مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية ٢٠٢٦ المجلد ١٦/ العدد ١

"أثرُ الدراسات الأستشراقية على منهجِ نصرِ حامدِ أبو زيد في دراسةِ تاريخِ القرآنِ " دراسة تحليلية نقدية مقارنة

أنور عبدعلي حميد المياح
طالب دكتوراه – كلية علوم القرآن والحديث
جامعة اديان ومذاهب – إيران
lecbasra1@iku.edu.iq

د. داود ملا حسنى
أستاذ مساعد – كلية علوم القرآن والحديث
جامعة اديان ومذاهب – إيران
d.mollahasani@urd.ac.ir

محمد ملكى نهاوندى
أستاذ مساعد – كلية علوم القرآن والحديث – جامعة اديان ومذاهب – إيران
M.malekinahavandi@urd.ac.ir

الكلمات المفتاحية: نصر حامد أبو زيد، الاستشراق، تأويل القرآن، التاريخية، الهرمنيوطيقا.

كيفية اقتباس البحث
المياح ، أنور عبدعلي حميد، داود ملا حسنى، محمد ملكى نهاوندى، "أثرُ الدراسات الأستشراقية على منهجِ نصرِ حامدِ أبو زيد في دراسةِ تاريخِ القرآنِ " دراسة تحليلية نقدية مقارنة،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، كانون الثاني ٢٠٢٦،المجلد:١٦ ،العدد:١ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

"The Influence of Orientalist Studies on Nasr Hamid Abu Zayd's Methodology in Studying the History of the Qur'an": A Comparative, Critical, and Analytical Study

Anwar Abdali Hamid Al-Mayah
PhD Candidate - Faculty of Quranic and Hadith Sciences - University of Religions and Denominations – Iran

Dr. Dawood Mulla Hassani
Assistant Professor - Faculty of Quranic and Hadith Sciences - University of Religions and Denominations - Iran

Mohammad Maleki Nahavandi
Assistant Professor - Faculty of Quranic and Hadith Sciences - University of Religions and Denominations - Iran

Keywords : Nasr Hamid Abu Zayd, Orientalism, Qur'anic interpretation, historicism, hermeneutics.

How To Cite This Article
Al-Mayah, Anwar Abdali Hamid, Dawood Mulla Hassani, Mohammad Maleki Nahavandi, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, January 2026,Volume:16,Issue 1.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstract:

This study explores the impact of Orientalist scholarship on the interpretive methodology of Nasr Hamid Abu Zayd in his reading of the Qur'anic text. It aims to analyze the critical tools he employed—such as hermeneutics, historicism, linguistic analysis, and conceptual deconstruction—while focusing on his engagement with key Orientalist figures like Goldziher, Nöldeke, and Wansbrough. The research provides applied examples from Abu Zayd's interpretations of contentious Qur'anic themes such as jihad, gender, i'jaz (miraculousness), and

revelation. Ultimately, the study concludes that Abu Zayd's project embodies a controversial but significant attempt to reconcile modern critical methods with Qur'anic hermeneutics, navigating a complex space between renewal and accusation.

Abu Zayd's influence by Orientalist studies was evident and systematic, particularly in his reliance on historicity, structural analysis, and semiotics of the Qur'anic text. He integrated classical Islamic thought with Western modernity, drawing inspiration from the Mu'tazilite methodology and comparing it with modern Western approaches. He believed that the Qur'anic text could not be understood outside its historical and cultural context, leading him to question traditional interpretive concepts. He distinguished between "revelation" as divine inspiration and "text" as a human linguistic structure, a distinction that drew criticism from some scholars who saw it as a "secularization of the text." In some instances, he was bolder than the Orientalists themselves, attempting to offer an "interpretive epistemological alternative" from within Arab culture, rather than simply reiterating Western pronouncements.

الملخص بالعربية:

يتناول هذا البحث أثر الدراسات الاستشراقية في تشكيل المنهج التأويلي لنصر حامد أبو زيد في دراسته للقرآن الكريم. ويهدف إلى تحليل الأدوات المنهجية التي وظّفها في مقارباته للنص القرآني، مثل الهرمنيوطيقا، والتاريخية، والنقد اللغوي، وتفكيك المفاهيم، مع التركيز على كيفية استلهامه لأفكار المستشرقين مثل جولدزيهر، ونولدكه، ووانسبرو. كما يستعرض البحث نماذج تطبيقية لقراءاته في قضايا الجهاد، والمرأة، والإعجاز، والوحي، محاولًا تحديد مواضع التأثر والمنهجية المستقلة. وينتهي إلى أن مشروع أبو زيد يمثل نموذجًا جدليًا للتفاعل مع المناهج الغربية في تأويل النص، بين التجديد والتجاوز، والجدل والاتّهام.

تأثر أبو زيد بالدراسات الاستشراقية كان واضحًا ومنهجيًّا، خاصة في اعتماد التاريخية والتحليل البنيوي والسيميائي للنص القرآني.دمج بين الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصرة الغربية، عبر استلهام منهج المعتزلة ومقارنتهم بالمناهج الغربية الحديثة.رأى أن النص القرآني لا يمكن أن يُفهم خارج سياقه التاريخي والثقافي، مما دفعه إلى مساءلة المفاهيم التفسيرية التقليدية.ميّز بين "الوحي" كإلهام إلهي و"النص" كبنية لغوية بشرية، وهو ما أثار تحفظات بعض العلماء الذين رأوا في ذلك "علمنة للنص".كان أكثر جرأة من المستشرقين أنفسهم في بعض

المواضـع، إذ حـاول تقديم "بـديل معرفـي تـأويلي" مـن داخـل الثقافـة العربيـة ولـيس مجـرد تكـرار للمقولات الغربية.

المقدمة

تُعدّ قضية تأويل النص القرآني من أكثر القضايا حساسية وتجددًا في الفكر الإسلامي المعاصر، لا سيّما مع تصاعد الدعوات إلى إعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء المناهج الحديثة. ويكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة عند تناول فكر الدكتور نصر حامد أبو زيد، أحد أبرز المفكرين العرب الذين سعوا إلى تطوير منهج تأويلي عقلاني في دراسة القرآن الكريم، مستفيدًا من أدوات الهرمنيوطيقا، والنقد التاريخي، والتحليل اللغوي. وقد أثارت قراءاته جدلًا واسعًا بين التيارات الفكرية المختلفة، بسبب ما وُصف بتأثره بالمناهج الاستشراقية الغربية.

وأن اختيارنا لهذا الموضوع لما يحمله من أهمية بالغة في رصد التحولات المنهجية في الدراسات القرآنية الحديثة، وبيان حدود الاستفادة من الفكر الاستشراقي في الفكر العربي. كما يُسهم في تقويم مشروع أبو زيد، من حيث إبداعه من جهة، ومدى خضوعه لتأثيرات خارجية من جهة أخرى، ويفتح المجال لمناقشة جدلية العلاقة بين التراث والحداثة، والوحي والتاريخ، والدين والعقل. وتكمن أهداف البحث في:

١. تحليل الأدوات المنهجية التي استخدمها نصر حامد أبو زيد في تأويل النص القرآني.
٢. استكشاف مدى تأثره بالدراسات الاستشراقية في إعادة بناء منهجه.
٣. دراسة تطبيقاته التأويلية على بعض القضايا القرآنية الحساسة.
٤. بيان حدود التأثر والاستقلال في مشروعه، والتمييز بين التوظيف والإسقاط المنهجي.
٥. تقديم قراءة نقدية متوازنة تُبرز الإيجابيات وتناقش المآخذ المحتملة.

وينطلق البحث من الإشكالية الآتية:

إلى أي مدى أسهمت الدراسات الاستشراقية في تشكيل المنهج التأويلي لنصر حامد أبو زيد في قراءته للقرآن الكريم؟

وهل كان توظيفه لأدوات تلك الدراسات مجرّد استلهام نقدي واعٍ أم أنه انزلق في تبني بعض أطروحاتها المثيرة للجدل التي تمس قدسية النص؟

وتقع فرضيات البحث في:

الفرضية الأولى: أن نصر حامد أبو زيد استفاد من المناهج الاستشراقية الحديثة، خاصة في مجالي التأويل التاريخي واللساني، لتطوير قراءة عقلانية للقرآن.

الفرضية الثانية: أن هذا التوظيف لم يكن تماهيًا كاملًا مع الاستشراق، بل جاء ضمن مشروع فكري يهدف إلى تأصيل قراءة جديدة من داخل الثقافة العربية.

الفرضية الثالثة: أن قراءة أبو زيد، رغم اعتمادها على أدوات حديثة، أثارت إشكاليات متعلقة بالبعد القدسي للنص، مما تسبب في موجة من الرفض الديني والاجتماعي.

