مما جعل الباحث مطالبًا ببذل جهد مضاعف للجمع بين هذين البعدين في معالجة متوازنة.
- كما لا يُغفل ما يكتنف هذا الموضوع من **تشابك معرفي** بين علوم متعددة، كأصول الفقه وعلوم القرآن والفلسفة واللسانيات، الأمر الذي استلزم الإلمام بحدّ أدنى من هذه الحقول لضمان سلامة التحليل. ويُضاف إلى ذلك **إشكال المصطلحات**، حيث تختلف دلالاتها بين السياق الإسلامي والسياق الغربي، مما يوجب تحريرها بدقة قبل توظيفها في البحث.
- وعلى الرغم من هذه التحديات، فقد شكّلت هذه العقبات دافعًا لمزيد من التعمق والتحقيق، وأسهمت في صقل المنهج، وتعزيز الحرص على الدقة العلمية، حتى يخرج البحث في صورة أقرب إلى الانضباط والاتساق، محققًا الغاية المرجوة منه في خدمة هذا الموضوع الدقيق.

هذا ونسأل الله سبحانه التوفيق والسداد والهداية لسبل الرشاد إنه ولي ذلك والقادر عليه

الفصل الأول:الإطار المفاهيمي للقراءة الحداثية

- **المبحث الأول: الحداثة وسماتها العامة**
- **المبحث الثاني: مفهوم القراءة الحداثية للوحي**
- **المبحث الثالث: أعلام القراءة الحداثية للوحي**

تمهيد:

شهد الفكر العربي والإسلامي المعاصر تحولات فكرية ومنهجية عميقة، ارتبطت في جانب كبير منها بالاحتكاك بالحضارة الغربية الحديثة، وما صاحب ذلك من انتقال لمناهج فلسفية ونقدية جديدة إلى مجال دراسة الدين والنصوص المقدسة. وقد نتج عن هذا التفاعل ظهور اتجاهات فكرية متعددة سعت إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي والقرآن الكريم وفق رؤى ومناهج مغايرة لما استقر عليه علماء الأمة في مجالات العقيدة والتفسير وأصول الفقه.

ومن أبرز هذه الاتجاهات ما يُعرف بـ "القراءة الحداثية"، التي اتخذت من الحداثة الغربية مرجعية فكرية ومنهجية في التعامل مع النص الديني، حيث سعت إلى إعادة تفسير الوحي في ضوء المناهج اللسانية والتاريخية والتأويلية الحديثة، مع الدعوة إلى تجاوز الفهم التراثي للنصوص، واعتبار المعاني الدينية خاضعة للتحول والتغير تبعًا لتحولات الواقع والإنسان.

وقد مثّلت هذه القراءة منعطفًا خطيرًا في مسار الفكر الإسلامي المعاصر، لأنها لم تقف عند حدود الاجتهاد في الفروع أو تطوير وسائل الفهم، بل تجاوزت ذلك إلى إعادة النظر في المفاهيم المركزية المتعلقة بالوحي والنبوة والإعجاز والتشريع، الأمر الذي أثار جدلًا واسعًا بين الباحثين والمفكرين، بين من عدّها محاولة للتجديد والتحديث، ومن رأى فيها تهديدًا لثوابت العقيدة ومرجعية النص القرآني.

ولأن دراسة أي مشروع فكري لا يمكن أن تتم بصورة علمية دقيقة دون الإحاطة بمفاهيمه وخلفياته النظرية، فإن هذا الفصل يهدف إلى بناء الإطار المفاهيمي للقراءة الحداثية، من خلال بيان مفهوم الحداثة وخصائصها العامة، ثم توضيح معنى القراءة الحداثية للوحي وأسسها الفكرية والمنهجية، وأخيرًا التعريف بأبرز أعلام هذا الاتجاه وأهم أفكارهم، تمهيدًا لدراسة نموذج نصر حامد أبو زيد وتحليل مشروعه النقدي في الفصول اللاحقة.

وعليه، فإن هذا الفصل يُعدّ مدخلًا تأسيسيًا للبحث، تتحدد من خلاله المفاهيم المركزية التي سيقوم عليها التحليل والنقد لاحقًا، بما يضمن وضوح الرؤية المنهجية، وترابط البناء العلمي للمذكرة.

المبحث الأول: الحداثة وسماتها العامة

يُعدّ مفهوم الحداثة من المفاهيم المركزية التي شغلت الفكر الإنساني المعاصر، لما يحمله من أبعاد فلسفية وثقافية وحضارية عميقة، ولما أحدثه من تحولات جذرية في مختلف مجالات الحياة، وعلى رأسها مجال المعرفة الدينية. وقد ارتبط هذا المفهوم ارتباطًا وثيقًا بظهور أنماط جديدة من التفكير، تقوم على إعادة النظر في المسلمات، ونقد التراث، وإعادة بناء التصورات وفق معايير جديدة، يغلب عليها الطابع العقلاني والتجريبي.

وإذا كان مفهوم الحداثة قد نشأ في البيئة الغربية في سياق تاريخي خاص، فإنه سرعان ما انتقل إلى العالم الإسلامي، حيث أثار نقاشًا واسعًا حول مدى قابليته للتمثل داخل المنظومة الفكرية الإسلامية، خاصة في علاقته بالنصوص المقدسة. ومن هنا برزت ما يُعرف بـ"القراءات الحداثية للقرآن الكريم"، التي حاولت إعادة تفسير النص القرآني في ضوء مناهج مستمدة من الفكر الغربي.

وعليه، فإن هذا الفصل يهدف إلى تأصيل مفهوم الحداثة، وبيان خلفياته الفكرية والتاريخية، تمهيدًا لفهم أثره في القراءات المعاصرة للنص القرآني.

المطلب الأول: مفهوم الحداثة في اللغة والإصطلاح:

1-المعنى اللغوي:

يرجع مصطلح "الحداثة" إلى الجذر اللغوي "حدث"، وهو من الألفاظ العربية الغنية بالدلالات، حيث يدل في أصله على الجِدّة ونقيض القِدم. فقد جاء في *كتاب العين* أن "الحدوث" هو كون الشيء بعد أن لم يكن، وهو ما يشير إلى معنى الابتداء والتجدد[1]. كما عرّف الجوهري "الحدث" بأنه الأمر الجديد، و"الحديث" بأنه ما يقابل القديم.[2]

ويؤكد ابن منظور هذا المعنى في *لسان العرب* بقوله: "الحديث نقيض القديم"، وأن الحدث يدل على ظهور الشيء بعد عدم، وهو ما يبرز البعد الزمني في المصطلح.[3]

1الفراهدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد ،كتاب العين،تحقيق د عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية بيروت،22-01-2000، ج3ص177 .

2الجوهري الفارابي أبونصر إسماعيل بن حماد، ، *الصحاح* ،تحقيق أحمد عبد الغفورعطار،دار العلم للملايين بيروت،ط4،س 1987 ج1، ص278.

3ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم، *لسان العرب*،تحقيق عامر أحمد حيدر،دار الكتب العلمية بيروت،2009،ج3، ص75.

ويذكر صاحب القاموس أنها من أصل حَدَثَ حُدوثاً أي حَداثَةً : نَقيضُ قَدُمَ وتُضَمُّ دالُه إذا ذُكِرَ مع قَدُمَ ،(الحادث) ما يجد ويحدث وضد القديم [1]

وهي كذلك بمعنى حِدْثانُ الأَمْرِ بالكسر : أولُه وابْتِداؤُه كحَداثَتِه و من الدهْرِ : نُوَبُهُ كحوادِثِه وأحْداثِهِ،[2](استحدثه) أحدثه وعده حديثا ، وتأتي بمعنى الأَحْداثُ : أمْطارُ أوَّلِ السَّنَةِ ،ورجُلٌ حَدَثُ السِّنِّ وحَديثُها بَيِّنُ الحَداثَةِ والحُدوثَةِ : فَتِيٌّ ،(الحداثة) سن الشباب (الحدْثُ) الصغير السن والأمر،

(الحادثة) مؤنث الحادث والنائبة (ج) حوادث ،الحادث المنكر غير المعتاد ،(المحدث) ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا إجماع (ج) محدثات،(المحدثُ) المجدد في العلم والفن، (المحدثون) هم المتأخرون من العلماء والأدباء وهم خلاف المتقدمين.[3]

ومن خلال هذه التعريفات، يمكن استخلاص أن الحداثة في معناها اللغوي تدور حول مجموعة من المعاني الأساسية، من أبرزها:

- الجِدّة والتجدد
- التغير والتحول
- الابتداء والانقطاع عن السابق

ولا يخرج استعمال الجذر "حدث" في القرآن الكريم عن هذه الدلالات، حيث ورد في عدة مواضع للدلالة على ما يستجد من الأمور، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[الأنبياء، الآية 2].

أي جديد النزول.

كما ورد في السنة النبوية استعمال لفظ الحداثة للدلالة على حداثة السن أو قرب العهد، كما في قوله □ : «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت...»[1].

1نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية،المعجم الوسيط ،مجمع اللغة العربية القاهرة،ط2،س1972،ج1ص160

2الفيروز ابادي مجد الدين أبو طاهر محمد يعقوب،تحقيق مكتب التراث مؤسسة الرسالة،مؤسسة الرسالة بيروت،ط8،س2005،(1/ 214).

3 المعجم الوسيط(160/1)

وعليه، فإن المعنى اللغوي للحداثة يُشكّل أرضية دلالية لفهم معناها الاصطلاحي، حيث انتقل المفهوم من الدلالة على "الجِدّة" إلى كونه تعبيرًا عن **مشروع فكري وحضاري قائم على التجديد والقطيعة مع الماضي.**

2-المعنى الاصطلاحي

تعددت تعريفات الحداثة بتعدد المرجعيات الفكرية التي تناولتها. ومن أبرز ما قيل فيها أنها:

وقد تعددت تعريفات الحداثة وتنوعتفي الفكر الغربي، نظرًا لتعدد زوايا النظر إليها، إلا أنها تلتقي في كونها تعبر عن **مرحلة تاريخية وفكرية جديدة** تتميز بالقطيعة مع الماضي، وبناء رؤية جديدة للعالم تقوم على العقل والعلم.

فقد ربط بعض الفلاسفة، مثل هيجل، الحداثة بعصر التنوير، معتبراً أنها تمثل وعي الإنسان بذاته التاريخية، وإدراكه لقدرته على صنع مصيره.[2]

بينما يرى هابرماس أن الحداثة تعبر عن وعي تاريخي يميز الحاضر عن الماضي، ويؤسس لمرحلة جديدة قائمة على النقد والتجديد.[3]

أما ألان تورين، فينظر إلى الحداثة بوصفها مشروعًا ثوريًا يقوم على تفكيك البنى التقليدية، والسعي إلى بناء مجتمع جديد قائم على العقلانية.[4]

ويرى أخرون "أن الحداثة هي فن التحديث".ومن قائل:"إنها فن الإبتعاد الصارم عن المجتمع".أو" أنها، كما يعتقد الفنانون،فن اللا فن الذي يحطم الأطر التقليدية، ويتبنى رغبات الإنسان الفوضوية التي لايحدها حد.[5]"

كما يُنظر إليها بوصفها مشروعًا يسعى إلى إعادة تشكيل الرؤية إلى الإنسان والكون والحياة، انطلاقًا من مناهج فكرية جديدة، غالبًا ما تكون مستمدة من التجربة الغربية الحديثة.

ويرى بعض الباحثين أن الحداثة تتبنى نظرة شكلانية للأدب، تفصل بين القيمة الجمالية والمضمون القيمي، حيث يصبح الحكم على النص قائمًا على بنيته الفنية دون اعتبار لمحتواه الأخلاقي أو العقدي[1]

---

1 البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، *صحيح البخاري*، إعتنى به د محمد زهير الناصر،ط1،س1422هـ،كتاب الحج،باب فضل مكة وبنيانها،رقم 1585 ،ج 1ص126.

2عبد الجليل أبو المجد، عبد العالي حارث، *تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة*،مطابع إفريقيا الشرق،س2011، ص61.

3محمد محمود سيد أحمد، *أعداء الحداثة*،دار الوعي،ط1،س2013،ص18

4ألان تورين، *نقد الحداثة*،ترجمة أنور مغيث،المجلس الأعلى للثقافة،س1998، ص31

5د.عدنان علي رضا النحوي،الحداثة في منظور إيماني،دار النحوي للنشر والتوزيع الرياض،ط3، 1989 م،ص29

التمييز بين الحداثة والمصطلحات القريبة:

من المهم التفريق بين ثلاثة مصطلحات كثيرًا ما تُترجم جميعها إلى "الحداثة"، وهي:

- **Modernity المعاصرة**:(وتعني التكيف مع روح العصر والتطورات الاجتماعية والفكرية).
- **Modernization التحديث**:(وتشير إلى التقدم التقني والمؤسسي).
- **Modernism الحداثة**:(وهو مذهب فكري وأدبي ذو أبعاد فلسفية، يتضمن موقفًا نقديًا جذريًا من التراث).

وقد أكد هذا التمييز د. محمد خضر عريف، مبينًا أن الخلط بين هذه المفاهيم أدى إلى اضطراب في فهم الحداثة في السياق العربي[2]

وانطلاقًا مما سبق من عرضٍ لمفهوم الحداثة وسياقاتها الفكرية والتاريخية، يمكن صياغة تعريف اصطلاحي جامع لها على النحو الآتي:

الحداثة:

هي اتجاه فكري وفلسفي شامل نشأ في البيئة الغربية الحديثة، يقوم على إعادة بناء رؤية الإنسان للكون والحياة والمعرفة، من خلال إعمال العقل الإنساني، ونقد الموروث، والسعي إلى تجاوز الأطر التقليدية في الفكر والأدب والمجتمع، مع تبنّي مناهج جديدة في التعبير والتحليل، تتسم بالتحرر من المرجعيات الثابتة، والتركيز على التجربة الإنسانية المتغيرة، بما يفضي إلى إحداث تحولات جذرية في البنى الثقافية والقيمية والجمالية،وهي بهذا المعنى لا تقتصر على كونها مذهبًا أدبيًا، بل تمثل منظومة فكرية متعددة الأبعاد، تتداخل فيها الفلسفة، والنقد، والاجتماع، وتسعى إلى إحداث قطيعة أو مراجعة عميقة مع التراث، مع اختلاف تجلياتها وتطبيقاتها بحسب السياقات الحضارية المختلفة.

المطلب الثاني: جذور الحداثة الغربية ومظاهرها

نشأت الحداثة في الفكر الغربي في سياق تحولات عميقة شهدتها أوروبا منذ القرن السادس عشر، حيث بدأت ملامحها تتشكل مع عصر النهضة، ثم تبلورت بشكل أوضح مع عصر التنوير، الذي مثّل نقطة تحول كبرى في تاريخ الفكر الغربي،ويمكن تلخيص الجذور فيمايلي:

1عوض القرني، *الحداثة في ميزان الإسلام*،هجر للطباعة والنشر،س2009 ص 47

2د. محمد خضر عريف *الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة*،دار القبلة للطباعة،ط1،س1992 ص 11–12.

1. الصراع مع الكنيسة والإصلاح الديني .
2. الثورة العلمية واعتماد المنهج التجريبي .
3. الفلسفة العقلانية وعصر الأنوار
4. الثورات السياسية الأوروبية .
5. الثورة الصناعية والتقدم التقني.

ومن خلال ماسبق، يمكن تحديد أبرز خصائص الحداثة في الفكر الغربي فيما يلي:

- **العقلانية** :حيث يُعد العقل المرجع الأساسي في المعرفة.
- **النزعة النقدية** :القائمة على مراجعة التراث والتقاليد.
- **القطيعة مع الماضي** :خاصة مع الهيمنة الدينية للكنيسة.
- **الإيمان بالتقدم** :من خلال العلم والتكنولوجيا.
- **النسبية** :في القيم والمعارف.

وقد أدى هذا التصور إلى إعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والدين، حيث تم إقصاء الدين من المجال العام، وحصره في المجال الشخصي، وهو ما مهد لظهور مناهج نقد النصوص الدينية،مماساق إلى بروز نموذج معرفي جديد، يقوم على مركزية الإنسان، واعتبار العقل أداة لفهم العالم والسيطرة عليه.

ثم عرفت الحداثة تطورًا ملحوظًا عبر مراحل متعددة، حيث انتقلت من كونها حركة نقدية إلى مشروع حضاري متكامل، يسعى إلى إعادة تشكيل المجتمع وفق أسس جديدة.

وقد أدى هذا التطور إلى تعميم النموذج الغربي، ومحاولة فرضه باعتباره نموذجًا عالميًا، وهو ما أفرز إشكالات حضارية عند انتقاله إلى مجتمعات أخرى.

غير أن الحداثة لم تسلم من النقد، إذ اعتبرها بعض المفكرين سببًا في تفكيك القيم، وإحداث نوع من الاغتراب الإنساني، نتيجة تغليب البعد المادي على الروحي.[1]

المطلب الثالث: موقف الحداثة من الدين

لم تكن الحداثة مجرد تحول تقني أو اقتصادي عرفه الغرب، بل مثّلت انقلاباً عميقاً في البنية المعرفية والمرجعية القيمية للإنسان الغربي، وكان من أبرز تجليات هذا التحول إعادة صياغة العلاقة بين الدين

1عبد الوهاب المسيري، *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*،مكتبة الشروق الدولية،ط1،س2006م، ص34.

والحياة. فقد أفضت النزعة العقلانية التي تبنّاها فلاسفة عصر الأنوار، وما صاحبها من نقد حاد للسلطة الكنسية، إلى نشوء تصور جديد للدين يقوم على فصله عن المجال العام، وحصره في دائرة الضمير الفردي والتجربة الروحية الخاصة. وبذلك انتقل الدين من كونه مرجعية شاملة موجهة لمختلف مناحي الحياة إلى كونه شأناً ذاتياً لا يتجاوز حدود الإيمان الشخصي، وهو ما يُعرف بمبدأ "العلمانية" التي قامت على إقصاء الدين عن المجالين السياسي والتشريعي[1].

وقد تعزز هذا الاتجاه بفعل الصراع التاريخي الذي شهدته أوروبا بين الكنيسة والعلم، خاصة منذ محاكم التفتيش وقضية اضطهاد العلماء، مما ولّد رد فعل عنيف ضد المؤسسة الدينية، وأسهم في ترسيخ فكرة التعارض بين الدين والعقل. ومن ثمّ، أصبح العقل – في التصور الحداثي – المرجع الأعلى للحقيقة، بينما أُعيد تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع المعايير العقلية والتجريبية الجديدة[2].

ولم يقتصر هذا التحول على الجانب النظري، بل انعكس عملياً في النظم السياسية والاجتماعية، حيث تم إقصاء الشريعة الكنسية، وتعويضها بقوانين وضعية تستند إلى الإرادة البشرية لا إلى الوحي الإلهي.

ومع امتداد التأثير الحضاري الغربي إلى العالم الإسلامي، خاصة خلال فترة الاستعمار وما تلاها، انتقلت هذه الرؤية الحداثية إلى بعض النخب الفكرية العربية والإسلامية، التي سعت إلى إعادة قراءة النصوص الشرعية في ضوء المناهج الغربية الحديثة، كالبنيوية، والتفكيكية، والتاريخانية. وقد تجلى ذلك بوضوح في محاولات بعض المفكرين – ومن أبرزهم نصر حامد أبو زيد –الذين دعوا إلى التعامل مع النص القرآني بوصفه "نصاً ثقافياً" خاضعاً لشروط التاريخ والسياق، لا باعتباره وحياً إلهياً متعالياً على الزمان والمكان[3].

وقد ترتب على هذا التوجه جملة من الإشكالات العقدية والمعرفية، من أهمها إعادة تعريف مفهوم الوحي، وتحويله من خطاب إلهي مُنزَّل إلى "تجربة إنسانية" مرتبطة بوعي النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما يفضي – بالضرورة – إلى نسبية الفهم الديني، وفتح باب التأويل على مصراعيه دون ضوابط شرعية محكمة. كما أدى هذا المنهج إلى التشكيك في ثوابت الشريعة، بدعوى تاريخيتها وقابليتها للتغير بتغير السياقات، وهو ما يُفضي إلى تقويض المرجعية الدينية وإفراغها من مضمونها الإلزامي[4].

1 عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة،ط1,2002 ،ج1، ص 45–50.

2 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت،ط2،س1996،ص 67–72.

3نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط1،س2014 ص 24–30.

4 يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، القاهرة،ط3،س 2000 ،ص27-24

ولم يقف أثر الحداثة عند هذا الحد، بل امتد ليشمل إعادة ترتيب العلاقة بين العقل والنقل؛ إذ أُعطي العقل سلطة مطلقة في نقد النصوص وتأويلها، بل والحكم عليها بالقبول أو الرفض، وهو ما يخالف المنهج الإسلامي القائم على التكامل بين العقل والوحي، لا على التعارض بينهما. فالعقل في التصور الإسلامي وسيلة لفهم الوحي واستيعابه، لا سلطة حاكمة عليه، كما أن الوحي يمثل مصدراً للمعرفة يتجاوز حدود الإدراك العقلي المحدود[1].

ومن هنا يتضح أن أثر الحداثة على الفكر الديني لم يكن مجرد تطوير في أدوات الفهم، بل كان — في كثير من تجلياته — تحولاً جذرياً في طبيعة العلاقة مع النص المقدس، وفي مصادر المعرفة ذاتها، مما أفرز تيارات فكرية متباينة، بين من تبنى هذه الرؤية الحداثية بشكل كلي، ومن حاول التوفيق بينها وبين الأصول الإسلامية، ومن رفضها جملة وتفصيلاً باعتبارها إسقاطاً لنموذج حضاري مغاير على بنية دينية مختلفة.

المطلب الرابع: خلفيات الحداثة في الفكر العربي الإسلامي

لم يكن انتقال مفهوم الحداثة إلى العالم العربي الإسلامي انتقالاً بريئًا أو تلقائيًا، بل جاء في سياق تاريخي معقد ارتبط بالاحتكاك الحضاري بالغرب، خاصة خلال فترات الاستعمار وما تلاها. وقد أدى هذا الانتقال إلى بروز إشكالات فكرية عميقة، تمثلت في محاولة التوفيق بين المرجعية الإسلامية ومقتضيات الحداثة الغربية، وهو ما انعكس بشكل واضح في مناهج قراءة النصوص الدينية، وعلى رأسها القرآن الكريم والسنة.

أولا: تطور الحداثة في الفكر العربي الإسلامي

دخلت الحداثة إلى العالم الإسلامي في سياق تاريخي ارتبط بالاستعمار الأوروبي، حيث شكّل هذا الاحتكاك صدمة حضارية دفعت النخب المثقفة إلى البحث عن أسباب تقدم الغرب وتخلف المسلمين. وقد أدى ذلك إلى ظهور اتجاهات فكرية حاولت استيعاب الحداثة، من خلال:إعادة قراءة التراث الإسلامي،ونقد مناهج التفسير التقليدية،وتوظيف مناهج العلوم الإنسانية الحديثة.

1 ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود،ط2،س1991،ج1، ص 80–85.

وقد بيّن عدد من الباحثين أن هذه المحاولات لم تكن دائمًا موضوعية، بل تأثرت بشكل كبير بالمناهج الاستشراقية، خاصة في ما يتعلق بدراسة النصوص الدينية[1].

كما أن اعتماد بعض الحداثيين على مناهج نقد الكتاب المقدس، ومحاولة تطبيقها على نصوص الوحي، أدى إلى نتائج إشكالية، تمثلت في:التشكيك في مصدرية النص،والتاريخانية في الفهم،وإخضاع النص لمعايير بشرية محضة،وهو ما اعتبره بعض الباحثين تجاوزًا لخصوصية نصوص الوحي وطبيعتها الإلهية[2].

ثانيا: مواقف المفكرين من الحداثة

تباينت مواقف المفكرين العرب والمسلمين من الحداثة بشكل واضح، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية:

1- الاتجاه المؤيد:يرى هذا الاتجاه أن الحداثة تمثل ضرورة حضارية، وأنه لا سبيل إلى النهضة إلا بتبني مناهجها، ولو أدى ذلك إلى إعادة النظر في التراث الديني،ومن متبنيه (عبد الله العروي،الجابري...)

2- الاتجاه الرافض:يرفض هذا الاتجاه الحداثة رفضًا مطلقًا، باعتبارها مشروعًا مناقضًا للمرجعية الإسلامية، خاصة في ما يتعلق بموقفها من الدين والوحي،فمنهم(سيد قطب،سفر الحوالي...)

3- الاتجاه التوفيقي:يسعى هذا الاتجاه إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة، من خلال محاولة تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع المفاهيم الحديثة،من أبرزهم(مالك بن نبي،طه عبد الرحمن...)

غير أن هذا الاتجاه الأخير تعرض لانتقادات، حيث يرى بعض الباحثين أنه يؤدي في كثير من الأحيان إلى "أنسنة النص".[3]أي تحويله من نص إلهي مطلق إلى نص تاريخي خاضع للتأويل البشري[4].

وقد تجلت آثار هذه الاتجاهات في ظهور قراءات حداثية للقرآن الكريم، تسعى إلى:إعادة تفسير النص وفق مناهج حديثة،وتجاوز أصول التفسير التقليدية،وإعادة بناء العلاقة بين النص والواقع،وهو ما أدى إلى بروز إشكالات عقدية ومنهجية، خاصة في ما يتعلق بمصدرية الوحي وثبات الأحكام[5].

1 إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث،(التقنيات والاستمدادات)،دار الحضارة،ط1،س2014م،ص12.

2 يوسف العياشي الكلام، القراءة الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس،مجلة البيان،ط1،س1434هـ،ص7.

3 سعيد النكر، قراءة النص القرآني: الإيديولوجيا والمنهج،عالم الكتب الحديث الأردن،س2014، ص11.

4 المرجع نفسه ص11

5 حكيم سلمان كريدي السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب،كنوز المعرفة، الأردن،ط1،س2018م،ص16.

خاتمة:وفي ختام هذا المبحث، يتبيّن أن الحداثة ليست مجرد مرحلة زمنية عابرة في تاريخ الفكر الإنساني، بل هي منظومة فكرية متكاملة قامت على أسس فلسفية عميقة أعادت تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون والمعرفة والدين. فقد انبنت الحداثة على مركزية العقل، وإعلاء قيمة الإنسان، وتحرير المعرفة من القيود التقليدية، وهو ما أفضى إلى تحولات جذرية مست مختلف مجالات الحياة، وفي مقدمتها المجال الديني.

وقد أظهر التحليل أن السمات العامة للحداثة –كالعقلانية، والتاريخية، والنسبية، والنزعة الإنسانية – لم تكن مجرد خصائص معرفية محايدة، بل حملت في طياتها رؤية مخصوصة للوجود والمعرفة، تقوم على تقليص دور الغيب، وإعادة تفسير الظواهر – بما فيها الدين – ضمن أطر إنسانية وتاريخية. وهو ما أدى إلى إعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والنص الديني، من علاقة خضوع وتسليم إلى علاقة فحص وتأويل ونقد.

كما تبيّن أن هذه السمات، حين انتقلت إلى السياق العربي الإسلامي، لم تُستوعب دائمًا ضمن شروطها التاريخية الأصلية، بل أُسقطت في كثير من الأحيان على بنية فكرية مغايرة، مما أفرز توترًا بين المرجعية التراثية والمنهج الحداثي. وقد كان من أبرز مظاهر هذا التوتر بروز اتجاهات فكرية تسعى إلى إعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء هذه المفاهيم، وهو ما مهد لظهور ما يُعرف بالقراءة الحداثية للوحي.

وبناءً على ذلك، فإن فهم الحداثة وسماتها لا يُعدّ مجرد مدخل نظري، بل يمثل خطوة أساسية لفهم الخلفيات التي تحكم القراءات المعاصرة للنص القرآني، كما يتيح إدراك الأبعاد الفلسفية الكامنة وراءها. ومن هنا، فإن هذا المبحث يشكّل أرضية مفاهيمية ضرورية للانتقال إلى دراسة كيفية توظيف هذه السمات في إعادة تفسير الوحي، وهو ما سيتناوله المبحث الموالي.

المبحث الثاني: مفهوم القراءة الحداثية للوحي

تُعدّ مسألة "القراءة الحداثية للوحي "من أبرز الإشكالات التي أثارت جدلًا واسعًا في الفكر العربي المعاصر، نظرًا لما تنطوي عليه من إعادة تعريف لطبيعة النص القرآني ووظيفته وحدود سلطته .فقد نشأت

هذه القراءة في سياق احتكاك العالم الإسلامي بالحداثة الغربية، وما رافق ذلك من انتقال للمناهج النقدية الحديثة إلى دراسة النصوص الدينية، كمنهج **الهرمنيوطيقا**[1]، والتحليل البنيوي، ونظرية الخطاب. وقد رفع رواد هذا الاتجاه شعار "تجديد الفكر الديني" و"تحرير النص من سلطة الفهم التراثي"، غير أن هذا المشروع لم يقف عند حدود إعادة النظر في آليات التفسير، بل تجاوزها إلى إعادة بناء مفهوم الوحي ذاته، بما أفضى – في كثير من تطبيقاته – إلى زعزعة مسلمات عقدية مستقرة، وعلى رأسها مصدرية النص القرآني ومرجعيته الإلهية[2].

المطلب الأول: الوحي في التصور الإسلامي

الوحي في العقيدة الإسلامية أصلٌ من أصول الإيمان، وهو الصلة بين السماء والأرض، وبه يتحقق تعريف الإنسان بربه وغاية وجوده. وقد عرّفه العلماء بأنه: "إعلام الله تعالى من يصطفيه من عبادهما أراد من هداية بطريقة خفية سريعة"[3].

ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في قوله تعالى:
﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ**﴾النساء: 163، وهو نصّ صريح في تقرير وحدة مصدر الوحي وكونه فعلًا إلهيًا محضًا.

وقد قرر علماء أهل السنة أن كلا من القرآن الكريم والسنة وحي ، نزل به جبريل عليه السلام على قلب النبي ﷺ، كما قال تعالى:﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾الشعراء: 193-194

ومن هنا، فإن الوحي – في التصور الإسلامي – يتميز بجملة من الخصائص، من أهمها:

- **الربانية** :فهو صادر عن الله تعالى لا عن التجربة البشرية.
- **العصمة** :إذ هو محفوظ من الخطأ والتحريف.
- **الإطلاق والخلود** :فهو خطاب يتجاوز الزمان والمكان.

1 يرجع أصل (herméneutiques) إلى الفعل اليوناني(hermeneuein)الذي يترجم بالتأويل والتفسير،ريتشارد بالمر،علم هرمنوتيك،ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني ،ص19.

2 د عمر زهير علي، القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الإستشراق فيها محمد أركون أنموذجا، دار رواد المجد،س2023 ص: 97.

3 مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبةالمعارف للنشر،ط3،س2000،ص29.

- **المرجعية العليا** :حيث يشكل المصدر النهائي للتشريع والمعرفة الدينية[1]..

وقد عبّر الإمام الزرقاني عن هذا المعنى بقوله: "الوحي أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم"[2]، وهو تعريف يبرز طبيعته الغيبية التي لا يمكن إخضاعها لمقاييس التجربة الإنسانية أو المناهج الوضعية.

المطلب الثاني: مفهوم القراءة الحداثية للوحي

تُعرَّف القراءة الحداثية بأنها اتجاه تأويلي يسعى إلى إعادة فهم النصوص الدينية وفق مناهج الفكر الغربي الحديث، بعيدًا عن المرجعية العقدية التي تأسست داخلها هذه النصوص. فهي قراءة "خارجية" تستند إلى أدوات فلسفية ولسانية مستمدة من سياقات حضارية مغايرة[3].

وتقوم هذه القراءة على فرضية مركزية مفادها أن النص – أي نص – هو **منتج لغوي وثقافي**، تشكّل في سياق تاريخي معين، ومن ثم فهو قابل لإعادة القراءة والتأويل بتغير السياقات. ومن هنا، لا يُنظر إلى النص القرآني باعتباره خطابًا إلهيًا متعاليًا، بل بوصفه نصًا لغويًا يخضع لقوانين اللغة والتاريخ[4].

وقد تأثر هذا الاتجاه بنظرية **الهرمنيوطيقا** الغربية التي تطورت مع فلاسفة مثل شلايرماخر وغادامير، والتي ترى أن فهم النص لا يتم عبر استعادة قصد المؤلف فقط، بل من خلال تفاعل القارئ مع النص ضمن أفقه الثقافي. ومن ثم، يصبح المعنى نتيجةً لعملية تأويل مستمرة، لا حقيقة ثابتة نهائية.[5]

المطلب الثالث: مرتكزات القراءة الحداثية للوحي

تقوم القراءة الحداثية للوحي على جملة من الأسس النظرية التي تشكل بنيتها العميقة، ومن أبرزها:

1-التاريخية:

وتعني النظر إلى النص القرآني باعتباره نتاجًا تاريخيًا مرتبطًا بظروف المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي. وبناءً على ذلك، فإن دلالاته – في هذا المنظور – ليست مطلقة، بل مقيدة بسياقها الزمني1.

1المرجع نفسه، ص: 44

2 الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان،تحقي،س2006،ج 1 ص:.63

3 عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية [1/ 145].

4 محمد أركون، قراءات في القرآن،ترجمة هاشم صالح،دار الساقي،ط1، 2017.ص: 18.