المبحث الأول

الخلفية الفكرية والثقافية

أولًا: نشأته وتعليمه:

١.**التكوين الفكري والدراسي:** ولد نصر حامد أبو زيد عام (١٩٤٣–٢٠١٠م) في قرية قحافة بمحافظة الغربية، مصر، ونشأ في بيئة شعبية متدينة، وبدأ اهتمامه المبكر بالثقافة الإسلامية والقرآن الكريم، وهو ما انعكس لاحقًا في أطروحاته، وتمكن في الحصول على شهادة الثانوية العامة، مما أهله للدخول إلى الجامعة١، فالتحق بجامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، حيث حصل على الليسانس عام ١٩٧٢، ثم الماجستير عام ١٩٧٧، فالدكتوراه عام ١٩٨١م بتقدير مرتبة الشرف الأولى عن أطروحته الموسومة بـ"فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي"[٢]. " **أنا لا أدرس النص القرآني ككتابٍ مقدّسٍ تعبّدي، بل كنصّ لغويّ وثقافيّ، أنتج في سياق اجتماعي محدد**" [٣]. مما جعله يجمع بين الحس التراثي والمنهج النقدي الحداثي.

من خلال دراسته اللغوية والفكرية، انفتح أبو زيد على المدارس الفلسفية الحديثة في التأويل والهرمنيوطيقا، واطّلع على مناهج المستشرقين في تحليل النص القرآني. وقد مزج في أطروحته بين علوم البلاغة العربية والتراث الإسلامي من جهة، وبين علوم اللغة والنقد الأدبي الغربي من جهة أخرى، متأثرًا بأمثال بول ريكور، وغادامير، وفوكو، ودريدا.

"**لم أكن أدرس القرآن من خارج إيماني، ولكنني حاولت أن أمارس إيماني في ضوء الوعي التاريخي، والوعي اللغوي، والوعي النقدي**" [٤].

٢.**مسيرته الأكاديمية والعملية:** بعد حصوله على درجة الدكتوراه، بدأ نصر حامد أبو زيد مسيرته الأكاديمية، حيث عمل معيداً في قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة عام ١٩٧٢م. ثم تدرج في مناصب أكاديمية، ليصبح مدرساً مساعداً ثم أستاذاً مساعداً في نفس الجامعة. لكن مسيرته لم تقتصر على مصر، بل شملت العديد من الجامعات الأجنبية، حيث أصبح أستاذاً زائراً في جامعة أوساكا باليابان بين عامي ١٩٨٥ و١٩٨٩م، كما حصل على منحة دراسية من جامعة بنسلفانيا الأمريكية بين ١٩٧٨ و١٩٨٠م.

في عام ١٩٩٥م، أصبح أستاذاً بكلية الآداب في جامعة القاهرة، حيث تخصص في الدراسات الإسلامية. ورغم الطابع الأكاديمي لحياته، كان أبو زيد دائمًا معارضًا للثقافة التقليدية السائدة في مجال الدراسات الإسلامية، والتي كان يراها محكومة بجو من الجمود الفكري والانغلاق على التراث. ساعدت أفكاره الجريئة والمبكرة في استقطاب اهتمام العديد من المؤسسات الأكاديمية الدولية، حيث حصل على جوائز عديدة مثل جائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر في عام ٢٠٠٥م، التي منحته إياها مؤسسة فكرية عالمية تيمناً بالفيلسوف الإسلامي الكبير ابن رشد[٥].

ثانيًا: موقفه من التراث والتفسير التقليدي: اتخذ أبو زيد موقفًا نقديًا من التفسير التقليدي، واعتبره "تفسيرًا سلطويًا" كرّس القراءة الأحادية للنص. وقد اعتبر أن أغلب التفاسير اعتمدت على مناهج "نقلية" لا تُراعي التاريخ والسياق الاجتماعي والثقافي.

وقد كتب يقول:"**إن المفسرين الأوائل تعاملوا مع النص تعاملًا تعبدياً، وقرؤوه من داخل إيمانهم، وليس بوصفه نصًا قابلاً للتأويل في ضوء الواقع التاريخي**" [٦].

ورأى أن التفسير التقليدي يخضع "لسلطات متعددة: سلطة اللغة، وسلطة الرواية، وسلطة الفقه، وسلطة الإيمان المسبق"، وهو ما يعيق فهم النص بوصفه خطابًا إنسانيًا، ورأى أبو زيد أن التراث التفسيري الإسلامي، رغم غزارته، عانى من غلبة الاتجاه السلفي والنقلي على حساب الاجتهاد العقلي والتأويلي، واعتبر أن هذا التراث بحاجة إلى مراجعة علمية لا تهدمه بل تحرره من طابع التقديس غير النقدي.

اعتبر أن أبرز مشكلات التفسير التقليدي تتمثل في:

١. تماهيه مع سلطات سياسية في التاريخ الإسلامي.

٢. اعتماده على الروايات دون نقدٍ سندي أو دلالي معمق.

٣. غياب القراءة التاريخية والاجتماعية للنص.

"**التفسير الموروث يكاد يكون اجترارًا للروايات، دون مساءلة أو إعادة نظر في دلالات النص، ودون وعي بطبيعة النص كلحظة خطاب في سياق تاريخي معين**" [٧].

وقد دعا إلى استئناف مشروع التأويل العقلاني كما بدأ مع المعتزلة، معتبرًا أن نقد التراث ضرورة وليس إساءة، "**علينا أن نقرأ التراث لا لنكرّسه، بل لنفهم آلياته ومراحله، فنستطيع تجاوزه وتطويره**" [٨].

ثالثًا: تأثيره على الفكر العربي المعاصر: ترك نصر حامد أبو زيد إرثًا فكريًا مهمًا في مجالات تفسير النصوص الإسلامية، والهرمنيوطيقا، والحرية الفكرية، ورغم الاتهامات التي تعرض لها

خلال مسيرته، لا يمكن تجاهل إسهاماته في تحديث الفكر الديني، وإعادة تصوّر العلاقة بين العقل والنصوص الدينية.

لقد طوّر مناهج جديدة تهدف إلى فهم أعمق للتراث الديني الإسلامي مع الاستفادة من المنهجيات الحديثة في الفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وفي النهاية يمكن القول إن أبوزيد كان أحد المفكرين الذين ساهموا في تجديد الفكر العربي والإسلامي من خلال أطروحاته الجريئة حول النصوص الدينية والتفسير العقلاني، وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهها في حياته الشخصية والمهنية، فإن أفكاره تبقى نقطة انطلاق لفهم أعمق للمشكلات الفكرية والدينية التي يواجهها العالم الإسلامي اليوم، ويمثل أحد أبرز المفكرين الذين تمكنوا من دمج المناهج الغربية مع التراث الإسلامي في دراسات القرآن، في تناوله لدراسة القرآن، حيث استفاد بشكل لافت من الدراسات الاستشراقية ومناهجها الحديثة في تحليل النصوص القرآنية[٩]، وحاول من خلال هذه المقاربة أن يفتح أفقًا جديدًا في فهم النص القرآني، متجاوزًا الفهم التقليدي الذي يقتصر على تفسير القرآن بما يتوافق مع النصوص الدينية الثابتة.

وقد شكلت هذه الاستفادة من المناهج الاستشراقية نقطة تحول كبيرة في فهمه للقرآن، فهو لم يقتصر على تفسير القرآن من خلال الروايات الدينية، بل اعتمد على أدوات بحثية حديثة تحاول فهم النصوص الدينية في سياقها التاريخي والاجتماعي.

إن هذا المنهج النقدي الذي اتبعه أبو زيد يعد خطوة مهمة نحو فهم النص القرآني من زاوية أكثر شمولية ومعاصرة، إلا أن هذه المنهجية النقدية أثارت جدلاً واسعًا في الأوساط الإسلامية، حيث اعتبر البعض أن هذه المقاربات قد تؤدي إلى تراجع المكانة المقدسة للنصوص الدينية في الإسلام، ولكن مع ذلك، لا يمكن تجاهل الأثر الكبير الذي تركه أبو زيد في تطوير دراسة القرآن في العصر الحديث من خلال توظيفه للأدوات المنهجية الاستشراقية، في النهاية فإن تأثير الدراسات الاستشراقية على دراسات أبو زيد في تأريخ القرآن يمثل مسعى لفهم أعمق وأكثر موضوعية للنص القرآني، بعكس محاولات الفهم التقليدية التي كانت تعتمد على القراءات القديمة. إن هذه المحاولات لدمج العلوم الحديثة مع التراث الإسلامي تمثل أحد أوجه التجديد الفكري الذي سعى أبو زيد لتحقيقه، على الرغم من الجدل الكبير الذي صاحب هذه المناهج الحديثة[١٠].

ركز أبو زيد في أعماله على توظيف الفكر الغربي، وخاصة الهرمنيوطيقا (نظرية تفسير النصوص)، في دراسة النصوص الدينية الإسلامية، واعتبر أن الفكر الإسلامي في تاريخه الحديث يعاني من أزمة بسبب الجمود الفكري وفقدان القدرة على التأويل الحر للنصوص. بالنسبة

لـه، كـان النصـوص الدينيـة لا سـيما القـرآن الكـريم، بحاجـة إلـى تأويـل جديـد يتجـاوز القيـود التقليديـة[١١]. وفيمـا يتعلـق بموقفـه مـن النصـوص الإسـلامية التقليديـة، كـان أبـو زيـد مـن أبـرز المفكرين الذين دعوا إلى إعادة النظر في التفسير التقليدي للنصوص. من وجهة نظره، ينبغي تجـاوز هيمنـة النصـوص الدينيـة وفـتح المجـال لفهـم عقلانـي وتـاريخي، يتماشـى مـع التغيـرات الاجتماعيـة والثقافيـة التـي يمـر بهـا العالم الإسـلامي. ولـذلك، حثّ علـى ضـرورة تبنـي منهجيـات علمية جديدة في قراءة النصوص التي لا تقتصر على التفسير الحرفي، بل تأخذ في الاعتبار السياقات الثقافية والتاريخية[١٢].

المبحث الثاني

منهج نصر حامد أبو زيد: الأدوات التحليلية، والمفاهيم المركزية في مشروعه التأويلي:

أولًا: أدوات منهجه التحليلي:

١. **الهرمنيوطيقا بوصفها أداة تأويلية:** الهرمنيوطيقا أو علم التأويل وهي نظرية تفسيرية تهدف إلى إيجاد وسائل لفهم النصوص بشكل أفضل، سواء كانت دينية أو أدبية أو تاريخية، فلا يمكن أن تُفهم بعيدًا عن سياقها التاريخي والاجتماعي، بل يجب أن تُقرأ في ظل الظروف التي نشأت فيها، من أجل الوصول إلى معانيها الأصلية[١٣]، وشكّلت حجر الزاوية في منهجه، وقد تأثر أبو زيد بهذه النظرية من خلال تفاعله مع الفكر الغربي الحديث، ولاسيما تأثر بمقولات بول ريكور في تأويل النصوص الدينية بوصفها بنى لغوية حية تنفتح على تعددية الدلالات، كما استلهم فكرة "الدوائر التأويلية" التي تجعل القارئ جزءًا من إنتاج المعنى."**النص لا يُفهم بمعزل عن القارئ، كما أن القارئ لا يأتي إلى النص محايدًا بل محمّلًا بخلفيات ثقافية، مما يجعل الدلالة وليدة جدلية بين النص والقارئ**"[١٤].

قال في ذلك:"**لا معنى للنصّ خارج علاقته بالتاريخ، فالدلالة لا تُشتق من النص في ذاته بل من التفاعل بين النص وقارئه وسياقه**"[١٥].

وقد نقل هذه الرؤية إلى النص القرآني، معتبرًا أنه لا يمكن قراءته قراءة حرفية بل يجب تأويله في ضوء الحاجات المعاصرة." **النص القرآني ليس مجرد كلمات ثابتة بل خطاب حيٌّ يتفاعل مع المتلقي ويُعيد تشكيل نفسه معه**" [١٦]. وقد استفاد أبو زيد من نظرية التلقي والتأويل التي طورها المستشرقون في تفسير النصوص الدينية، ونظريات التلقي التي نشأت في إطار النقد الأدبي الحديث، مثل التي قدمها إيزوتسو وبول ريكور، تعتبر التفاعل بين النص والقارئ محورًا أساسيًا في عملية تأويل النصوص، وطبقًا لهذه النظريات، لا يُعتبر النص كيانًا ثابتًا، بل هو كائن حي

يتفاعل مع القارئ، الذي يساهم في تشكيل المعنى من خلال تفاعله مع النص في سياقات مختلفة[١٧].

ومن هنا فأن أبو زيد، كان يرى بإن فهم القرآن لا يجب أن يُبنى فقط على الرواية والسند، بل على تحليل بنية النص، وسياقه التاريخي، وديناميته الخطابية.

ويرى بعض النقاد أن تطبيق الهرمنيوطيقا الغربية على النص القرآني يتغافل عن خصوصية القرآن بوصفه وحيًا إلهيًا، ومن أبرز المنتقدين طه عبد الرحمن، الذي وصف ذلك بـ"العلمانية التأويلية" التي تُفرغ النص من قدسيته."**التأويل الهرمنيوطيقي الذي يمارسه أبو زيد لا يعترف للقرآن بكونه خطابًا إلهيًا ذا مصدر متعالٍ، بل يضعه في خانة النصوص البشرية**" [١٨].

٢. **آليات التأويل والتفسير:** من بين أهم التأثيرات الاستشراقية التي أثرت في منهج أبو زيد في التفسير هو التأويل الذي قام بول ريكور بتطويره في أعماله. فقد استفاد أبو زيد من نظرية ريكور الخاصة بـ "التأويل المزدوج"، حيث يجمع بين فهم النص في سياقه التاريخي وإعادة قراءته في السياق المعاصر، هذا المفهوم يعكس إحدى المحاولات الفائقة التي قدمها أبو زيد لإضفاء بعد حديث على التفسير القرآني، بحيث يتم تكييف النص القرآني مع التحديات المعاصرة، مع المحافظة في الوقت نفسه على أصالة النص ومحتواه المقدس. من خلال هذا المنهج، اعتبر أبو زيد أن النصوص الدينية، مثل القرآن، لا يمكن أن تظل ثابتة في معانيها عبر العصور، بل يجب أن تخضع لـ إعادة تأويل استجابة لظروف الزمان والمكان.

وتعتبر هذه الفكرة الأساسية في أعمال أبو زيد، حيث يتأثر بمنهجية ريكور في التأويل المزدوج، والتي تمثل إحدى أعمق الأسس التي اعتمدها أبو زيد في تفسير القرآن الكريم. وتكمن الفكرة في أنه يجب على المفسر أن يقوم بتفكيك النص القرآني بشكل دقيق لتفهم معانيه الأصلية، ثم يعيد قراءته بشكل موازٍ يناسب الزمان المعاصر[١٩]. وقد ذهب مفتاح إلى أن أبو زيد لم يقتصر على التحليل اللغوي البسيط، بل قام بتطوير منهجية متكاملة تعكس التفاعل بين اللغة والواقع ودور القارئ في تفسير النص. وقد أسهمت هذه المقاربات الحديثة في توسيع الأفق في تفسير القرآن الكريم، وهو ما يجعلها خطوة هامة في مجال الدراسات القرآنية المعاصرة[٢٠].

وفي هذا السياق، أشار حسن حنفي إلى أهمية المنهجية التي طوَّرها أبو زيد في تجديد الفكر الإسلامي، مؤكداً أن هذه المنهجية تمثل خطوة مهمة نحو مواكبة التحديات المعاصرة. ومع ذلك، فإن حنفي قدم بعض التحفظات على جوانب معينة من هذه المنهجية، حيث اعتبر أن التأويل المزدوج الذي اعتمده أبو زيد قد يُخلّ بمعنى الثوابت الدينية في بعض الأحيان، مما يؤدي إلى الانزلاق نحو فوضى التأويل. ورغم ذلك، أكد حنفي أن المنهجية التأويلية التي عمل بها أبو زيد

تقدم إضافة كبيرة لفهم النصوص الدينية بشكل عقلاني ومحدث، خصوصًا في ظل التحديات الفكرية التي يواجهها العالم الإسلامي المعاصر[٢١].

٣. **التأويل التاريخي:** تبنّى أبو زيد فكرة "تاريخية النص" انطلاقًا من فرضية أن القرآن نزل في سياقات زمنية وثقافية معيّنة، وأن فهمه يتطلب الرجوع إلى تلك السياقات. وقد تأثر هنا بالمستشرقين، خاصة جولدزيهر الذي ركز على الظروف التاريخية للحديث والقرآن.

ورأى أبو زيد أن تجاهل السياق التاريخي يؤدي إلى قراءة تعسفية للنصوص، كما أن إضفاء "قداسة مطلقة" على كل آية دون تمييز بين "القطعي" و"الظرفي" يُحدث جمودًا.

وقال: " **إنّ فهم النصوص بمعزل عن أسباب نزولها وسياقها يؤدي إلى تجريدها من معانيها الأصلية**" [٢٢].

وأكد على ذلك بقوله ايضًا "**القول بتاريخية النص ليس إنكارًا لقدرته على الاستمرار، بل هو تأكيد على أن معانيه تتجدد بقدر ما نتفاعل مع سياقه الزمني الأول، ونربطه بسياقاتنا الحاضرة**" [٢٣].

وقد استند في ذلك إلى أطروحات مدرسة نقد الأيديولوجيا التي ترى أن النصوص الكبرى، ومنها الدينية، هي نتاج تفاعل تاريخي مع بنى السلطة والمعرفة، فالنص القرآني – برأيه – ليس خارج الزمن، بل يتشكل داخل الزمن ويتفاعل معه.