5هانز جورج غادامير، ترجمة د حسن ناظم وعلي حاكم،دار أويا للطباعة،ط1، 2007،ص371.

ويترتب على هذا التصور القول بإمكانية "تجاوز" بعض الأحكام بدعوى تغيّر السياق التاريخي، وهو ما يؤدي إلى تقويض فكرة خلود الشريعة.

2-المقاربة اللغوية والبنيوية:

تعتمد القراءة الحداثية على تحليل النص بوصفه بنية لغوية مغلقة، تُدرس بأدوات اللسانيات الحديثة، دون اعتبار للتفسير بالمأثور أو لسلطة السلف. وقد تأثر هذا التوجه بأعمال البنيويين الذين يرون أن المعنى يتولد من داخل البنية اللغوية ذاتها، لا من خارجها.2

ومن هنا، يتم التعامل مع القرآن كما يُتعامل مع أي نص أدبي، من حيث التحليل والتفكيك، وهو مايؤدي إلى إلغاء خصوصيته بوصفه وحيًا إلهيًا.

3-إعادة تأويل مفهوم الوحي:

من أخطر مرتكزات القراءة الحداثية إعادة تعريف الوحي، حيث يُفسَّر – في بعض الأطروحات – على أنه تجربة دينية داخلية للنبي ، لا خطابًا إلهيًا خارجيًا.

فالوحي – وفق هذا التصور – ليس نزولًا من السماء، بل تعبير عن وعي النبي الديني وتفاعله مع واقعه[3]،وهو ما يفضي إلى نزع القداسة عن النص وتحويله إلى منتج بشري.

4-**النسبية التأويلية:**ترى القراءة الحداثية أن المعنى ليس ثابتًا، بل هو متعدد بتعدد القراء والسياقات. ومن ثم، لا يوجد تفسير نهائي للنص، بل قراءات لا نهائية.

وهذا المبدأ يؤدي إلى إلغاء مفهوم "الصواب والخطأ" في التفسير، وإحلال النسبية محل اليقين، بما يفتح الباب أمام تأويلات متناقضة للنص الواحد.4

المطلب الرابع: أهداف القراءة الحداثية للوحي

1المرجع نفسه، ص: 67

2 محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 55

3 حسن حنفي، الدين والثورة في مصر،مكتبة مدبولى القاهره،ط1، 1987ج1، ص87

4منصور بن حمد العيدي،نظرياتالقراءةالجديدة للنص القرآني أبعادها-مألاتها-نقدها،مكتبة الملك فهد،ط1، 2019،ص: 13.

يعلن أصحاب القراءة الحداثية أن هدفهم هو:

- تجديد الفكر الديني،بطرح أنواع من الفهوم للنصوص
- تحرير العقل من الجمود،والتقليد للقرون السابقة
- إعادة ربط النص بالواقع المعاصر،وفصله عن الماضي

غير أن التطبيق العملي لهذه القراءة يكشف أنها تتجاوز هذا الهدف الإصلاحي إلى نتائج أكثر جذرية، من أبرزها:

- تفكيك المرجعية الإلهية للنص القرآني،
- إضعاف سلطة الوحي كمصدر للمعرفة،
- تحويل النص من مرجع حاكم إلى موضوع خاضع للنقد البشري.

وقد أشار عدد من الباحثين إلى أن هذه النتائج تمثل انتقالًا من "تجديد الفهم" إلى "تغيير الموضوع"، أي من تطوير أدوات التفسير إلى إعادة تعريف الوحي ذاته.[1]

خلاصة المبحث:

يتبين من خلال ما سبق أن القراءة الحداثية للوحي تمثل تحولًا إبستمولوجيًا عميقًا، ينتقل فيه النص القرآني من كونه وحيًا إلهيًا ذا مرجعية مطلقة، إلى كونه نصًا لغويًا تاريخيًا خاضعًا للتأويل البشري،

وبذلك فهي لا تقتصر على إعادة قراءة النص، بل تعيد تشكيل العلاقة بين الإنسان والوحي، عبر استبدال مركزية الله بمركزية الإنسان، واليقين العقدي بالنسبية التأويلية.

ومن هنا، فإن دراسة هذه القراءة – نقدًا وتحليلًا – تكتسب أهمية خاصة، لأنها تمسّ جوهر العقيدة الإسلامية، وهو ما سيظهر جليًا عند دراسة تطبيقاتها في فكر نصر حامد أبو زيد في المباحث اللاحقة.

المبحث الثالث: أعلام القراءة الحداثية للوحي

لم تتبلور القراءة الحداثية للوحي بوصفها اتجاهًا فكريًا مؤثرًا إلا من خلال جهود مجموعة من المفكرين العرب الذين سعوا إلى إعادة قراءة النص القرآني في ضوء المناهج الغربية الحديثة .وقد مثّل هؤلاء ما يمكن

1-أحمد إدريس الطعان،العلمانيون والقرآن الكريم،دار ابن حزم للنشر والتوزيع،الرياض،1428هـ، ص713

تسميته بـ"التيار التأويلي الحداثي"، الذي انشغل بإعادة تعريف مفاهيم مركزية كالوحي، والنص، والتفسير، والسلطة الدينية.

ورغم اشتراكهم في الإطار العام لهذا المشروع، فإن لكل واحد منهم خصوصيته المنهجية وخلفيته الفلسفية التي أثرت في مقاربته للنص القرآني. ومن أبرز هؤلاء :**نصر حامد أبو زيد محل الدراسة، ومحمد أركون، وحسن حنفي**.

المطلب الأول: محمد أركون ومنهج "تفكيك العقل الإسلامي"

محمد أركون أحد أعلام الفكر ، ولد في قرية بني يني بأعالي جبال جرجرة بتيزي وزو01فبراير1928 درس في الجزائر وفرنسا وعين كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي بالسربون، توفي14سبتمبر2010[1]،يُعدّ من أكثر المفكرين تأثرًا بالمناهج الفلسفية الغربية، خاصة الأنثروبولوجيا والبنيوية والتفكيكية، وقد سعى إلى تطبيقها على النص القرآني ضمن مشروعه المعروف بـ"نقد العقل الإسلامي."

.1مفهوم "اللامفكَّر فيه":

يطرح أركون فكرة "اللامفكَّر فيه" في التراث الإسلامي، ويقصد به المجالات التي تم إقصاؤها بفعل هيمنة التفسير التقليدي.[2] ويدعو إلى إعادة فتح هذه المجالات عبر أدوات نقدية حديثة.

.2تاريخية النص:

يرى أركون أن القرآن يجب أن يُدرس بوصفه **نصًا تاريخيًا**، خضع لظروف معينة أثناء تشكله وتدوينه، وأنه لا يمكن فهمه إلا ضمن سياقه الثقافي والاجتماعي[3].

1 أطروحة دكتوراه الطالبة فاطمة بقدي/جامعة الجزائر3/2015-2016

2 محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 15.

3 المرجع نفسه، ص:42

.3تفكيك مفهوم الوحي:

يذهب أركون إلى إعادة النظر في مفهوم الوحي، حيث يتعامل معه كظاهرة دينية يمكن دراستها علميًا، مثل باقي الظواهر الدينية في التاريخ الإنساني.[1] وهذا يقتضي – في نظره – إخضاعه للمناهج المقارنة في دراسة الأديان.

.4نقد مشروعه:

وُجهت إلى أركون عدة انتقادات، من أهمها:تعميم النموذج الغربي على النص الإسلامي،وتجاهل خصوصية الوحي في الإسلام،والمبالغة في إخضاع النص للقراءات الأنثروبولوجية.
وقد اعتُبر مشروعه – في كثير من الدراسات – محاولة "لتفكيك المقدس" أكثر منه تجديدًا للفهم.[2]

المطلب الثاني: حسن حنفي ومنهج "تأويل الوحي اجتماعيًا"

حسن حنفي مفكر مصري وأحد منظري تيار اليسار الإسلامي،ولد23فبراير1935، حاز على دكتوراه في الفلسفة بجامعة السربون،من مؤلفاته التراث والتجديد،يمثل اتجاهًا آخر داخل القراءة الحداثية، حيث يسعى إلى إعادة توظيف النص الديني في خدمة قضايا الواقع، خاصة القضايا الاجتماعية والسياسية،توفى21أكتوبر2021[3]

.1مركزية الإنسان:

يقوم مشروع حنفي على نقل مركز الثقل من "النص" إلى "الإنسان"، حيث يرى أن الغاية من الوحي هي خدمة الإنسان وتحريره، لا فرض سلطة نصية عليه[4].

1 محمد أركون، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،دار الساقي،ترجمة هاشم صالح،ط1 ، 1991ص: 74

2 عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، [1 /210].

3 د/ع الرحمن تركي، مقال نظرات في موقف حسن حنفي من القرآن ،مركز تفسير للدراسات القرآنية،/www.tafsir.net /04-05-12:30/2026

4 حسن حنفي، الدين والثورة في مصر،[45/1].

.2تفسير الوحي كتجربة شعورية:

يميل حنفي إلى تفسير الوحي بوصفه **تجربة شعورية داخلية** عاشها النبي □، وأن النص القرآني هو تعبير عن هذه التجربة بلغة بشرية[1]. وهو ما يقترب من الطرح الظاهراتي في دراسة الدين.

.3توظيف النص في الواقع:

يركز حنفي على قراءة النص في ضوء الواقع، بحيث يتم إعادة تأويله بما يخدم قضايا التحرر والعدالة الاجتماعية .ومن هنا، فهو يدعو إلى "إعادة بناء علم أصول الفقه" ليصبح أكثر ارتباطًا بالواقع المعاصر[2].

.4نقد توجهه:

يُؤخذ على هذا الاتجاه:تسييس النص الديني،وإخضاعه لاعتبارات الواقع المتغير،وتقليص البعد الغيبي للوحي لصالح البعد الإنساني.
وقد رأى بعض الباحثين أن هذا التوجه يؤدي إلى "علمنة الوحي" من حيث الوظيفة والمضمون[3].

يتضح من خلال دراسة أعلام القراءة الحداثية للوحي أن هذا الإتجاه–رغم تنوع مدارسه–يشترك في إعادة تعريف العلاقة بين النص والإنسان،عبر نقل مركزية الفهم من الوحي إلى القارئ.
فنصر حامد أبوزيد يركز على "أنسنة النص"،وأركون يسعى إلى"تفكيك العقل الديني"،بينما يعمل حنفي على "توظيف الوحي اجتماعيا".غير أن القاسم المشترك بينهم جميعا هو إخضاع النص القرآني لمناهج خارجية،مما يؤدي إلى إعادة تشكيل مفهوم الوحي ذاته.
ومن هنا،فإن دراسة هذه النماذج تمثل مدخلا ضروريا لفهم التحولات التي عرفها الفكر الإسلامي المعاصر،كما تمهد للانتقال إلى نقد هذه القراءات وبيان أوجه الخلل المنهجي فيها،وهو ماسيتناوله الفصل الموالي

1المرجع السابق، ص: 102

2 حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة،[1/ 120].

3طه عبد الرحمن،روح الحداثة،المركز الثقافي العربي بيروت،ط1,2006ص:176.

خلاصة الفصل :

وفي ختام هذا الفصل، يتبيّن أن دراسة "القراءة الحداثية للوحي" لا يمكن أن تُفهم في حدودها السطحية بوصفها مجرد اجتهاد تأويلي جديد، بل هي في حقيقتها تعبير عن تحوّل عميق في بنية التفكير الديني المعاصر، يمسّ الأسس التي يقوم عليها فهم النص القرآني وطبيعة علاقته بالإنسان.

فقد كشف التحليل أن الوحي – في التصور الإسلامي – يقوم على مرتكزات عقدية واضحة، تجعله خطابًا إلهيًا متعاليًا، محفوظًا في مصدره ودلالته، ومؤسسًا لمرجعية يقينية ثابتة. غير أن القراءة الحداثية جاءت لتعيد النظر في هذه المرتكزات، من خلال تبنيها لمناهج معرفية مستمدة من سياقات فلسفية مغايرة، تنظر إلى النصوص الدينية بوصفها ظواهر لغوية وتاريخية قابلة للتحليل والتفكيك.

وقد أظهر هذا الفصل أن هذه القراءة لا تقف عند حدود إعادة الفهم، بل تتجاوز ذلك إلى إعادة تعريف المفاهيم المؤسسة، وفي مقدمتها مفهوم الوحي، الذي يُعاد تأويله – في كثير من الأطروحات الحداثية – بوصفه تجربة إنسانية أو نتاجًا ثقافيًا، لا خطابًا إلهيًا مفارقًا. كما يتجلى هذا التحول في اعتماد مبادئ مثل التاريخية، والنسبية التأويلية، ومركزية القارئ، وهي مبادئ تؤدي – في مجموعها – إلى زحزحة النص عن موقعه المرجعي، وتحويله إلى موضوع مفتوح لتعدد القراءات.

ومن خلال استقراء نماذج أعلام هذا الاتجاه، تبيّن أن اختلاف مناهجهم لا يُخفي وحدة الخلفية الفكرية التي تجمعهم، والمتمثلة في إخضاع النص القرآني لأدوات تحليلية خارجية، مستمدة من الفلسفة الغربية الحديثة، وهو ما يطرح إشكالًا منهجيًا عميقًا يتعلق بمدى مشروعية نقل هذه المناهج إلى مجال الوحي، دون مراعاة لخصوصيته العقدية والمعرفية.

كما كشف تتبع السياق التاريخي لنشأة هذه القراءة أنها لم تكن نتيجة تطور داخلي طبيعي في علوم القرآن، بقدر ما كانت ثمرة لتفاعل معقد مع الحداثة الغربية، في ظل ظروف تاريخية وثقافية خاصة، أبرزها الاستعمار، والانفتاح الثقافي، وأزمة الهوية التي عاشها العالم الإسلامي. وهو ما يجعلها تعبيرًا عن إشكالية أعمق تتعلق بعلاقة التراث بالحداثة، أكثر من كونها مجرد خيار تفسيري بديل.

وبناءً على ما سبق، يتضح أن القراءة الحداثية للوحي تطرح تحديًا معرفيًا ومنهجيًا حقيقيًا، يستدعي مقاربة نقدية واعية، لا تكتفي برفضها أو قبولها، بل تسعى إلى تفكيك أسسها، وبيان حدودها، وتمييز ما فيها من إمكانات تجديدية مشروعة، مما ينطوي عليه من انزلاقات تمسّ جوهر العقيدة ومصدرية النص.

ومن هنا، فإن هذا الفصل يمهّد للانتقال إلى الدراسة التطبيقية، حيث سيتم الوقوف عند نموذج محدد من هذه القراءة، وتحليله تحليلًا نقديًا مفصلًا، للكشف عن آلياته التأويلية، واختبار نتائجه في ضوء أصول التفسير وقواعد الاعتقاد، وذلك قصد الوصول إلى تقييم علمي متوازن يراعي طبيعة النص وقدسيته، ويستجيب في الوقت نفسه لمقتضيات التجديد المنضبط.

الفصل الثاني: نصر حامد أبو زيد ومنهجه في قراءة الوحي

- المبحث الأول: التعريف بنصر حامد أبو زيد وسياقه الفكري
- المبحث الثاني: الأسس المنهجية لقراءة نصر حامد أبو زيد للوحي
- المبحث الثالث: التطبيقات العملية لمنهج نصر حامد أبو زيد في قراءة الوحي

تمهيد الفصل:

يُعدّ نصر حامد أبو زيد من أبرز ممثلي الاتجاه الحداثي في قراءة النص الديني في الفكر العربي المعاصر، حيث مثّل مشروعه محاولة متكاملة لإعادة بناء العلاقة مع القرآن الكريم وفق مناهج مستمدة من العلوم الإنسانية الغربية الحديثة، وعلى رأسها اللسانيات، والهرمنيوطيقا، والنقد الأدبي. ولم تقتصر أهمية هذا المشروع على طابعه النظري، بل تجاوزته إلى التطبيق العملي المباشر على النص القرآني، مما أفضى إلى نتائج أثارت جدلًا واسعًا في الأوساط العلمية والدينية.

وقد تميّز طرحه بجرأة واضحة في إعادة تعريف مفاهيم مركزية في العقيدة الإسلامية، مثل الوحي، وقدسية النص، وطبيعة الخطاب القرآني، وهو ما جعله محل نقد شديد من طرف العلماء والباحثين، الذين رأوا في أطروحاته انحرافًا عن الأصول المنهجية المقررة في علوم القرآن وأصول التفسير.

وعليه، فإن هذا الفصل يسعى إلى تقديم دراسة تحليلية لشخصية نصر حامد أبو زيد، من خلال تتبع نشأته وتكوينه العلمي، واستجلاء السياق الفكري الذي تشكّل فيه مشروعه، ثم عرض أبرز مؤلفاته ذات الصلة بقضية الوحي والنص، وذلك تمهيدًا لتحليل منهجه التأويلي ونقده في المباحث اللاحقة.

المبحث الأول: التعريف بنصر حامد أبو زيد وسياقه الفكري

يُعدّ الوقوف على الخلفية الشخصية والعلمية لأي مفكر مدخلًا منهجيًا ضروريًا لفهم مشروعه الفكري وتحليل أطروحاته، إذ لا تنفصل الأفكار – في الغالب – عن سياقاتها التي نشأت فيها، ولا عن التكوين المعرفي الذي صاغها. ومن هذا المنطلق، فإن دراسة مشروع نصر حامد أبو زيد في قراءته للوحي تقتضي – ابتداءً – التعريف بشخصيته العلمية، والكشف عن ملامح تكوينه المعرفي، والوقوف على السياق الفكري والثقافي الذي تشكّل فيه.

ذلك أن أفكار أبي زيد لم تنشأ في فراغ، بل جاءت ضمن مناخ فكري عربي معاصر اتسم باضطراب المرجعيات، وتزايد الدعوات إلى إعادة قراءة التراث الديني في ضوء المناهج الغربية الحديثة. وقد تفاعل أبو زيد مع هذا السياق تفاعلًا عميقًا، متأثرًا بتيارات فكرية متعددة، خاصة في مجالات اللسانيات الحديثة والنقد الأدبي والهرمنيوطيقا، وهو ما انعكس بوضوح على منهجه في التعامل مع النص القرآني.

كما أن تكوينه الأكاديمي في مجال اللغة والنقد لم يكن مجرد خلفية معرفية محايدة، بل تحوّل إلى أداة مركزية في إعادة بناء مفهوم النص والوحي، حيث غلبت المقاربة اللغوية على نظرته، في مقابل تراجع البعد العقدي والأصولي الذي يميز المنهج الإسلامي في التفسير .ومن هنا، فإن فهم هذه الخلفيات يُعدّ مفتاحًا أساسًا لتفسير مواقفه اللاحقة، خاصة ما يتعلق منها بمفهوم النص، والتاريخية، والتأويل.

وعليه، يهدف هذا المبحث إلى تقديم صورة علمية متكاملة عن نصر حامد أبو زيد، من خلال التعريف بنشأته وتكوينه العلمي، ثم بيان السياق الفكري الذي تأثر به، مع عرض أبرز مؤلفاته التي شكّلت الإطار النظري لمشروعه. وذلك تمهيدًا لتحليل الأسس المنهجية التي قام عليها هذا المشروع في المباحث اللاحقة.

المطلب الأول: نشأته وتكوينه العلمي

وُلد نصر حامد أبو زيد سنة 1943م في إحدى قرى دلتا مصر، في بيئة اجتماعية يغلب عليها الطابع التقليدي المحافظ، حيث كان للبعد الديني حضورٌ واضح في تشكيل الوعي الأولي للأفراد. وقد حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، شأنه في ذلك شأن كثير من أبناء البيئات الريفية المصرية، وهو ما أتاح له

اتصالًا مبكرًا بالنص القرآني، غير أنّ هذا الاتصال ظلّ – في مراحله الأولى – ذا طابع تلقيني تقليدي، لم يتجاوز حدود الحفظ والاستظهار[1].

ومع انتقاله إلى التعليم النظامي، بدأ مساره العلمي يأخذ منحى مغايرًا، حيث التحق بجامعة القاهرة، وتخصص في اللغة العربية وآدابها، وهو اختيار سيكون له أثر حاسم في تشكيل أدواته المنهجية لاحقًا. فقد انفتح خلال دراسته على مناهج النقد الأدبي الحديث، والدراسات اللسانية، التي كانت تشهد آنذاك حضورًا متزايدًا في الجامعات العربية، متأثرة بالمدارس الغربية، خاصة البنيوية منها[2].

وقد واصل أبو زيد مسيرته الأكاديمية إلى أن نال درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، غير أن تكوينه لم يكن تقليديًا في هذا المجال، إذ لم يتأسس على علوم الشريعة بأصولها المقررة – من أصول الفقه، وعلوم الحديث، والتفسير – بالقدر الذي يؤهله للانخراط في المدرسة التفسيرية التراثية، بل ظلّ أقرب إلى المقاربة الأدبية للنص، وهو ما انعكس بوضوح في كتاباته اللاحقة.[3]

ومن هنا، يمكن القول إنّ التكوين العلمي لأبي زيد قد قام على ازدواجية واضحة: اتصال مبكر بالنص القرآني في بيئة تقليدية، يقابله تكوين أكاديمي حديث قائم على المناهج اللسانية والنقدية الغربية، وهو ما أفرز لاحقًا مشروعًا تأويليًا حاول إخضاع النص الديني لأدوات تحليل لا تنتمي إلى الحقل العقدي أو الأصولي الإسلامي،توفي بالقاهرة 05 جويلية 2010.

المطلب الثاني: السياق الفكري والثقافي لمشروعه

لا يمكن فهم مشروع نصر حامد أبو زيد بمعزل عن السياق الفكري والثقافي الذي نشأ فيه، إذ جاء في مرحلة شهد فيها العالم العربي تحولات عميقة على المستويات الفكرية والسياسية، خاصة بعد صدمة الحداثة الغربية، وما تبعها من دعوات إلى إعادة قراءة التراث الديني في ضوء المناهج الحديثة.

وقد تميّز هذا السياق بانتشار ما يُعرف بالاتجاه الحداثي، الذي سعى إلى إخضاع النصوص الدينية لمناهج العلوم الإنسانية، معتبرًا أنّ هذه المناهج أكثر قدرة – في نظره – على فهم الظواهر النصية والتاريخية. وفي هذا الإطار، تأثر أبو زيد بعدة تيارات فكرية، يمكن إجمالها فيما يلي:

1 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، دار سينا، القاهرة، ط1، ص 11.

2 محمد عمارة، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشروق، القاهرة،ط4، 2011ص 245.

3 عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفيرمن البنيوية إلى التشريحية، الهيئة المصرية العامة،ط4، 1998ص 78.

أولًا :**الهرمنيوطيقا (علم التأويل)**

حيث تبنّى فكرة أنّ النص لا يحمل معنى ثابتًا، بل يتحدد معناه من خلال تفاعل القارئ معه، في سياق تاريخي وثقافي معين، وهو ما يؤدي إلى نسبية الفهم، وفتح المجال لتعدد القراءات[1].

ثانيًا :**البنيوية والتفكيكية**

وقد استمدّ منهما التركيز على البنية اللغوية للنص، ومحاولة تفكيك علاقاته الداخلية، مع إقصاء البعد الغيبي أو المرجعي الخارجي للنص، وهو ما ينعكس في تعامله مع القرآن بوصفه ''نصًا لغويًا'' بالدرجة الأولى.[2]

ثالثًا :**الفكر الماركسي**

خاصة في بعده التاريخي، حيث يظهر أثره في تفسير الظواهر الدينية بوصفها نتاجًا لشروط اجتماعية وتاريخية، وليس باعتبارها وحيًا إلهيًا متعاليًا عن الواقع.[3]

رابعًا :**الدراسات الاستشراقية**

إذ تأثر أبو زيد ببعض أطروحات المستشرقين في دراسة القرآن، خاصة تلك التي تنظر إليه بوصفه نصًا تاريخيًا مرتبطًا ببيئته، وهو ما أسهم في ترسيخ البعد التاريخي في قراءته.[4]

وقد عبّر أبو زيد صراحة عن رفضه للمناهج التفسيرية التقليدية، معتبرًا أنها عاجزة عن مواكبة التحولات المعرفية الحديثة، وأن تجاوزها يُعدّ ضرورة لفهم النص الديني في العصر الراهن، وهو ما شكّل الأساس النظري لمشروعه التأويلي.[5]

المطلب الثالث: أبرز مؤلفاته في قضايا الوحي والنص

شكّلت مؤلفات نصر حامد أبو زيد الإطار النظري والتطبيقي لمشروعه في قراءة النص الديني، حيث لم تقتصر على عرض أفكار عامة، بل تضمّنت دراسات تفصيلية حاول من خلالها إعادة بناء مفاهيم

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص،[19/3].

2منصور بن حمد العيدي،نظرياتالقراءةالجديدة للنص القرآن،ص36

3عبد الوهاب المسيري،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،دار الفكر بيروت،ط2 ،2008،ص 86 .

4تيودور نولدكه تاريخ القرآن،ترجمة جورج تامر،مؤسسة كونراد أديناور،بيروت،2004م، ص19-21.

5 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا، ط2،1994 ص21.

أساسية في علوم القرآن، مثل الوحي، والنص، والتأويل، والسلطة الدينية .ويمكن الوقوف على أبرز هذه المؤلفات على النحو الآتي:

1-مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن

يُعدّ هذا الكتاب العمل المركزي في مشروعه، وقد سعى من خلاله إلى إعادة قراءة علوم القرآن قراءة مغايرة للتصور التراثي. وقد انتظم الكتاب في عدد من الفصول التي تناولت:

- مفهوم النص في الثقافة العربية والإسلامية
- إشكالية الوحي بين الإلهي والبشري
- العلاقة بين النص والواقع
- آليات التأويل ودور القارئ

وقد انتهى فيه إلى اعتبار القرآن الكريم ''نصًا ثقافيًا'' تشكّل في سياق تاريخي، متفاعلًا مع الواقع الاجتماعي، وهو ما يُعدّ تحوّلًا جوهريًا عن التصور العقدي الذي يثبت للوحي مصدره الإلهي المطلق.[1]

2-نقد الخطاب الديني

يأتي هذا الكتاب في سياق نقدي مباشر للخطاب الديني السائد، وقد تضمّن مجموعة من الدراسات التي تناول فيها:

- مفهوم الحاكمية وسلطة النص
- إشكالية التفسير التقليدي
- العلاقة بين الدين والسياسة
- دور المؤسسة الدينية في تشكيل الوعي

وقد سعى من خلاله إلى تفكيك ما سمّاه ''آليات إنتاج الخطاب الديني''، معتبرًا أن هذا الخطاب يُوظَّف لإضفاء الشرعية على أنماط معينة من السلطة، وهو طرح يعكس بوضوح تأثره بالمقاربات السوسيولوجية والنقدية الحديثة.[2]

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: [19–35].

2 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، [23–60]

3–النص، السلطة، الحقيقة

يمثّل هذا الكتاب مرحلة متقدمة في مشروعه، حيث انتقل فيه من تحليل النص إلى تحليل علاقته بالسلطة. وقد عالج فيه قضايا متعددة، من أبرزها:

- طبيعة العلاقة بين النص الديني والسلطة السياسية
- مفهوم الحقيقة في الخطاب الديني
- إشكالية التأويل بين الحرية والضبط
- نقد القراءة الأحادية للنص

ويُلاحظ أنّ هذا العمل يميل إلى الطابع الفلسفي، حيث يحاول الكشف عن الأبعاد المعرفية والسلطوية الكامنة وراء إنتاج المعنى الديني.[1]

4–دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة

وإن لم يكن هذا الكتاب مخصصًا مباشرة لقضية الوحي، إلا أنه يُظهر بوضوح تطبيق منهجه التأويلي على قضايا اجتماعية. وقد تناول فيه:

- صورة المرأة في الخطاب الديني
- آليات التأويل المرتبطة بالنصوص المتعلقة بالمرأة
- العلاقة بين النص والواقع الاجتماعي

ويُبرز هذا العمل كيف يُسقط أبو زيد منهجه في قراءة النص على قضايا معاصرة، معتبرًا أن الفهم التقليدي للنص ساهم في تكريس أوضاع اجتماعية معينة.[2]

5–هكذا تكلم ابن عربي

وفي هذا الكتاب، اشتغل أبو زيد على نصوص صوفية، محاولًا تحليلها من منظور تأويلي حديث، وقد تناول فيه:

- البنية الرمزية للخطاب الصوفي
- العلاقة بين الظاهر والباطن
- التأويل الصوفي للنصوص الدينية

---

1 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي،ط1,1995، ص 55–75.

2 نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي،ط3,2004 ص 10–40.

ويُظهر هذا العمل اهتمامه بتوسيع دائرة التحليل لتشمل مختلف أنماط الخطاب الديني، وليس القرآن فقط.[1]

6-الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية

يُعدّ هذا الكتاب من أخطر أعماله من حيث النتائج، حيث حاول فيه إعادة قراءة تراث الإمام الشافعي، واعتبر أن تأسيس علم أصول الفقه كان – في نظره – تأسيسًا ''لأيديولوجيا'' تضبط فهم النص. وقد ناقش فيه:

- نشأة علم أصول الفقه
- دور الشافعي في تقعيد فهم النص
- العلاقة بين النص والسلطة التشريعية

وقد أثار هذا الطرح جدلًا واسعًا، لما فيه من إعادة تفسير لأحد أعمدة التراث الإسلامي بمنهج نقدي حداثي.[2]

7-الخطاب والتأويل

يتناول هذا الكتاب إشكالية التأويل بشكل أكثر تجريدًا، حيث ناقش فيه:

- مفهوم التأويل في التراث الإسلامي
- الفرق بين التفسير والتأويل
- دور القارئ في إنتاج المعنى
- نسبية الفهم الديني

وهو يُعدّ من الكتب التي تُؤسّس نظريًا لفكرة ''تعدد القراءات''، التي تُعدّ ركيزة أساسية في مشروعه.[3]

ومن خلال استقراء هذه المؤلفات، يتبيّن أن مشروع نصر حامد أبو زيد يقوم على محورين متكاملين:

- **إعادة تعريف النص القرآني** بوصفه نصًا لغويًا تاريخيًا
- **إعادة بناء عملية الفهم** على أساس التأويل المفتوح المرتبط بالقارئ والسياق

1 نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2002 ص 15–50.

2 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، مكتبة مدبولي القاهرة،ط2 ،1996،ص 30–80.

3 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي،ط3,2008،ص 12–45.

وهي الأسس التي ستُفضي –كما سيأتي بيانه – إلى جملة من الإشكالات العقدية المتعلقة بمصدرية الوحي، وثبات معناه، وقدسيته.

خاتمة: وخلاصة القول، أن دراسة شخصية نصر حامد أبو زيد وسياقه الفكري تكشف بوضوح أن مشروعه لم يكن مجرد اجتهاد فردي معزول، بل هو نتاج تفاعل معقد بين تكوينه الأكاديمي في مجال اللغة والنقد، وبين بيئة فكرية اتسمت بهيمنة المناهج الحداثية والدعوة إلى إعادة قراءة التراث الديني وفق مقاربات جديدة. فقد أسهمت نشأته العلمية، وتخصصه في الدراسات اللغوية، في توجيه اهتمامه نحو مقاربة النص القرآني من زاوية لسانية، وهو ما جعله يُعيد النظر في المفاهيم التقليدية المرتبطة بالوحي والنص.

كما تبيّن أن تأثره بالتيارات الفكرية الغربية، كالبنيوية والهرمنيوطيقا، لم يكن تأثيرًا عابرًا، بل شكّل الإطار المرجعي الذي انبنى عليه مشروعه، سواء في تعريفه للنص، أو في تصوره للتأويل، أو في نظرته إلى العلاقة بين النص والواقع. وقد تجلّى ذلك بوضوح في مؤلفاته التي مثّلت اللبنات الأساسية لبناء رؤيته، حيث سعى من خلالها إلى إعادة صياغة المفاهيم المركزية في الفكر الإسلامي صياغة مغايرة لما استقر عليه أهل العلم.

وعليه، فإن هذا المبحث قد مهّد لفهم الأصول التي انطلق منها أبو زيد في مشروعه، وكشف عن الخلفيات التي أسهمت في تشكيل منهجه، وهو ما يتيح الانتقال – في المبحث الموالي – إلى تحليل هذه الأسس المنهجية تحليلًا دقيقًا، وبيان طبيعتها ومآلاتها، تمهيدًا لتقويمها في ضوء الأصول العقدية الإسلامية.

المبحث الثاني: الأسس المنهجية لقراءة نصر حامد أبو زيد للوحي

يقوم المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد على جملة من الأسس المنهجية التي استمدّها من حقول معرفية حديثة، خاصة اللسانيات، والهرمنيوطيقا، والنقد الأدبي البنيوي والتفكيكي، وهي مناهج نشأت في سياقات فلسفية مغايرة للسياق الإسلامي، وتقوم في مجملها على إعادة النظر في طبيعة النص، ووظيفة اللغة، وآليات إنتاج المعنى.

وقد سعى أبو زيد إلى توظيف هذه الأدوات في قراءة النص القرآني، لا بوصفه نصًا إلهيًا متعاليًا، وإنما باعتباره نصًا لغويًا تاريخيًا، يخضع – في نظره – لنفس القوانين التي تحكم سائر النصوص البشرية. ومن

هنا، فإن منهجه لا يقتصر على مجرد إعادة تفسير بعض الآيات، بل يتجاوز ذلك إلى إعادة تأسيس العلاقة بين الوحي والإنسان، من خلال تغيير المفاهيم المركزية الحاكمة لعملية الفهم.