هذا التأويل التاريخي جعله يرفض القراءة التجزيئية للنص، التي تفصل بين الآية وسياق نزولها، وبين الخطاب ومتلقّيه الأوائل، كما دعا إلى تجاوز الفهم "الأحكامي" الجامد الذي لا يعترف بتغير الواقع. وقد رأى ان عدم تطوير أدوات البحث ومنهجايته يؤدي بأن الدراسات تصبح عيالًا بعضها على الآخر، ولاسيما بأهمالها التأويل والنسق التاريخي "**ما زال التراث الفقهي يُنتج ذاته بتجاهل التحولات التاريخية والاجتماعية الكبرى، وكأنما نعيش في مجتمع المدينة في القرن السابع الميلادي**"[٢٤].

ان هذا التصور أثار اعتراضات عميقة من جانب خصومه، الذين رأوا في التأويل التاريخي مدخلًا لتفريغ النص من دلالاته الثابتة، بل واتّهامه بنسبية المعنى، وقد ردّ عليه بعض الباحثين المعاصرين – خاصة في الأوساط الدينية – مؤكدين أن القرآن وإن كان نزل في سياق، فهو يحمل خطابًا يتجاوز الزمان والمكان.

يقول الدكتور عبد الله النعيم، وهو ممن تأثروا بأبي زيد، لكنهم خالفوه في بعض النقاط:

"**نعم للسياق دور في فهم الخطاب، لكن لا يجوز ردّ كل دلالة إلى الظرف الزمني، وإلا انتهينا إلى محو مفهوم الشريعة بوصفها خطابًا دائمًا**"[٢٥].

كما يُنتقد منهج أبو زيد أحيانًا بأنه أُسقط فيه التأويل الفوكوي (نسبة إلى ميشيل فوكو) القائم على علاقات السلطة والمعرفة، على النص القرآني، ما أدى إلى قراءته كنص سلطة بشرية أكثر منه كنص مقدّس.

٤. **النقد اللغوي للنص:** اعتمد أبو زيد على الأدوات اللغوية الحديثة في تحليل النص القرآني، مستخدمًا علم الدلالة، والبنية اللغوية، والتأويل الرمزي. وقد تأثر هنا بـ جاك دريدا في تفكيكه للنصوص، واعتبر أن "النص ينتج دلالته عبر بنيته، لا عبر نوايا المؤلف الأول".

وقد استعمل هذا المنهج في تحليل كلمة "السلطان"، "الملك"، "الكتاب"، معتبرًا أنها كلمات "شبكية" تتغيّر دلالتها حسب السياق.

شكّل التحليل اللغوي والبلاغي أساسًا مركزيًا في أدوات أبو زيد المنهجية. فقد تبنّى منهجًا نصيًا يدرس بنية الخطاب القرآني، مستفيدًا من علوم البلاغة العربية، ومن النظريات الغربية في تحليل الخطاب، والسيميوطيقا (علم العلامات).

ورأى أن اللغة ليست أداة محايدة، بل تحمل في ذاتها دلالات ثقافية وتاريخية. وبالتالي، فإن قراءة النص لا بد أن تتعامل مع مستويات متعددة من المعنى، من خلال تحليل البنية، والتكرار، والمجاز، والتناص، والصيغة الخطابية. "**القرآن نص لغوي، ومن ثمّ فإن دلالته تتشكل داخل بنية لغوية، وهذا لا يقلل من قداسته، بل يُحيل على طبيعته كخطاب حيّ يتجاوز الجمود**"[٢٦].

وقد دعا أبو زيد إلى ما أسماه بـ"**تحرير النص من التوظيف الإيديولوجي**"، أي القراءة التي تجعل النص تابعًا لمواقف فقهية مسبقة، لا نتيجة بحثٍ علمي حرّ.

ولقد رأى بعض العلماء أن اعتماد أبو زيد المفرط على تحليل البنية اللغوية أوقعه في تجاهل البعد الغيبي والروحي في القرآن، بل أدى إلى التعامل مع النص كما يُتعامل مع نصوص بشرية أدبية، وهذا – في نظرهم – اختزال مخلّ.

وقد ردّ عليه الدكتور محمد عمارة قائلًا: "**ليست اللغة مجرد حروف وأصوات، بل هي في النص القرآني وعاء للوحي، ومن ثمّ فإن تحليلها بمعزل عن الغاية الإلهية للنص هو تعمية للرسالة وليس كشفًا عنها**"٢٧.

والخلاصة: إن أدوات نصر حامد أبو زيد المنهجية – المتمثلة في الهرمنيوطيقا، والتأويل التاريخي، والنقد اللغوي، وغيرها – شكّلت مدخلًا جديدًا في دراسة النص القرآني ضمن الفكر العربي المعاصر. إلا أن تطبيق هذه الأدوات لم يخلُ من جدل حادّ حول حدود المنهج، ومشروعية الإسقاط، وطبيعة النص ذاته، وهل هو نص بشري مفتوح أم خطاب إلهي مغلق على معانيه المحفوظة.

ثانيًا: المفاهيم المركزية في مشروعه التأويلي:

١.**مفهوم "النص"**: عدَّ أبو زيد القرآن "نصًا"، وليس فقط "وحيًا"، وأراد من ذلك إخضاعه لقواعد تحليل النصوص المعروفة في العلوم الإنسانية."**النصُّ بنيةٌ دلاليّةٌ مفتوحةٌ تتجاوز الزمان والمكان، لكنها لا تُفهم إلا من خلالهما**"٢٨. وقد جلب عليه هذا المصطلح نقدًا واسعًا، إذ اعتبره البعض "علمنة للنص القرآني" أو "اختزالا للوحي".

يمثّل مشروع نصر حامد أبو زيد نقلة نوعية في مقاربة النص القرآني، ليس فقط من حيث منهجيته التأويلية، وإنما من خلال المفاهيم المحورية التي أعاد من خلالها التفكير في طبيعة "النص"، وحدود دلالته، وسياقه التاريخي والثقافي. ويمكن تحديد أبرز هذه المفاهيم في ثلاثة عناوين رئيسة: شكّل مفهوم "النص" المرتكز الجوهري في مشروع أبو زيد. فقد سعى إلى تفكيك التصور التقليدي للنص القرآني باعتباره "مجرّد وحي منزّل"، ليؤكد بدلاً من ذلك على أن القرآن – وإن كان وحيًا – قد "تحوّل إلى نص" بمجرد تدوينه وتشكّله في قالب لغوي وضمن سياق اجتماعي وثقافي. "**النص ليس هو الوحي، بل هو نتاج التفاعل بين الوحي والواقع من خلال وسيط اللغة**"٢٩. ورأى أن التعامل مع القرآن كنص لا يعني إنكار قداسته، بل مقاربته وفق قواعد تحليل النصوص البشرية من حيث بنيته وسياقه وتاريخيته. هذا التصور دفعه إلى التمييز بين مستويين: "الوحي" كمصدر غيبي، و"النص" كبنية لغوية بشرية التداول.

أن هذا التمييز لاقى رفضًا واسعًا في الأوساط الدينية، خاصة عند من رأوا فيه فصلًا تعسفيًا بين كلام الله وتدوينه. يقول الدكتور يوسف القرضاوي في نقده له:

"**القرآن نص، نعم، لكنه نص إلهي المصدر، وكل محاولة لنزع هذه الصفة عنه هي استبطان لمقولات الحداثة الغربية، لا فهم للقرآن**" ٣٠.

بينما رأى آخرون مثل حسن حنفي أن ما قام به أبو زيد هو نزع التقديس عن القراءة، لا عن النص نفسه، وهو بذلك يسعى إلى إحياء الاجتهاد لا هدم النصوص.

٢. **تاريخية النص:** من أبرز مفاهيمه؛ اعتبر أن "النص" تشكّل تدريجيًا في الواقع، وهو خطاب قُرئ في سياقات اجتماعية وزمنية محددة، " **النص لا يمكن فصله عن ظروف إنتاجه: المجتمع، اللغة، الصراع، التلقي**" ٣١.

وقد استند في ذلك على مقولات **جولدزيهر ونولدكه ووانسبرو** في التشكيك بترتيب السور وآلية الجمع.

أن هذا المنهج يُضعف من حجية النص، ويعرضه للتأويلات غير المنضبطة، خصوصًا حين لا يُفرّق بين النص كـ"وحي" والنص كـ"منتج ثقافي". وقد ردّ عدد من المفكرين على هذا، مثل طه عبد الرحمن الذي اتهمه بـ"تغريب المفاهيم القرآنية".

تاريخية النص هي أحد أكثر المفاهيم إثارة في فكر أبو زيد، وقد بَنَى عليها مجمل أطروحته في إعادة قراءة القرآن. ويقصد بها أن النص القرآني قد نزل في ظروف تاريخية خاصة، واستجاب لأسئلة وقضايا مجتمعية معينة، وبالتالي فإن دلالاته مشروطة بسياقها.

"**الخطاب القرآني لا يُنتج معناه إلا في جدله مع الواقع، فهو ليس خارج الزمن، بل داخل حركة التاريخ**" [٣٢].