وعليه، فإن هذا المبحث يهدف إلى الكشف عن أهم هذه الأسس المنهجية، من خلال تحليل مفهوم النص عنده، ومبدأ التاريخية، ومركزية اللغة، ثم إشكالية التأويل، تمهيدًا لبيان ما يترتب عنها من نتائج عقدية في المبحث اللاحق

المطلب الأول: مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد

يُعدّ مفهوم النص حجر الزاوية في مشروع أبي زيد، إذ ينطلق منه لإعادة تعريف طبيعة القرآن الكريم. فهو لا يتعامل مع القرآن بوصفه كلام الله تعالى المتصف بالإطلاق، بل باعتباره نصًا لغويًا تشكّل في سياق ثقافي محدد.

وفي هذا السياق يقول نصًا:"إنّ القرآن – في حقيقة الأمر – نص لغوي، تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، ولا يمكن فصله عن هذا الواقع الذي أنتجه، ولا عن الثقافة التي تفاعل معها"[1]،ويُفهم من هذا التصريح أن النص القرآني – في تصوره – ليس خطابًا مفارقًا للواقع، بل هو نتاج تفاعل تاريخي بين الوحي والبيئة، وهو ما يُفضي إلى نزع صفة التعالي عنه.

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله:"التعامل مع القرآن بوصفه نصًا إلهيًا خالصًا يتجاوز التاريخ، يُفضي إلى تجميد دلالته، بينما النظر إليه كنص ثقافي يفتح باب الفهم المتجدد"[2]،وهذا التحول في تعريف النص يؤدي إلى إقصاء البعد العقدي من عملية الفهم، وتعويضه بمنهج لغوي صرف، حيث يصبح النص خاضعًا لقوانين اللغة، لا لمراد المتكلم.

ومن هنا تترتب نتائج جوهرية، منها:تحويل القرآن من ''كلام الله'' إلى ''نص لغوي''،وإخضاعه للتحليل النقدي كسائر النصوص،ونفي ثبات معناه واستقلاله عن السياق.

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24.

2 المرجع نفسه، ص 25.

المطلب الثاني: التاريخية بوصفها إطارًا لفهم الوحي

يمثل مبدأ التاريخية امتدادًا مباشرًا لتعريف النص عند أبي زيد، حيث يرى أن النص لا يُفهم إلا في إطار سياقه التاريخي.

ويقول في هذا الصدد:"النص وليد الواقع، وتكوينه الثقافي هو الذي يمنحه دلالته، ومن ثمّ فإن فهمه لا يتم إلا بإعادة بنائه في سياقه التاريخي والاجتماعي"[1]

وفي موضع آخر يصرّح بشكل أكثر وضوحًا:"إنّ دلالة النص ليست معطى ثابتًا، بل هي نتيجة تفاعل مستمر بين النص والواقع، ومن ثمّ فإن أي محاولة لفصل النص عن سياقه التاريخي هي إلغاء لطبيعته"[2]

وهذا يعني أن الأحكام والمعاني الواردة في القرآن ليست – في نظره – مطلقة، بل مرتبطة بظروف نزولها، وهو ما يستدعي – بحسبه – إعادة تأويلها في كل عصر.

ويترتب على هذا الطرح:ربط المعنى بالواقع التاريخي لا بالوحي الإلهي،ونفي الإطلاق الزماني للأحكام،وفتح باب إعادة صياغة الشريعة وفق متغيرات العصر.

المطلب الثالث: مركزية اللغة في تشكيل المعنى

ينطلق أبو زيد من تصور لساني يجعل اللغة منتجة للمعنى، لا مجرد ناقلة له، وهو ما ينعكس بوضوح في تعامله مع النص القرآني.

إذ يقول:"النص القرآني – شأنه شأن أي نص – بنية لغوية، ولا يمكن فهمه إلا من خلال تحليل هذه البنية وفق القوانين التي تحكم إنتاج المعنى في اللغة"[3]

ويضيف موضحًا:"لا وجود لمعنى خارج اللغة، فالمعنى يتشكل داخل النسق اللغوي، ومن خلال علاقاته الداخلية، وليس معطى سابقًا عليها"[4]

وهذا التصور يؤدي إلى ربط المعنى القرآني باللغة العربية في سياقها التاريخي، لا باعتباره معنى إلهيًا متعاليًا، مما يجعل النص – في دلالته – خاضعًا لشروط الثقافة.

---

1 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ، ص 41.

2 المرجع نفسه، ص 42.

3 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 66.

4 المرجع نفسه، ص 68.

ويترتب على ذلك:ربط الوحي بالبنية اللغوية البشرية،ونفي استقلال المعنى عن اللغة،وإتاحة تأويلات غير منضبطة تبعًا لاختلاف القراءات.

المطلب الرابع: التأويل بديلاً عن التفسير

يُعيد أبو زيد تعريف عملية الفهم من خلال التمييز بين التفسير والتأويل، حيث يرفض الأول ويُعلي من شأن الثاني،وفي هذا السياق يقول:"التفسير يسعى إلى تثبيت معنى واحد للنص، بينما التأويل هو عملية إنتاج للمعنى، تتجدد بتجدد القارئ والسياق"[1]،ويؤكد هذا المعنى بقوله:"المعنى ليس كامنًا في النص في انتظار من يكتشفه، بل هو نتاج التفاعل بين القارئ والنص، ومن هنا فإن تعدد القراءات أمر طبيعي ومشروع"[2]،وهذا التصور ينقل مركز العملية التأويلية من النص إلى القارئ، بحيث يصبح القارئ هو المنتج الحقيقي للمعنى.

ويترتب على ذلك:نسبية المعنى القرآني،وسقوط المرجعية التفسيرية التراثية،وتهميش السنة النبوية وأقوال السلف.

وخلاصة ما تقدّم، يتبيّن أن البناء المنهجي الذي أقامه نصر حامد أبو زيد في قراءته للوحي ليس مجرد تنويع في أدوات الفهم، بل هو إعادة تأسيس جذرية لمفهوم النص ووظيفته، انطلاقًا من مرجعيات مغايرة للمنهج الإسلامي في التفسير. فقد ارتكز هذا البناء على جملة من الأسس المتداخلة، في مقدمتها تعريف النص القرآني تعريفًا لغويًا ثقافيًا، وإخضاعه لمبدأ التاريخية، وجعل اللغة مصدرًا لإنتاج المعنى لا مجرد وعاء له، ثم الارتقاء بالتأويل ليكون فعلًا إنشائيًا يتجاوز حدود الكشف إلى إعادة إنتاج الدلالة.

وقد أفضت هذه الأسس — في تآزرها — إلى تحويل العلاقة مع النص من علاقة تلقٍّ وامتثال إلى علاقة إنتاج وتأويل مفتوح، حيث أصبح القارئ محور العملية التفسيرية، وتراجع دور النص بوصفه حاملًا لمعنى موضوعي ملزم. كما كشفت الدراسة أن هذه المرتكزات المنهجية مستمدة في أصلها من المناهج الغربية الحديثة، خاصة الهرمنيوطيقا والبنيوية، وقد أُسقطت على النص القرآني دون مراعاة لخصوصيته بوصفه وحيًا إلهيًا، مما أدى إلى نتائج تمسّ ثوابت الاعتقاد.

1 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 108.

2المرجع نفسه، ص 110.

وعليه، فإن هذه الأسس لا تمثّل مجرد أدوات تحليلية محايدة، بل تنطوي على تصورات فلسفية عميقة تعيد تشكيل فهم الوحي من أساسه، وهو ما يجعل دراستها ضرورة لفهم مآلات المشروع ككل. ومن هنا، يمهّد هذا المبحث للانتقال إلى المرحلة التطبيقية، التي تتجلى فيها آثار هذه الأسس بوضوح في معالجة مفاهيم الوحي والنبوة والإعجاز والتشريع، وهو ما سيتناوله المبحث الثالث بالتحليل والتفصيل.

المبحث الثالث: مجالات توظيف منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة الوحي

بعد استجلاء الأسس المنهجية التي بنى عليها نصر حامد أبو زيد مشروعه في قراءة الوحي، يتبيّن أن تلك الأسس لم تبقَ حبيسة الإطار النظري، بل وجدت طريقها إلى التطبيق المباشر على المفاهيم المركزية في العقيدة الإسلامية. فقد سعى إلى إعادة تفسير قضايا كبرى مثل: الوحي، والنبوة، والإعجاز، والتشريع، وفق منطلقات لسانية تاريخية، مستبعدًا المرجعية العقدية التي يقوم عليها التصور الإسلامي. وهذا الانتقال من التنظير إلى التطبيق هو الذي يكشف حقيقة المشروع؛ إذ إن خطورة المنهج لا تظهر في مبادئه المجردة فحسب، بل في نتائجه العملية التي تمسّ أصول الدين، وتعيد صياغتها في قالب مغاير. وعليه، يهدف هذا المبحث إلى تحليل أبرز هذه التطبيقات، وبيان كيف أفضى المنهج التأويلي عند أبي زيد إلى تحوّل جذري في فهم الوحي ومقاصده.

المطلب الأول: منهجه في مفهوم الوحي

ينطلق أبو زيد في معالجته لمفهوم الوحي من إعادة تعريفه ضمن إطار لغوي تواصلي، لا ضمن الإطار العقدي الغيبي .فهو لا يتعامل مع الوحي بوصفه تنزيلًا إلهيًا متعاليًا، بل باعتباره عملية تواصل تمت داخل سياق ثقافي محدد.

وفي هذا السياق يقول:"الوحي – في جوهره – ليس معطًى مفارقًا للواقع، بل هو فعل تواصل لغوي تمّ بين طرفين: الله والرسول، داخل سياق ثقافي وتاريخي محدد، الأمر الذي يجعل النص الناتج عن هذا التواصل مرتبطًا بذلك السياق ارتباطًا وثيقًا"[1]

ويضيف موضحًا طبيعة هذا الارتباط:"إنّ النص القرآني لا يمكن النظر إليه بمعزل عن الثقافة التي أنتجته، فهو جزء من بنيتها، يتفاعل معها ويؤثر فيها ويتأثر بها، ومن ثمّ فإن فهمه لا يتم إلا من خلال هذا

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 47.

الإطار الثقافي"[1]،ويكشف هذان النصّان عن انتقال واضح من مفهوم ''الوحي كتنزيل إلهي'' إلى ''الوحي كتواصل لغوي''، وهو انتقال يُفضي إلى إضعاف البعد الغيبي في الوحي، وربطه بالظروف التاريخية.

كما يصرّح في موضع آخر:"حين تحوّل الوحي إلى نص، دخل في دائرة الفهم الإنساني، وأصبح خاضعًا لقوانين الثقافة والتاريخ، ولم يعد من الممكن التعامل معه بوصفه خطابًا مفارقًا للواقع"[2]،وهذا التصور يؤدي إلى نتائج عميقة، من أبرزها:

- تحويل الوحي من مصدر إلهي مطلق إلى ظاهرة لغوية تاريخية.
- إخضاع النص القرآني لقوانين التطور الثقافي.
- تقليص البعد الغيبي في تفسير الوحي.

وهو ما يُظهر بوضوح أن تطبيقه لمنهجه قد أفضى إلى إعادة تعريف جوهر الوحي نفسه.

المطلب الثاني:منهجه في مفهوم النبوة

لم يقف أثر هذا المنهج عند حدود الوحي، بل امتد إلى مفهوم النبوة، حيث أعاد أبو زيد تفسير دور النبي □ في عملية التبليغ، رافضًا التصور الذي يجعله ناقلًا أمينًا للوحي.

وفي هذا السياق يقول:"النبي ليس مجرد ناقل سلبي للوحي، بل هو طرف أساسي في عملية إنتاج الخطاب، إذ يقوم بصياغة المعنى الإلهي في قالب لغوي إنساني، يتشكل وفق معطيات الثقافة التي ينتمي إليها"[3]

ويؤكد هذا المعنى بقوله:"لا يمكن تصور وجود معنى إلهي خالص خارج اللغة، فالمعنى لا يتجلى إلا من خلال التعبير اللغوي، وهذا التعبير محكوم بقدرات المتلقي وثقافته"[4]،ويُفهم من هذا أن النبي – في هذا التصور – يشارك في تشكيل الخطاب، لا مجرد تبليغه، وهو ما يُفضي إلى جعل النص القرآني نتاجًا مشتركًا بين ''الإلهي''''والإنساني''.

1 المرجع السابق، ص 48.

2 المرجع نفسه، ص 50.

3 نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 68.

4 المرجع نفسه، ص 70.

كما يصرّح في موضع آخر:"الخطاب القرآني هو نتيجة تفاعل بين الوحي والواقع، وبين المعنى الإلهي والتجربة الإنسانية للنبي"[1]وهذا الطرح يؤدي إلى نتائج خطيرة، منها:المساس بعصمة النبي في التبليغ، وتحويل النبوة إلى تجربة تاريخية بشرية،والتشكيك في الطابع الإلزامي للوحي.
وبذلك يتحول مفهوم النبوة من ''اصطفاء إلهي للتبليغ'' إلى ''تجربة إنسانية لصياغة المعنى''.

المطلب الثالث: منهجه في قضية الإعجاز القرآني

يُعدّ موقف أبو زيد من الإعجاز القرآني من أبرز التطبيقات التي تكشف أثر منهجه، حيث أعاد تفسير الإعجاز ضمن إطار تاريخي، نافيًا عنه طابعه العقدي.
إذ يقول:"إن مفهوم الإعجاز لم يكن معطًى أصيلًا في النص، بل هو مفهوم نشأ في سياق الجدل الكلامي، حين حاول المتكلمون إثبات مصدرية القرآن الإلهية، فصاغوا فكرة الإعجاز بوصفها حجة"[2]
ويضيف:"القول بإعجاز النص من حيث بنيته اللغوية يفترض وجود معيار مطلق للجمال، وهو أمر لا تقبله الدراسات الحديثة في اللغة، التي ترى أن الجمال نسبي ومتغير"[3]
ومن خلال هذا الطرح، ينقل أبو زيد الإعجاز من كونه ''دليلًا على مصدرية الوحي'' إلى كونه ''نتاجًا تاريخيًا لجدل فكري''، وهو ما يؤدي إلى نزع صفة التحدي عن القرآن.
كما يشير إلى أن:"تميّز القرآن لا يرجع إلى كونه نصًا إلهيًا، بل إلى كونه نصًا فاعلًا في الثقافة، استطاع أن يؤثر في الوعي الجمعي ويعيد تشكيله[4]
ويترتب على ذلك:نفي الإعجاز بوصفه صفة ذاتية للنص،ومساواة القرآن بالنصوص الأدبية الكبرى، وإسقاط أحد أهم الأدلة العقدية على صدق النبوة.

المطلب الرابع: منهجه في الأحكام الشرعية

يُعدّ المجال التشريعي من أبرز الميادين التي طبّق فيها أبو زيد منهجه التاريخي، حيث اعتبر أن الأحكام القرآنية مرتبطة بسياقها الاجتماعي، ولا تحمل صفة الإلزام المطلق.

1 المرجع السابق، ص 72.
2 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 104.
3 المرجع نفسه، ص106
4 المرجع نفسه، ص 108.

وفي هذا السياق يقول:"الأحكام التي وردت في القرآن لم تنزل في فراغ، بل جاءت استجابة لواقع اجتماعي محدد، ومن ثمّ فإن نقلها إلى واقع مختلف دون إعادة قراءة يُفضي إلى تعطيل وظيفتها"[1]

ويؤكد ذلك بقوله:"المطلوب ليس تطبيق النص كما هو، بل فهم مقاصده في سياقه التاريخي، ثم إعادة إنتاجه بما يتناسب مع الواقع المعاصر"[2]

ويكشف هذا الطرح عن انتقال واضح من ''الالتزام بالنص'' إلى ''إعادة إنتاجه''، وهو ما يُفضي إلى جعل الواقع هو الحاكم على النص.

كما يصرّح في موضع آخر:"النص لا يفرض نفسه على الواقع، بل الواقع هو الذي يحدد كيفية فهم النص وتطبيقه"[3]

ويترتب على هذا التصور:تعطيل كثير من الأحكام القطعية،وإخضاع الشريعة للتغيرات الاجتماعية، وتحويل التشريع إلى منظومة نسبية غير ملزمة.

وخلاصة ما انتهى إليه هذا المبحث، أن منهج نصر حامد أبو زيد لم يظل حبيس الإطار النظري، بل تجلّى بوضوح في تطبيقات عملية مست مختلف المفاهيم المركزية في العقيدة الإسلامية، وهو ما يكشف عن مدى ترابط مشروعه الداخلي واتساقه المنهجي. فقد انعكست أسسه النظرية — القائمة على التاريخية، ومركزية اللغة، وفاعلية التأويل — في إعادة صياغة مفهوم الوحي بوصفه ظاهرة تواصلية لغوية، لا تنزيلًا إلهيًا متعاليًا، كما أعاد تفسير النبوة باعتبارها تجربة إنسانية تتفاعل مع الواقع، لا اصطفاءً ربانيًا معصومًا في التبليغ.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل امتد إلى نفي الإعجاز القرآني بمعناه العقدي، وإحالته إلى سياق ثقافي تاريخي، مما أفقده وظيفته بوصفه دليلًا على صدق النبوة، كما شمل ذلك أيضًا الأحكام الشرعية، التي أُعيد النظر فيها على أساس تاريخيتها، وربطها بظروف النزول، والدعوة إلى تجاوزها أو إعادة إنتاجها وفق مقتضيات العصر. وهي تطبيقات تُظهر بجلاء أن المشروع الحداثي عند أبي زيد لا يستهدف مجرد تطوير أدوات الفهم، بل يتجه إلى إعادة بناء التصورات العقدية من أساسها.

1 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 117.

2 المرجع نفسه، ص 120.

3 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 121.

وقد تبيّن من خلال هذا العرض أن هذه التطبيقات ليست نتائج عرضية، بل هي امتداد طبيعي للأسس المنهجية التي انطلق منها، مما يؤكد أن الخلل – إن وُجد – إنما يكمن في تلك الأصول لا في جزئيات التطبيق. ومن هنا، فإن الانتقال إلى نقد هذه المخرجات لا يمكن أن يكون مجديًا إلا إذا اقترن بتفكيك بنيتها المنهجية، وبيان تعارضها مع التصور الإسلامي للوحي.

وعليه، فإن هذا المبحث يمثّل حلقة مفصلية في مسار البحث، إذ يكشف عن المآلات العملية للمنهج المدروس، ويمهّد للانتقال إلى الفصل الموالي، الذي سيُعنى بجرد الشبهات العقدية الناتجة عن هذه التطبيقات، تمهيدًا لمناقشتها والرد عليها في ضوء الأصول الشرعية والقواعد العلمية المحكمة.

خلاصة الفصل :

وخلاصة ما تقدّم في هذا الفصل، أن دراسة شخصية نصر حامد أبو زيد وتحليل منهجه في قراءة الوحي تكشف عن مشروع فكري متكامل، لا يقتصر على إعادة تفسير بعض النصوص، بل يمتد إلى إعادة بناء التصور العام للوحي وطبيعته ووظيفته. فقد تبيّن من خلال التعريف به وسياقه الفكري أن تكوينه الأكاديمي في مجال اللغة والنقد، وتفاعله مع المناهج الغربية الحديثة، كان لهما أثر بالغ في تشكيل رؤيته للنص القرآني، وتوجيه منهجه نحو مقاربات لسانية وتاريخية غلبت على حساب الأصول العقدية والتفسيرية المقررة في التراث الإسلامي.

كما أظهر تحليل الأسس المنهجية التي اعتمدها أن مشروعه يقوم على مرتكزات رئيسة، في مقدمتها تعريف النص تعريفًا لغويًا ثقافيًا، وإخضاعه لمبدأ التاريخية، وجعل اللغة مصدرًا لإنتاج المعنى، وتقديم التأويل بوصفه فعلًا إنشائيًا متجددًا. وهي أسس مستمدة في أصلها من مناهج حديثة، وقد أُسقطت على النص القرآني دون مراعاة لخصوصيته، مما أفضى إلى نتائج تتجاوز حدود الاختلاف المنهجي إلى مساس مباشر بثوابت الاعتقاد.

وقد تجلّت آثار هذه الأسس بوضوح في التطبيقات العملية لمنهجه، حيث أعاد من خلالها صياغة مفاهيم الوحي والنبوة والإعجاز والتشريع صياغة مغايرة لما استقر عليه أهل العلم، فحوّل الوحي إلى ظاهرة لغوية تاريخية، والنبوة إلى تجربة إنسانية، والإعجاز إلى مفهوم ثقافي، والتشريع إلى منظومة نسبية قابلة لإعادة الإنتاج. وهو ما يدل على أن هذه التطبيقات ليست معزولة، بل هي امتداد منطقي للأسس التي انطلق منها، ومؤشر على مآلاتها العقدية.

وعليه، فإن هذا الفصل قد أبان عن الطبيعة الحقيقية لمنهج نصر حامد أبو زيد، وكشف عن بنيته الفكرية ومقوماته النظرية والتطبيقية، مما يتيح الانتقال إلى المرحلة التالية من البحث، والمتمثلة في جرد الشبهات العقدية التي أفضى إليها هذا المنهج، تمهيدًا لدراستها دراسة نقدية مفصلة والرد عليها في ضوء الأصول الشرعية والقواعد العلمية المحكمة.

الفصل الثالث:مظاهرالشبهات العقدية في قراءةنصرحامد أبو زيد للوحي

- المبحث الأول: الشبهات المتعلقة بمصدرية الوحي
- المبحث الثاني: الشبهات المتعلقة بالنبوة
- المبحث الثالث: الشبهات المتعلقة بالإعجاز القرآني
- المبحث الرابع: الشبهات المتعلقة بالتشريع

تمهيد :

بعد الوقوف في الفصل السابق على الأسس المنهجية التي اعتمدها نصر حامد أبو زيد في قراءته للنص القرآني، ثم تتبع تطبيقاته العملية على مفاهيم الوحي والنبوة والإعجاز والتشريع، يتبيّن أن هذه المقاربة لم تقف عند حدود إعادة التفسير، بل أفضت إلى إثارة جملة من الإشكالات والشبهات التي تمسّ أصول العقيدة الإسلامية،ولا تقتصر خطورة هذه الشبهات على مضمونها، بل تتجاوز ذلك إلى بنيتها المنهجية، حيث تتأسس على خلفيات فلسفية ولسانية تُعيد تعريف مفاهيم الوحي والنص والمعنى خارج الإطار العقدي الإسلامي، مما يؤدي إلى نتائج تمسّ مصدرية القرآن، وحقيقة النبوة، وحجية التشريع.

وعليه، يهدف هذا الفصل إلى **جرد هذه الشبهات جردًا علميًا دقيقًا**، وتصنيفها بحسب موضوعاتها الكبرى، مع تحليلها وبيان أصولها الفكرية، دون الدخول في مناقشتها التفصيلية، إذ سيُخصّص لذلك فصل مستقل.

المبحث الأول: الشبهات المتعلقة بمصدرية الوحي

تُعدّ قضية الوحي من أهم القضايا العقدية في الإسلام، إذ تقوم عليها حقيقة الرسالة، ويتأسس عليها الإيمان بالقرآن الكريم بوصفه كلام الله المنزل. ومن ثمّ، فإن أي خلل في تصور الوحي ينعكس مباشرة على بقية أصول الاعتقاد،وقد أثار نصر حامد أبو زيد جملة من الشبهات حول مفهوم الوحي، انطلاقًا من تصوره اللغوي التاريخي للنص، حيث أعاد تعريفه تعريفًا يُخرجه من دائرة التنزيل الإلهي إلى دائرة الظاهرة الثقافية. ويمكن تصنيف هذه الشبهات في المحاور الآتية:

المطلب الأول: شبهة اعتبار الوحي ظاهرة لغوية تاريخية

من أبرز الشبهات التي يقررها أبو زيد تصوّره للوحي بوصفه ظاهرة لغوية نشأت في سياق تاريخي، لا خطابًا إلهيًا متعاليًا.

إذ يقول:"الوحي –كما يتجلى في القرآن – ليس معطًى مفارقًا للواقع، بل هو خطاب تشكّل في سياق ثقافي محدد، وتفاعل مع شروط هذا السياق، مما يجعله خاضعًا لقوانين اللغة والتاريخ"[1]

ويقول أيضًا:"إنّ فهم الوحي لا يمكن أن يتم إلا من خلال إدراكه كنص لغوي ارتبط بظروف نزوله، ولا يمكن فصله عن هذه الشروط التي أسهمت في تشكيله"[2]

ومن خلال هذه النصوص، يُعيد أبو زيد تعريف الوحي من كونه:تنزيلاً إلهيًا مطلقًا،إلى كونه:خطابًا لغويًا تاريخيًا.

وهذه الشبهة تقوم على:ربط الوحي بالواقع الثقافي،ونفي استقلاله عن التاريخ،وإخضاعه لقوانين اللغة البشرية.

المطلب الثاني: شبهة بشرية النص القرآني بعد التنزيل

يذهب أبو زيد إلى أن النص القرآني – بعد نزوله – يدخل في دائرة الفهم الإنساني، ويتحول إلى نص بشري من حيث التداول والدلالة.

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 47.

2المرجع نفسه، ص 48.

إذ يقول:"بمجرد أن تحوّل الوحي إلى نص لغوي، أصبح موضوعًا للفهم الإنساني، وبالتالي دخل في دائرة الثقافة، ولم يعد بالإمكان التعامل معه بوصفه نصًا إلهيًا خالصًا"[1]

ويضيف:"النص حين يُقرأ، يُعاد إنتاجه داخل وعي القارئ، ومن ثمّ فإن دلالته لا تكون إلهية خالصة، بل هي نتاج التفاعل بين النص والإنسان"[2]

وهذه الشبهة تقوم على:التفريق بين ''الوحي قبل الصياغة'' و''النص بعد التدوين''،ثم اعتبار النص خاضعًا للإنسان لا العكس،ثم نفي بقاء القداسة في مستوى الدلالة.

المطلب الثالث: شبهة نفي التعالي الإلهي للوحي

من أخطر ما يقرره أبو زيد نفيه لكون الوحي خطابًا متعاليًا عن الواقع، حيث يرى أن القول بتعالي النص يؤدي إلى تجميد معناه.

إذ يقول:"النظر إلى النص بوصفه متعاليًا عن الواقع يؤدي إلى إغلاق باب الفهم، بينما إدراكه في سياقه التاريخي يفتح آفاق التأويل[3]،ويقول أيضًا:"فكرة التعالي التي تُضفى على النص تُفقده حيويته، وتحوله إلى كيان جامد خارج التاريخ"[4]

ومن خلال ذلك:يرفض مفهوم ''الكلام الإلهي المطلق''ويستبدله بمفهوم ''النص المتفاعل مع الواقع'' وهي شبهة تمسّ مباشرة:صفة الكلام الإلهي،وخصوصية القرآن الكريم

المطلب الرابع: شبهة إنكار الطبيعة الغيبية للوحي

ينزع أبو زيد إلى تفسير الوحي تفسيرًا أقرب إلى الظاهرة الإنسانية، من خلال التركيز على البعد اللغوي والتواصلي، مع إقصاء البعد الغيبي.

إذ يقول:"الوحي يمكن فهمه بوصفه عملية تواصل، تتم داخل شروط اللغة، ولا حاجة لإحالته إلى تفسير غيبي خارج هذا الإطار"[1]،ويضيف:"إنّ التركيز على البعد الغيبي للوحي يُعطّل إمكان فهمه، بينما تحليله بوصفه خطابًا لغويًا يُمكّن من إدراك بنيته ودلالته"[2]

1المرجع السابق، ص50

2 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 110.

3 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 42.

4 المرجع نفسه، ص 43.

وهذه الشبهة تقوم على:إقصاء التفسير الغيبي للوحي المنزل،والاكتفاء بالتحليل اللغوي،وردّ الوحي إلى الظاهرة الإنسانية.

وخلاصة ما انتهى إليه هذا المبحث، أن الشبهات المثارة حول مصدرية الوحي عند نصر حامد أبو زيد تقوم – في جوهرها – على إعادة تعريف الوحي تعريفًا لغويًا تاريخيًا، يخرجه من دائرة التنزيل الإلهي إلى دائرة الظاهرة الثقافية، وهو ما يفضي إلى تقويض أساسه الغيبي، ونفي تعاليه، وإضعاف حجيته بوصفه كلام الله تعالى. وقد تبيّن من خلال العرض والتحليل أن هذه الشبهات لم تكن مجرد تأويلات جزئية، بل تمثل تصورًا متكاملًا يعيد بناء مفهوم الوحي من أساسه، في ضوء مرجعيات مغايرة للتصور الإسلامي.

غير أن الدراسة أظهرت أن هذه الأطروحات تقوم على خلط منهجي واضح بين مستويات متباينة، إذ جُعلت اللغة مصدرًا للمعنى بدل أن تكون وعاء له، وسُوّي بين النص الإلهي والفهم البشري، وأُخضع الوحي لقوانين التاريخ التي إنما تتعلق بواقع التنزيل لا بحقيقة المصدر. كما تبيّن أن هذا التصور يتعارض مع النصوص القطعية التي تثبت أن القرآن تنزيل من عند الله، وأن النبي متلقٍّ للوحي لا منشئ له، وأن طبيعته الغيبية جزء لا ينفصل عن حقيقته.

وعليه، فإن هذه الشبهات – على ما تبدو عليه من طابع منهجي حديث – لا تصمد أمام التحليل العلمي الدقيق، لا من جهة النقل ولا من جهة العقل، بل تكشف عن إسقاط مناهج بشرية محدودة على نص إلهي متعالٍ، مما يؤدي إلى نتائج تمسّ أصل الاعتقاد. ومن هنا، يمهّد هذا المبحث للانتقال إلى بقية الشبهات المتعلقة بالنبوة، حيث تتجلى امتدادات هذا التصور في إعادة تفسير شخصية النبي ووظيفته، وهو ما سيُتناول في المبحث الموالي بالعرض والتحليل.

المبحث الثاني: الشبهات المتعلقة بالنبوة

إذا كانت قضية الوحي تمثّل الأساس الذي تقوم عليه الرسالة، فإنّ قضية النبوة تمثّل الوسيط الذي تنتقل عبره هذه الرسالة إلى البشر، ومن ثمّ فإنّ أي خلل في تصور النبوة يفضي بالضرورة إلى خلل في فهم الوحي ذاته. ولهذا، فإنّ معالجة نصر حامد أبو زيد لمفهوم النبوة لم تكن منفصلة عن تصوره للوحي، بل

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 52.

2 المرجع نفسه، ص 53.

جاءت امتدادًا طبيعيًا له، ومبنية على نفس الأسس المنهجية القائمة على التاريخية، ومركزية اللغة، والتأويل.

وقد سعى أبو زيد من خلال تطبيق منهجه على النبوة إلى إعادة تفسيرها تفسيرًا يُخرجها من إطارها العقدي الغيبي، الذي يثبت للنبي ﷺ صفة الاصطفاء الإلهي والتلقي المعصوم، إلى إطار تاريخي إنساني، يجعلها تجربة تفاعلية بين النبي وواقعه، وبين المعنى واللغة، وهو ما أفضى إلى إثارة جملة من الشبهات العقدية الخطيرة.

ويمكن تصنيف هذه الشبهات في المحاور الآتية:

المطلب الأول: شبهة بشرية التجربة النبوية

من أبرز الشبهات التي يقررها أبو زيد اعتباره النبوة تجربة إنسانية تاريخية، لا اصطفاءً إلهيًا مفارقًا للواقع. إذ يقول:"النبوة – بوصفها ظاهرة – لا يمكن فصلها عن شروطها التاريخية والاجتماعية، فهي تجربة إنسانية تشكّلت داخل واقع محدد، وتفاعلت معه، ولم تكن معطًى مفارقًا له"[1]

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله:"إنّ فهم النبوة لا يتم من خلال إضفاء طابع الغيب المطلق عليها، بل من خلال تحليلها بوصفها تجربة إنسانية في تلقي الخطاب وإعادة إنتاجه داخل الواقع"[2]

ومن خلال هذه النصوص، يتبيّن أن أبا زيد يسعى إلى نزع الطابع الغيبي عن النبوة، وإدراجها ضمن الظواهر الإنسانية القابلة للتحليل، وهو ما يترتب عليه:إلغاء خصوصية النبوة بوصفها اصطفاءً إلهيًا، وجعلها تجربة تاريخية قابلة للمقارنة بغيرها من التجارب،وردّها إلى شروط الواقع بدل ربطها بالوحي.

وهذه الشبهة تمثّل الأساس الذي تُبنى عليه بقية تصوّراته حول دور النبي ﷺ.

المطلب الثاني: شبهة مشاركة النبي ﷺ في إنتاج النص القرآني

يُعدّ هذا من أخطر التطبيقات التي انتهى إليها أبو زيد، حيث يرى أن النبي ﷺ لم يكن مجرد ناقل للوحي، بل كان مشاركًا في صياغته من خلال لغته وثقافته.

1 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 65.

2 المرجع نفسه، ص 66.