ورأى أبو زيد أن إغفال هذا البعد يؤدي إلى تجميد النص، وجعله أداة أيديولوجية بيد السلطات أو التيارات الدينية الجامدة. كما دعا إلى "التفرقة بين النص من حيث هو تاريخي النزول، وبين الرسالة من حيث هي قابلة للاستمرار".

لقد وجهت إلى هذا المفهوم انتقادات شديدة، خصوصًا من علماء أمثال طه عبد الرحمن، الذي اعتبره سبيلاً لعلمنة النص، وتجريده من صفته الإعجازية. يقول: "**من يربط دلالة القرآن بزمن نزوله فقط، يجعل من النص خبرًا قديماً لا يصلح لهداية الناس اليوم**"[٣٣].

بينما رأى آخرون مثل عبد المجيد الشرفي أن الاعتراف بتاريخية النص لا يتناقض مع صلاحيته لكل زمان، بل يعيد تأويله وفقًا لتغير الحاجات الاجتماعية والثقافية.

٣. **السياق الثقافي للنزول:** يرى أبو زيد أن فهم القرآن لا يتمّ فقط عبر اللغة، بل عبر ما يسميه "السياق الثقافي"، أي العادات، التصورات، النظام الاجتماعي، مما يعني أن كثيرًا من الأحكام جاءت استجابة لواقع خاصّ، وليست كلها صالحة لكل زمان.

" **علينا أن نفرّق بين البُعد القيمي الأخلاقي في القرآن، وبين الترتيبات الاجتماعية التي جاءت بحكم اللحظة التاريخية**" [٣٤].

وقد أثار هذا الطرح جدلًا واسعًا، خاصة حين طُبّق على موضوعات مثل الحجاب، الإرث، القوامة.

وقد وسع أبو زيد مفهوم "أسباب النزول" إلى ما أسماه "السياق الثقافي للنزول"، أي: المنظومة القيمية والمعرفية والاجتماعية التي تشكّل فيها الخطاب القرآني. لم يكتف بسرد حوادث النزول، بل سعى إلى قراءة الآيات كاستجابة لتوترات مجتمعية ومعرفية كانت قائمة في لحظة النزول.

وقد استفاد في ذلك من مناهج الأنثروبولوجيا الثقافية، ونقد الخطاب، لتحليل النصوص بوصفها مرايا لثقافة عصرها.

"لا يمكن فهم آية "واضربوهن" مثلاً، إلا في سياق ثقافة الذكورة الأبوية السائدة حينها، وليس بوصفها حكماً إلهياً مطلقاً" [٣٥].

واعتبر أن الفقه التقليدي يعاني من انتقائية ثقافية، إذ يقتطع الأحكام من سياقاتها ويعيد إنتاجها في الحاضر دون تمحيص لمصدرها القيمي أو الاجتماعي.

نقد وتحليل: أثار هذا الطرح خلافًا كبيرًا، إذ رأى فيه بعض المحافظين إسقاطًا لثقافة العصر الحديث على النص. يقول الدكتور البوطي: **"القرآن لا يُقرأ بمنطق الثقافة، بل بمنطق الوحي. نعم، نستعين بالثقافة لفهمه، لا لنقضه"** [٣٦].

في المقابل، رأى المفكر جورج طرابيشي أن أبو زيد قدّم الخطوة الضرورية لتفكيك ما سماه "اللاهوت السلطوي"، داعيًا إلى الانتقال من "القراءة التعبدية" إلى "القراءة النقدية".

والخلاصة: تكشف المفاهيم المركزية في مشروع نصر حامد أبو زيد – مفهوم "النص"، و"تاريخيته"، و"السياق الثقافي" – عن محاولة عقلانية جذرية لإعادة قراءة القرآن ضمن شروط العصر الحديث. وقد وُوجهت هذه المحاولة بتيارين متعارضين: تيار اتهمه بالتفريط في قدسية النص، وآخر اعتبره فاتحًا لأفق تأويلي أكثر انفتاحًا وحيوية.

المبحث الثالث

"أثر الدراسات الإستشراقية في بلورة منهج نصر حامد أبو زيد في دراسة النص القرآني" نماذج تطبيقية وقراءة نقدية مقارنة

يتناول هذا المبحث نماذج تطبيقية من قراءات نصر حامد أبو زيد للنص القرآني، وبالتالي بيان تأثير الآراء والمناهج الأستشراقية على تفكيره منهجه، كما وردت في كتبه الأساسية: مفهوم النص، نقد الخطاب الديني، والخطاب والتأويل. ويهدف إلى إبراز كيف فعّل أبو زيد أدواته المنهجية – كالتاريخية، والهرمنيوطيقا، والتحليل اللغوي، في قراءة موضوعات محددة من القرآن، مع بيان ردود الفعل النقدية على قراءاته، وبيان أثر بعض المستشرقين على أفكاره ومدى أقتباسه منهم في دراسة نصية مقارنة.

أ. النماذج التطبيقية:

أولًا: قراءة سورة التوبة – مفهوم "الجهاد" في ضوء السياق: رأى أبو زيد أن كثيرًا من التفاسير الفقهية أولت الجهاد بمعناه القتالي المطلق، واستندت في ذلك إلى آيات مثل:

"فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم..." [٣٧].

ليستنتجوا وجوب "قتال الكافر" بوصفه مقصدًا دائمًا.

لكن أبو زيد عارض هذه القراءة، مشيرًا إلى أن سورة التوبة نزلت في سياق سياسي محدد: نقض العهود من قبل بعض قبائل العرب بعد صلح الحديبية، وبالتالي فإن آياتها تتحدث عن حالة مخصوصة لا يمكن تعميمها.

"**الخطاب في سورة التوبة سياسي ظرفي، يعكس توترًا عسكريًا حادًا، ولا ينبغي تحويله إلى قاعدة أيديولوجية دائمة**" [٣٨].

نقد وتحليل: رأى منتقدوه أن هذا التأويل يُفرغ النص من أبعاده العقائدية، ويحوّله إلى خطاب تاريخي عابر، وهو ما قد يفضي إلى نزع صفة "الشمولية" عن القرآن. لكن أنصاره أشاروا إلى أن أبو زيد لم يُلغِ الجهاد، بل حدّد شروطه وسياقه الواقعي، وهو بذلك يُعيد ضبط العلاقة بين الفقه والواقع.

ثانيًا: قضية المرأة – قراءة في آية الضرب: من أكثر القراءات المثيرة للجدل عند أبو زيد، تفسيره لآية:"**واضربوهنّ**"[٣٩]، التي يرى أن فهمها يجب أن يتم عبر تفكيك السياق الثقافي والاجتماعي للعصر النبوي، والذي كان يقرّ سلطة ذكورية ضمن نمط أبوي تقليدي.

يقول: "**الضرب هنا لا يُفهم كأمر إلهي، بل كاستجابة لوضع اجتماعي معين، وعلينا أن ننتقل من حرفية النص إلى مقاصده الأخلاقية في ضوء تطور قيم العدالة والمساواة**" [٤٠].

نقد وتحليل: اتهمه خصومه بأنه يُسقط قيم الحداثة على النص القرآني، ويتجاوز الإجماع الفقهي. بينما ردّ أبو زيد بأن الفقهاء أنفسهم اختلفوا في تفسير الضرب: هل هو بالسواك؟ هل هو رمزي؟ هل هو آخر مراحل الإصلاح؟. وهذا – في رأيه – يدل على مرونة النص وفتحه لباب الاجتهاد.

"**الفقهاء لم يتفقوا على معنى الضرب، بل تأرجحت أقوالهم، مما يدل على أن النص ليس مغلقًا كما يدّعي بعضهم**"[٤١].

ثالثًا: مفهوم الإعجاز – إعادة نظر في "التحدي اللغوي": في قراءته لمفهوم الإعجاز، رفض أبو زيد ما أسماه "الأسطورة البلاغية"، أي الادعاء بأن القرآن معجز من حيث التركيب اللغوي فقط، معتبرًا أن هذا التصور نشأ في سياق الدفاع أمام خصوم الإسلام، لكنه لا يمثل الحقيقة الكاملة للنص.

"**القول بإعجاز القرآن في لغته فقط، يُفرغه من بعده الحواري والثقافي والوجودي، ويختزله إلى مسابقة لغوية**" [٤٢]. ودعا إلى رؤية أوسع لمفهوم الإعجاز، باعتباره في قدرة القرآن على التغيير الاجتماعي، وتحريك الضمير، وتأسيس رؤية للعالم.

نقد وتحليل: يرى بعض الباحثين، كالدكتور محمد محمد حسين، أن مثل هذا الطرح يفتح الباب لإنكار إعجاز القرآن جملةً، ويحوّله إلى خطاب بشري ذي وظيفة اجتماعية فقط. بينما يشير أنصار أبو زيد إلى أن هذه الرؤية تُعيد مركزية المعنى والدور، لا الشكل.