إذ يقول:"إنّ الخطاب القرآني لا يمكن تصوره بوصفه كلامًا إلهيًا خالصًا منفصلًا عن الإنسان، بل هو نتاج تفاعل بين المعنى الإلهي والتجربة الإنسانية للنبي، حيث يتجلى المعنى من خلال اللغة التي ينتمي إليها الرسول وثقافته"[1]

ويضيف موضحًا:"لا وجود لمعنى إلهي خالص خارج اللغة، ومن ثمّ فإن ما نملكه هو التعبير الإنساني عن هذا المعنى، وهو تعبير يتأثر بوعي النبي وسياقه الثقافي"[2]

وهذا التصور يُفضي إلى:جعل النص القرآني نتاجًا مزدوجًا (إلهي/إنساني)،وإسناد دور ''الإنشاء'' للنبي، لا مجرد التبليغ،وتقويض مفهوم التلقي المعصوم.

كما يُصرّح في موضع آخر:"النبي فاعل في إنتاج الخطاب، وليس مجرد وسيط محايد"[3]،وهذه العبارة تكشف بوضوح عن مركزية الدور البشري في تشكيل النص، وهو ما يُعدّ تحوّلًا جذريًا عن التصور الإسلامي.

المطلب الثالث: شبهة نفي العصمة في التبليغ بصيغتها العقدية

من النتائج المترتبة على التصور السابق، إعادة النظر في مفهوم العصمة، حيث لا يُصرّح أبو زيد بنفيها بشكل مباشر تقليدي، لكنه يُفرغها من مضمونها من خلال ربط الخطاب بوعي النبي وثقافته.

إذ يقول:"التعبير عن المعنى الإلهي يتم من خلال اللغة، وهذه اللغة ليست محايدة، بل تحمل في بنيتها ثقافة المتكلم، ومن ثمّ فإن الخطاب يعكس هذه المحددات"[4]

ويضيف:"لا يمكن فصل الخطاب عن شروط إنتاجه، لأن ذلك يفترض وجود معنى خارج هذه الشروط، وهو أمر غير ممكن من الناحية اللسانية"[5]

ومن خلال هذا الطرح، تصبح العصمة – إن أُثبتت – غير ذات أثر حقيقي، لأن:المعنى مرتبط باللغة البشرية،واللغة مرتبطة بالثقافة،والثقافة مرتبطة بالواقع.

وبذلك يتحول الخطاب النبوي إلى:خطاب بشري مشروط،لا إلى:وحي إلهي محفوظ في دلالته.

1 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 68.

2 المرجع نفسه، ص 70.

3 المرجع نفسه، ص 72.

4نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 75.

5 المرجع نفسه، ص 76.

المطلب الرابع: شبهة تاريخية الرسالة النبوية

ينتهي أبو زيد إلى اعتبار الرسالة النبوية ذات طابع تاريخي، بحيث ترتبط بزمانها ومكانها، ولا تحمل صفة الإطلاق.

إذ يقول:"الرسالة التي جاء بها النبي كانت استجابة لواقع اجتماعي محدد، ومن ثمّ فإن فهمها لا يمكن أن يكون بمعزل عن هذا الواقع، ولا يمكن تعميمها خارج شروطها"[1]

ويؤكد ذلك بقوله:"عالمية الرسالة لا تعني ثبات أحكامها، بل تعني إمكانية إعادة فهمها في كل عصر بما يتناسب مع ظروفه"[2]

وهذا الطرح يؤدي إلى:نفي عموم الرسالة في معناها التشريعي،وربطها بظروف تاريخية خاصة،وفتح باب إعادة صياغتها وفق الواقع المعاصر.

كما يصرّح في موضع آخر:"النص لا يحمل في ذاته إلزامًا مطلقًا، بل يُفهم في ضوء الواقع الذي أنتجه"[3]

وخلاصة ما أسفر عنه هذا المبحث، أن الشبهات التي أثارها نصر حامد أبو زيد حول النبوة لم تكن منفصلة عن تصوره العام للوحي، بل جاءت امتدادًا طبيعيًا له، حيث سعى إلى إعادة تفسير النبوة في إطار إنساني تاريخي، يجرّدها من بعدها الغيبي، ويُضعف خصوصيتها بوصفها اصطفاءً إلهيًا. فقد انتهى إلى تصوير النبي ﷺ لا بوصفه متلقيًا للوحي فحسب، بل شريكًا في صياغته، متأثرًا بسياقه الثقافي واللغوي، وهو ما يفضي إلى تقويض مفهوم العصمة في التبليغ، والتشكيك في مصدرية النص القرآني.

غير أن التحليل العلمي لهذه الشبهات أظهر أنها تقوم على خلط منهجي بين مقام التلقي ومقام التعبير، وبين بشرية الوسيلة ووحيانية المصدر، إذ إن كون الوحي نزل بلغة بشرية لا يستلزم أن يكون منشؤه بشريًا، كما أن تفاعل النبي ﷺ مع واقعه لا يعني مشاركته في إنتاج النص، بل يدل على حكمة التنزيل وملاءمته لأحوال المخاطبين. كما تبيّن أن إنكار العصمة في التبليغ يُفضي إلى إبطال الثقة في الرسالة ذاتها، وهو ما يناقض صريح النصوص وإجماع الأمة.

---

1 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 80.

2المرجع السابق، ص82

3 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 121.

وقد ثبت من خلال الأدلة النقلية والعقلية أن النبوة اصطفاء إلهي محض، وأن النبي معصوم فيما يبلّغه عن ربه، وأن وظيفته قائمة على التلقي والأداء، لا على الإنشاء والابتداع، وأن الرسالة التي جاء بها عامة خالدة، لا ترتبط بزمان دون زمان. ومن ثمّ، فإن هذه الشبهات – على ما فيها من ظاهر التجديد – لا تعدو أن تكون إعادة صياغة لإشكالات قديمة في ثوب حديث، لا تصمد أمام التحقيق العلمي.

وعليه، فإن هذا المبحث يُبرز بجلاء أن أي خلل في تصور النبوة ينعكس مباشرة على فهم الوحي وحجيته، ويمهّد للانتقال إلى مناقشة الشبهات المتعلقة بالإعجاز القرآني، حيث تتجلى آثار هذا الخلل في نفي الخصوصية البيانية والتشريعية للنص، وهو ما سيُتناول في المبحث التالي .

المبحث الثالث: الشبهات المتعلقة بالإعجاز القرآني

يُعدّ الإعجاز القرآني من أبرز الأدلة التي استند إليها علماء الإسلام في إثبات مصدرية القرآن الكريم، وصدق رسالة النبي ، إذ يقوم على التحدي القائم في نظم القرآن وبيانه، وتشريعه، وإخباره، بحيث يعجز البشر عن الإتيان بمثله. وقد تطوّر هذا المفهوم عبر تاريخ الفكر الإسلامي، حتى صار علمًا قائمًا بذاته، له أصوله وضوابطه عند علماء البلاغة وأصول الدين.

غير أن نصر حامد أبو زيد تعامل مع هذا المفهوم تعاملاً مغايرًا، حيث لم ينطلق من كونه حقيقة عقدية ثابتة، بل أعاد قراءته في ضوء منهجه التاريخي واللساني، فاعتبره نتاجًا ثقافيًا نشأ في سياق الجدل الكلامي، لا صفة ذاتية للنص القرآني.

ومن هنا، أثار جملة من الشبهات حول الإعجاز، يمكن تصنيفها في المحاور الآتية:

المطلب الأول: شبهة تاريخية مفهوم الإعجاز

يرى أبو زيد أن مفهوم الإعجاز لم يكن معطى أصيلًا في النص القرآني، وإنما هو بناء فكري تشكّل في سياق تاريخي لاحق، خاصة في ظل الجدل العقدي مع المخالفين.

إذ يقول:"إنّ مفهوم الإعجاز لم يظهر بوصفه مفهومًا علميًا إلا في مرحلة متأخرة، حين واجه المسلمون تحديات فكرية دفعتهم إلى البحث عن دليل يثبت مصدرية القرآن، فكان الإعجاز أحد هذه الأدوات"[1]

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 104.

ويضيف في موضع آخر:"الإعجاز ليس خاصية كامنة في النص ذاته بقدر ما هو نتيجة لقراءة معينة للنص، فرضتها ظروف الصراع الفكري والسياسي"[1]

ويكشف هذا الطرح عن محاولة واضحة لنقل الإعجاز من كونه:

دليلًا ذاتيًا على مصدرية القرآن،إلى كونه:نتاجًا تاريخيًا لجدل كلامي

كما يصرّح بقوله:"النص القرآني لم يقدّم نفسه بوصفه معجزًا بالمعنى الذي تطوّر لاحقًا في كتب البلاغة والكلام، وإنما هذا المفهوم أُسقط عليه في مرحلة متأخرة"[2]

وهذه الشبهة تقوم على:الفصل بين النص وفهمه التراثي،وربط الإعجاز بالسياق التاريخي، ونفي كونه صفة ذاتية للقرآن.

المطلب الثاني: شبهة نفي الإعجاز البياني واللغوي

ينطلق أبو زيد من تصوره اللساني للغة لينكر أن يكون في القرآن إعجاز بياني بالمعنى المطلق، إذ يرى أن الجمال اللغوي نسبي، لا يمكن أن يكون حجة قاطعة.

إذ يقول:"القول بالإعجاز البلاغي يفترض وجود معيار مطلق للجمال، وهو أمر لا تقبله الدراسات الحديثة، التي ترى أن الذوق الجمالي متغير بتغير الثقافات والأزمنة"[3]

ويضيف:"النصوص الأدبية يمكن أن تتفوق في بنيتها وأثرها، ومن ثمّ فإن تميّز القرآن لا يمكن أن يُفهم بوصفه إعجازًا خارقًا، بل بوصفه تميزًا ضمن سياق ثقافي معين"[4]

ومن خلال هذا الطرح:يُسقط أبو زيد فكرة التحدي القرآني،ويجعل التفوق البلاغي أمرًا نسبيًا،ويُخضع النص القرآني لمقاييس النقد الأدبي.

كما يؤكد بقوله:"لا يمكن إخراج النص القرآني من دائرة النصوص اللغوية، لأن ذلك يُفقدنا إمكانية تحليله وفهمه"[5]

وهذه الشبهة تؤدي إلى:نفي الإعجاز البياني،ومساواة القرآن بسائر النصوص،وإلغاء خصوصيته اللغوية.

1المرجع السابق، ص105

2 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص106

3المرجع نفسه، ط3، ص108

4المرجع نفسه، ط3، ص109

5المرجع نفسه، ط3، ص110

المطلب الثالث: شبهة تفسير الإعجاز تفسيرًا وظيفيًا ثقافيًا

لا ينكر أبو زيد تميّز القرآن مطلقًا، لكنه يُعيد تفسير هذا التميز تفسيرًا ثقافيًا وظيفيًا، لا إعجازيًا.
إذ يقول:"تميّز القرآن لا يرجع إلى كونه نصًا إلهيًا خارقًا، بل إلى كونه نصًا فاعلًا في الثقافة، استطاع أن يُحدث تحولًا في الوعي، وأن يؤسس لنظام دلالي جديد"[1]
ويضيف:"القيمة الحقيقية للقرآن تكمن في تأثيره التاريخي، لا في خصائصه الخارقة، إذ إن تأثيره في تشكيل الحضارة هو ما يمنحه مكانته"[2]
ومن خلال ذلك:ينتقل من ''الإعجاز'' إلى ''التأثير''،ومن ''الدليل العقدي'' إلى ''الوظيفة الثقافية''
كما يصرّح بقوله:"النص القرآني نص ناجح في سياقه، وليس نصًا معجزًا خارج هذا السياق"[3]
وهذا التصور يؤدي إلى:نفي الإعجاز كدليل على الوحي،وردّ القرآن إلى وظيفته الاجتماعية،وإلغاء البعد الغيبي في تميّزه.

المطلب الرابع: شبهة إنكار الإعجاز التشريعي

يمتد إنكار أبو زيد للإعجاز ليشمل الجانب التشريعي، حيث يرى أن الأحكام القرآنية ليست دليلًا على مصدرية إلهية، بل هي استجابات تاريخية.
إذ يقول:"التشريعات التي وردت في القرآن كانت جزءًا من معالجة واقع اجتماعي محدد، ولا يمكن اعتبارها دليلًا على إعجاز تشريعي مطلق"[4]
ويضيف:"القول بالإعجاز التشريعي يفترض ثبات الأحكام، بينما الواقع يثبت أن هذه الأحكام كانت مرتبطة بظروفها التاريخية"[5]
ومن خلال هذا الطرح:ينفي صفة الكمال التشريعي،ويربط الأحكام بظروفها،ويُسقط حجيتها المطلقة.
كما يؤكد بقوله:"لا يمكن أن يكون التشريع معجزًا إذا كان قابلًا للتغير بتغير الواقع"[6]

1المرجع السابق، ط3، ص112
2المرجع نفسه، ص113
3المرجع نفسه، ص114
4 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 117.
5المرجع نفسه، ص.118
6 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص120

وهذه الشبهة تؤدي إلى:تقويض فكرة الشريعة الكاملة،وإخضاع الأحكام للتاريخ،وإلغاء البعد الإلهي في التشريع.

وخلاصة ما انتهى إليه هذا المبحث، أن الشبهات المثارة حول الإعجاز القرآني عند نصر حامد أبو زيد تنبني على إعادة تفسير هذا المفهوم تفسيرًا تاريخيًا ثقافيًا، يجرّده من طابعه العقدي، ويُفرغه من وظيفته الاستدلالية على صدق النبوة. فقد سعى إلى تصوير الإعجاز بوصفه نتاجًا لظروف الجدل الكلامي في التاريخ الإسلامي، لا خاصية ذاتية في النص القرآني، مما أفضى إلى نفي تميّزه البياني والتشريعي، وإلحاقه بسائر النصوص الأدبية التي تتفاوت في التأثير ولا تتميّز بطابع خارق.

غير أن التحليل العلمي لهذه الأطروحات أظهر أنها تقوم على خلط منهجي بين نشأة المصطلح وتحقق المسمّى، إذ إن تأخر التنظير للإعجاز لا يعني عدم وجوده في ذات النص، كما أن ربطه بالسياق التاريخي لا ينفي ثبوته بوصفه وصفًا ملازمًا للقرآن من جهة نظمه ودلالته. كما تبيّن أن إنكار الإعجاز يفضي إلى إبطال أحد أهم أدلة صدق الرسالة، وإلى إضعاف الحجة القرآنية القائمة على التحدي، وهو ما يتعارض مع صريح النصوص وإجماع العلماء.

وقد ثبت من خلال الأدلة النقلية والتحليل البياني أن الإعجاز القرآني حقيقة قائمة في ذاته، تشمل نظمه وأسلوبه ومعانيه وتشريعه، وأنه متجدّد الإدراك عبر العصور، لا يحدّه زمان ولا يُستنفد بيانه. ومن ثمّ، فإن هذه الشبهات لا تعدو أن تكون إسقاطًا لمقولات تاريخية على نص متعالٍ عن شروطها، مما يكشف عن قصور المنهج لا عن نقص في النص.

وعليه، فإن هذا المبحث يبيّن أن نفي الإعجاز ليس مسألة جزئية، بل هو مدخل لتقويض حجية الوحي برمّتها، ويمهّد للانتقال إلى المبحث التالي المتعلق بالشبهات حول التشريع، حيث تظهر آثار هذا التصور في إضعاف الإلزام الشرعي، وإخضاع الأحكام لمنطق النسبية والتاريخية، وهو ما سيُعالج بالعرض والنقد في المبحث الموالي.

المبحث الرابع: الشبهات المتعلقة بالتشريع

يُعدّ التشريع الإسلامي من أكثر القضايا التي استهدفتها القراءات الحداثية المعاصرة، لكونه يمثل الجانب العملي والتطبيقي للوحي، والضابط الأساس لعلاقة الإنسان بربه وبالمجتمع من حوله. وإذا كانت القراءة الحداثية قد سعت — في أصلها — إلى إعادة تعريف النص القرآني وتأويله خارج أطره العقدية والأصولية،

فإن أثر ذلك ظهر بوضوح في التعامل مع الأحكام الشرعية، حيث لم تعد الشريعة – في نظر أصحاب هذا الاتجاه – منظومة إلهية ثابتة صالحة لكل زمان ومكان، بل غدت نتاجًا تاريخيًا مرتبطًا بسياق اجتماعي وثقافي مخصوص.

وقد مثّل نصر حامد أبو زيد أحد أبرز النماذج التي عبّرت عن هذا التصور، إذ انطلق من مبدأ التاريخية ومركزية التأويل ليعيد النظر في طبيعة الأحكام الشرعية، وفي مدى إلزاميتها واستمرارها، بل وفي علاقتها بالعقل والواقع المعاصر وما يُعرف اليوم بحقوق الإنسان. ومن هنا، أثار جملة من الشبهات التي تتعلق بتاريخية الأحكام، وبدعوى تعارض بعض التشريعات مع العقل الحديث، وبالقول بانتفاء المقاصدية في بعض الأحكام، إضافة إلى التشكيك في مشروعية الحدود الشرعية ووصفها بالقسوة واللاإنسانية.

ولا تقتصر خطورة هذه الشبهات على الجانب الفقهي فحسب، بل تتعداه إلى المساس بمرجعية الوحي ذاته، إذ إن التشكيك في صلاحية التشريع أو عدالته أو إنسانيته يفضي – بالضرورة – إلى التشكيك في حكمة الشارع وكمال الشريعة. ومن هنا تأتي أهمية هذا المبحث، الذي يسعى إلى عرض أبرز الشبهات المتعلقة بالتشريع عند نصر حامد أبو زيد وتحليل خلفياتها الفكرية والمنهجية، تمهيدًا للرد عليها في الفصل اللاحق.

المطلب الأول: شبهة تاريخية الأحكام الشرعية

تُعدّ فكرة "تاريخية الأحكام" من أهم المرتكزات التي بنى عليها نصر حامد أبو زيد قراءته للتشريع الإسلامي، إذ يرى أن الأحكام الواردة في القرآن والسنة ليست أحكامًا مطلقة متجاوزة للزمان والمكان، وإنما هي نتاج للواقع الاجتماعي والثقافي الذي نزل فيه الوحي، ومن ثم فهي مرتبطة بظروفها التاريخية أكثر من ارتباطها بطبيعة دينية ثابتة.

ويقول في هذا السياق:"الأحكام التي تضمنها النص كانت مرتبطة ببنية المجتمع الذي نزل فيه الوحي، ولا يمكن عزلها عن شروطها التاريخية والاجتماعية"[1]،ويفهم من هذا التصور أن التشريع الإسلامي لم يكن – في نظره – تعبيرًا عن إرادة إلهية مطلقة، بل كان استجابة مرحلية لحاجات المجتمع العربي في زمن النبوة،

1 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص: 117 .

ولذلك فإن استمرار العمل بهذه الأحكام في العصور اللاحقة يُعدّ – وفق منطقه – تجاهلًا لتحولات الواقع الإنساني.

وقد تأثر أبو زيد في ذلك بالنزعة التاريخية في الفكر الغربي، التي تنظر إلى النصوص بوصفها نتاجًا لبيئاتها التاريخية، وترفض منحها طابعًا مطلقًا أو متجاوزًا للزمان. ولذلك دعا إلى إعادة قراءة الأحكام الشرعية في ضوء ''الواقع المعاصر''، بدل التقيد بالفهم التقليدي للنصوص.

ويقول أيضًا:"النص لا يحمل دلالة أبدية ثابتة، بل تتغير دلالته بتغير الواقع التاريخي".[1]

وقد ترتب على هذه الدعوى نتائج خطيرة، منها:نفي خلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان،وجعل الواقع حاكمًا على النص،وفتح باب تعطيل الأحكام القطعية بدعوى تغير الزمان،وتحويل التشريع إلى منظومة اجتماعية نسبية .

بينما قرر علماء الإسلام أن الأحكام الشرعية قائمة على الثبات في أصولها، مع المرونة في تنزيلها على الوقائع، وأن عموم النصوص لا يبطله خصوص أسباب النزول، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

المطلب الثاني: شبهة انتفاء مقاصدية التشريع وتعارضه مع حقوق الإنسان:يرى نصر حامد أبو زيد أن بعض الأحكام الشرعية لم تعد تحقق المقاصد الإنسانية المعاصرة، بل أصبحت – في نظره – متعارضة مع مبادئ الحرية والمساواة وحقوق الإنسان كما تُطرح في الفكر الغربي الحديث.

ويقول في هذا السياق:"التمسك بالدلالات الحرفيةلمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النصوص يؤدي لاإلى إهدار الواقع والنص فقط،إنما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية".[2]

ومن خلال هذا التصور، يحاول أبو زيد إعادة تقييم الأحكام الشرعية بناءً على معايير حقوقية حديثة، بحيث تصبح هذه المعايير مرجعًا للحكم على النصوص، لا العكس. ولذلك دعا إلى إعادة قراءة الأحكام المتعلقة بالمرأة، والميراث، والولاية، والحدود، وغيرها، بدعوى أنها لا تنسجم مع ''المقاصد الإنسانية''.

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 98.

2 نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص: 133 .

كما يقول:"إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلي في تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكي يرده إلى عبودية من نمط أخر هو التزييف بعينه،لأنه مقصد شكلي مادام يسلمه إلى عبودية كهنة النصوص "[1].

غير أن هذا الطرح يقوم على مغالطة منهجية، إذ يختزل مقاصد الشريعة في التصور الغربي لحقوق الإنسان، متجاهلًا أن الشريعة الإسلامية سبقت الأنظمة الحديثة في تقرير الكرامة الإنسانية والعدالة والحرية، ولكن ضمن ميزان رباني يوازن بين الحقوق والواجبات، وبين الفرد والمجتمع.

كما أن دعوى تعارض التشريع مع حقوق الإنسان تُبنى غالبًا على فهم مجتزأ للنصوص، أو على إسقاط تصورات ثقافية غربية على منظومة تشريعية ذات مرجعية إلهية مستقلة.

المطلب الثالث:شبهة تعطيل الحدود ووصفها بالقسوة واللاإنسانية

من أخطر الشبهات التي أثارها الاتجاه الحداثي عمومًا، وأبو زيد خصوصًا، التشكيك في الحدود الشرعية، واعتبارها عقوبات قاسية لا تنسجم مع ''الإنسانية الحديثة''.

وفي هذا السياق يقول":العقوبات الجسدية الواردة في النصوص كانت منسجمة مع واقعها التاريخي، أما اليوم فإن تطبيقها يثير إشكالات حقوقية وإنسانية"[2].

ويفهم من هذا الكلام أن الحدود –كالقطع والرجم والجلد – ليست أحكامًا ثابتة، بل تدابير مرحلية ارتبطت بطبيعة المجتمع القديم، ومن ثم يمكن تعطيلها أو تجاوزها في العصر الحديث.

وقد ترتب على هذا التصور:التشكيك في عدالة الشريعة،واتهام التشريع الإسلامي بالقسوة،وتقديم المواثيق الوضعية على النصوص الشرعية،والدعوة إلى تعطيل الحدود بدعوى التطور الحضاري .

غير أن هذا الطرح يتجاهل أن الحدود الشرعية شُرعت لحفظ الضرورات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وأنها محاطة بشروط دقيقة وضمانات صارمة تجعل تطبيقها محدودًا ومحققًا للعدل والردع معًا،كما أن وصف الحدود بالقسوة يكشف عن النظر إلى العقوبة بمعزل عن آثار الجريمة على المجتمع، في حين أن الشريعة تنظر إلى تحقيق الأمن وحفظ الحقوق باعتباره مقصدًا أعلى لا يتحقق إلا بردع المعتدي وحماية الجماعة.

1المرجع السابق، ص:134.

2 نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص: 141.

وخلاصة هذا المبحث أن الشبهات المتعلقة بالتشريع عند نصر حامد أبو زيد تنطلق من رؤية حداثية تجعل الإنسان والواقع المعاصر مرجعًا أعلى في تقييم الأحكام الشرعية، وهو ما أدى إلى القول بتاريخية الأحكام، وادعاء تعارض بعض التشريعات مع العقل والواقع الحديث، والتشكيك في مقاصدية الشريعة وعدالتها، إضافة إلى الدعوة إلى تعطيل الحدود بدعوى القسوة ومخالفة حقوق الإنسان.

وقد كشفت الدراسة أن هذه الشبهات ليست مجرد اجتهادات فقهية معاصرة، بل هي امتداد مباشر للأسس المنهجية التي قام عليها مشروع أبي زيد، خاصة مبدأ التاريخية ومركزية التأويل، الأمر الذي أفضى إلى إخضاع النص الشرعي لمعايير بشرية متغيرة بدل الانطلاق من مرجعية الوحي.

ومن هنا، فإن هذه الأطروحات تمثل مساسًا مباشرًا بمرجعية التشريع الإسلامي وخلوده، وتمهّد للانتقال إلى الفصل الرابع، الذي سيُعنى بالرد العلمي على هذه الشبهات، وبيان تهافتها في ضوء النصوص الشرعية والقواعد الأصولية والمقاصدية المحكمة

خلاصة الفصل:

وخلاصة ما تبيّن من خلال هذا الفصل، أن القراءة الحداثية للوحي عند نصر حامد أبو زيد لم تقتصر على إعادة النظر في بعض القضايا التفسيرية الجزئية، بل تجاوزت ذلك إلى المساس بالأصول العقدية الكبرى التي يقوم عليها التصور الإسلامي للوحي والنبوة والقرآن والتشريع. فقد كشفت الدراسة أن هذه القراءة تنطلق من مرجعيات فلسفية ولسانية وتاريخية أعادت تشكيل العلاقة بالنص القرآني على أسس مغايرة لما استقر عليه علماء الأمة، الأمر الذي أفضى إلى ظهور جملة من الشبهات المرتبطة بمصدرية الوحي، وحقيقة النبوة، والإعجاز القرآني، وطبيعة التشريع الإسلامي.

وقد تبيّن أن الشبهات المتعلقة بمصدرية الوحي قامت على تحويل القرآن من كلام إلهي منزل إلى نص لغوي ثقافي خاضع للتاريخ، مما أدى إلى إضعاف البعد الغيبي للوحي ونزع خصوصيته. كما أظهرت الدراسة أن الشبهات المتعلقة بالنبوة انبنت على إعادة تفسير وظيفة النبي في إطار بشري تاريخي، بما يفضي إلى التشكيك في العصمة وحقيقة التلقي. أما في قضية الإعجاز، فقد سعت هذه القراءة إلى نفي الخصوصية البيانية والتشريعية للقرآن، وإرجاع الإعجاز إلى سياقات ثقافية وتاريخية، في حين اتجهت الشبهات المتعلقة بالتشريع إلى إخضاع الأحكام الشرعية لمنطق النسبية والتاريخية، بما يؤدي إلى تقويض صفة الإلزام وخلود الشريعة.

كما كشفت الدراسة أن هذه الشبهات – على اختلاف موضوعاتها – ترتبط بأصل منهجي واحد، يتمثل في تقديم التاريخ على الوحي، والإنسان على النص، والتأويل على التفسير، وهو ما أدى إلى نسبية المعنى وتسييل الدلالة، وفتح المجال أمام قراءة منفلتة من الضوابط العقدية والأصولية. ومن هنا، فإن خطورة هذا المشروع لا تكمن في نتائجه فحسب، بل في الأسس التي انطلق منها، والتي أعادت بناء مفهوم الوحي وفق تصورات مستمدة من المناهج الغربية الحديثة.

وعليه، فإن هذا الفصل قد مثّل مرحلة أساسية في تفكيك البنية العقدية للقراءة الحداثية عند أبي زيد، والكشف عن مآلاتها الفكرية والمنهجية، مما يمهّد للانتقال إلى الفصل الرابع، الذي سيُعنى بالرد العلمي على هذه الشبهات، من خلال التأصيل الشرعي والتحليل العقلي، وبيان تهافت هذه الأطروحات في ضوء أصول الاعتقاد الإسلامي وقواعد الفهم الصحيح للوحي.

الفصل الرابع: الرد على الشبهات العقدية في قراءة نصر حامد أبو زيد للوحي

- المبحث الأول: الرد على الشبهات المتعلقة بمصدرية الوحي
- المبحث الثاني: الرد على الشبهات المتعلقة بالنبوة
- المبحث الثالث: الرد على الشبهات المتعلقة بالإعجاز القرآني
- المبحث الرابع: الرد على الشبهات المتعلقة بالتشريع

تمهيد:

بعد عرض الشبهات العقدية التي أثارها نصر حامد أبو زيد في قراءته الحداثية للوحي، وبيان جذورها المنهجية وتطبيقاتها على مفاهيم الوحي والنبوة والإعجاز والتشريع، يتبيّن أن هذه الشبهات لم تنشأ في فراغ، بل قامت على أسس فكرية مستمدة من مناهج غربية حديثة، أُسقطت على النص القرآني دون مراعاة لخصوصيته العقدية.

ومن هنا، فإن الرد على هذه الشبهات لا يقتصر على مناقشة نتائجها فحسب، بل يقتضي:تفكيك أصولها المنهجية،وبيان تعارضها مع التصور الإسلامي للوحي،ثم إقامة الأدلة على بطلانها نقلًا وعقلًا.

وعليه، يهدف هذا الفصل إلى تقديم رد علمي منهجي على هذه الشبهات، من خلال الجمع بين التأصيل الشرعي والتحليل العقلي، مع استحضار أقوال أهل العلم في تقرير العقيدة الصحيحة.

المبحث الأول: الرد على الشبهات المتعلقة بمصدرية الوحي

تُعدّ مسألة مصدرية الوحي الركيزة الأساس في البناء العقدي الإسلامي، إذ ينبني عليها الإيمان بالقرآن الكريم باعتباره **كلام الله تعالى المنزل غير المخلوق**، الموحى به إلى النبي بواسطة جبريل عليه السلام. ومن هنا، فإن أي محاولة لإعادة تفسير الوحي تفسيرًا بشريًا أو تاريخيًا إنما تمسّ جوهر العقيدة، لا مجرد قضية تفسيرية جزئية.

وقد قامت القراءة الحداثية –كما عند نصر حامد أبو زيد – على إعادة تعريف الوحي ضمن أطر لغوية وتاريخية، متأثرة بالمناهج اللسانية والتأويلية الغربية، مما أدى إلى نزع القداسة عنه، وتحويله من خطاب إلهي مُنزَّل إلى ظاهرة ثقافية.

ومن ثمّ، فإن الرد العلمي يقتضي:تفكيك هذا التصور من جذوره،وإثبات بطلانه عقلًاونقلًا،مع تقرير التصور الصحيح عند أهل السنة والجماعة.

المطلب الأول: إبطال شبهة اعتبار الوحي ظاهرة لغوية تاريخية

تُعدّ شبهة اعتبار الوحي ظاهرة لغوية تاريخية من أخطر التحولات التي أدخلتها القراءة الحداثية على مفهوم الوحي، لأنها تمثل انتقالًا من تصور ''الوحي بوصفه خطابًا إلهيًا متعاليًا'' إلى اعتباره ''نصًا بشريًا تشكّل داخل التاريخ''. وقد ظهر هذا التصور بوضوح في مشروع نصر حامد أبو زيد، حيث حاول إعادة تعريف الوحي انطلاقًا من مناهج اللسانيات الحديثة، فجعل اللغة هي الحاكم على النص، لا الوعاء له، وهو ما يؤدي في النهاية إلى **إذابة المصدر الإلهي داخل البنية الثقافية**.

غير أن هذا الطرح يقوم في أساسه على **مغالطة منهجية مركبة**، تتمثل في الخلط بين ثلاثة مستويات متمايزة:

1. مستوى(مصدر النص)وهو إلهي
2. مستوى(صياغته اللغوية)وهي عربية
3. مستوى (فهمه وتأويله)وهو بشري

فالقراءة الحداثية تدمج هذه المستويات في مستوى واحد، ثم تحكم عليه بقوانين اللغة والتاريخ، فتجعل الوحي نتيجةً لهما، لا متعاليًا عليهما.

من جهة التحليل اللغوي، فإن القول بأن اللغة تُنتج المعنى هو قول غير مسلم حتى في الدراسات اللسانية نفسها، لأن اللغة ليست خالقة للمعنى، بل حاملة له. فالقرآن لم يخضع للغة، بل **أعاد تشكيلها،** ورفعها إلى مستوى إعجازي، وهو ما عجز عنه العرب، رغم أنهم أهل البلاغة.

وقد بيّن الباقلاني أن إعجاز القرآن دليل على أنه خارج عن مقدور البشر، ولو كان نتاجًا لغويًا بشريًا لكان في وسعهم معارضته.[1]

أما من جهة التحليل العقلي، فإن القول بتاريخية الوحي يؤدي إلى لوازم خطيرة:

أولًا :**نفي الحقيقة المطلقة،** لأن المعنى يصبح تابعًا للسياق، لا ثابتًا في ذاته.

ثانيًا :**سقوط المرجعية،** لأن النص يفقد سلطته إذا كان ابنًا لزمنه.

ثالثًا :**تحويل الدين إلى تجربة نسبية،** تختلف باختلاف الثقافات.

وقد جاء القرآن بنصوص قطعية تُثبت أن الوحي **تنزيل إلهي محض،** قال تعالى:

﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ الشعراء:[192–194].

وجه الدلالة:أن الآية لم تكتفِ بإثبات المصدر الإلهي، بل بيّنت(**آلية النزول**)بواسطة جبريل،و(**محل التلقي**)قلب النبي، وهو ما يقطع بأن الوحي ليس نتاجًا بشريًا، بل خطابًا نازلًا من خارج النظام البشري.

وقال تعالى:﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ النجم: [4]،وهي صيغة حصر تقطع الطريق على كل تفسير لغوي–تاريخي محض.