رابعًا: النسخ – مراجعة نقدية: أثار أبو زيد الجدل مجددًا في تفسيره لمفهوم النسخ، حين اعتبر أن النسخ هو عملية جدلية بين النص وتغير الواقع، لا مجرد حذف حكم وإبداله.

"**النسخ ليس إلغاءً بل تطوير في التشريع ناتج عن تغير الظروف. وما نعدّه ناسخًا قد لا يكون كذلك في سياق مختلف**" [٤٣].

وهو ما يجعله يرفض فكرة "الآيات المنسوخة" بوصفها دائمة، ويُعيد قراءة التشريع كخطاب متطور، متفاعل مع الحاجات المتغيرة.

ان الفقهاء التقليديون رأوا في ذلك خروجًا عن الإجماع، وإنكارًا للناسخ والمنسوخ كأصل أصولي معتبر. أما أبو زيد، فكان يرى أن الإصرار على "الإطلاق" في النسخ يحوّل النص إلى متاهة من الأحكام غير المنسجمة.

خامسًا: موقفه من قضية الوحي والإعجاز: فيما يتعلق بقضية الوحي والإعجاز القرآني، يظهر تأثر نصر حامد أبو زيد بشكل واضح بآراء المستشرق إجناتس جولدزيهر. فقد تبنى أبو زيد موقفًا نقديًا من الوحي والإعجاز الذي يُنظر إليه تقليديًا في الفكر الإسلامي بوصفه ظاهرة غيبية لا يمكن تفسيرها بوسائل مادية. ولكن في دراسات أبو زيد، يتبنى منهجًا يقترب من الفهم المادي للوحي، حيث يرى أن الظاهرة القرآنية يمكن تفسيرها ضمن السياق التاريخي والاجتماعي الذي نشأ فيه النص القرآني، بدلاً من الإقرار بأن القرآن يمثل إعجازًا يتجاوز حدود الزمن والواقع المادي.

إجناتس جولدزيهر هو من بين المستشرقين الذين ارتكز عليهم أبو زيد في تفسير الظواهر القرآنية، وتحديدًا في تفسيره لقضية الوحي. جولدزيهر كان يميل إلى تفسير الوحي على أنه مجرد تجربة نفسية أو ثقافية يمكن تفسيرها في سياق زماني ومكاني معين. هذا الرأي أثر بشكل كبير على أبو زيد، الذي قرر تبني هذه الفكرة في فهمه للوحي. حيث يرى أبو زيد أن القرآن لا يتجاوز الواقع الإنساني في تفسيره بل هو نتاج ثقافي، استجابة لتحديات زمانه. هذا الموقف يعارض التصور التقليدي الذي يؤكد أن القرآن ليس من صنع الإنسان وإنما هو كلام الله المعجز الذي لا يمكن تفسيره ضمن سياق بشري.

فيما يتعلق بهذا المنهج النقدي، انتقد الدكتور محمد الذهبي أبو زيد بشدة لكونه تبنى التفسير المادي للوحي، مشيرًا إلى أن هذا التفسير لا يراعي الخصوصية الروحية للنص القرآني. الدكتور

الذهبي يرى أن القرآن، ككتاب سماوي، يجب أن يُفهم وفقًا لـ منظور غيبي يتجاوز التفسيرات المادية والتاريخية. هذا الانتقاد ينبع من إيمان الذهبي بأن الوحي لا يمكن تفسيره بالوسائل البشرية المعتادة، ولا يمكن أن يكون مجرد ظاهرة نفسية أو ثقافية. بل إن الوحي هو إلهام من الله للمؤمنين، ويجب التعامل معه بقدر من القداسة التي تحترم تفرّده وخصائصه الميتافيزيقية٤٤.

من جانبه، يوسف القرضاوي أيضًا انتقد موقف أبو زيد من الإعجاز القرآني، مشيرًا إلى أن أبو زيد قد تأثر بشكل شديد بمنهجيات الدراسات الاستشراقية التي تضع في اعتبارها التفسير المادي للظواهر القرآنية، متجاهلة في ذات الوقت البعد الغيبي للنصوص القرآنية. في رؤية القرضاوي، يتعرض الإعجاز القرآني للمس بالمفهوم التقليدي الذي يرى القرآن كتابًا معجزًا يأتي بمفاهيم تتجاوز قدرة الإنسان على الفهم والتفسير. في مقابل ذلك، ينظر أبو زيد إلى النص القرآني باعتباره مجرد نص ثقافي تاريخي يخضع للعوامل الاجتماعية والسياسية التي تحيط بظهوره. ومن هنا، يرى القرضاوي أن الإعجاز يُختزل إلى ظاهرة لغوية أو اجتماعية، مع تجنب الجوانب الروحية والمعنوية التي تشكّل جوهر الرسالة الإلهية في القرآن٤٥.

التفسير المادي للوحي الذي يتبناه أبو زيد، كما يظهر في أعماله، يواجه إشكاليات عقدية وجدلًا كبيرًا من قبل المفكرين الإسلاميين المعاصرين. هذه المناهج، التي تحاول إسقاط المفاهيم الاستشراقية على الظاهرة الدينية، قد تفقد النصوص قداستها و روحانيتها. وبالتالي، يظل الحد الأدنى من الفهم الروحي في تفسير النصوص القرآنية غائبًا، مما يخلق تصورات غير متوافقة مع الفهم الإسلامي التقليدي للنصوص.

والخلاصة: أن تطبيقات نصر حامد أبو زيد لم تكن تنظيرية فحسب، بل تمثلت في قراءات جذرية لآيات ذات طابع خلافي أو فقهي حساس، مما جعله في مرمى النقد المحافظ، ورغم ذلك، فإن قراءاته فتحت مجالًا لاجتهاد معاصر، يحاول الربط بين الخطاب القرآني والتحولات الاجتماعية الحديثة، دون أن يتنكر لأصل النص أو يهدم بنيته.

ب٠ أثر الدراسات الإستشراقية على تشكيل منهج أبو زيد: دراسة مقارنة تحليلية

أولًا: التقاطعات المنهجية بين أبو زيد والمستشرقين:

١. **التاريخية:** تُعدّ "التاريخية" أحد أبرز المفاهيم المشتركة بين نصر حامد أبو زيد وعدد من أعلام الاستشراق. فقد اعتبر المستشرقون، وعلى رأسهم جولدزيهر ونولدكه، أن النص القرآني نتاج بيئة تاريخية وثقافية، ويجب دراسته في ضوء تطوره الزمني لا بوصفه نصًا متعالياً. كذلك فعل أبو زيد حين قال: "**النص لا يوجد خارج التاريخ، فهو تشكُّل لغوي ثقافي في لحظة اجتماعية محددة**". – **نصر حامد أبو زيد،** [٤٦].

وقد سبق جولدزيهر إلى ذلك حين كتب: "**يجب أن يُفهم الإسلام بوصفه تطورًا تاريخيًا، والقرآن تعبير عن مرحلة نضج ديني ضمن سياق عربي مشرقي**"[٤٧] .

٢. **تحليل البنية النصية:** كلا الفريقين اعتمد منهج التحليل البنيوي واللغوي للنص. فالمستشرق آرثر جيفري اشتغل على تتبع الألفاظ، ونولدكه على ترتيب النص وتماسكه، بينما وظف أبو زيد أدوات النقد البنيوي واللساني في تفسير النص. "**البنية النصية للنص القرآني ليست ساكنة، بل متحركة بحسب التلقي والوظيفة**" [٤٨].

٣. **سياقية النص:** يتفق أبو زيد مع المستشرقين في أن المعنى القرآني لا يُفهم إلا ضمن سياق زماني ثقافي. وهذا ينعكس في اعتماده المتكرر على أسباب النزول والقراءة السوسيولوجية للنص. "**سياق النص أهم من ظاهره، لأنه يفتح الأفق لفهمه ضمن بيئته**" [٤٩]. –

وقد تبنى هذا المنظور المستشرق **جون وانسبرو** حين قال: "**القرآن نص أُنتج ضمن جماعة دينية ناشئة، ولا يمكن عزله عن السياق الثقافي والاجتماعي لنشوئه**" [٥٠]. –

ثانيًا: ما الذي أخذه أبو زيد من المستشرقين؟

١. **تأثره بجولدزيهر في مسألة "تطور النص القرآني:** جولدزيهر افترض أن النص القرآني مرّ بمراحل تطور، خصوصًا في تعامله مع القضايا العقائدية والتشريعية، وهذا ما تبناه أبو زيد في قوله: "**نحن أمام نص تاريخي نما وتطور داخل الجماعة المسلمة الأولى، واستجاب لتحولات الواقع**"[٥١] .

كما اعتبر أن "مفهوم النص" ذاته يتغيّر بفعل تغير الجماعة المفسرة له، وهو صدى مباشر لمفهوم جولدزيهر عن تطور الشعور الديني.