وقد قرر ابن قدامة أن القرآن مما أوحى الله به "ومن صفات الله تعالى أنه متكلم بكلام قديم يسمعه منه من شاء من خلقه،سمعه موسى عليه السلام منه من غير واسطة، وسمعه منه جبريل..."[2]، وهو تقرير يثبت أن الوحي **فعل إلهي مباشر،** لا ظاهرة ثقافية.

وهذه النتائج تتناقض مع طبيعة الوحي الذي جاء هداية للناس كافة، قال تعالى:﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: 185].

وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أن هذا الاتجاه يمثل "نقل أدوات تحليل النصوص البشرية إلى النص الإلهي

1الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب،إعجاز القرآن،تحقيق السيد أحمد صقر،دار المعارف مصر،2009 ص 35.

2أبي محمدموفق الدين عبد الله ابن قدامة المقدسي،لمعة الإعتقاد،المكتب الإسلامي،بيروت،ط4 ،1395 هـ،ص15

دون تمييز''، وهو ما يؤدي إلى ''تفريغ الوحي من مصدره المتعالي''[1]. كما بيّن أن هذا الطرح يقع في ''التأنيس اللغوي للوحي''، أي تحويله إلى مجرد بنية لغوية.

ومن جهة الدراسات النقدية، فإن تحليل مشروع نصر حامد أبو زيد يُظهر أنه يعتمد على مفاهيم مثل ''إنتاج النص'' و''تاريخية الخطاب''، وهي مفاهيم نشأت في سياق نقد النصوص الأدبية، ولا تصلح لتفسير الوحي، لأن الوحي ليس نصًا أدبيًا، بل خطابًا إلهيًا.

كما أشار العيدي إلى أن هذا الاتجاه ينتهي إلى ''نزع القداسة عن القرآن، وتحويله إلى وثيقة ثقافية''[2]، وهو ما يُعدّ انقلابًا على المفهوم الإسلامي للوحي.

ومن جهة أخرى، فإن القول بتاريخية الوحي يتجاهل أن القرآن **ينتقد الواقع الذي نزل فيه**، ولا يعكسه فقط، مما يدل على أنه ليس نتاجًا له، بل معيارًا عليه.

كما أن هذا الطرح يعجز عن تفسير ظاهرة **الإعجاز القرآني**، إذ لو كان النص نتاجًا لغويًا بشريًا، لما عجز العرب عن الإتيان بمثله.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة ''الوحي ظاهرة لغوية تاريخية'' تقوم على:خلط بين مستويات النص،وإسقاط مناهج بشرية على خطاب إلهي ،وتجاهل النصوص القطعية،مايفضي إلى نتائج تنقض أصل الوحي.

وعليه، فإن الوحي في التصور الإسلامي هو **خطاب إلهي متعالٍ، استُخدمت فيه اللغة وسيلة، لا مصدرًا للمعنى**.

المطلب الثاني: الرد على شبهة بشرية النص القرآني

تقوم شبهة "بشرية النص القرآني" على فكرة مركزية في الخطاب الحداثي، مفادها أن القرآن الكريم، وإن كان يحمل طابعًا دينيًا، إلا أنه في جوهره **نص بشري تشكّل داخل السياق الثقافي والاجتماعي العربي في القرن السابع الميلادي**، وأن قدسيته ليست إلا نتيجة لاحقة لفعل التأويل والتلقي الإيماني.

1طه عبد الرحمن،روح الحداثة،المركز الثقافي العربي،ط1,2006ص 198.

2منصور بن حمد العيدي،نظريات القراء الجديدة للنص القرآني، ص48.

وقد تبنّى هذا الاتجاه– بصيغ مختلفة –نصر حامد أبو زيد، حيث سعى إلى التعامل مع القرآن بوصفه ''نصًا لغويًا مفتوحًا''، يخضع لقوانين التاريخ واللغة والثقافة، لا بوصفه كلام الله المنزل.

غير أن هذا التصور يقوم على **مفارقة منهجية عميقة** :فهو من جهة يدّعي العلمية، ومن جهة أخرى يُسقط على النص الإلهي أدوات تحليل وُضعت أصلًا لدراسة النصوص البشرية، دون مراعاة الفارق الجوهري بين "النص المنتج بشريًا" و"النص الموحى به". وهذا الخلط يؤدي إلى نتيجة خطيرة، وهي تحويل القرآن من كونه **مرجعية حاكمة** إلى كونه **مادة خاضعة للتحليل الثقافي**.

والتفريق بين النص والفهم هنا ضروري جدًا؛ لأن القراءة الحداثية لا تكتفي بالقول بتعدد الفهم، بل تنتقل إلى القول بأن **النص نفسه لا يملك معنى ثابتًا مستقلًا عن القارئ**، وهو ما يؤدي إلى نزع صفة الإحكام عن القرآن.

من جهة التحليل العقلي، فإن القول ببشرية النص القرآني يؤدي إلى نتائج خطيرة للغاية:

أولًا :**نفي المرجعية المطلقة**

إذا كان النص بشريًا، فإنه يصبح قابلًا للنقد والمراجعة مثل أي نص ثقافي، وبالتالي يفقد صفة الإلزام.

ثانيًا :**تحويل الدين إلى منتج ثقافي**

أي أنه يصبح تعبيرًا عن تجربة حضارية عربية، لا خطابًا إلهيًا موجّهًا للإنسانية.

ثالثًا :**تفكيك مفهوم الحقيقة الدينية**

لأن الحقيقة في هذا التصور تصبح نسبية، تختلف باختلاف القارئ والثقافة.

وهذه النتائج تتناقض مع الوظيفة الأساسية للقرآن بوصفه هداية، قال تعالى:

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]

وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أن هذا النوع من التصور ''ينقل النص من مقام الهداية إلى مقام الموضوع للدراسة بما أسماه بالمشاريع الإنفصالية''، وهو ما يؤدي إلى ''تجريده من سلطته الإرشادية''[1]، لأن النص في الفهم الحداثي لا يُطاع، بل يُحلَّل.

كما بيّن العيديأن القول ببشرية النص القرآني هو ''مدخل لنزع القداسة عن الوحي وتحويله إلى خطاب تاريخي خاضع للنقد الأدبي''.[1] بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك بالتغاضي عن ذكر صفة العزيز والحميد والمبين لله عزوجل.

1طه عبد الرحمن،روح الحداثة، ص 238

ومن جهة أخرى، فإن هذا الطرح يتجاهل خاصية أساسية في القرآن، وهي أنه **ينقد الواقع ولا ينتمي إليه فقط** .فالقرآن حين نزل، لم يكن مجرد انعكاس للبيئة، بل جاء ليعيد تشكيلها، ويصحح معتقداتها، ويواجه بنيتها الفكرية، وهو ما يدل على أنه ليس ابنًا لها.

أن النص القرآني يقرر بوضوح وجود بنية معرفية ثابتة داخله، قال تعالى:﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: 1].

وجه الدلالة:أن ''الإحكام'' هنا يدل على إحكام في البناء والمعنى، أي أن النص ليس مفتوحًا بلا ضوابط، بل يحمل دلالة مقصودة من المتكلم الأول، وهو الله تعالى، مما ينفي كونه نصًا بشريًا متحول الدلالة بشكل مطلق.

وقال تعالى أيضًا:﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 3]

وجه الدلالة:أن ''الجعل'' هنا إلهي، أي أن العربية ليست مصدر النص، بل وعاء اختاره الله للوحي، وهو ما ينقض فكرة أن اللغة العربية هي التي أنشأت النص أو أنتجته.

وقد قرر أبو إسحاق الشاطبي أن الشريعة ''موضوعة لفهم المكلفين، لكن فهمهم لها لا يخرجها عن كونها من عند الله''[2]، وهو تفريق جوهري بين **ثبات النص الإلهي** و**تعدد الفهم البشري**.

كما أن علماء الأصول يقررون قاعدة دقيقة في هذا الباب:''العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب''،وهي قاعدة تهدم الأساس الذي تقوم عليه القراءة الحداثية، لأنها تجعل الفهم متغيرًا، لكن النص ثابت الدلالة في ذاته.

كما أن ظاهرة الإعجاز القرآني—لغويًا وتشريعيًا وغيبياً—لا يمكن تفسيرها في إطار بشرية النص، لأن النص البشري مهما بلغ لا يملك هذه الخصائص مجتمعة.

وقد أشار الباقلاني إلى أن عجز العرب عن الإتيان بمثله دليل على أنه ليس بمقدورهم أن يأتو بمثله ''فإن عجزوا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز''[3]، وهو استدلال عقلي قبل أن يكون نقليًا،ومن زاوية منهجية، فإن هذا التصور يقع في خطأ ''إسقاط مناهج تحليل النصوص الأدبية على النص الديني''، دون مراعاة

1منصور بن حمد، نظريات القراءة الجديدة للنص القرآني، ص26.

2أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي،الموافقات،تحقيق أبو عبيدة مشهور،دار ابن عفان،ط،1.1997ج2، ص101

3الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 12.

اختلاف الطبيعة بينهما؛ فالنصوص الأدبية تُقرأ بوصفها إبداعًا بشريًا، بينما القرآن يُقرأ بوصفه **خطابًا إلهيًا مُنزلاً**.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة بشرية النص القرآني تقوم على:الخلط بين النص والفهم،وإسقاط المنهج الأدبي على النص الإلهي،ونفي ثبات المعنى الإلهي،ماأفضى إلى نسبية الحقيقة الدينية.

وعليه، فإن القرآن الكريم في التصور الإسلامي هو **كلام الله المنزل، ذو معنى مقصود ثابت، يُفهم ولا يُنتج، ويُتدبر ولا يُعاد إنشاؤه**.

المطلب الثالث: الرد على شبهة نفي التعالي الإلهي للوحي

تقوم شبهة ''نفي التعالي الإلهي للوحي'' على تصور مفاده أن الوحي، لكي يكون مفهوماً ومؤثراً، يجب أن يكون **منخرطًا في أفق الإنسان التاريخي والثقافي بشكل كامل**، بحيث لا يحتفظ بأي بعد متعالٍ مستقل عن الواقع. ويظهر هذا التصور في بعض قراءات الاتجاه الحداثي، ومنها ما يمكن استنتاجه من أطروحات نصر حامد أبو زيد، حيث يتم التأكيد على ''تاريخية الخطاب'' و''انغراسه في الثقافة''، بما يوحي ضمنيًا بأن التعالي الإلهي ليس خاصية للنص، بل نتيجة لتقديس لاحق في الوعي الديني.

غير أن هذا الطرح—في حقيقته—لا يعيد تفسير الوحي، بل يعيد **تحديد طبيعته الوجودية**، أي الانتقال من كونه خطابًا إلهيًا متعاليًا إلى كونه خطابًا بشريًا متشكلًا في التاريخ، وهو تحول جذري يمسّ أصل العقيدة، لا مجرد آلية الفهم.

والإشكال الجوهري هنا أن هذا التصور يُسقط مفهوم ''التعالي'' كما يُفهم في الفلسفات الوضعية (أي الانفصال عن الواقع)، على النص القرآني، في حين أن التعالي في التصور الإسلامي لا يعني الانفصال، بل يعني **العلو في المصدر والسلطة مع الحضور في الهداية والتوجيه**.

من جهة التحليل العقلي، فإن نفي التعالي الإلهي للوحي لا يفضي فقط إلى إشكالات معرفية، بل يترتب عليه اضطراب في البنية التفسيرية للدين ذاته، وذلك من وجوه متعددة:

أولًا: إخضاع المقدّس لمطلق النسبية التأويلية

لأن النص الذي لا يستند إلى مصدر متعالٍ لن تكون له دلالة مستقرة أو سلطة موجهة، بل يصبح معناه رهينًا بتحولات الوعي الإنساني والظروف الاجتماعية. وبهذا تنتقل سلطة التوجيه من النص إلى القارئ، ومن الوحي إلى التأويل، وهو ما يؤدي إلى تعدد غير منضبط للحقائق الدينية.

ثانيا: انهيار فكرة الثبات القيمي في الشريعة

إذ إن التعالي الإلهي هو الذي يمنح الأحكام والمعايير صفة الإلزام والاستمرار، أما إذا صار النص ابنًا خالصًا لبيئته، فإن قيمه وأحكامه ستُفهم بوصفها حلولًا مرحلية لا مبادئ هادية للإنسان في كل زمان، ومن ثمّ يفقد الدين وظيفته في ضبط السلوك الإنساني وتوجيهه.

ثالثا:إفراغ العلاقة التعبدية من معناها الإيماني

لأن المؤمن إنما يتلقى الوحي على أنه خطاب صادر عن الله تعالى، له قداسة المصدر وسلطة الهداية، فإذا أُعيد تعريفه باعتباره نتاجًا ثقافيًا، فإن علاقة الامتثال والتسليم تتحول إلى مجرد تفاعل فكري مع نص تاريخي، لا إلى استجابة لعبودية قائمة على الإيمان بعلو المصدر الإلهي وكماله.

وعليه، فإن نفي التعالي الإلهي لا يقف عند حدود إعادة قراءة النص، بل يؤدي إلى إعادة بناء الدين كله على أسس بشرية نسبية، وهو ما يفضي في النهاية إلى علمنة الوحي وتجريده من سلطته المعيارية والهداية الربانية التي جاء بها .

وقد نبّه العيدي إلى أن ''رفع التعالي عن النص الديني هو في الحقيقة نزع لسلطته الإرشادية''، لأن النص إذا لم يكن متعاليًا ''صار تابعًا للقارئ لا هاديًا له''.[1]

كما بيّن المسيري أن هذا التصور ينتهي إلى ''علمنة النص الديني وإخضاعه للمنهج التاريخي الغربي''[2]، وهو ما يؤدي إلى إلغاء خصوصيته الإلهية.

ومن جهة منهجية، فإن الخلط في هذه الشبهة يقع بين:(**التعالي الميتافيزيقي**)علو المصدر والصفة و(**الانفصال الوجودي**)الغياب عن الواقع

بينما التصور الإسلامي يجمع بين:تعالٍ في المصدر وحضور في الهداية،وعلو في الذات وقرب في الإرشاد قال تعالى:﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]،وهو دليل على أن التعالي الإلهي لا يناقض القرب والهداية.

كما أن القراءة الحداثية تتجاهل أن القرآن نفسه يقدّم خطابًا يتجاوز لحظته التاريخية، إذ يخاطب الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو فرد في مجتمع معين، وهو ما يظهر في عموم الخطاب : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾.

---

[1] العيدي،نظريات القراء الجديدة للنص القرآني، ص60.

[2] عبد الوهاب المسيري،العلمنة الشاملة والعلمنة الجزئية، ص129-131.

ومن جهة نقد الدراسات المعاصرة، فإن تحليل خطاب نصر حامد أبو زيد يُظهر أنه يعتمد على مفهوم ''التاريخانية المطلقة''، أي أن كل خطاب لا بد أن يكون ابن سياقه، وهو تصور لا يُسلّم به حتى في العلوم الإنسانية المعاصرة نفسها، لأنه يؤدي إلى نفي أي حقيقة معيارية ثابتة.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة نفي التعالي الإلهي للوحي تقوم على:إسقاط مفهوم فلسفي للتعالي على النص الديني،والخلط بين الحضور التاريخي والعلو الميتافيزيقي،ونفي المرجعية المطلقة للوحي،والإفضاء إلى علمنة النص.

وقد جاء القرآن بتقرير صريح لصفة التعالي الإلهي، قال تعالى:﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: 42].

وجه الدلالة:أن هذه الآية تثبت أن القرآن محفوظ في مصدره ودلالته، وأنه محاط بحصانة إلهية تمنع تسلل الخطأ إليه، وهو ما يدل على أنه ليس نتاجًا تاريخيًا خاضعًا للتطور أو التبدل.

وقال تعالى أيضًا:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

وجه الدلالة:أن الجمع بين ''التنزيل'' و''الحفظ'' يدل على أن النص صادر من مصدر متعالٍ، وأنه محمي من التحريف ، وهو ما ينقض فكرة الذوبان في السياق التاريخي.

وقال تعالى:﴿كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: 115]

وجه الدلالة:أن الوصف بالصدق والعدل يدل على معيارية مطلقة، لا تخضع لظروف زمانية أو مكانية.

وقد قرر ابن تيمية أن كلام الله ''ليس ككلام المخلوقين، بل هو صفته القائمة بذاته، المتصفة بالكمال''[1]، وهو تقرير يثبت أن التعالي ليس انفصالًا عن العالم، بل علوّ في الذات والصفة.

وعليه، فإن الوحي في التصور الإسلامي هو **خطاب إلهي متعالٍ في مصدره، حاضر في هدايته، محفوظ في نصه، غير خاضع للتاريخ رغم نزوله فيه.**

المطلب الرابع: الرد على شبهة إنكار الطبيعة الغيبية للوحي

تقوم شبهة إنكار الطبيعة الغيبية للوحي على تصور حديث مفاده أن الوحي لا يمكن أن يكون ''ظاهرة غيبية مفارقة للعقل والتجربة''، بل هو—في نظر هذا الاتجاه—تجربة شعورية داخلية للنبي □، أو تفاعل نفسي–ثقافي مع الواقع، وبالتالي فإن إرجاعه إلى الغيب يُعدّ في نظرهم ''تفسيرًا ميتافيزيقيًا غير

[1] ابن تيمية،مجموع الفتاوى،[6 / 210].

قابل للتحقق''. وقد انعكس هذا التصور في بعض أطروحات القراءة الحداثية، ومنها ما يُفهم من مشروع نصر حامد أبو زيد الذي حاول إخضاع الوحي لآليات الفهم الإنساني التاريخي، وإخراجه من دائرة ''التنزيل الغيبي'' إلى دائرة ''الإنتاج الثقافي''.

غير أن هذه الشبهة تنطلق من **مسلّمة فلسفية مادية مسبقة**، وهي حصر المعرفة في ما هو تجريبي أو تاريخي، ورفض كل ما يتجاوز الحسّ، وهو ما يجعلها ابتداءً موقفًا إبستمولوجيًا (معرفيًا) لا تفسيرًا علميًا للوحي. فالمشكلة ليست في ''تفسير الوحي''، بل في **رفض أصل الغيب بوصفه مصدرًا للمعرفة**.

ومن جهة التحليل العقلي، فإن إنكار الطبيعة الغيبية للوحي يؤدي إلى نتائج متناقضة:

أولًا :**إفراغ مفهوم الوحي من معناه**

لأن الوحي إذا أصبح تجربة نفسية، فقد فقد صفته كإعلام إلهي، وأصبح مجرد حالة شعورية.

ثانيًا :**إسقاط المرجعية المعرفية للدين**

إذ يصبح الدين قائمًا على التجربة الفردية، لا على خطاب إلهي ملزم.

ثالثًا :**إلغاء مفهوم النبوة نفسه**

لأن النبوة في هذا التصور تتحول إلى حالة نفسية يمكن نظريًا لأي إنسان أن يمر بها.

وهذه النتائج تُظهر أن الشبهة لا تُبطل تفسيرًا معينًا للوحي، بل تُبطل **فكرة الوحي نفسها**.

وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أن ممارسة التعقيل في صورة النقد الواسع للتراث هو ''إسقاط للنموذج المادي على الظاهرة الدينية''،[1] وهو ما يؤدي إلى ''تجريد الوحي من مصدره المتعالي وتحويله إلى تجربة داخلية''.

كما بيّن العيدي أن هذا الاتجاه ينتهي إلى ''تفسير الدين تفسيرًا نفسيًا–تاريخيًا يُلغي البعد الإلهي''.[2]

ومن جهة أصولية، فإن الغيب في الإسلام ليس نقيض العقل، بل هو **ما لا يُدرك بالعقل استقلالًا ويُعرف بالوحي**، وبالتالي فرفض الغيب ليس عقلانية، بل تضييق لمجال المعرفة.

والقرآن الكريم يؤسس الوحي ابتداءً على كونه فعلًا غيبيًا خارج نطاق التجربة البشرية المباشرة، قال تعالى:

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: 26–27].

1طه عبد الرحمن،روح الحداثة،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط1، 2006، ص 42.

2العيدي، نظريات القراءة الجديدة، ص19.

وجه الدلالة:أن الآية تنص صراحة على أن الغيب ملك لله وحده، وأن اطلاع الرسل عليه ليس ذاتيًا ولا نفسيًا، بل هو **إعلام إلهي محض**، مما ينفي أي تصور للوحي بوصفه إنتاجًا داخليًا للنبي.

وقال تعالى:﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: 51].

وجه الدلالة:أن الآية تحدد طبيعة الاتصال بالوحي بأنه خارج عن الطرق البشرية المعتادة (حسًّا وتجربةً)، مما يثبت أن مصدره غيبي غير خاضع للتجربة الإنسانية.

وقال تعالى أيضًا:﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: 52].

وجه الدلالة:أن إضافة الوحي إلى ''أمرنا'' يدل على أنه صادر من عالم الأمر الإلهي، لا من عالم المادة أو النفس البشرية.

وقد ذكر الدكتور علي الصلابي أن الوحي ''إعلام الله تعالى من اصطفاه من عباده مأراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم بطريقة غير معتادة للبشر مع الوعي والإدراك التام لكل مايتلقى''[1]، وهو تقرير يثبت أن الغيب أصل في مصدر المعرفة الدينية.

ومن جهة السنة، جاء في وصف نزول الوحي أن النبي □ قال: «أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ"[2]،وهو وصف يدل على أن الوحي تجربة **خارجة عن الإرادة البشرية والوعي النفسي المعتاد**، لا يمكن اختزالها في حالة نفسية داخلية.

كما أن القرآن نفسه يربط بين الإيمان بالغيب وبداية الهداية، قال تعالى:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]،مما يدل على أن الإيمان بالغيب ليس هامشًا، بل أساس البناء العقدي.

ومن جهة أخرى، فإن التجربة النبوية لا تشبه التجربة النفسية البشرية؛ لأنها تأتي في سياق **تحول معرفي مستقل عن الإرادة الذاتية**، وتُصاحبها آثار خارجية (كالتحول اللغوي والتشريعي)، وهو ما لا يمكن تفسيره نفسيًا محضًا.

1د .علي محمد الصلابي،مقال،سلسلة أركان الإيمان ح33،تعريف الوحي،03-08-2020/الموقع الرسمي للدكتور.

2صحيح البخاري الامام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي،طبعة بالاوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، 1401 ه - 1981 مدار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،ج1،ص02،رقم02

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة إنكار الطبيعة الغيبية للوحي تقوم على:حصر المعرفة في التجربة الحسية،معنفي الغيب كمصدر للمعرفة،وإسقاط التفسير النفسي على الظاهرة النبوية،والإفضاء إلى إلغاء مفهوم الوحي والنبوة.

وعليه، فإن الوحي في التصور الإسلامي هو **إعلام إلهي غيبي، خارج عن التجربة البشرية، يُدرك بالخبر الصادق لا بالتجربة النفسية، وهو أساس النبوة والرسالة.**

وخلاصة ما انتهى إليه هذا المبحث، أن الشبهات المثارة حول مصدرية الوحي – على ما اتسمت به من صياغات حداثية ومقولات لسانية وتاريخية – لا تقوم على أساس علمي متين، بل ترجع في جوهرها إلى خلل منهجي في تصور طبيعة الوحي، ناتج عن إسقاط مناهج بشرية نسبية على نص إلهي متعالٍ في مصدره ودلالته. وقد أظهر التحليل أن هذه الشبهات إنما تنبني على الخلط بين مستويات متعددة، كالتفريق بين النص في ذاته بوصفه كلام الله، وبين فهمه البشري، وبين سياق نزوله وحقيقة مصدره. وقد بيّن الرد العلمي – نقلًا وعقلًا – أن القرآن الكريم وحي منزل من عند الله تعالى، ثابت المصدر، محفوظ من التحريف، وأن النبي ﷺ متلقٍّ للوحي لا منشئ له، وأن اللغة التي صيغ بها النص لا تنفي طبيعته الإلهية، بل تمثّل وسيلة بلاغه إلى البشر. كما تبيّن أن إخضاع الوحي لقوانين التاريخ لا يستقيم إلا في حدود فهم أسباب النزول وسياق الخطاب، دون أن يمتد ذلك إلى أصل المصدر أو عموم الدلالة. كما أثبتت الدراسة أن دعوى "بشرية النص" من حيث التكوين والدلالة تُفضي إلى نتائج خطيرة، من أبرزها تقويض حجية الوحي، ونفي سلطته المرجعية، وفتح باب النسبية المعرفية التي تُفضي إلى تسييل المعنى وإفراغ النص من مضمونه الإلزامي. وهي نتائج لا تنسجم مع ما تقرره النصوص القطعية، ولا مع ما استقر عليه إجماع الأمة عبر العصور.

وعليه، فإن الرد على هذه الشبهات لا يقتصر على نقض جزئياتها، بل يمتد إلى تفكيك بنيتها المنهجية، وإعادة بناء التصور الصحيح للوحي في ضوء الكتاب والسنة وقواعد الاعتقاد. ومن هنا، يمهّد هذا المبحث للانتقال إلى بقية محاور الرد، خاصة ما يتعلق بمفهوم النبوة، حيث تتجلى امتدادات هذه الشبهات في تصور دور النبي ﷺ ووظيفته، وهو ما سيُعالج في المبحث الموالي بالتحليل والتأصيل.

المبحث الثاني: الرد على الشبهات المتعلقة بالنبوة

تُعدّ النبوة أصلًا عظيمًا من أصول الدين، إذ بها يتحقق الاتصال بين الخالق والمخلوق، وبها تُعرف الشرائع والأحكام، ومن ثمّ فإن أي انحراف في تصور النبوة يؤثر مباشرة في فهم الوحي وحجيته.
وقد سبق أن نصر حامد أبو زيد أعاد تفسير النبوة تفسيرًا تاريخيًا إنسانيًا، فجعلها تجربة بشرية، وأسند للنبي ﷺ دورًا في إنتاج النص، وقلّل من مفهوم العصمة، وربط الرسالة بسياقها التاريخي.
وسيُعنى هذا المبحث بإبطال هذه الشبهات، من خلال التأصيل الشرعي، والاستدلال بأقوال العلماء، والتحليل العقلي.

المطلب الأول: إبطال شبهة بشرية التجربة النبوية

تُعدّ شبهة "بشرية التجربة النبوية" من أخطر الشبهات التي أُثيرت في سياق القراءة الحداثية للوحي، لأنها لا تكتفي بإعادة تفسير ظاهرة النبوة، بل تعمل على **تفكيك بنيتها العقدية من أساسها**، وذلك عبر ردّها إلى إطار التجربة الإنسانية الخاضعة لقوانين التاريخ والثقافة. وقد ظهر هذا التصور بوضوح في كتابات نصر حامد أبو زيد، حيث سعى إلى قراءة النبوة بوصفها ظاهرة لغوية–تاريخية، تنشأ من تفاعل النبي ﷺ مع واقعه، وهو طرح متأثر بالمناهج الأنثروبولوجية التي تفسر الظواهر الدينية ضمن البنية الاجتماعية.
غير أن هذا التصور يقوم على **خلل منهجي عميق**، يتمثل في إسقاط نموذج تفسير الظواهر البشرية على ظاهرة ذات طبيعة غيبية، دون مراعاة الفارق الجوهري بين المجالين. فالنبوة—في التصور الإسلامي— ليست ظاهرة قابلة للاختزال في شروط التاريخ، بل هي **فعل إلهي يتجاوز قوانين الطبيعة والاجتماع**، فمن جهة التحليل العقلي، فإن القول ببشرية النبوة يفضي إلى لوازم باطلة، منها:
أولًا: أن النبوة تصبح قابلة للاكتساب، لأن كل تجربة بشرية يمكن تعلمها أو تكرارها، وهو ما يفتح الباب لادعاء النبوة من قبل أي شخص، وهو ما يناقض الواقع والتاريخ.
ثانيًا: أن النبوة تخضع لقوانين التطور الاجتماعي، مما يعني أنها تتغير بتغير الظروف، وهو ما يُفضي إلى نسبية الدين، وانعدام ثباته.
ثالثًا: أن النبوة لا تكون حجة ملزمة، لأن التجربة البشرية لا تلزم غير صاحبها، بينما النبوة في حقيقتها خطاب موجّه للناس كافة.

وهذه اللوازم تكشف أن هذا التصور لا يفسر النبوة، بل **ينقضها من أصلها**.

كما أن هذا الطرح يعجز عن تفسير ظاهرة الوحي نفسها؛ إذ كيف يمكن لتجربة بشرية أن تنتج خطابًا يتميز بالخصائص التالية:انسجام داخلي كامل عبر 23 سنة من النزول،وتشريع متكامل يتجاوز البيئة التي نزل فيها،وإخبار بالغيب تحقق صدقه،معتأثير حضاري شامل.

وهذه الخصائص لا يمكن تفسيرها ضمن إطار التجربة البشرية المحدودة.

وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أن هذا الاتجاه يمثل ''حيثما حاول العقل البشري أن يسلك طريقا غير طريق التلقي جاء بالخلط والتخبيط.''فإخضاع الغيب لمقاييس الشهادة ، هو خطأ منهجي، لأن الغيب يُفسَّر في ضوء الوحي، لا العكس[1]. كما أنه يؤدي إلىإفراغ النبوة من بعدها الإلهي، وتحويلها إلى ظاهرة ثقافية.

ومن جهة أخرى، فإن الدراسات النقدية لفكر نصر حامد أبو زيد—كما عند نصر عاشور كريم— تؤكد أن هذا التصور ليس مجرد تحليل علمي، بل هو امتداد لمنهج علماني يسعى إلى ''إعادة بناء الدين في إطار بشري خالص''[2]، وهو ما يتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية.

كما أن هذا الطرح يتجاهل البعد التجريبي التاريخي للنبوة، حيث إن الأنبياء لم يقدّموا أنفسهم بوصفهم أصحاب تجارب شخصية، بل بوصفهم **مبلّغين عن الله**، وهو ما يظهر في خطابهم المتكرر: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الأحقاف: 9].

وهو ما تؤكده النصوص القطعية.

قال الله تعالى:﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: 124].

وجه الدلالة: أن الآية تُقرّر أن اختيار النبي ليس راجعًا إلى معايير بشرية، بل إلى علم الله المطلق، وهو ما ينفي أن تكون النبوة نتيجة تطور أو تجربة.

وقال تعالى:﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 75].

وجه الدلالة: أن الاصطفاء فعل إلهي خالص، يدل على الاختيار والتخصيص، لا على الاكتساب.

وهنا تتضح نقطة مركزية: أن النبوة ليست **ثمرة تفاعل الإنسان مع الواقع**، بل هي **اقتحام إلهي لهذا الواقع بالوحي**، وهو ما يجعلها مختلفة نوعيًا عن كل الظواهر البشرية.

1عثمان جمعة ضميرية،مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية،مكتبة السوادي للتوزيع،ط4، 2003، ص 192.

2نصر عاشور كريم،مآلات الأنسنة في فكر نصر،تحت إشراف:د ستار جبر الأعرجي،جامعة الكوفة،مجلة الدراسات المستدامة،س4،م4، ع2، 2022، ص713.

وقد قرر محمد بن جرير الطبري في تفسيره أن الله يختص برسالته من يشاء، لا عن اجتهاد منهم ولا استحقاق سابق "ذلك إلي وبيدي دون خلقي، أختار من شئت منهم للرسالة."[1]، وهو نصّ ينسف فكرة التجربة البشرية. كما قال ابن كثير :"يختار من الملائكة رسلا فيما يشاء من شرعه وقدره، ومن الناس لإبلاغ رسالاته".[2]

ومن جهة أصولية، فإن النبوة تُعدّ من **الضروريات الشرعية** التي يُعلم ثبوتها بالضرورة من الدين، وأي تأويل يُفضي إلى نفيها أو تقليصها يُعدّ خروجًا عن هذا الأصل.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة بشرية التجربة النبوية تقوم على:خلط منهجي بين الغيب والشهادة،وإسقاط مناهج بشرية على ظاهرة إلهية،وتجاهل للنصوص القطعية،ماأفضى إلى نتائج تُبطل النبوة نفسها.

وعليه، فإن النبوة في التصور الإسلامي هي **اصطفاء إلهي خالص، قائم على الوحي، متجاوز لقوانين التاريخ**، ولا يصح تفسيرها ضمن إطار التجربة البشرية.

المطلب الثاني: إبطال شبهة مشاركة النبي في إنتاج النص القرآني

تُعدّ شبهة مشاركة النبي في إنتاج النص القرآني من أخطر الشبهات التي أثارتها القراءة الحداثية، لأنها تمسّ **جوهر الوحي نفسه**، وتسعى إلى تحويله من خطاب إلهي متعالٍ إلى نصّ مشترك بين السماء والأرض، أو نتيجة تفاعل بين الوحي والواقع. وقد تبنّى هذا التصور—بدرجات متفاوتة—نصر حامد أبو زيد، حيث قدّم القرآن بوصفه "نصًا تشكّل عبر التفاعل التاريخي"، وهو طرح متأثر بوضوح بالمناهج الهرمنيوطيقية الغربية التي ترى أن النص نتاج علاقة جدلية بين المرسِل والمتلقّي.

غير أن هذا التصور يقوم ابتداءً على **خلط منهجي بين مرحلتين مختلفتين**:

مرحلة **الوحي** (**التنزيل**)، ومرحلة **الفهم** (**التأويل**).

فالأولى فعل إلهي محض، والثانية نشاط بشري، والخلط بينهما يؤدي إلى نسبة ما هو إلهي إلى البشر.

1محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن،تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة،ط1، 2000م،ج18، ص684.

2أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ،تفسير القرآن العظيم،تحقيق:سامي بن محمد سلامة،دار طيبة للنشر والتوزيع،ط2، 1999 م ،ج5، ص454.

فمن جهة التحليل العقلي، فإن القول بمشاركة النبي في إنتاج النص يفضي إلى لوازم باطلة:

أولًا :**التفاوت في الأسلوب والمعنى**، لأن الكلام البشري بطبيعته يتأثر بالحالات النفسية والظروف، بينما القرآن جاء بنسق واحد متماسك عبر ثلاث وعشرين سنة، دون اضطراب أو تناقض.

ثانيًا :**إمكان المعارضة**، لأن ما كان من صنع البشر يمكن تقليده، بينما القرآن تحدّى العرب فعجزوا، قال تعالى:﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ {البقرة: 23}.

ثالثًا :**ظهور الأثر الثقافي المباشر**، إذ لو كان النص نتاجًا بشريًا لكان انعكاسًا مباشرًا للبيئة، بينما نجد أن القرآن يصحّح تلك البيئة وينقدها، مما يدل على أنه ليس ابنًا لها، بل حاكم عليها.

كما أن هذا الطرح يعجز عن تفسير ظاهرة **الانفصال الشعوري بين النبي والوحي**، حيث كان يتلقى الوحي على هيئة خارجة عن إرادته، كما في حديث نزول الوحي:«"وكان يأتيه مثل صلصلة الجرس..."[1]، وهو وصف يدل على أن الوحي ليس ناتجًا عن تفكير داخلي.

وقد نبّه العيدي إلى أن هذا الاتجاه هو نتيجة ''تحويل الوحي إلى خطاب إنساني''، وهو ما يؤدي إلى نزع طابعه الإلهي[2]. و هذا الطرح ينتهي إلىإنكار الوحي وإن بقيت ألفاظه كما يصرح الحداثيون ''أنه لايوجد نص مكتوب في هذه الدنيا يمكن تقبله على أنه منزل من السماء أو متعال على ظروفه التاريخية التي أوجدته وجعلته ممكنا''.[3]

ومن جهة الدراسات النقدية، فإن تحليل خطاب نصر حامد أبو زيد يُظهر أنه يعتمد على مفاهيم مثل ''إنتاج النص'' و''تاريخية الخطاب''، وهي مفاهيم نشأت في سياق دراسة النصوص البشرية، ولا تصلح لتفسير الوحي، لأن الوحي **ليس خطابًا ناتجًا عن تجربة بشرية، بل خطاب منزل من الله**.

كما أن هذا التصور يتجاهل حقيقة أن النبي كان **أميًا لا يكتب ولا يقرأقبل الوحي له**، قال تعالى:﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ﴾ [العنكبوت: 48]

وجه الدلالة: أن هذه الأمية تُعدّ قرينة قوية على أن القرآن ليس من إنتاجه.

وقد جاءت النصوص القرآنية قاطعة في نفي أي مشاركة بشرية في إنتاج الوحي، قال تعالى:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3–4].

1صحيح البخاري [2/1]

2العيدي،نظريات القراءة الجديدة، ص20.

3محمد المزوغي،العقل والتاريخ والوحي،منشورات الجمل،بيروت،2007، ص102.

وجه الدلالة: أن الآية نفت النطق عن الهوى نفيًا مطلقًا، وأثبتت أن ما يصدر عن النبي في مقام التبليغ هو وحي خالص، لا مدخل فيه لاجتهاد بشري.

وقال تعالى:﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: 44–46].

وجه الدلالة: أن هذا التهديد الشديد يدل على استحالة أن يُدخل النبي شيئًا من عنده في الوحي، لأن ذلك لو وقع—وهو محال—لاستوجب العقوبة الإلهية.

وقال سبحانه:﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: 15].

وجه الدلالة: أن النبي يصرّح بأنه لا يملك حتى التبديل، فضلًا عن الإنشاء.

وفي السنة، قال النبي «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»[1]،وهو نص يدل على أن الوحي معطى إلهي، لا إنتاج ذاتي.

وقد قرر مصطفى مسلم، أن إعجاز القرآن قائم على كونه ليس من كلام البشر، ولو كان من النبي لكان في مقدور العرب معارضته، فلما عجزوا دلّ ذلك على أنه من عند الله "فإعجاز القرآن الناس أن يأتوا بمثله يراد من وراءه إقامة الحجة".[2]كما قال ابن كثير في تفسير :﴿ ولو تقول علينا﴾ أي: محمد صلى الله عليه وسلم لو كان كما يزعمون مفتريا علينا، فزاد في الرسالة أو نقص منها، أو قال شيئا من عنده فنسبه إلينا، وليس كذلك، لعاجلناه بالعقوبة . الرسول مبلغ عن الله، ليس له أن يزيد في الرسالة ولا أن ينقص منها"[3]، وهو تقرير ينسف فكرة المشاركة في الإنتاج.

ومن جهة أصولية، فإن القول بمشاركة النبي في إنتاج النص يؤدي إلى إبطال حجية القرآن، لأن الحجة لا تكون إلا فيما كان صادرًا عن الله، لا عما كان مشتركًا بين الله والبشر.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة مشاركة النبي في إنتاج النص تقوم على:خلط بين الوحي والتأويل،وإسقاط مناهج بشرية على نص إلهي، وتجاهل النصوص القطعية،والإفضاء إلى نتائج تنقض أصل الوحي.

1للحافظ ابي داود سليمان بن الاشعث السجستاني ،سنن ابي داود ،كتاب السنة،باب لزوم السنة(4604) تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحامطبعة،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 4،ص200.

2د مصطفى مسلم،مباحث في إعجاز القرآن،دار القلم،دمشق،ط3، 2005م، ص 23.

3ابن كثير،تفسير القران العظيم، ج8، ص 218.

وعليه، فإن النبي **مبلّغ للوحي لا مشارك في إنتاجه**، والقرآن كلام الله المنزل، لا مدخل للبشر في إنشائه.

المطلب الثالث: إثبات عصمة النبي في التبليغ والرد على إنكارها

تُعدّ مسألة **عصمة النبي في التبليغ** من القضايا المركزية في بناء التصور العقدي، إذ يتوقف عليها ثبوت الثقة في الوحي وصحّة الدين كلّه. فلو جاز على النبي الخطأ أو النقص في تبليغ الرسالة، لبطل الاحتجاج بالوحي، ولانتقض الغرض من إرسال الرسل، وهو هداية الخلق. ومن هنا، فإن الشبهة التي أثارتها بعض القراءات الحداثية—ومنها ما يُفهم من أطروحات نصر حامد أبو زيد—حول تقليص مفهوم العصمة أو ربطه بالسياق الثقافي، تمثل مساسًا مباشرًا بأصل من أصول العقيدة.

وهذه الشبهة تقوم في أصلها على **تفكيك مفهوم العصمة** عبر تحويلها من خاصية إلهية لازمة للنبوة إلى مجرد "توصيف وظيفي" محدود بالسياق، وهو طرح متأثر بالمناهج النقدية الغربية التي تفصل بين النص وسلطته.

فمن جهة التحليل العقلي، فإن القول بعدم العصمة في التبليغ يؤدي إلى لوازم خطيرة:

أولًا :**سقوط الثقة في الوحي**، إذ لا يمكن الجزم بأن ما بين أيدينا هو ما أُنزِل، وهو ما يؤدي إلى الشك في الدين كله.

ثانيًا :**إبطال الغاية من النبوة**، لأن إرسال رسول غير معصوم في التبليغ لا يحقق الهداية، بل يوقع في اللبس.

ثالثًا :**فتح باب الطعن في النصوص**، إذ يمكن ردّ أي حكم بدعوى احتمال الخطأ في النقل.

وهذه اللوازم تكشف أن إنكار العصمة ليس مجرد رأي، بل هو **نقض لأصل الدين**.

كما أن هذا الطرح يعكس خللًا منهجيًا، يتمثل في الخلط بين (**العصمة في التبليغ**)وهي ثابتة و(**الأمور البشرية الاجتهادية**)وهي محل اجتهاد، وقد فرّق العلماء بينهما بدقة. فالنبي قد يجتهد في بعض الأمور الدنيوية، لكن الوحي يصحح له إن وقع خطأ، كما في قصة أسرى بدر، قال تعالى:﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: 43].

ووجه الدلالة: أن التصحيح الإلهي دليل على أن الوحي محفوظ من الخطأ النهائي.

وقد أشارمحمد بن حجر القرنيإلى'' أن الفكر الحداثي يصرح بإنكار النبوة من خلال إنكار أصليها الوحي والعصمة''[1]. وهو ما يؤدي إلى نزع القداسة عنها،كما بيّن''أن السبيل الأهم الذي سلكه الحداثيون لنزع القداسة هو التشكيك في نزاهة الصحابة''،[2]وهذا الاتجاه ينتهي إلى تفريغ الرسالة من مضمونها الإلهي.

غير أن هذا التصور يصطدم ابتداءً بالنصوص القطعية التي تثبت أن العصمة في التبليغ ضمان إلهي مطلق.

قال الله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: 67].

وجه الدلالة: أن الآية جمعت بين الأمر بالتبليغ الكامل، والضمان الإلهي بالعصمة، مما يدل على أن التبليغ محفوظ من كل ما يخلّ به،وقال تعالى:﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ [الأعلى: 6].

وجه الدلالة: أن الله تكفّل بحفظ الوحي في صدر النبي ﷺ، وهو أساس العصمة في الأداء.

وقال سبحانه:﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ {النور: 54}.

وجه الدلالة: أن وظيفة الرسول محصورة في التبليغ، وهذا التبليغ لا يكون حجة إلا إذا كان معصومًا.

كما قال تعالى:﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 3–4]،وهي آية جامعة تثبت أن ما يبلغه النبي ﷺ في مقام الرسالة هو وحي محفوظ من الخطأ.

وفي السنة، يظهر هذا المعنى بوضوح في حرص النبي ﷺ على أداء الرسالة كما أُنزلت، فقد قال في خطبة الوداع«:ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد»[3]،وهو إعلان صريح بإتمام التبليغ.

وقد انعقد إجماع الأمة على هذه القضية، كما قرر القاضي عياض في كتابه *الشفا* أن ''الأمة أجمعت على عصمته ﷺ في تبليغ الرسالة''[4]، وهو إجماع قطعي لا يُعرف فيه خلاف معتبر. كما قال حسن أبو الأشبال الزهيري: ''أما العصمة فيما يتعلق بالتبليغ أو بتلقي الوحي عن الله عز وجل فإنه لا خلاف بين أهل السنة والجماعة أن الأنبياء والمرسلين معصومون في هذا الباب، كما أنهم معصومون بعد بعثتهم من اقتراف الكبائر، ووقع نزاع فيما يتعلق بارتكابهم الكبائر قبل بعثتهم، والراجح:أنهم لم يرتكبوا كبيرة قبل

1محمد بن حجر القرني،موقف الفكر الحداثي من أصول الإستدلال في الإسلام،جامعة أم القرى مكة المكرمة،ط،1،1434 ص392.

2المرجع نفسه، ص.396

3 صحيح البخاري رقم (4402)ج3،ص 694.

4 العلامة القاضي أبي الفضل عياض أبي موسى اليحصبي، الشفا،تحقيق عبده علي كوشك،ط1، 2013، ص642.

البعثة، فهذان بابان نثبت فيهما العصمة المطلقة للأنبياء والمرسلين فيما يتعلق بتلقي الوحي عن الله عز وجل"[1]، وهو تقرير يجمع بين الدليل النقلي والتحليل العقلي.

وبيّن الزهيري أن "الأنبياء والمرسلون معصومون في باب التلقي عن الله عز وجل، كما أنهم معصومون في التبليغ عن الله عز وجل إلى الخلق، فهم يتلقون الوحي بغير زيادة ولا نقصان، ويبلغون الوحي إلى أممهم بغير زيادة ولا نقصان، وهذا باب عظيم جداً لا ينبغي الخطأ فيه؛ لأن الخطأ فيه ينافي مقصود الرسالات والنبوات، وهذه عقيدة مسلمة عند الناس كافة"[2]، وهو ما يؤكد أن العصمة ليست مجرد احتمال، بل حقيقة لازمة.

ومن جهة أصولية، فإن العصمة تُعدّ شرطًا في **حجية الخبر**، إذ لا يكون الخبر ملزمًا إلا إذا كان صادرًا عن مصدر موثوق، والنبي ﷺ هو المصدر الأول للوحي، فلا بد من عصمته.

كما أن الواقع التاريخي يشهد بعصمة التبليغ، حيث نُقل القرآن بالتواتر القطعي، وحُفظ في الصدور والسطور، دون اختلاف في نصّه، وهو ما يؤكد تحقق الوعد الإلهي بالحفظ، قال تعالى:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة إنكار العصمة تقوم على:خلط بين التبليغ والاجتهاد،مع إسقاط تصورات بشرية على مقام النبوة،وتجاهل النصوص القطعية والإجماع،والإفضاء إلى نتائج تُبطل الدين.

وعليه، فإن عصمة النبي ﷺ في التبليغ **ثابتة بالنص والإجماع والعقل**، وهي شرط في صحة الدين، ولا يصح التشكيك فيها.

المطلب الرابع: إبطال شبهة تاريخية الرسالة النبوية

تُعدّ شبهة "تاريخية الرسالة النبوية "من أبرز الشبهات التي ارتبطت بالقراءة الحداثية، حيث سعت إلى حصر الرسالة الإسلامية في سياقها الزمني والثقافي، واعتبارها استجابة لواقع محدد لا تتجاوزه. وقد تبنّى هذا الطرح—بصيغ مختلفة—نصر حامد أبو زيد، متأثرًا بالمناهج التاريخية الغربية التي تُخضع النصوص الدينية لسياقها التاريخي، وتفصل بين "النص" و "دلالته المستمرة".

1 أبو الأشبال حسن الزهيري آل مندوه المنصوري المصري،دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكةالإسلامية، http://www.islamweb.netج1،ص4.

2المرجع نفسه، ج1، ص 4 .

غير أن هذا التصور يقوم على **خلط منهجي بين سبب النزول وعموم الحكم**، وبين السياق التاريخي وامتداد الخطاب، وهو خلط يؤدي إلى تقليص عالمية الرسالة، وإفراغها من بعدها الإنساني الشامل.

فالقرآن نزل في سياق معين، لكنه لم يُحصر فيه، بل جاء ليهدي الإنسان في كل زمان ومكان.

فمن جهة التحليل العقلي، فإن القول بتاريخية الرسالة يفضي إلى نتائج باطلة:

أولًا :**إبطال حجية الشريعة**، لأن الحكم إذا كان مرتبطًا بسياق خاص، فلا يلزم غيره، وهذا يؤدي إلى سقوط التشريع.

ثانيًا :**نسبية القيم**، إذ تصبح الأحكام خاضعة للتغير الزمني، مما ينقض فكرة الحق الثابت.

ثالثًا :**تفكيك وحدة الدين**، حيث يتحول إلى مجموعة من الاستجابات التاريخية، لا منظومة هداية متكاملة.

وهذه النتائج تكشف أن هذا الطرح لا يفسر الرسالة، بل يُنهي وظيفتها.

غير أن من المهم هنا التفريق بين أمرين:**سياق النزول** :وهو الإطار التاريخي الذي نزلت فيه الآيات، **وعموم الدلالة** :وهو المعنى الذي يتجاوز هذا السياق.

وقد قرر الأصوليون القاعدة الشهيرة:''العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب''[1]،وهي قاعدة تُبطل هذا الإشكال من أساسه.

وقد جاءت النصوص الشرعية قاطعة في إثبات **عالمية الرسالة وخلودها**، قال الله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: 28].

وجه الدلالة: أن لفظ ''كافة'' يدل على الشمول لجميع الناس، دون تخصيص بزمان أو مكان.

وقال تعالى:﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158].

وجه الدلالة: أن الخطاب موجّه إلى ''الناس'' بصيغة العموم، مما يدل على عالمية الرسالة.

وفي السنة، قال النبي □:«وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثت إلى الناس كافة»[2]،وهو نص صريح في انتقال الرسالة من الخصوص إلى العموم.

1 القواعد الحسان لتفسير القرآن،أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله آل سعدي،مكتبة الرشد الرياض،ط1، 1999،ص11

2صحيح البخاري (438)ج1، ص256.

وقد قرر أبو إسحاق الشاطبي أن الشريعة ''موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق، لا على التقييد بزمان دون زمان''[1]، وهو تقرير أصولي يؤكد أن الأحكام الشرعية تتجاوز سياقها الأول. كما قال ابن كثير : ''وهذا خطاب للأحمر والأسود، والعربي والعجمي''[2]إلى جميع الخلق

كما أن القرآن نفسه يدل على هذا الامتداد، حيث يعرض قصص الأمم السابقة لا بوصفها أحداثًا تاريخية، بل بوصفها **سننًا كونية تتكرر**، قال تعالى:﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾ [يوسف: 111].
وقد نبّه العيدي إلى ''تجرأ الحداثيين ووصفهم لمقولة أن القرآن صالح لكل زمان ومكان بأنها هوس ووهم كبير وصيغة مصادرة كما يقول طيب تزيني''،[3]لأنه في نظرهم مجرد وثيقة تاريخية،ومن جهة مقاصدية، فإن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، وهذه المصالح لا تنحصر في زمن معين، بل تتجدد بتجدد الحياة، وهو ما يجعل النص الشرعي صالحًا لكل عصر، من خلال ثبات الأصول ومرونة الفروع.
كما أن الواقع التاريخي يشهد بعالمية الرسالة، حيث تجاوز الإسلام بيئته الأولى، وانتشر في أمم مختلفة، دون أن يفقد هويته، وهو ما يدل على أنه ليس نتاجًا لبيئة محددة، بل خطابًا إنسانيًا عامًا.
ومن جهة منهجية، فإن إخضاع النص القرآني للمنهج التاريخي الغربي دون تعديل يُعدّ إسقاطًا غير مشروع، لأن هذا المنهج نشأ في سياق نقد النصوص المحرفة، ولا يصح تطبيقه على نص محفوظ.
وخلاصة هذا المطلب أن شبهة تاريخية الرسالة تقوم على:خلط بين السياق والدلالة،وإسقاط مناهج غربية على النص القرآني،وتجاهل النصوص القطعية في عموم الرسالة،والإفضاء إلى نتائج تُبطل الشريعة.
وعليه، فإن الرسالة النبوية عامة خالدة، صالحة لكل زمان ومكان، وأن السياق التاريخي لا يحدّ من دلالتها، بل يبيّن جانبًا من تنزيلها.

وخلاصة ما انتهى إليه هذا المبحث، أن الشبهات المثارة حول النبوة – في سياق القراءة الحداثية – لا تقوم على أساس علمي راسخ، بل تنبني على خلط منهجي بين بشرية الوسيلة ووحيانية المصدر، وبين مقام التلقي ومقام التبليغ، وهو ما أدى إلى إعادة تفسير النبوة تفسيرًا يُفرغها من حقيقتها العقدية بوصفها اصطفاءً إلهيًا قائمًا على الوحي المعصوم.

1 الشاطبي،الموافقات،[2، /9].
2ابن كثير،تفسير القرآن العظيم، [489/3].
3منصور بن حمد العيدي،نظريات القراءة الجديدة للنص القرآني،ص50

وقد أظهر الرد العلمي، نقلًا وعقلًا، أن النبوة في التصور الإسلامي ليست تجربة إنسانية قابلة للتطور والتأثر فحسب، بل هي اختيار إلهي محض، يُؤيَّد بالوحي، ويُصان بالعصمة في التبليغ، وأن النبي □لا يشارك في إنتاج الوحي، وإنما يتلقاه كما أُنزل، ويبلّغه كما أُمر، دون زيادة ولا نقصان. كما تبيّن أن التعبير عن الوحي بلغة بشرية لا يقتضي بشريته من حيث المصدر، بل يدل على حكمة التنزيل ومخاطبة الناس بما يعقلون.

وقد ثبت كذلك أن القول بنفي العصمة أو تقليصها يفضي إلى إبطال الثقة في الرسالة، وتقويض حجية النص القرآني، وهو ما يتعارض مع النصوص القطعية وإجماع الأمة. كما أن ربط النبوة بالسياق التاريخي لا ينفي عمومها ولا خلود رسالتها، بل يؤكد شمولها وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

وعليه، فإن هذه الشبهات — على ما فيها من دعوى التجديد — لا تصمد أمام التحليل المنهجي الدقيق، بل تكشف عن قصور في فهم طبيعة النبوة ووظيفتها. ومن هنا، فإن الرد عليها يستلزم إعادة التأكيد على الأصول العقدية التي يقوم عليها هذا الركن العظيم، تمهيدًا للانتقال إلى المبحث التالي المتعلق بالرد على الشبهات حول الإعجاز القرآني، حيث تظهر آثار هذه التصورات في نفي الخصوصية البيانية والتشريعية للنص.

المبحث الثالث: الرد على الشبهات المتعلقة بالإعجاز القرآني

يُعدّ الإعجاز القرآني من أعظم وجوه الدلالة على صدق رسالة النبي □، إذ تحدّى الله به العرب — وهم أهل الفصاحة والبيان — فعجزوا عن معارضته، مع قيام الداعي وانتفاء المانع. وقد تناول علماء الإسلام هذا الموضوع بالبحث والتأصيل، حتى صار من أهم مباحث علوم القرآن وأصول الدين.

غير أنّ نصر حامد أبو زيد أعاد تفسير الإعجاز تفسيرًا تاريخيًا ولسانيًا، فنفى كونه صفة ذاتية للنص، واعتبره نتاجًا لقراءة بشرية لاحقة، وأنكر الإعجاز البياني والتشريعي، وردّ تميز القرآن إلى وظيفته الثقافية. وسيُعنى هذا المبحث بإبطال هذه الشبهات، من خلال الأدلة النقلية، وأقوال العلماء، والتحليل العقلي.

المطلب الأول: إثبات أصل الإعجاز القرآني والتحدي به

إنّ قضية الإعجاز القرآني ليست مسألة فرعية أو جدلية، بل هي من الأصول الكبرى في بناء التصور العقدي، إذ بها تثبت مصدرية القرآن، ومنها يتقرر صدق نبوة النبي □، ولذلك اعتنى بها المتقدمون

والمتأخرون عناية بالغة، حتى أفردوا لها المصنفات المستقلة، كما هو الشأن عند الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني وغيرهما. غير أنّ الخطاب الحداثي—وخاصة عند نصر حامد أبو زيد—سعى إلى تقويض هذا الأصل، من خلال إعادة تفسير الإعجاز تفسيرًا لغويًا تاريخيًا، ينفي عنه صفة التحدي الخارق، ويرده إلى كونه نتاجًا لخصوصية السياق الثقافي العربي، وهو ما يستدعي تفكيك هذا التصور من أساسه.

فمن جهة التحليل العقلي، فإن القول بعدم الإعجاز أو نسبيته يؤدي إلى لوازم باطلة، منها:

أن التحدي القرآني يصبح بلا معنى،وأن عجز العرب يُفسَّر تفسيرًا غير منطقي،وأن النبوة تفقد دليلها الحسي.

وهذه النتائج تُفضي في النهاية إلى نقض أصل الوحي،كما أن الواقع التاريخي يشهد بأن القرآن أحدث تحولًا جذريًا في المجتمع العربي، في اللغة، والتشريع، والعقيدة، وهو تحول لا يمكن تفسيره بمجرد نص أدبي، بل يدل على قوة خارقة تتجاوز حدود البيان البشري.

إن الإعجاز القرآني ثابت بالنص القطعي، وليس مجرد استنتاج لاحق؛ إذ إن القرآن نفسه هو الذي أعلن التحدي، وجعله دليلًا على صدقه، قال تعالى:﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].

وهذه الآية تتضمن من وجوه التأكيد ما يجعلها من أقوى صيغ التحدي في الخطاب؛ فهي أولًا تُعمّم التحدي على الإنس والجن، وثانيًا تفترض اجتماعهم وتعاونهم، وثالثًا تقطع بالعجز المطلق عن المعارضة، وهو ما يدل دلالة واضحة على أن القرآن يتجاوز حدود القدرة البشرية.

ولم يقف التحدي عند هذا الحد، بل نزل إلى مراتب أدنى، تدرّج فيها الخطاب القرآني في إقامة الحجة، فقال تعالى:﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ﴾ [هود: 13]،ثم قال:﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23].

وهذا التدرج في التحدي من الكل إلى الجزء يدل على أن الإعجاز ليس في مجموع القرآن فحسب، بل هو كامن في كل سورة، بل في كل جزء من أجزائه، وهو ما يقطع بأن هذا النص غير قابل للمحاكاة.

وقد فهم العرب—وهم أهل اللسان—هذا التحدي على حقيقته، ولذلك لم يلجؤوا إلى معارضته، مع شدة حرصهم على تكذيب النبي ﷺ، بل عدلوا إلى أساليب أخرى كالسحر والتكذيب والاتهام، مما يدل على إدراكهم لعجزهم. وقد نقل عن الوليد بن المغيرة قوله المشهور: "إن له لحلاوة، وإن عليه

لطلاوة، وإنه يعلو ولا يُعلى عليه''[1]، وهو إقرار صريح من أحد أئمة البيان في الجاهلية، مما يعطي شهادة داخلية من أهل الاختصاص.

وقد قرر علماء الإسلام هذه الحقيقة بمنهج عقلي دقيق، حيث يقول الباقلاني :''إنما كان القرآن معجزًا لأن العادة جرت بأن ما كان من مقدور البشر يمكن معارضته، فلما عجزوا عنه مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع، علم أنه من عند الله''[2]. وهذه قاعدة عقلية متينة تقوم على مبدأ خرق العادة، وهو أساس الاستدلال بالمعجزة في علم الكلام.

أما عبد القاهر الجرجاني فقد عمّق هذا التحليل حين بيّن أن الإعجاز لا يرجع إلى الألفاظ المفردة، بل إلى ''النظم''، أي إلى العلاقات الدقيقة بين المعاني والألفاظ، بحيث تأتي في ترتيب مخصوص لا يمكن استبداله دون أن يختل المعنى أو يضعف الأثر[3]. وهذا التحليل ينسف الطرح الحداثي الذي يتعامل مع النص بوصفه تركيبًا لغويًا يمكن تفكيكه وإعادة بنائه.

ومن أبرزها ما قرره الجرجاني في كتابه ''دلائل الإعجاز''، حيث بيّن أن الإعجاز القرآني ليس عنصرًا واحدًا، بل هو ''تآلف عجيب بين عناصر متعددة، إذا نظرت إلى كل عنصر على حدة لم تدرك سر الإعجاز، وإنما يظهر في مجموعها''[4]. وهذا يدل على أن القرآن وحدة مركبة لا يمكن تفسيرها بمنهج اختزالي.

وفي مقابل هذا التصور، نجد أن نصر حامد أبو زيد يحاول ردّ الإعجاز إلى كونه أثرًا لغويًا مرتبطًا بالسياق الثقافي، وهو ما نقده العيدي بقوله إن أصحاب هذا الاتجاه ''يستميتون في التجرد عن جميع صيغ التقديس للقرآن ''[5]،-بما في ذلك الإعجاز-مايجعله خاضعًا لنفس الشروط التي تخضع لها النصوص البشرية ، وهو نقد يكشف الخلل المنهجي في هذا الطرح.

وخلاصة القول في هذا المطلب أن الإعجاز القرآني ثابتبالنص الصريح في التحدي،وبإجماع أهل اللسان على العجز،وبالتحليل العقلي القائم على خرق العادة،وبالدراسات القديمة والحديثة التي أكدت

1ناصر الدين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،مصدر الكتاب : موقع التفاسير http://www.altafsir.com

2أبي بكر محمد بن الطيب،إعجاز القرآن،تحقيق أحمد صقر،2009 ص136

3دلائل الإعجاز، دلائل الإعجاز في علم المعاني،أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي ، الجرجاني المحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر،الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة،ط:3,1413 هـ – 1992 م ،ج1 ،ص80.

4المرجع نفسه،[39/1].

5العيدي ،نظريات القراءة الجديدة للنص القرآني ، ص26.

تفرده.وعليه، فإن محاولة نفي الإعجاز أو تأويله تأويلًا لغويًا محضًا—كما عند نصر حامد أبو زيد— هي محاولة تقوم على اختزال النص الإلهي في بعده البشري، وهو خطأ منهجي يؤدي إلى نتائج عقدية خطيرة.

المطلب الثاني: الرد على شبهة أن الإعجاز مجرد تأثير نفسي أو بلاغي نسبي

تُصنَّف شبهة اختزال الإعجاز القرآني في كونه مجرد أثر نفسي أو انفعال جمالي ضمن أخطر المقولات التي أنتجها الخطاب الحداثي المعاصر؛ إذ ذهب أصحاب هذا الاتجاه—ومنهم نصر حامد أبو زيد— إلى أن الإعجاز ليس خاصية قائمة في النص ذاته، وإنما هو نتاج تفاعل المتلقي معه، وأن هذا التفاعل يختلف باختلاف الخلفيات الثقافية والذوقية، ومن ثمّ فلا يمكن اتخاذه دليلًا موضوعيًا على مصدرية القرآن. وهذه الدعوى في حقيقتها ليست مجرد قراءة بلاغية، بل هي امتداد لنزعة نسبية تنفي ثبات المعايير المعرفية، وتجعل الحقيقة رهينة بالإحساس الفردي.

فمن جهة التحليل العقلي، فإن ردّ الإعجاز إلى التأثير النفسي يؤدي إلى لوازم فاسدة؛ إذ يقتضي أولًا إلغاء أي معيار موضوعي للتمييز بين النصوص، فيصبح كل خطاب قابلًا لأن يُدّعى فيه الإعجاز بحسب شعور المتلقي. ويقتضي ثانيًا سقوط الاحتجاج بالقرآن على المخالفين، لأن الحجة لا تقوم إلا بما هو مشترك الإدراك، لا بما هو خاص بالشعور الفردي. كما يفضي ثالثًا إلى نقض مفهوم المعجزة في ذاته، لأن المعجزة—بحسب تعريف المتكلمين—دليل خارجي يقترن بالتحدي ويُظهر العجز، لا مجرد تجربة نفسية داخلية.

وأما من جهة التحليل البلاغي، فإن علماء العربية فرّقوا بين الحسن الذوقي والإعجاز الموضوعي؛ فالحسن قد يوجد في كثير من الكلام، أما الإعجاز فهو خصوصية في **ترتيب المعاني وصياغتها** بحيث تبلغ درجة لا يمكن معها المعارضة. وقد أشار **الزمخشري** في تفسيره إلى أن إعجاز القرآن يظهر في نظمه العجيب الذي يجمع بين دقة المعنى وجزالة اللفظ وتناسق التركيب،[1] وهو أمر لا يُدرك بمجرد التأثر، بل يحتاج إلى تأمل في العلاقات الداخلية للنص.

وقد تنبّه عدد من المفكرين المعاصرين إلى هذا الخلل في الطرح الحداثي؛ فبيّنوا أن اختزال النص في تلقيه يُفضي إلى إفراغه من سلطته المعرفية. فقد أكد محمد القرنيأن هذا الاتجاه يؤدي إلى "تحويل الوحي من

1 الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت،ط3 ، 1987 ج3، ص479.

مصدر هداية ملزمة إلى خطاب ثقافي مفتوح''، وهو ما يسقط عنه صفة الاحتجاج[1]. كما ناقش صلاح فضل—وإن من داخل الدائرة النقدية— خطورة الإفراط في مركزية القارئ، مبينًا أن النصوص الكبرى تحتفظ ببنية دلالية تقاوم التفكيك الكامل، ولا تُختزل في تعدد القراءات.[2]

وفي السياق نفسه، فإن طرح نصر حامد أبو زيد يقوم على جعل المعنى نتاجًا للتفاعل التاريخي، وهو ما يؤدي إلى نفي أي خصوصية ذاتية للنص، غير أن هذا التصور يصطدم بحقيقة أن القرآن قد فرض نفسه على الواقع، لا بوصفه نصًا قابلًا للتشكل وفق الأذواق، بل بوصفه نصًا مُهيمِنًا يُعيد تشكيل الأذواق والمعايير. فلو كان الإعجاز مجرد أثر نفسي، لكان القرآن تابعًا للثقافة، لا صانعًا لها، وهو خلاف ما يشهد به التاريخ.

غير أن هذه الشبهة تصطدم ابتداءً بمنهج القرآن نفسه في تقرير الإعجاز؛ إذ لم يُقِم القرآن حجته على مجرد التأثير أو الإعجاب، بل على التحدي بالعجز، وهو معيار موضوعي مستقل عن الأذواق. قال تعالى:﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: 13].

وجه الدلالة:أن الآية تنقل القضية من مجال الشعور إلى مجال الفعل؛ إذ تطلب من المخالفين الإتيان بمثل القرآن أو بما يقاربه، وهو أمر يمكن التحقق منه في الواقع، ثم إن التحدي جاء بصيغة عامة تشمل جميع القادرين على البيان، مما يدل على أن مناط الإعجاز ليس الإحساس الذاتي، بل العجز الموضوعي عن المعارضة. ولو كان الإعجاز مجرد تأثير نفسي، لما كان لهذا التحدي معنى، إذ يمكن لكل أحد أن يدّعي عدم التأثر، وينتهي الأمر،ويؤيد هذا المعنى الواقع التاريخي الثابت؛ فإن العرب—وهم أهل الصناعة البيانية— لم يتعاملوا مع القرآن بوصفه مجرد خطاب مؤثر، بل أدركوا فيه مستوى يتجاوز طاقتهم، ولذلك عجزوا عن معارضته مع قيام الدواعي وانتفاء الموانع. وقد نقلت المصادر أخبار محاولات فاشلة للمعارضة، كقول مسيلمة الكذاب، الذي جاء بكلام ساذج لا يرقى إلى أدنى مراتب البيان، مما يكشف أن القضية ليست قضية ذوق، بل فارق جوهري في البنية والأسلوب .وقد أشار غير واحد من المؤرخين إلى أن هذا العجز العام كان من أبرز وجوه الإعجاز، إذ لم يُنقل عن العرب أنهم نجحوا في معارضة القرآن رغم حرصهم على إبطال دعوته.[3]

1د. محمد بن حجر القرني،موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الإستدلال،مجلة البيان،ط1، 1434 هـ، ص241.

2 صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص،المجلس الوطني للثقافة والفنون-الكويت،1992، ص98.

3علي بن نايف الشحود،الخلاصة في حياة الأنبياء معدل وسط،المصدر: موقع مكتبة صيد الفوائد،http://www.saaid.net/book/index.php

وقد قرر أئمة الإعجاز هذا المعنى تقريرًا دقيقًا؛ فبيّن **الباقلاني** أن وجه الإعجاز لا يُدرك بمجرد الاستحسان، بل يُعرف بالعجز عن الإتيان بمثله مع توافر القدرة والداعي، وأن هذا العجز دليل على أن القرآن خارج عن مقدور البشر[1]. كما أوضح **الفخر الرازي** أن الإعجاز لا يُبنى على الانفعال، لأن الانفعال يختلف باختلاف الطباع،و باختلاف موضوعه، بينما التحدي القرآني موجَّه إلى الجميع، مما يدل على أن فيه وصفًا ثابتًا يدركه أهل الاختصاص ويُسلِّم به المخالف.[2]

والنتيجة التي يخلص إليها النظر المتكامل أن الإعجاز القرآني ليس انفعالًا نفسيًا عابرًا، ولا ظاهرة جمالية نسبية، بل هو حقيقة موضوعية قائمة في بنية النص، تتجلى في عجز الخلق عن الإتيان بمثله، وقد دلّ عليها: نص القرآن بالتحدي،وواقع العرب بالعجز،وتحليل العلماء بالبنية والنظم،والعقل بلزوم قيام الحجة. وعليه، فإن هذه الشبهة لا تقف عند حدود التفسير البلاغي، بل تمسّ الأساس البرهاني للوحي، غير أنها تسقط أمام تضافر الأدلة النقلية والعقلية، وتبقى دعوى نسبية لا تصمد أمام التحليل العلمي الدقيق.

المطلب الثالث: الرد على شبهة حصر الإعجاز في البعد اللغوي

من الشبهات المنهجية التي وقع فيها الخطاب الحداثي حصر الإعجاز القرآني في الجانب اللغوي فقط، واعتبار القرآن نصًا أدبيًا متميزًا، لكنه لا يتجاوز هذا الإطار إلى كونه معجزة متعددة الأبعاد. ويظهر هذا الاتجاه بوضوح في كتابات نصر حامد أبو زيد، حيث يُركّز على تحليل الخطاب القرآني ضمن سياقه اللغوي، ويُهمل أبعاده العقدية والغيبية.

غير أن هذا الطرح يتعارض مع دلالة النصوص الشرعية، التي تُثبت تعدد وجوه الإعجاز. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: 44].

وجه الدلالة: أن الإخبار بالغيب—مما لا سبيل إلى معرفته بالعقل أو التجربة—وجه مستقل من وجوه الإعجاز.

وقال تعالى:﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89].

وجه الدلالة: أن كمال التشريع وشموله وجه إعجازي، لأنه يدل على إحاطة لا تتوفر للبشر.

1 الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة،ط5، 1998 ص289.

2أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ج2 ، ص348.

وقد ذكر الإمام السعدي أن تبيان القرآن "يتناول نظمه ومعناه، وأخباره وأحكامه"[1]، وهو تصريح واضح بأن الإعجاز متعدد الأبعاد، وليس مقصورًا على اللغة.

كما بيّن القرطبي أن من وجوه الإعجاز:النظم البديع والإخبار بالمغيبات،وحسن التشريع،وتناسق المعاني،وانتفاء التناقض[2]، وهي أوجه لا يمكن ردّها إلى الجانب اللغوي فقط.

وقد ناقش محمد عبد الله دراز هذه القضية بعمق، حيث بيّن أن القرآن "يجمع بين الإقناع العقلي والتأثير الوجداني، وبين البيان والتشريع، في نسق لا نظير له"، وهو ما يجعل اختزاله في بعد واحد نوعًا من القصور المنهجي[3].

ومن جهة التحليل العقلي، فإن حصر الإعجاز في اللغة يؤدي إلى نتائج غير مقبولة، منها:

إغفال الأبعاد التشريعية التي أثّرت في بناء الحضارة الإسلامية،وإنكار الإخبار بالغيب الذي تحقق صدقه، وتقليص دلالة القرآن إلى مستوى النصوص الأدبية،وهذا كله يناقض الواقع التاريخي والتجربة الحضارية.

وعليه، فإن الإعجاز القرآني ظاهرة شاملة متعددة الأبعاد، ولا يصح حصرها في الجانب اللغوي فقط.

المطلب الرابع: الرد على شبهة تاريخية الإعجاز

تقوم شبهة تاريخية الإعجاز على القول بأن إعجاز القرآن كان خاصًا بالعرب زمن النزول، وأنه فقد دلالته بعد ذلك، وهو ما يعني أن القرآن لم يعد معجزة في العصر الحاضر، بل مجرد نص تاريخي.

وقد ناقش العيدي هذه الشبهة، وبيّن أن القول بتاريخية القرآن يؤدي إلى "نزع صفة العالمية عنه، وتحويله إلى وثيقة ثقافية"[4]، وهو ما يناقض صريح النصوص.

فمن جهة التحليل العقلي، فإن حصر الإعجاز في زمن معين يؤدي إلى:سقوط الاحتجاج بالقرآن، وانقطاع دليل النبوة،وإلغاء عالمية الرسالة.

وهذه نتائج باطلة، لأن الحجة الإلهية لا تكون مؤقتة.

كما بيّن العيدي ما وقع فيه مدعي التريخانية من التناقض في طرح نظريتهم،[5]وأن هذا الطرح يندرج ضمن "تاريخنة القيم"، أي إخضاعها للزمان، وهو ما يُفضي إلىrelativismشامل.

---

1 السعدي،تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص446.

2 أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ،الجامع لأحكام القرآن،تحقيق أحمد البردوني،دار الكتاب المصرية القاهرة،ط1، 1963، ج1، ص73.

3 محمد بن عبد الله دراز،النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم،إعتنى به أ.د.أحمدمصطفى فضيلة،دار القلم،2005،ص 148

4العيدي،نظريات القراءة الجديدة للنص القرآني، ص49.

5العيدي،نظرايات القراءة الجديدة للنص القرآني، ص59.

وهذه الدعوى تصادم نصوصًا قطعية تثبت دوام حجيته، قال تعالى:

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ...﴾ [فصلت: 42]،وجه الدلالة: أن القرآن محفوظ من النقض، وهو ما يقتضي بقاء إعجازه.

وقال تعالى:﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ [فصلت: 41].وجه الدلالة: أن وصفه بالعزة يدل على امتناعه عن المعارضة في كل زمان.

وقد قرر الشاطبي أن القرآن "حجة على الخلق إلى يوم القيامة"[1]، وهو ما يستلزم استمرار إعجازه.

كما أن وجوه الإعجاز—خاصة التشريعي والغيبي—تتجدد مع الزمن، مما يدل على أن الإعجاز ليس ظاهرة منقطعة، بل هو مستمر متجدد.

وعليه، فإن الإعجاز القرآني دائم مستمر، قائم في كل زمان ومكان، لا يختص بعصر دون عصر.

وخلاصة ما انتهى إليه هذا المبحث، أن الشبهات المثارة حول الإعجاز القرآني – في إطار القراءة الحداثية – لا تنهض على أساس علمي متين، بل تقوم على خلط منهجي بين تاريخية التنظير وثبوت الحقيقة، وبين تطوّر المصطلح ودوام المسمّى، الأمر الذي أدى إلى نفي الإعجاز بوصفه خاصية ذاتية في القرآن، وإحالته إلى مجرد بناء ثقافي نشأ في سياق الجدل الكلامي،غير أن الرد العلمي قد أثبت – من خلال النصوص القطعية والتحليل البياني – أن الإعجاز القرآني حقيقة قائمة في ذات النص، لا تتوقف على إدراك المتلقي ولا على تشكّل المصطلح، بل تتجلى في نظمه البديع، وتراكيبه المحكمة، ودلالاته المتكاملة، وتشريعه المحكم، بما يعجز البشر عن الإتيان بمثله. كما تبيّن أن التحدي القرآني المستمر عبر العصور دليل قاطع على هذه الخصوصية، وأن عجز العرب – وهم أهل الفصاحة – عن معارضته شاهد تاريخي على تفرده،وقد أظهر التحليل كذلك أن إنكار الإعجاز يفضي إلى تقويض أحد أهم أدلة صدق النبوة، وإضعاف الحجة القرآنية في الإقناع والإلزام، وهو ما يفتح الباب أمام نسبية الحقيقة، ويُفقد النص مكانته المرجعية. كما أن إرجاع الإعجاز إلى السياق الثقافي لا يفسّر تميّز القرآن، بل يعجز عن تعليل سر تفوقه واستمرارية تأثيره.

وعليه، فإن هذه الشبهات لا تصمد أمام التحقيق العلمي، بل تكشف عن قصور في المنهج الذي أُسقط على النص، لا عن نقص في النص ذاته. ومن هنا، فإن إثبات الإعجاز لا يقتصر على الدفاع

1أبوإسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ،الموافقات،تحقيق أبو عبيدة مشهور،دار ابن عفان،ط1، 1997 ج4، ص160.

عن خاصية بيانية، بل هو تأكيد على مصدرية الوحي، وصحة الرسالة، وخلود النص، وهو ما يمهّد للانتقال إلى المبحث الأخير المتعلق بالرد على الشبهات حول التشريع، حيث تتجلى آثار إنكار الإعجاز في إضعاف الإلزام الشرعي وإخضاع الأحكام للنسبية.

المبحث الرابع: الرد على الشبهات المتعلقة بالتشريع

يُعدّ التشريع الإسلامي ثمرة الوحي ومظهره العملي، إذ به تنتقل الهداية من مستوى الاعتقاد إلى مستوى السلوك والتنظيم. ومن ثمّ، فإن أي خلل في تصور التشريع ينعكس مباشرة على فهم الدين ووظيفته ، إذ به تنتظم حياة الناس، وتتحقق مصالحهم في العاجل والآجل. وقد أجمع المسلمون على أن الشريعة الإسلامية:إلهية المصدر،ثابتة الأصول،صالحة لكل زمان ومكان.

غير أن نصر حامد أبو زيد – بناءً على تصوره التاريخي للنص – أعاد تفسير التشريع بوصفه نتاجًا اجتماعيًا، لا وحيًا إلهيًا ملزمًا، فقرّر تاريخية الأحكام، ونسبية الإلزام، وفتح باب إعادة إنتاج الشريعة.

وسيُعنى هذا المبحث بإبطال هذه الشبهات، من خلال الأدلة النقلية، والتأصيل الأصولي، وأقوال العلماء، والتحليل العقلي.

المطلب الأول: إبطال شبهة تاريخية الأحكام الشرعية (نسبية التشريع)

تُعدّ شبهة ''تاريخية الأحكام الشرعية ''من أبرز الشبهات التي طرحتها القراءة الحداثية، حيث سعت إلى إعادة تفسير التشريع الإسلامي ضمن أفق نسبي، يربط الأحكام بسياقها التاريخي، ويجعلها تعبيرًا عن واقع اجتماعي معين، لا عن إرادة إلهية مطلقة. وقد تجلّى هذا الاتجاه في كتابات نصر حامد أبو زيد، الذي نظر إلى النص القرآني بوصفه ''منتجًا ثقافيًا''، نشأ في سياق تاريخي محدد، وتفاعل مع معطياته، مما يقتضي—في نظره—إعادة النظر في إلزامية أحكامه في ضوء تغير الواقع. غير أن هذا التصور، رغم ما يظهر عليه من طابع علمي، يقوم في حقيقته على تحوّل جذري في فهم طبيعة التشريع، إذ ينقله من كونه خطابًا إلهيًا حاكمًا إلى كونه خطابًا بشريًا تابعًا.

ويكمن الخلل المنهجي في هذا الطرح في كونه يخلط بين سياق النزول ودلالة الحكم، فيجعل من الأول محددًا للثاني، بينما المنهج الأصولي يقرر أن النص قد ينزل في واقعة معينة، لكنه لا يُحصر فيها، بل يتجاوزها إلى غيرها من الوقائع المشابهة أو المختلفة. وهذا التفريق يُعدّ من أهم ما يميز المنهج الإسلامي

في فهم النصوص، إذ يجمع بين مراعاة السياق وعدم الانحصار فيه. فالقرآن لم ينزل ليكون سجلًا تاريخيًا، بل ليكون هداية مستمرة، وهو ما يقتضي أن تكون أحكامه قابلة للتطبيق في كل زمان، مع اختلاف التنزيل لا الأصل.

أما من جهة التحليل العقلي، فإن القول بتاريخية التشريع يفضي إلى نتائج خطيرة تقوّض أساس الدين، إذ يؤدي إلى:

أولًا: إلى إلغاء الإلزام الشرعي، لأن الحكم إذا كان مرتبطًا بزمنه، فلا يلزم غيره، وهو ما يجعل الشريعة مجرد مرحلة تاريخية منتهية.

ثانيًا: إلى نسبية القيم، حيث تصبح الأحكام خاضعة للتغير الكامل، دون معيار ثابت، وهو ما يناقض طبيعة الدين بوصفه مصدرًا للحق الثابت.

ثالثًا:إلى تفكيك وحدة الشريعة، إذ تتحول إلى مجموعة من الاستجابات الجزئية، لا منظومة متكاملة، وهو ما يفقدها قدرتها على توجيه الحياة.

ومن جهة نقد الدراسات المعاصرة، فإن تحليل خطاب نصر حامد أبو زيد يكشف عن تأثر واضح بالمنهج التاريخاني الغربي، الذي نشأ في سياق نقد النصوص الدينية في أوروبا، حيث كانت تلك النصوص مرتبطة بظروف تاريخية محددة، فتم التعامل معها بوصفها منتجات ثقافية. غير أن إسقاط هذا المنهج على القرآن يُعدّ إسقاطًا غير مشروع، لأن القرآن—بخلاف تلك النصوص—محفوظ بنصه، ومؤسس على الوحي، لا على التجربة البشرية. وقد نبّه محمد القرني إلى أن هذا الاتجاه يؤدي إلى ''إخضاع الشريعة للواقع بدل أن تكون حاكمة عليه''، وهو قلب لوظيفتها الأساسية[1].كما بيّن في موضع أخر أن هذا التصور ينتهي إلى ''نفي صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان''، وهو ما يتعارض مع نصوص قطعية في عموم الرسالة.[2]

وإذا تأملنا طبيعة التشريع الإسلامي، وجدنا أنه يجمع بين **الثبات والمرونة**، فهو ثابت في أصوله وقيمه، مرن في تطبيقاته وتنزيله، وهو ما يحقق له القدرة على الاستمرار دون أن يفقد هويته. فالأحكام ليست جامدة، بل تُفهم في ضوء مقاصدها، وتُنزّل بحسب الواقع، دون أن يُلغى أصلها. وهذا ما يميز المنهج الإسلامي عن الطرح الحداثي، الذي يخلط بين ''تجديد الفهم'' و''إلغاء الحكم.''

1د.محمد بن حجر القرني،موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الإستدلال، ص242.

2المرجع السابق، ص291.

كما أن الواقع التاريخي يشهد بأن الشريعة لم تكن يومًا عائقًا أمام التطور، بل كانت إطارًا منظمًا له، وهو ما يظهر في تنوع تطبيقاتها عبر العصور، دون أن تفقد وحدتها. وهذا يدل على أن الإشكال ليس في الشريعة، بل في طريقة فهمها.

وقد جاءت النصوص القرآنية لتؤكد هذا المعنى بوضوح، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]. ووجه الدلالة أن الآية جاءت بصيغة عامة مطلقة، تربط الحكم بما أنزل الله دون تقييد بزمن أو حال، مما يدل على أن التشريع الإلهي يتمتع بصفة الإلزام المستمر، لا الظرفية المؤقتة. كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: 18]، ووجه الدلالة أن الأمر بالاتباع مطلق، لا يختص بزمن النزول، مما يدل على أن الشريعة منهج دائم، لا مرحلة تاريخية.

ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: 115]، حيث يدل وصف ''التمام'' على الكمال والاستمرار، لا النقص أو التقييد.

وقد قرر أبو إسحاق الشاطبي هذا الأصل بعبارة جامعة، حيث قال: ''إن الشريعة وُضعت لمصالح العباد على الإطلاق، لا على التقييد بزمان دون زمان''[1]، وهو تقرير أصولي يؤكد أن الأحكام الشرعية تتجاوز سياقها الأول، وتبقى صالحة لكل عصر، لأن مناطها هو تحقيق المصلحة، لا مجرد الاستجابة لواقع معين. كما بيّن ابن القيم ''أن الشريعة قائمة على العدل والرحمة والمصلحة، وأن هذه المعاني لا تختص بزمن دون زمن، بل هي مقاصد عامة تتجدد بتجدد الحياة.[2]

ومن جهة أصول الفقه، فإن القاعدة المقررة: ''العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب'' تُعدّ من أقوى الأدلة على بطلان دعوى التاريخية، لأنها تقرر أن الحكم يُستفاد من عموم النص، لا من خصوص الواقعة التي نزل فيها. وهذه القاعدة لم تأتِ من فراغ، بل هي ثمرة استقراء واسع للنصوص الشرعية، حيث نجد أن كثيرًا من الأحكام نزلت في وقائع معينة، ثم عمّمها الشارع لتشمل غيرها، مما يدل على أن السياق ليس قيدًا للحكم، بل مدخلًا لفهمه.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة تاريخية الأحكام تقوم على خلط بين السياق والدلالة، وإسقاط مناهج غربية على النص الشرعي، ونفي الإطلاق في الخطاب الإلهي، مما يؤدي إلى إبطال الشريعة من أساسها.

1الشاطبي الموافقات، ج3، ص24.

2محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين،تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم،دار الكتب العلمية بيروت،ط1، 1991 ج2، ص6.

وعليه، فإن التشريع الإسلامي يظل إلهي المصدر، عام الدلالة، صالحًا لكل زمان ومكان، مع بقاء باب الاجتهاد مفتوحًا في فهمه وتنزيله، لا في إلغائه أو تجاوزه.

المطلب الثاني: إبطال شبهة تعارض الشريعة مع العقل والواقع المعاصر

تُعدّ شبهة تعارض الشريعة مع العقل والواقع المعاصر من أكثر الشبهات تداولًا في الخطاب الحداثي، إذ تُقدَّم بوصفها مسلّمة مفادها أن التشريع الإسلامي–بحكم نشأته في سياق تاريخي قديم– لم يعد قادرًا على مواكبة تطورات العصر، وأن بعض أحكامه تصطدم بما يُسمّى ''العقل الحديث'' أو ''القيم المعاصرة''. وقد ظهرت هذه الدعوى في بعض تحليلات نصر حامد أبو زيد، حيث اعتُبر أن فهم النص ينبغي أن يُعاد بناؤه وفق معايير الواقع، مما يُفضي إلى تأويل الأحكام أو تجاوزها بدعوى التعارض مع العقل.

غير أن هذا الطرح–عند التحليل–لا يقوم على برهان موضوعي، بل على إشكال في تعريف العقل نفسه، إذ يُراد به في كثير من الأحيان ''العقل الغربي الحديث'' بما يحمله من خلفيات فلسفية وعلمانية، لا العقل بوصفه أداة إدراك فطرية. ومن هنا، فإن التعارض المزعوم ليس بين الشريعة والعقل مطلقًا، بل بين الشريعة وتصور خاص للعقل نشأ في سياق حضاري معين.

فمن جهة عقلية، فإن الشريعة إذا ثبت أنها من عند الله، وهو العليم الحكيم، فإن صدورها عنه يقتضي بالضرورة مطابقتها للحكمة والعقل، لأن التناقض لا يصدر عن الحكيم. ومن هنا، فإن التعارض الظاهري يُفسَّر بأحد أمرين:قصور في الفهم البشريأو خطأ في تنزيل الحكم على الواقعلا بخلل في التشريع نفسه.

ومن جهة التحليل المنهجي، فإن دعوى التعارض تقوم على خلط بين ثلاثة مستويات:

1. النص الشرعي
2. فهم النص
3. تطبيق النص في الواقع

فالخلل قد يقع في الفهم أو التطبيق، لا في النص ذاته، غير أن الخطاب الحداثي ينسب هذا الخلل إلى الشريعة نفسها، وهو تعميم غير علمي.

ومن جهة نقد الدراسات المعاصرة، فإن تحليل خطاب نصر حامد أبو زيد يُظهر تأثره بالاتجاه التأويلي الغربي الذي يجعل المعنى تابعًا للسياق، ويُقدّم الواقع على النص، وهو ما يؤدي إلى إعادة تشكيل الأحكام وفق المعايير المعاصرة. غير أن هذا المنهج يُفرغ النص من سلطته، ويجعله تابعًا للواقع بدل أن يكون موجهًا له.

وقد نبّه محمد القرني إلى أن هذا الاتجاه يُنتج ما سماه ''التفكيك''، الذي يهدف إلى تفكيك النص القرآني وإزاحته[1].مايجعل من العقل أداة للمنفعة لا معيارًا للحقيقة، وهو ما يؤدي إلى تصادم مفتعل مع الشريعة.كما بيّن محمد عبد الفتاح عمار أن دعوى التعارض تُستخدم ذريعة لإقصاء التشريع، لا لتطوير فهمه.[2]

كما أن الواقع المعاصر–الذي يُحتج به–ليس معيارًا ثابتًا، بل هو متغير ومتقلب، فكيف يُجعل حاكمًا على نص ثابت؟ بل الأولى أن يكون النص هو الميزان الذي يُقوَّم به الواقع.

ومن جهة أخرى، فإن الشريعة لم تهمل الواقع، بل راعته من خلال:قواعد التيسير (الضرورات تبيح المحظورات)،ومقاصد الشريعة،والاجتهاد.

وهذا يدل على أنها قادرة على التعامل مع المستجدات دون أن تفقد ثباتها.

كما أن كثيرًا من الدعاوى حول تعارض الشريعة مع العقل مبنية على أمثلة جزئية، تُفهم خارج سياقها، أو تُفسَّر تفسيرًا قاصرًا، وهو ما لا يصلح أساسًا لحكم عام.

وقد قرر القرآن الكريم في مواضع كثيرة انسجام الوحي مع العقل، بل جعله أساسًا للتكليف، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس: 68]،﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [محمد: 24].

وجه الدلالة:أن تكرار الدعوة إلى التعقل والتدبر يدل على أن الوحي لا يناقض العقل، بل يخاطبه ويستند إليه، ولو كان بينهما تعارض لما صحّ هذا الخطاب.

وقال تعالى:﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286].

وجه الدلالة:أن التكليف مرتبط بالقدرة، والعقل من أعظم صورها، مما يدل على أن التشريع لا يأتي بما يعجز عنه العقل إدراكًا أو تطبيقًا.

كما قال سبحانه:﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

1محمد بن حجر القرني،موقف الفكر الحداثي من أصول الإستدلال، ص235.

2محمد عبد الفتاح عمار،القراءات الحداثية للنص القرآني،ليفانت للدراسات الثقافية،ط1، 2021م–1442 هـ، ص 175.

وجه الدلالة:أن مقصد التيسير يدل على أن الشريعة منسجمة مع طبيعة الإنسان، لا مصادمة لها.

وقد قرر ابن تيمية أصلًا عظيمًا في هذا الباب بقوله: ''ما عارض النقل الصحيح العقل الصريح، فإما أن يكون النقل غير صحيح أو العقل غير صريح''[1]، وهو تقرير يرفع التعارض من أساسه، لأن الوحي الصحيح والعقل السليم لا يمكن أن يتناقضا.

كما بيّن ابن القيم أن الشريعة مبناها على ''الحكمة والمصلحة''، وأنها لا تأتي بما تحيله العقول، بل بما قد تعجز عن إدراك حكمته[2]، وهو فرق دقيق بين ''ما يُخالف العقل'' و''ما لا يُدركه العقل.''

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة تعارض الشريعة مع العقل تقوم على:تعريف مغلوط للعقل،والخلط بين النص وفهمه،مع إسقاط الواقع على التشريع،وإغفال مقاصد الشريعة.

وعليه، فإن الشريعة الإسلامية منسجمة مع العقل السليم، موافقة للفطرة، قادرة على مواكبة الواقع من خلال آلياتها الداخلية، دون أن تفقد ثباتها أو مرجعيتها.

المطلب الثالث: إبطال شبهة انتفاء مقاصدية التشريع أو تعارضه مع حقوق الإنسان

تُعدّ شبهة ''تعارض التشريع الإسلامي مع حقوق الإنسان'' أو ''انتفاء مقاصديته'' من أكثر الشبهات تداولًا في الخطاب الحداثي المعاصر، حيث يُصوَّر التشريع الإسلامي—في بعض أطروحاته—على أنه منظومة أحكام جزئية جامدة، لا تراعي الكليات ولا المقاصد، بل قد تتعارض-بحسب هذا التصور-مع ما استقر عليه الوعي الإنساني الحديث من مبادئ الحرية والعدالة والمساواة. وقد ظهر هذا الاتجاه في بعض تحليلات نصر حامد أبو زيد، حيث تم التركيز على تاريخية الأحكام وربطها بسياقاتها، مع الدعوة إلى إعادة تأويلها أو تجاوزها بما يوافق ''القيم الكونية المعاصرة ''.

غير أن هذا الطرح يقوم-عند التحليل-على خلل مزدوج:

أولهما: سوء فهم لمفهوم ''المقاصد'' في الشريعة الإسلامية.

وثانيهما: اعتماد معيار خارجي (حقوق الإنسان بصيغتها الغربية) للحكم على التشريع، دون مساءلة هذا المعيار نفسه.

1تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمدابن تيمية الجراني، درء تعارض العقل والنقل،تحقيق د.محمد رشاد سالم،جامعة الإمام محمد بن سعود،ط2، 1991 ج7، ص39.

2إبن القيم،إعلام الموقعين، [11/3].

فمن جهة عقلية، فإن صدور التشريع عن الله تعالى—وهو الحكيم العليم—يقتضي أن يكون محققًا للمصلحة، لأن الحكيم لا يشرع ما فيه مفسدة خالصة، ولا ما يغلب فساده على صلاحه.

كما أن التجربة التاريخية تثبت أن المجتمعات التي التزمت بالشريعة حققت قدرًا من الاستقرار والعدالة، وهو ما يدل على فاعليتها.

ومن جهة التحليل، فإن الشريعة الإسلامية تقرر جملة من الحقوق الأساسية، منها:

- حق الحياة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ﴾ [الأنعام: 151].
- حق الكرامة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70].
- حق العدل: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: 8].

وهذه النصوص تدل على أن الشريعة لا تعارض الحقوق، بل تؤسس لها.

أما ما يُثار من إشكالات حول بعض الأحكام الجزئية، فإنه غالبًا ما يرجع إلى:سوء الفهم لهذه الأحكام،أو إغفال السياق الذي جاءت فيه،أو تجاهل المقاصد التي شرع من أجلها.إذ لا يمكن فهم الحكم الجزئي بمعزل عن كلياته.

ومن جهة نقد خطاب نصر حامد أبو زيد، فإن التركيز على تاريخية الأحكام يؤدي إلى إغفال بعدها المقاصدي، لأن المقاصد بطبيعتها تتجاوز السياق، وتمثل روح التشريع، وهو ما يجعل إلغاءها إلغاءً لجوهر الشريعة.

كما أن هذا الخطاب يميل إلى تقديم القيم المعاصرة بوصفها معيارًا نهائيًا، دون تحليل جذورها أو مساءلة حدودها، وهو ما يُعدّ خللًا منهجيًا.

أما من جهة المقاصد، فإن الشريعة الإسلامية ليست مجرد أوامر ونواهٍ جزئية، بل هي منظومة متكاملة قائمة على تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وقد قرر هذا الأصل كبار الأصوليين، وعلى رأسهم أبو إسحاق الشاطبي، الذي بيّن أن الشريعة "موضوعة لتحصيل مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم"[1]، وأن هذه المصالح ترجع إلى حفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وقد دلّ القرآن الكريم على هذا المعنى في مواضع كثيرة، قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

1الشاطبي،الموافقات، [8/2].

وجه الدلالة:أن وصف الرسالة بالرحمة يدل على أن التشريع كله قائم على تحقيق الخير للإنسان، وهو ما يُعدّ أصلًا مقاصديًا جامعًا.

وقال تعالى:﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

وجه الدلالة:أن إرادة التيسير تدل على أن الأحكام الشرعية ليست مقصودة لذاتها، بل لما تحققه من مصالح، وهو جوهر المقاصد.

وقال سبحانه:﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90].

وجه الدلالة:أن العدل والإحسان مقاصد كلية، تدور حولها الأحكام، مما يدل على أن الشريعة ليست جامدة، بل موجهة نحو تحقيق قيم عليا.

وقد أكد ابن القيم هذا المعنى بقوله: ''الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها''[1]، وهو تقرير يبيّن أن المقاصد ليست أمرًا طارئًا، بل هي جوهر التشريع.

وأما من جهة دعوى تعارض الشريعة مع ''حقوق الإنسان''، فإن هذه الدعوى تفترض أن مفهوم حقوق الإنسان–بصيغته المعاصرة–يمثل معيارًا مطلقًا، وهو افتراض غير مسلّم به؛ لأن هذه الحقوق نفسها نتاج تطور تاريخي وفلسفي في الغرب، تأثر بسياقات خاصة، ولا تخلو من التغير والتبدل.

ومن هنا، فإن التعارض–إن وُجد–ليس بين الشريعة وحقوق الإنسان مطلقًا، بل بين الشريعة وتصور معين لهذه الحقوق، وهو ما يقتضي النظر النقدي في هذا التصور، لا التسليم به ابتداءً.

وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أن مفهوم الحقوق في الفكر الغربي يقوم على ''الفردانية''، بينما يقوم في الإسلام على ''التكامل بين الحق والواجب''، وهو ما يجعل المقارنة بينهما تحتاج إلى ضبط منهجي.[2]

كما بيّن محمد عمارة أن كثيرًا من القيم التي تُنسب إلى حقوق الإنسان—كالعدل والكرامة—مقررة في الشريعة قبل أن تُصاغ في مواثيق حديثة.[3]

1ابن القيم،إعلام الموقعين [11/3].

2طه عبد الرحمن،روح الحداثة،المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء،ط1، 2006 ص 127.

3د.محمد عمارة،الإسلام وحقوق الإنسان،المجلس الوطني للثقافة والفنون.الكويت،1985 م، ص 19.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة انتفاء مقاصدية التشريع أو تعارضه مع حقوق الإنسان تقوم على:سوء فهم للمقاصد الشرعية،واعتماد معيار خارجي غير مطلق،والخلط بين الجزئي والكلي من الأحكام والمقاصد،وإغفال البعد القيمي للشريعة.

وعليه، فإن التشريع الإسلامي قائم على تحقيق المقاصد، منسجم مع الكرامة الإنسانية، ويؤسس لحقوق الإنسان في إطار متوازن يجمع بين الحق والواجب، دون خضوع لنسبية مطلقة أو فردانية مفرطة.

المطلب الرابع: إبطال شبهة تعطيل الحدود أو وصفها بالقسوة وعدم الإنسانية

تُعدّ شبهة ''قَسوة الحدود الشرعية'' أو الدعوة إلى تعطيلها من أكثر الشبهات إثارة في الخطاب الحداثي، حيث تُصوَّر الحدود–كقطع يد السارق أو رجم الزاني–على أنها عقوبات ''بدائية'' لا تنسجم مع ما يُسمّى بالقيم الإنسانية المعاصرة، ويُستدل بذلك على ضرورة تجاوزها أو تأويلها. وقد تأثرت بعض هذه الطروحات بتحليلات نصر حامد أبو زيد، التي تميل إلى قراءة الأحكام في سياقها التاريخي، مما يفتح الباب لتعطيلها بدعوى تغير الواقع.

غير أن هذا الطرح–عند التحليل–يقوم على نظرة جزئية مبتورة، إذ يعزل الحدود عن سياقها التشريعي العام، ويغفل شروطها وضوابطها ومقاصدها، كما يعتمد معيارًا خارجيًا للحكم عليها دون فهم بنيتها الداخلية .ومن ثمّ، فإن الرد عليه يقتضي إعادة إدراج الحدود ضمن منظومة الشريعة الكلية، لا التعامل معها بوصفها أحكامًا منفصلة.