٢. **تشابهاته مع وانسبرو في نقد الروايات:** اعتمد وانسبرو على الشك في المرويات التفسيرية والحديثية كأساس لإعادة قراءة النص القرآني، وقد سار أبو زيد على النهج ذاته:

"**القراءات التقليدية تفرض على النص سلطتها من خلال الرواية، دون مساءلة نقدية**" [٥٢]. وقد عبّر وانسبرو عن نفس الفكرة: "**لا يمكن الاعتماد على الرواية الإسلامية في فهم القرآن؛ لأنها مكتوبة بأثر رجعي لخدمة السلطة**" [٥٣]. –

٣. **مقارنته مع نولدكه في ترتيب النزول:** نولدكه وضع تصورًا لترتيب السور حسب النزول لا حسب المصحف، واستند فيه إلى المعجم والأسلوب والمحتوى. وقد وافقه أبو زيد ضمنيًا حين أشار إلى أهمية القراءة الموضوعية – الزمنية للقرآن.

"**ترتيب النزول يعطي دلالات تواصل وتطور في الخطاب القرآني لا يمكن إغفالها**"[٥٤]. –

ثالثًا: حدود التأثر واستقلالية أبو زيد:

١. هل أبو زيد تابع أم ناقد للاستشراق؟

رغم تأثره بمناهج الاستشراق، لم يكن أبو زيد تلميذًا سلبيًا. بل انتقد بعض الأطروحات الاستشراقية، خصوصًا تلك التي أنكرت وجود البعد الإيماني أو الرسالي في النص. كما أنه ميّز نفسه عنهم بقوله: "**أنا أتعامل مع القرآن بوصفه نصًا إلهيًا في بنيته، لكنه في آنٍ واحدٍ خطاب بشري في تواصله**"[٥٥]. –

تحليل: هذا التوازن بين البعد الإلهي والبشري يُعد من خصائص طرح أبو زيد، ويُظهر استقلالية عن المقولات المتطرفة لدى بعض المستشرقين. كما أشار فهمي هويدي إلى خطورة تبني أبو زيد للمفاهيم الاستشراقية في تعريف النص القرآني وتحليله، ويرى أن الانفتاح المفرط على المناهج الاستشراقية قد يؤدي إلى تشويه للفهم التقليدي للنصوص الدينية، وهو ما قد يهدد القداسة التي يتمتع بها القرآن في الوجدان الإسلامي، ومن خلال هذه الرؤية، قد يبدو النص القرآني مجرد ظاهرة ثقافية تخضع للظروف الاجتماعية والتاريخية بدلاً من أن يكون كلامًا إلهيًا مطلقًا[٥٦].

٢. أين تتمايز قراءته عن الرؤية الاستشراقية؟

المستشرقون تعاملوا مع النص بصفته وثيقة تاريخية فقط، بينما أكد أبو زيد على وظيفته الخطابية. أغلب المستشرقين تجاهلوا البعد العقائدي، بينما حافظ أبو زيد على حضور مفهوم "الخطاب الديني".

كما أن أبو زيد حاول تقديم بديل معرفي من داخل الثقافة العربية، بينما الاستشراق بقي خارجيًا.

"**لا أتبنى مقولات المستشرقين، ولكني أستفيد من أدواتهم المنهجية ضمن مشروع ثقافي عربي**" [٥٧]. وفي هذا السياق، اعتبر الشرفي أن هذه المنهجية قدمت إسهامًا كبيرًا في إثراء الدراسات القرآنية المعاصرة، حيث جعلت التفسير القرآني يتجاوز التفسيرات التقليدية التي كانت تعتبر أحيانًا جامدة وغير قادرة على مواكبة التطور الفكري. ونظراً لهذا التحديث الذي أضافه أبو زيد إلى مناهج التفسير، يمكن القول بأن هذه المنهجية التحليلية تمثل قفزة نوعية في مجال دراسات القرآن[٥٨].

كما أضاف رضوان السيد في دراسته "مناهج المعاصرين في دراسة النص القرآني" أن منهجية أبو زيد التحليلية قد فتحت آفاقًا جديدة في الدراسات القرآنية المعاصرة. ويُبرز السيد كيف أن هذه المنهجية، رغم ما أثارته من جدل واسع في الأوساط الأكاديمية والدينية، إلا أنها تُعد إسهامًا هامًا في فتح مسارات جديدة لفهم النص القرآني في إطار التحديات المعاصرة. هذا الجدال لا يعكس بالضرورة نقدًا سلبيًا، بل يدل على أن هذا المنهج قد حرك المياه الراكدة في التفسير القرآني وأدى إلى دراسة النصوص القرآنية من زاوية جديدة لم تكن متاحة في الدراسات التقليدية[٥٩].

الخاتمة

أولًا: الخلاصة:

يمثل مشروع نصر حامد أبو زيد في تأويل النص القرآني محطة فكرية مفصلية في مسار الدراسات الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال محاولته إعادة قراءة النص الديني انطلاقًا من أدوات تحليلية حديثة، أبرزها: الهرمنيوطيقا، والسياق التاريخي، والنقد اللغوي، والوظيفة الخطابية للنص. وقد كشف البحث أن أبو زيد استفاد بشكل واضح من الدراسات الاستشراقية، خصوصًا أعمال جولدزيهر ونولدكه ووانسبرو، في تطوير نظرية متكاملة للنص القرآني بوصفه خطابًا لغويًا ثقافيًا يتفاعل مع الزمان والمكان.

ومع أن توظيفه لتلك المناهج أثار جدلاً واسعًا، فإنه كان جزءًا من سعيه لتفكيك "سلطة القراءة التقليدية"، وفتح أفق تأويلي جديد يعيد الاعتبار للعقل في فهم النصوص، مع مراعاة المتغيرات التاريخية والاجتماعية.

ثانيًا: النتائج:

١. تأثر أبو زيد بالدراسات الاستشراقية كان واضحًا ومنهجيًّا، خاصة في اعتماد التاريخية والتحليل البنيوي والسيميائي للنص القرآني.

٢. دمج بين الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصرة الغربية، عبر استلهام منهج المعتزلة ومقارنتهم بالمناهج الغربية الحديثة.

٣. رأى أن النص القرآني لا يمكن أن يُفهم خارج سياقه التاريخي والثقافي، مما دفعه إلى مساءلة المفاهيم التفسيرية التقليدية.

٤. ميّز بين "الوحي" كإلهام إلهي و"النص" كبنية لغوية بشرية، وهو ما أثار تحفظات بعض العلماء الذين رأوا في ذلك "علمنة للنص".

٥. كان أكثر جرأة من المستشرقين أنفسهم في بعض المواضع، إذ حاول تقديم "بديل معرفي تأويلي" من داخل الثقافة العربية وليس مجرد تكرار للمقولات الغربية.

ثالثًا: التوصيات:

١. ضرورة إعادة دراسة مشاريع التجديد الإسلامي المعاصر (مثل أبو زيد) في ضوء تفاعلها مع الفكر الغربي دون التسرع في الإدانة أو التقديس.

٢. تشجيع التفاعل النقدي الواعي مع المناهج الغربية في التأويل واللسانيات دون تفريط بالخصوصية الإسلامية للنص القرآني.

٣. أهمية التفرقة بين توظيف المناهج الحديثة كأدوات تحليلية، وبين تبني الخلفيات الفلسفية التي قد لا تنسجم مع العقيدة.

٤. الانفتاح على مناهج التأويل الحديثة يجب أن يكون من داخل مقاصد الإسلام، وبما يراعي قداسة النص وتاريخ الأمة.

٥. الحاجة إلى دراسات مقارنة منهجية ترصد تأثير الاستشراق في فكر مفكرين عرب آخرين، من مثل محمد أركون، حسن حنفي، عبد المجيد الشرفي... إلخ.

٦. توسيع دائرة الاجتهاد التأويلي المعاصر عبر إنشاء مراكز بحثية ومجامع علمية تتكامل فيها علوم الشريعة مع الفلسفة واللغة والتاريخ.

الهوامش:

١. حلمي، وفاء. "د. نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه." جريدة الحزب العربي الناصري، ١٣ نوفمبر ٢٠٠٥.

٢. حلمي، وفاء. "د. نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه." جريدة الحزب العربي الناصري، ١٣ نوفمبر ٢٠٠٥.

٣. نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص"، ص١١.

٤. نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص"، ص١١.

٥. أبو زيد، نصر حامد. "النص، السلطة، الحقيقة." ص. ١٩.

٦. نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ط١، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢، ص٤٧.

٧. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٥٤.

٨. المرجع نفسه، ص٤٩.

٩. أبو زيد، نصر حامد، "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، ص٤٥-٤٨

١٠. أبو زيد، نصر حامد، "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، ص٤٥-٤٨

١١. حلمي، وفاء. "د. نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه." جريدة الحزب العربي الناصري، ١٣ نوفمبر ٢٠٠٥.

١٢. أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. ص ٣٨

١٣. أبو زيد، نصر حامد. "النص، السلطة، الحقيقة." ص. ٢١

١٤. الخطاب والتأويل، ص٢٧.