فمن جهة التحليل العقلي، فإن وصف الحدود بالقسوة ينطلق من تصور ناقص للعدالة، إذ يركّز على ''معاناة الجاني ''ويغفل ''حق المجتمع'' و''حق الضحية''. فالعدالة ليست رحمة بالجاني فقط، بل تحقيق توازن بين جميع الأطراف.

كما أن البدائل المعاصرة–كالسجون–لا تخلو من قسوة، بل قد تكون أشد ضررًا، لأنها:

- لا تردع الجريمة بشكل كافٍ كما لو أقيمت الحدود الشرعية.
- تؤدي إلى تفكك أسري .
- وتخلق بيئات إجرامية داخل السجون.

بينما الحدود–بسبب ندرتها ووضوحها–تحقق ردعًا عامًا، وهو ما تشير إليه التجربة التاريخية.

ومن جهة نقد الدراسات المعاصرة، فإن تحليل خطاب نصر حامد أبو زيد يُظهر أنه ينظر إلى الحدود من زاوية ''التاريخية''، فيراها استجابة لواقع معين، وهو ما يؤدي إلى إغفال بعدها المقاصدي. غير أن هذا المنهج يُسقط معيارًا خارجيًا على النص، دون فهم بنيته الداخلية.

وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أن ''الإنسانية'' في الفكر الحديث تُختزل أحيانًا في ''تجنب الألم''، بينما الشريعة تنظر إلى الإنسان في كليته، فتوازن بين الروح والجسم[1]،بما يحقق الرحمة والعدل.

كما بيّن محمد قطب أن الحدود ليست عقوبات همجية، بل جزء من نظام متكامل يحقق الأمن والعدل.[2]

ومن جهة مقاصدية، فإن الحدود تهدف إلى:

- حفظ الضروريات الخمس التي جاء بها الشرع الحنيف.
- تحقيق الردع العام دون تمييزبين أفراد المجتمع.
- صيانة المجتمع من كل أشكال الإنحرافات.

وهي لا تُطبّق إلا بعد توفير العدالة الاجتماعية، مما يدل على أنها جزء من منظومة، لا إجراء منفصل.

كما أن الشريعة تفتح باب التوبة قبل إقامة الحد، وهو ما يدل على أن الهدف ليس العقوبة، بل الإصلاح.

وقد ثبتت الحدود في القرآن الكريم بنصوص قطعية، قال تعالى في حد السرقة:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38].

وجه الدلالة:أن الآية جاءت بصيغة الأمر الدال على الإلزام، مما يدل على أن الحد حكم شرعي ثابت، لا مجال لإلغائه أو تجاوزه.

وقال تعالى في حد الزنا:﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2].

وجه الدلالة:أن النص صريح في تقرير العقوبة، مع تأكيدها بذكر العدد، مما يدل على ضبطها وعدم تركها للاجتهاد.

كما قال تعالى:﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: 179].

وجه الدلالة:أن العقوبات في الشريعة ليست انتقامًا، بل وسيلة لحفظ الحياة، وهو أصل مقاصدي عظيم.

1طه عبد الرحمن،روح الحداثة، ص 58.

2محمد قطب،شبهات حول الإسلام،دار الشروق.القاهرة،ط21، 1992م، ص152.

وقد قرر ابن تيمية أن الحدود ''زواجر وجوابر''، أي أنها تمنع الجريمة قبل وقوعها، وتكفّر الذنب بعد وقوعها[1]، وهو تفسير يبرز بعدها الوقائي والتطهيري.

كما قال ابن القيم ''إقامة الحدود من أعظم مصالح العباد في المعاش والمعاد''[2]، مما يدل على أن هذه العقوبات مرتبطة بمصلحة المجتمع، لا بإيلام الفرد فقط.

غير أن الخطاب الحداثي يتجاهل أن تطبيق الحدود في الشريعة محاط بشروط صارمة وضمانات دقيقة، تجعل وقوعها في الواقع نادرًا، ومن ذلك:

- اشتراط تحقق الجريمة يقينًا.
- درء الحدود بالشبهات.
- اشتراط العدالة في الشهود.
- مراعاة الظروف التي يقام فيها الحد.

وقد جاء في الحديث: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين مااستطعتم»[3]، وهو أصل عظيم يدل على أن الشريعة تميل إلى التخفيف، لا التشديد.

وخلاصة هذا المطلب أن شبهة قسوة الحدود تقوم على:النظر الجزئي للأحكام الشرعية العملية،وتجاهل شروط تطبيق الحدود الشرعية،معاعتماد معيار خارجي للإنسانية،وإغفال المقاصد الشرعية التي وضعت من أجلها الحدود.

وعليه، فإن الحدود في الإسلام ليست قسوة، بل عدل منضبط، ورحمة في مآلها، ووسيلة لحفظ المجتمع، تُطبّق في إطار دقيق يحقق التوازن بين الفرد والجماعة.

وخلاصة ما انتهى إليه هذا المبحث، أن الشبهات المثارة حول التشريع الإسلامي – في سياق القراءة الحداثية – تقوم على إخضاع النصوص الشرعية لمنطق التاريخية والنسبية، بما يفضي إلى نزع صفة الإلزام عنها، وتحويلها من أحكام إلهية خالدة إلى استجابات ظرفية مرتبطة ببيئة النزول. وقد تبيّن أن هذا التصور ينطلق من خلط منهجي بين ثبات النص ومرونة تنزيله، وبين عموم الحكم وخصوص سببه، الأمر الذي أدى إلى نتائج تمسّ جوهر الشريعة ووظيفتها في توجيه حياة الإنسان.

1شيخ الإسلام أحمدبن تيمية،مجموع الفتاوى،مجمع الملك فهد،2004م،ج212/28 .

2إعلام الموقعين، [3 / 145].

3محمد بن عيسى بن سورة الترمذي،ترجمة أحمد بن محمد شاكر،دار الكتب العلمية.بيروت،ط1، 1996،رقم (1424)،ج3،ص 94

غير أن الرد العلمي، القائم على أصول الفقه وقواعد الاستدلال، قد أثبت أن التشريع الإسلامي يجمع بين الثبات في الأصول والمرونة في الفروع، وأن ارتباط بعض الأحكام بأسباب النزول لا يقدح في عمومها، بل يكشف عن حكمتها ومراعاتها للواقع دون أن تفقد صفتها الإلزامية. كما تبيّن أن الشريعة ليست مجرد نظام اجتماعي قابل للتبدل، بل هي منظومة ربانية محكمة، قائمة على مقاصد كلية وقواعد عامة، تضمن صلاحيتها لكل زمان ومكان، مع فتح باب الاجتهاد المنضبط لتنزيلها على الوقائع المستجدة.

وقد أظهر التحليل كذلك أن القول بتاريخية الأحكام يؤدي إلى إلغاء المرجعية الشرعية، وجعل الواقع حاكمًا على النص بدل أن يكون النص موجّهًا له، وهو ما يفضي إلى اضطراب المعايير، وتسييل الحلال والحرام، وفقدان الاستقرار التشريعي. كما أن إقصاء البعد التعبدي عن التشريع يُفرغه من روحه، ويحوّله إلى منظومة نسبية لا تملك قوة الإلزام ولا معيارية الحكم.

وعليه، فإن هذه الشبهات لا تصمد أمام التحقيق الأصولي الدقيق، بل تكشف عن قصور في فهم طبيعة التشريع الإسلامي وخصائصه، ومن ثمّ فإن الرد عليها يقتضي إعادة تأكيد الأصول الكلية التي يقوم عليها هذا التشريع، وبيان توازنه بين الثبات والتجدد. وبهذا يكتمل البناء النقدي للفصل، تمهيدًا لاستخلاص نتائجه العامة وربطها بالبنية الكلية للبحث، في سياق الدفاع عن مرجعية الوحي وصيانة أصوله من التأويل المنحرف.

خلاصة الفصل:

وخلاصة ما انتهى إليه هذا الفصل، أن الشبهات العقدية التي أثارها نصر حامد أبو زيد حول الوحي والنبوة والإعجاز والتشريع، وإن بدت في ظاهرها قائمة على مناهج نقدية حديثة ومقاربات فكرية معاصرة، فإنها لا تصمد أمام التحقيق العلمي الدقيق، لا من جهة النقل ولا من جهة العقل. وقد كشفت الدراسة أن هذه الشبهات لم تكن معزولة أو متفرقة، بل كانت مترابطة ضمن بناء فكري متكامل، يقوم على إعادة تفسير الوحي وفق المرجعية التاريخية واللسانية، وإقصاء البعد الغيبي والمرجعية العقدية من عملية الفهم.

وقد بيّن هذا الفصل – من خلال الردود العلمية المؤصلة – أن القرآن الكريم وحي إلهي منزل من عند الله تعالى، محفوظ بحفظه، متعالٍ في مصدره ودلالته، وأن النبي متلقٍّ للوحي مبلغ له، معصوم فيما يبلغه عن ربه، وأن الإعجاز القرآني حقيقة ثابتة تشهد بها النصوص والوقائع والخصائص البيانية والتشريعية للقرآن، كما ثبت أن التشريع الإسلامي قائم على الحكمة والعدل والمصلحة، جامع بين الثبات والمرونة، وصالح لكل زمان ومكان.

كما أظهرت الدراسة أن كثيرًا من الشبهات الحداثية إنما نشأت من إسقاط مناهج غربية ذات خلفيات فلسفية مادية أو نسبية على النص القرآني، دون مراعاة لخصوصيته بوصفه وحيًا إلهيًا. ولذلك وقع أصحاب هذه القراءات في جملة من الاضطرابات المنهجية، من أبرزها: الخلط بين النص وفهم النص، وبين تاريخية التنزيل وتاريخية المصدر، وبين مرونة الاجتهاد وثبات الأحكام، وهو ما أفضى إلى نتائج تمسّ أصول الاعتقاد وتقوّض المرجعية الشرعية.

وقد تبيّن كذلك أن الرد على هذه الشبهات لا يتحقق بمجرد الرفض المجرد أو الخطاب العاطفي، وإنما يقتضي الجمع بين التأصيل الشرعي والتحليل العقلي والمنهجي، مع الإحاطة بالخلفيات الفكرية التي انطلقت منها هذه القراءات، حتى يكون النقد قائمًا على الفهم الدقيق لا على ردود الأفعال السطحية.

كما ظهر من خلال البحث أن التراث الإسلامي يمتلك من الأصول والقواعد والمناهج ما يجعله قادرًا على استيعاب الإشكالات المعاصرة والرد عليها، دون حاجة إلى تفكيك ثوابته أو إخضاع نصوصه للمناهج الوافدة.

وعليه، فإن هذا الفصل قد مثّل الجانب التطبيقي النقدي للبحث، حيث سعى إلى تفكيك الشبهات العقدية وبيان تهافتها، وإعادة تأصيل المفاهيم الكبرى المتعلقة بالوحي والنبوة والإعجاز والتشريع في ضوء

عقيدة أهل السنة والجماعة. وبذلك يكتمل البناء العلمي للمذكرة، التي هدفت إلى الكشف عن حقيقة القراءة الحداثية عند نصر حامد أبو زيد، وبيان جذورها الفكرية، وآثارها العقدية، ومناقشتها مناقشة علمية منهجية، دفاعًا عن قدسية الوحي، وصيانة لثوابت العقيدة الإسلامية من التأويل المنحرف والقراءة المفصولة عن أصول الإيمان.

الخاتمة العامة

الخاتمة:

الحمد لله الذي أنزل كتابه هدى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان، وجعله نورًا تهتدي به العقول، وصراطًا مستقيمًا تستقيم به الحياة، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة وترك الأمة على المحجّة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك.

أما بعد، فقد سعى هذا البحث إلى دراسة القراءة الحداثية للوحي عند نصر حامد أبو زيد، بوصفها أحد أبرز النماذج المعاصرة التي حاولت إعادة تفسير النص القرآني خارج إطاره العقدي، وذلك من خلال تتبع نشأة هذا المشروع، وتحليل أسسه المنهجية، واستقراء تطبيقاته العملية، ثم جرد الشبهات العقدية التي أفضى إليها والرد عليها ردًا علميًا مؤصلًا يجمع بين الدليل النقلي والتحليل العقلي.

وقد أظهرت الدراسة أن مشروع أبي زيد يقوم في جوهره على نقل مركز المرجعية من الوحي إلى الإنسان، حيث لم يعد النص – في تصوره – مصدرًا للهداية والمعرفة، بل أصبح نتاجًا لغويًا وثقافيًا خاضعًا لشروط الواقع والتاريخ، وهو ما يمثّل تحولًا جذريًا عن التصور الإسلامي الذي يجعل الوحي حاكمًا على الواقع وموجّهًا له. وقد ارتبط هذا التحول بتأثره الواضح بالمناهج الغربية الحديثة، كالبنيوية والهرمنيوطيقا والتفكيكية، التي تم إسقاطها على النص القرآني دون مراعاة لخصوصيته العقدية، مما أدى إلى قراءة تُقصي البعد الغيبي وتُخضع النص لمقولات مادية تاريخية.

كما بيّنت الدراسة أن تعريف أبي زيد للنص القرآني بوصفه "نصًا لغويًا ثقافيًا" أفضى إلى نتائج خطيرة، تمثّلت في نزع قدسيته، ومساواته بغيره من النصوص البشرية، وإخضاعه لقوانين التغير، وهو ما يفضي بالضرورة إلى التشكيك في كونه كلام الله تعالى من حيث الدلالة، لا من حيث اللفظ فحسب. ولم يقف الأمر عند حدود التنظير، بل امتد إلى تطبيقات عملية أعاد من خلالها صياغة مفاهيم عقدية كبرى، فحوّل الوحي من تنزيل إلهي إلى تواصل لغوي، والنبوة من اصطفاء إلهي إلى تجربة بشرية، والإعجاز من دليل رباني إلى ظاهرة ثقافية، والتشريع من نظام إلهي خالد إلى منظومة تاريخية نسبية.

وقد كشفت الدراسة أن هذه النتائج لم تكن عرضية، بل كانت ثمرة مباشرة لخلل منهجي عميق، تمثّل في الخلط بين النص الإلهي والفهم البشري، وتقديم اللغة على الوحي، والتاريخ على الثبات، والتأويل على حساب التفسير، مما أدى إلى نسبية المعنى، وانهيار الضوابط العلمية في فهم النص، وفتح باب التأويل غير المنضبط على مصراعيه. ومن هنا، لم يكن الرد على هذه الشبهات مجرد رد جزئي، بل اقتضى تفكيك أصولها المنهجية، وإعادة بناء التصور الصحيح للوحي في ضوء الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم.

وقد أثبت التحليل النقدي أن الوحي ثابت المصدر إلهي، وأن النبوة اصطفاء رباني معصوم في التبليغ، وأن الإعجاز قائم في ذات النص القرآني لا في تلقيه فحسب، وأن التشريع الإسلامي كامل عام خالد، لا يقبل الإلغاء ، وإنما يقبل الاجتهاد المنضبط في التنزيل والتطبيق. كما تبيّن أن الشبهات المثارة لا تصمد أمام النصوص القطعية، ولا أمام النظر العقلي المنضبط، وأنها في حقيقتها تعبير عن إسقاط مناهج بشرية قاصرة على نص إلهي متعالٍ.

وانطلاقًا من هذه النتائج، خلص البحث إلى أن القراءة الحداثية للوحي – في صورتها التي يمثلها أبو زيد – تمثل قطيعة منهجية مع علوم الإسلام، إذ لا تنطلق من أصول التفسير، ولا تلتزم بضوابط أصول الفقه، ولا تراعي قواعد الاعتقاد، بل تعتمد مناهج خارجية تُفرض على النص فرضًا، مما يجعلها قراءة مفككة للبنية، عاجزة عن إدراك حقيقة الوحي ووظيفته.

وفي ضوء ما سبق، يوصي البحث بضرورة العناية بتأصيل منهج التعامل مع الوحي من خلال إحياء علوم القرآن وتعميق أصول التفسير، وتكثيف الدراسات النقدية للقراءات الحداثية على أسس علمية رصينة، مع الجمع بين التأصيل الشرعي والمعرفة المعاصرة في إطار منضبط يوازن بين الثبات والتجدد. كما يؤكد على أهمية تجديد الخطاب العقدي بأسلوب علمي معاصر يُبرز قوة العقيدة الإسلامية وتماسكها، ويحذر من إسقاط المناهج الغربية على النص القرآني دون تمحيص أو نقد، لما في ذلك من تهديد لمرجعية الوحي ومكانته.

وفي ختام هذا البحث، يتبيّن أن القرآن الكريم سيظل محفوظًا بحفظ الله، قائمًا بحجته، ظاهرًا ببيانه، مهما تعددت القراءات وتنوّعت المناهج، وأن كل محاولة لإخضاعه للمقولات البشرية المحدودة إنما تكشف عن قصور تلك المقولات لا عن نقص في النص. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، فهو كتاب لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا يشبع منه العلماء.

نسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به، وأن يرزقنا الفهم الصحيح لكتابه، والثبات على هداه، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع والمصادر

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم (رواية ورش)

2- كتب التفسير :

-أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ،تفسير القرآن العظيم،تحقيق:سامي بن محمد سلامة،دار طيبة للنشر والتوزيع،ط2، 1999.

-أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ،الجامع لأحكام القرآن،تحقيق أحمد البردوني،دار الكتاب المصرية القاهرة،ط1، 1963.

-أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط3 ،1420هـ.

-القواعد الحسان لتفسير القرآن،أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله آل سعدي،مكتبة الرشد الرياض،ط1، 1999

-الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1987.

-محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن،تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة،ط1، 2000م.

-ناصر الدين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،مصدر الكتاب ط1 ،1418: موقع التفاسير:http://www.altafsir.com

-عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي،تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق،مؤسسة الرسالة،ط1، 1420هـ .

3-كتب السنة النبوية :

- الإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي، صحيح البخاري،طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، 1401 هـ - 1981 مدار الفكر للطباعة والنشر .

-الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ،سنن أبي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحامطبعة،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

-محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ،سنن الترمذي،ترجمة أحمد بن محمد شاكر،دار الكتب العلمية.بيروت،ط1، 1996

4- كتب اللغة :

-ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم، *لسان العرب*،تحقيق عامر أحمد حيدر،دار الكتب العلمية بيروت،2009،

-الفراهدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد ،كتاب العين،تحقيق د عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية بيروت،2000 م.

-الجوهري الفارابي أبونصر إسماعيل بن حماد، ، *الصحاح* ،تحقيق أحمد عبد الغفورعطار،دار العلم للملايين بيروت،ط4، 1987.

-الفيروز ابادي مجد الدين أبو طاهر محمد يعقوب،تحقيق مكتب التراث مؤسسة الرسالة، بيروت،ط8،س2005.

-نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية،المعجم الوسيط ،مجمع اللغة العربية،القاهرة،ط2،س1972

5-مراجع:

-أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي ، الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، المحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر،الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة دار المدني بجدة،الطبعة:3,1413 هـ - 1992 م

-أبي محمدموفق الدين عبد الله ابن قدامة المقدسي،لمعة الإعتقاد،المكتب الإسلامي،بيروت،ط4 ،1395 هـ.

- أحمدابن تيمية، مجموع الفتاوى،الناشر مجمع الملك فهد،2004م.

-مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبةالمعارف للنشر،ط3، 2000.

-الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان 2006.

-الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب،إعجاز القرآن،تحقيق السيد أحمد صقر،دار المعارف مصر،ط5 1998.

-أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي،الموافقات،تحقيق أبو عبيدة مشهور،دار ابن عفان،ط1، 1997.

- أبي الفضلعياض أبي موسى اليحصبي، الشفا،تحقيق عبده علي كوشك،ط1، 2013.

-إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث،(التقنيات والاستمدادات)،دار الحضارة،ط1، 2014.

أحمد إدريس الطعان،العلمانيون والقرآن الكريم ،دار ابن حزم للنشر والتوزيع،الرياض،1428هـ،

-ألان تورين، *نقد الحداثة*،ترجمة أنور مغيث،المجلس الأعلى للثقافة، 1998.

-تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمدابن تيمية الجراني، درء تعارض العقل والنقل،تحقيق د.محمد رشاد سالم،جامعة الإمام محمد بن سعود،ط2، 1991

-تيودور نولدكه تاريخ القرآن،ترجمة جورج تامر،مؤسسة كونراد أديناور،بيروت،2004م.

-حسن حنفي، الدين والثورة في مصر،مكتبة مدبولى القاهرة،ط1، 1987.

-حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء،ط1 ،1988.

-حكيم سلمان كريدي السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب،كنوز المعرفة، الأردن،ط1،س2018م،ص16.

-سعيد النكر، قراءة النص القرآني: الإيديولوجيا والمنهج،عالم الكتب الحديث الأردن، 2014.

-صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص،المجلس الوطني للثقافة والفنون-الكويت،1992

-عوض القرني، *الحداثة في ميزان الإسلام*،هجر لطباعة والنشر،س2009

-عبد الجليل أبو المجد، عبد العالي حارث، *تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة*،مطابع إفريقيا الشرق،2011.

-عبد الوهاب المسيري، *دراسات معرفية في الحداثة الغربية*،مكتبة الشروق الدولية،ط1 ، 2006.

-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة،ط1 /2002.

-عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفيرمن البنيوية إلى التشريحية، الهيئة المصرية العامة،ط4، 1998.

-عبد الوهاب المسيري،الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،دار الفكر بيروت،ط2 ،2008 .

-عثمان جمعة ضميرية،مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية،مكتبة السوادي للتوزيع،ط4، 2003.

-د عمر زهير علي، القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيوأثر الإستشراق فيها محمد أركون أنموذجا، دار رواد المجد2023.

-محمد بن عبد الله دراز،النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم،إعتنى به أ.د.أحمدمصطفى فضيلة،دار القلم2005.

-د. محمد بن حجر القرني،موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الإستدلال،مجلة البيان،ط1، 1434
-د. محمد خضر عريف*الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة*،دار القبلة للطباعة،ط1،س1992
-طه عبد الرحمن،روح الحداثة،المركز الثقافي العربي بيروت،ط1 /**2006**.

-محمد محمود سيد أحمد، *أعداء الحداثة*،دار الوعي،ط/2013.

-محمد سالم النعيمي، القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، دار مصر العربية.

-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت،ط1996/2.

-محمد أركون، قراءات في القرآن،ترجمة هاشم صالح،دار الساقي،ط2017/1.

-محمد أركون، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،دار الساقي،ترجمة هاشم صالح،ط1991/1.

-محمد عمارة، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشروق، القاهرة.

-محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين،تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم،دار الكتب العلمية بيروت،ط1، 1991

-محمد عبد الفتاح عمار،القراءات الحداثية للنص القرآني،ليفانت للدراسات الثقافية،ط1، 2021م-1442 هـ.

-د.محمد عمارة،الإسلام وحقوق الإنسان،المجلس الوطني للثقافة والفنون.الكويت،1985

- محمد قطب،شبهات حول الإسلام،دار الشروق.القاهرة،ط21، 1992م.

-منصور بن حمد العيدي،نظرياتالقراءةالجديدة للنص القرآنيأبعادها-مألاتها-نقدها،مكتبة الملك فهد،ط2019/1.

-د مصطفى مسلم،مباحث في إعجاز القرآن،دار القلم،دمشق،ط3، 2005م.

-محمد المزوغي،العقل والتاريخ والوحي،منشورات الجمل،بيروت،2007

-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا، ط2،1994.

-نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي،ط1,1995 م.

-نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي،ط3,2004.

-نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2002.

-نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، مكتبة مدبولي القاهرة،ط2، 1996م.

-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي،ط3,2008.

-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط2014/1.

-نصر عاشور كريم،مآلات الأنسنة في فكر نصر،تحت إشراف:د ستار جبر الأعرجي،جامعة الكوفة،مجلة الدراسات المستدامة،س4،م4، ع2، 2022، ص713.

-هانز جورج غادامير، ترجمة د حسن ناظم وعلي حاكم،دار أويا للطباعة، ط1، 2017 م.

-يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، القاهرة،ط3 ،2000 م.

-يوسف العياشي الكلام، القراءة الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس،مجلة البيان،ط1 /1434 هـ.

6-أطروحات ومقالات:

-أبو الأشبال حسن الزهيري آل مندوه المنصوري المصري،دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكةالإسلامية، http://www.islamweb.netج1،ص4.

-أطروحة دكتوراه الطالبة فاطمة بقدي/جامعة الجزائر3/2015-2016.

-د/ع الرحمن تركي، مقال نظرات في موقف حسن حنفي من القرآن ،مركز تفسير للدراسات القرآنية،/ 12:30/2026-05-04/www.tafsir.net

-د علي محمد الصلابي،مقال،سلسلة أركان الإيمان ح33،تعريف الوحي،03-08-2020/الموقع الرسمي للدكتور.

-علي بن نايف الشحود،الخلاصة في حياة الأنبياء معدل وسط،المصدر: موقع مكتبة صيد الفوائد،http://www.saaid.net/book/index.php

الملخص:

تتناول هذه المذكرة دراسة القراءة الحداثية للوحي عند نصر حامد أبو زيد، من خلال تحليل نشأتها وأسُسها المنهجية وتطبيقاتها على مفاهيم الوحي والنبوة والإعجاز والتشريع. وقد أظهرت الدراسة أن مشروعه يقوم على إخضاع النص القرآني للمناهج اللسانية والتاريخية المتأثرة بالفكر الغربي، مما أدى إلى اعتباره نصًا ثقافيًا ونزع القداسة عنه. كما بيّنت أن ذلك أفضى إلى إعادة تفسير الوحي والنبوة تفسيرًا بشريًا، وإنكار الإعجاز، والقول بتاريخية الأحكام الشرعية. وقد ناقشت المذكرة هذه الشبهات من خلال التأصيل الشرعي والتحليل العقلي، مثبتة ثبات مصدرية الوحي، وعصمة النبوة، وخلود الشريعة. وتوصي الدراسة بضرورة تعزيز المنهج الإسلامي في فهم النص، ومواجهة القراءات الحداثية بنقد علمي منهجي رصين يحفظ خصوصية الوحي.

This thesis examines the modernist reading of revelation in the thought of Nasr Hamid Abu Zayd by analyzing its methodological foundations and practical applications to key concepts such as revelation, prophethood, miracle, and Islamic law. The study shows that his approach shifts authority from divine revelation to human interpretation, treating the Qur’an as a historical and linguistic product influenced by Western theories like hermeneutics and structuralism. This leads to the desacralization of the text, reinterpretation of revelation and prophethood in human terms, denial of the Qur’anic miracle, and the historicization of legal rulings. The thesis critically evaluates these claims through textual and rational arguments, reaffirming the divine origin of revelation, the infallibility of prophethood, and the enduring validity of Islamic law, while recommending a rigorous, methodologically grounded engagement with modernist readings.

الفهرس

الفهرس:

المحتويات

المقدمة..... 1

أهمية الدراسة:..... 2

إشكالية البحث: 2

أهداف البحث:..... 3

منهج البحث:..... 3

حدود البحث: 4

1.الحدود الموضوعية:..... 4

2.الحدود الزمانية:..... 4

3.الحدود المكانية: 4

خطة البحث : 5

الدراسات السابقة:..... 6

1.الدراسات التي تناولت فكر نصر حامد أبو زيد بصفة خاصة..... 6

2.الدراسات التي تناولت القراءة الحداثية للوحي بوجه عام 7

3.أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة 7

تمهيد:..... 11

المبحث الأول: الحداثة وسماتها العامة..... 12

المطلب الأول: مفهوم الحداثة في اللغة والإصطلاح: 12

الفهرس:

1-المعنى اللغوي: 12

2-المعنى الاصطلاحي 14

المطلب الثاني: جذور الحداثة الغربية ومظاهرها 15

المطلب الثالث: موقف الحداثة من الدين 16

المطلب الرابع: خلفيات الحداثة في الفكر العربي الإسلامي 18

أولا: تطور الحداثة في الفكر العربي الإسلامي 18

ثانيا: مواقف المفكرين من الحداثة 19

المبحث الثاني: مفهوم القراءة الحداثية للوحي 20

المطلب الأول: الوحي في التصور الإسلامي 21

المطلب الثاني: مفهوم القراءة الحداثية للوحي 22

المطلب الثالث: مرتكزات القراءة الحداثية للوحي 22

2-المقاربة اللغوية والبنيوية: 23

المطلب الرابع: أهداف القراءة الحداثية للوحي 24

خلاصة المبحث: 24

المطلب الأول: محمد أركون ومنهج "تفكيك العقل الإسلامي" 25

.1مفهوم "اللامفكَّر فيه": 25

.2تاريخية النص: 25

.3تفكيك مفهوم الوحي: 26

.4نقد مشروعه: 26

المطلب الثاني: حسن حنفي ومنهج "تأويل الوحي اجتماعيًا" 26

.1مركزية الإنسان: 26

الفهرس:

.2تفسير الوحي كتجربة شعورية:..... 27

.3توظيف النص في الواقع: 27

.4نقد توجهه:..... 27

خلاصة الفصل :..... 29

الفصل الثاني: نصر حامد أبو زيد ومنهجه في قراءة الوحي 31

تمهيد الفصل:..... 32

المطلب الأول: نشأته وتكوينه العلمي..... 33

المطلب الثاني: السياق الفكري والثقافي لمشروعه..... 34

المطلب الثالث: أبرز مؤلفاته في قضايا الوحي والنص 35

المبحث الثاني: الأسس المنهجية لقراءة نصر حامد أبو زيد للوحي 39

المطلب الأول: مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد..... 40

المطلب الثاني: التاريخية بوصفها إطارًا لفهم الوحي..... 41

المطلب الثالث: مركزية اللغة في تشكيل المعنى..... 41

المطلب الرابع: التأويل بديلاً عن التفسير 42

المبحث الثالث: مجالات توظيف منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة الوحي 43

المطلب الأول: منهجه في مفهوم الوحي..... 43

المطلب الثاني:منهجه في مفهوم النبوة 44

المطلب الثالث: منهجه في قضية الإعجاز القرآني 45

المطلب الرابع: منهجه في الأحكام الشرعية..... 45

خلاصة الفصل : 48

الفهرس:

المطلب الأول: شبهة اعتبار الوحي ظاهرة لغوية تاريخية..... 51
المطلب الثاني: شبهة بشرية النص القرآني بعد التنزيل..... 51
المطلب الثالث: شبهة نفي التعالي الإلهي للوحي 52
المطلب الرابع: شبهة إنكار الطبيعة الغيبية للوحي 52
المبحث الثاني: الشبهات المتعلقة بالنبوة..... 53
المطلب الأول: شبهة بشرية التجربة النبوية..... 54
المطلب الثاني: شبهة مشاركة النبي في إنتاج النص القرآني 54
المطلب الثالث: شبهة نفي العصمة في التبليغ بصيغتها العقدية 55
المطلب الرابع: شبهة تاريخية الرسالة النبوية..... 56
المبحث الثالث: الشبهات المتعلقة بالإعجاز القرآني..... 57
المطلب الأول: شبهة تاريخية مفهوم الإعجاز..... 57
المطلب الثاني: شبهة نفي الإعجاز البياني واللغوي..... 58
المطلب الثالث: شبهة تفسير الإعجاز تفسيرًا وظيفيًا ثقافيًا..... 59
المطلب الرابع: شبهة إنكار الإعجاز التشريعي 59
المطلب الأول: شبهة تاريخية الأحكام الشرعية..... 62
خلاصة الفصل: 65
الفصل الرابع: الرد على الشبهات..... 66
تمهيد:..... 67
المطلب الأول: إبطال شبهة اعتبار الوحي ظاهرة لغوية تاريخية 68
المطلب الثاني: الرد على شبهة بشرية النص القرآني 70
المطلب الثالث: الرد على شبهة نفي التعالي الإلهي للوحي..... 73

الفهرس:

المطلب الرابع: الرد على شبهة إنكار الطبيعة الغيبية للوحي 75
المبحث الثاني: الرد على الشبهات المتعلقة بالنبوة 79
المطلب الأول: إبطال شبهة بشرية التجربة النبوية..... 79
المطلب الثاني: إبطال شبهة مشاركة النبي في إنتاج النص القرآني..... 81
المطلب الثالث: إثبات عصمة النبي في التبليغ والرد على إنكارها..... 84
المطلب الرابع: إبطال شبهة تاريخية الرسالة النبوية..... 86
المبحث الثالث: الرد على الشبهات المتعلقة بالإعجاز القرآني 89
المطلب الأول: إثبات أصل الإعجاز القرآني والتحدي به..... 89
المطلب الثاني: الرد على شبهة أن الإعجاز مجرد تأثير نفسي أو بلاغي نسبي..... 92
المطلب الثالث: الرد على شبهة حصر الإعجاز في البعد اللغوي 94
المطلب الرابع: الرد على شبهة تاريخية الإعجاز 95
المبحث الرابع: الرد على الشبهات المتعلقة بالتشريع 97
المطلب الأول: إبطال شبهة تاريخية الأحكام الشرعية (نسبية التشريع) 97
المطلب الثاني: إبطال شبهة تعارض الشريعة مع العقل والواقع المعاصر 100
المطلب الثالث: إبطال شبهة انتفاء مقاصدية التشريع أو تعارضه مع حقوق الإنسان 102
المطلب الرابع: إبطال شبهة تعطيل الحدود أو وصفها بالقسوة وعدم الإنسانية 105
الخاتمة العامة..... 111
قائمة المصادر والمراجع 115
الفهرس..... 122