١٥. نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتأويل"، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص٢٥.

١٦. المرجع نفسه، ص٢٨.

١٧. ريكور، "الرمز والواقع في التفسير القرآني"، ص١١٢-١١٥

١٨. طه عبد الرحمن، روح الدين، ص٩٢.

١٩. أبو زيد، "فلسفة التأويل"، ٢٠٠٧، ص ١٥٦-١٥٩
٢٠. مفتاح، محمد، "التلقي والتأويل"، ٢٠٠٩، ص ١٦٧-١٧٠.
٢١. حنفي، "التراث والتجديد"، ٢٠٠٦، ص ٢٣٤-٢٣٧
٢٢. مفهوم النص"، ص٧٨.
٢٣. أبو زيد، مفهوم النص، ص١٠١.
٢٤. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٧٨.
٢٥. عبد الله النعيم، الإسلام والعلمانية، ص٢١٢.
٢٦. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٣٣.
٢٧. محمد عمارة، نقض المشروع العلماني، ص١١٦.
٢٨. مفهوم النص"، ص١٩.
٢٩. أبو زيد، مفهوم النص، ص٤٣.
٣٠. يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، ص٢١٩.
٣١. نقد الخطاب الديني"، ص١٠٣.
٣٢. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٦٦.
٣٣. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص١٣٥.
٣٤. "الخطاب والتأويل"، ص١١٢.
٣٥. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص١١٩.
٣٦. البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ص٨٢.
٣٧. التوبة: ٥
٣٨. نقد الخطاب الديني، ص١٣١.
٣٩. النساء: ٣٤
٤٠. الخطاب والتأويل، ص١٠٤.
٤١. مفهوم النص، ص٩٠.
٤٢. نقد الخطاب الديني، ص١٧٢.
٤٣. مفهوم النص، ص١٥٠.
٤٤. الذهبي، "التفسير والمفسرون المعاصرون"، ٢٠٠٨، ص ٣١٢-٣١٥
٤٥. القرضاوي، "كيف نتعامل مع القرآن"، ٢٠٠٦، ص ١٤٥-١٤٨
٤٦. مفهوم النص، ص٧٨.
٤٧. Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton, 1981, p. 5.

٤٨. أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٩٥.

٤٩. مفهوم النص، ص٨١.

٥٠. John Wansbrough, Quranic Studies, Oxford, 1977, p. 42.

٥١. نقد الخطاب الديني، ص١٠٣.

٥٢. الخطاب والتأويل، ص١١٢.

٥٣. Wansbrough, Quranic Studies, p. 44.

٥٤. مفهوم النص، ص٩٠.

٥٥. الخطاب والتأويل، ص١٥.

٥٦. هويدي، "النص والحقيقة"، ٢٠٠٧، ص ٢٣٤–٢٣٦

٥٧. نصر حامد أبو زيد، مقابلة مع مجلة الكلمة، العدد ٢٥، ٢٠٠٦.

٥٨. الشرفي، عبد المجيد، "الإسلام والحداثة"، ٢٠٠٨، ص ٣١٢–٣١٥.

٥٩. السيد، رضوان، "مناهج المعاصرين في دراسة النص القرآني"، ٢٠٠٩، ص ٢٢٣–٢٢٦.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولًا: المصادر العربية:

أبو زيد، نصر حامد.

١.الخطاب والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م.

٢. النص، السلطة، الحقيقة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م.

٣. فلسفة التأويل. القاهرة: دار الهلال، ط١، ٢٠٠٧م.

٤. مقابلة مع مجلة الكلمة، العدد ٢٥. مجلة الكلمة، ٢٠٠٦م.

٥. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠م.

٦. نقد الخطاب الديني. القاهرة: سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م.

البوطي، محمد سعيد رمضان.

٧. من روائع القرآن. دمشق: دار الفكر، ط٥، ٢٠٠١م.

٨. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣م.

القرضاوي، يوسف.

٩. في فقه الأولويات. القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٦م.

١٠. كيف نتعامل مع القرآن الكريم. القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٦م.

الذهبي، محمد حسين.

١١. التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة، ط٥، ٢٠٠٠م.

الذهبي، محمد حسين.

١٢. التفسير والمفسرون المعاصرون. القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ٢٠٠٨م.

السيد، رضوان.

١٣. مناهج المعاصرين في دراسة النص القرآني. بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٩م.

حنفي، حسن.

١٤. التراث والتجديد. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ٢٠٠٦م.

حلمي، وفاء.

١٥. د. نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه." جريدة الحزب العربي الناصري، ١٣ نوفمبر ٢٠٠٥م.

ريكور، بول.

١٦. الرمز والواقع في التفسير القرآني. الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ٢٠٠١م.

الشرفي، عبد المجيد.

١٧. الإسلام والحداثة. بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٨م.

عبد الرحمن، طه.

١٨. تجديد المنهج في تقويم التراث. الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م.

١٩. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م.

عبد الله النعيم.

٢٠. الإسلام والعلمانية. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٩م.

عمارة، محمد.

٢١. تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، ط٤، ٢٠٠٦م.

٢٢. نقض المشروع العلماني. القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧م.

مفتاح، محمد.

٢٣. التلقي والتأويل. الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م.

هويدي، فهمي.

٢٤. النص والحقيقة. القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧م.

ثانيًا: المصادر الأجنبية:

.Goldziher, Ignaz.25

Introduction to Islamic Theology and Law. Princeton: Princeton University Press, 1981.

.Hodgson, Marshall G. S.26

The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago: University of Chicago Press, Vol. 1, 1974..

.Wansbrough, John.27

Quranic Studies. Oxford: Oxford University Press, 1977.

List of Sources and References

The Holy Qur'an

First: Arabic Sources:

Abu Zayd, Nasr Hamid.

1. Discourse and Interpretation. Beirut: Arab Cultural Center, 1st ed., 2000.
2. Text, Authority, Truth. Beirut: Arab Cultural Center, 1st ed., 1995.
3. The Philosophy of Interpretation. Cairo: Dar al-Hilal, 1st ed., 2007.
4. Interview with Al-Kalima Magazine, Issue 25. Al-Kalima Magazine, 2006.
5. The Concept of Text: A Study in Qur'anic Sciences. Casablanca - Beirut: Arab Cultural Center, 1st ed., 1990.
6. A Critique of Religious Discourse. Cairo: Sina Publishing, 2nd ed., 1994.

Al-Buti, Muhammad Saeed Ramadan.

7. From the Masterpieces of the Qur'an. Damascus: Dar al-Fikr, 5th ed., 2001.
8. The Methodology of Human Civilization in the Qur'an. Damascus: Dar al-Fikr, 1st ed., 2003.

Al-Qaradawi, Yusuf.

9. On the Jurisprudence of Priorities. Cairo: Dar al-Shuruq, 3rd ed., 2006.
10. How to Deal with the Holy Qur'an. Cairo: Dar al-Shuruq, 3rd ed., 2006.

Al-Dhahabi, Muhammad Husayn.

11. Interpretation and Interpreters. Cairo: Wahba Library, 5th ed., 2000.

Al-Dhahabi, Muhammad Husayn.

12. Interpretation and Contemporary Interpreters. Cairo: Wahba Library, 3rd ed., 2008.

Al-Sayyid, Radwan.

13. Contemporary Approaches to Studying the Qur'anic Text. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1st ed., 2009.

Hanafi, Hasan.

14. Heritage and Renewal. Cairo: Anglo-Egyptian Library, 1st ed., 2006.

Hilmi, Wafa.

15. Dr. Nasr Hamid Abu Zayd: The Slandered Thinker. Arab Nasserist Party Newspaper, November 13, 2005.

Ricoeur, Paul.

16. Symbol and Reality in Qur'anic Interpretation. Casablanca: Dar Toubkal, 1st ed., 2001.
Al-Sharfi, Abdul Majid.
17. Islam and Modernity. Beirut: Dar Al-Tali'ah, 1st ed., 2008.
Abdul Rahman, Taha.
18. Renewing the Methodology in Evaluating Heritage. Casablanca-Beirut: Arab Cultural Center, 1st ed., 1994.
19. The Spirit of Religion: From the Narrowness of Secularism to the Breadth of Trust. Casablanca-Beirut: Arab Cultural Center, 1st ed., 2012.
Abdullah Al-Na'im.
20. Islam and Secularism. Beirut: Arab Network for Research and Publishing, 1st ed., 2009.
Amara, Muhammad.
21. Currents of Islamic Thought. Cairo: Dar Al-Shorouk, 4th ed., 2006.
22. Refutation The Secular Project. Cairo: Dar al-Shorouk, 1st ed., 2007.
Miftah, Muhammad.
23. Reception and Interpretation. Casablanca - Beirut: Arab Cultural Center, 1st ed., 2009.
Huwaidi, Fahmi.
24. Text and Truth. Cairo: Dar al-Shorouk, 1st ed., 2007.