

القراءة الحدائية وإشكالات حقل التفسير

الأستاذ/ طارق محمد حجي

f t y d @Tafsircenter

القراءة الحدائية وإشكالات حقل التفسير

موقع رهان المعنى في القراءة الحدائية للقرآن

طارق حجي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

تقدّم القراءة الحدائية نفسها كمحاولة لتقديم فهم جديدة للنصّ القرآني، ويطرح منتقدوها عدّة تساؤلات حول الأدوات والمناهج

المقترحة من قبل هذه القراءات، ومدى كفاءتها في تقديم فهم جديد، ومدى علاقتها بالأدوات التفسيرية التقليدية في هذه القضية المركزية، أي (استكشاف المعنى)؛ ويحاول هذا المقال تبين إلى أي مدى يمثل استكشاف المعنى رهاناً للقراءة الحدائية للقرآن.

يظهر على ساحة الدرس التفسيري المعاصر الكثير من النقاشات حول القضايا المركزية لهذا الفن، يرجع هذا -وفق بعض الباحثين- إلى وجود «إشكالات عميقة في هذا الفن»، ولعلّ من أبرز هذه الإشكالات هو «حالة الضبابية التي تعترى حيثيته ومفهومه»^[1]، وموقع عملية استكشاف المعنى ضمن هذه الحيثية. وفي هذا السياق الخاصّ وشديد الأهمية يتم استحضار النقاش حول (القراءات الحدائية للقرآن)^[2]، والتي فرضت نفسها كأحدى أهم المساحات على هذا الدرس، وهذا من جهة كونها تقدّم ذاتها بالأساس كتجديد في قراءة القرآن وبلورة فهم واستكشاف معانٍ جديدة يعطل فتح الباب أمامها مدونة التفسير التقليدية والطرائق والآليات الموروثة منها، والتي -وفقاً لهم- لا تزال تحكم النظرة المعرفية للقرآن فتجمّد معانيه وتكسّف فهمه، مما يجعل اشتغال هذه القراءات على صلة كبيرة بإشكال عملية استكشاف المعنى كأحد أهم الإشكالات ضمن حقل التفسير.

في هذه المقالة، وانطلاقاً من الأهمية الكبيرة للمعنى واستكشافه كحيثية مركزية في علم التفسير، سنحاول عرض الاشتغال الحدائي ضمن هذه القراءات حول قضية (المعنى) القرآني تحديداً؛ طبيعته وطريقة تحصيله، لاستكشاف ما يمكن أن تقدّمه هذه القراءات حول هذا المعقد التفسيري شديد المركزية.

ولأجل هذا ستركز تناولنا بالأساس على عرض قضيتين رئيسيتين ضمن اشتغال

القراءات الحدائية للقرآن لهما صلة مباشرة وحاسمة بقضية المعند؛ القضية الأولى: هي قضية موقع (رهان المعنى) ضمن رهانات القراءات الحدائية سواء المعلنة أو الثاوية في الخطاب؛ لتبين مدى حسم هذا الرهان داخل بنائها التصوري والمنهجي. والقضية الثانية: هي قضية يثيرها الاشتغال الحدائي حول طبيعة النصّ القرآني لها صلة حاسمة بالمعنى، وهي قضية (أزلية النصّ)، وكون تعالي النصّ وأزليته -كما يفترض بعض روّاد القراءة الحدائية- يتصل بتصوير المعنى من حيث كونه واحدًا أم متعددًا، ثابتًا أم متحركًا، ومن ثمّ سنسائل هذا الاشتغال حول هاتين القضيتين في ضوء مركزية (المعنى) في الاشتغال التفسيري؛ لتبين مدى قدرة هذه القراءات -بما تطرحه حول المعنى واستكشافه- على إضاءة هذا المعقد المهم.

أولاً: نشأة القراءات الحدائية للقرآن، ورهان المعنى:

بالأساس لا يمكن فهم القراءات الحدائية للقرآن كخطاب معاصر حول القرآن والتفسير والمعنى والدين والحدائفة، طالما ظلّ النظر إلى هذا النتاج كمجموعة معزولة من برامج القراءة المشغلة على القرآن، ففي حقيقة الأمر إن هذه البرامج بكلّ تصوّراتها النظرية وأطرها وتقنياتها المنهجية التي تتوسل بها قراءة النصّ، تظلّ منغرسه في سياق خطابي أوسع يتعلّق بمسار التحديث وبالعلاقة بين الإسلام والحدائفة ضمن هذا المسار وضمن التركيب المفترض من وجهة نظر هذا الخطاب كحلّ لمعادلة النهوض، حيث تنتزل هذه القراءات في سياق محاولة الخطاب الحدائي الانتقال في التعامل مع الإسلام والحدائفة، من النمط (التجاوري)، أي: هذا النمط الذي يكتفي باستجلاب النتاج الحدائي المادي والفكري إلى جوار -وفوق وفي- موازاة التصوّرات الإسلامية للعالم، والذي بدأ وفق هذه القراءة مع الطهطاوي

وعبده، نحو التعامل معهما بشكلٍ (تركيبى) عبر محاولة (القراءة العلمية للإسلام وللقرآن) بتطبيق المنهجيات الحديثة على الإسلام وعلى أعمق مساحاته، والذي بدأ مع طه حسين وزكي نجيب محمود، فهذا السياق -أو المنعطف بالأحرى- في تاريخ تناول الحدائري للإسلام وللحدائرية، والذي يسميه مبروك: «التأسيس الثاني للنهضة»، هو وحده الذي يمكننا من فهم العلاقة التي يفترضها هذا الخطاب بالقرآن وبالمدونة التقليدية وبالتفسير وبالمعنى وبالمنهجيات الحديثة.

ونشأة القراءات الحدائية في هذا السياق -سياق التأسيس الثاني، أو تصحيح مسار التأسيس الثاني-، وهو السياق التالي لواقعة (اهتزاز التقليد)، قد جعل القراءات الحدائية غير مشغولة بصورة مركزية بالاشتباك مع التقليد التفسيري الطويل سواء مدوناته أو آلياته، حيث إن هذا التقليد كان قد خضع بشكلٍ كبيرٍ للنقد والتشكيك في صلاحيته فيما قبل نشأة هذه القراءات أصلاً، بل إن استبعاد التقليد التفسيري واصطناع المسافة معه كان قد تكررّ بفعل «قراءات ضدّ التقليد» -مثل تفسير المنار- [3]، التي أنتجت تفاسير متحرّرة من ثقل هذا التقليد وطرائقه وآلياته بصورة كبيرة؛ لذا فإن ما تركّز عليه اهتمام هذه القراءات في تناولها للقرآن هو أن يتم تقديم منهجيات جديدة لقراءة النصّ، وهذا لعددٍ من الأهداف المعرفية؛ أولها: ملء الفراغ المنهجي في تناول النصّ، وقد اعتبر فضل الرحمن مالك -أحد رواد هذه القراءة- هذا الفراغ المنهجي أحد أهم مشكلات تناول المعاصر للنصّ، وهو ما جعل عملية ملء هذا الفراغ ببلورة تأويلية موثوقة للقرآن هو الرهان الأساسي لتأويلية فضل الرحمن المقترحة [4]. وثاني هذه الأهداف: هو استكشاف فهم جديدة تناسب تصوّرات الحديثة حول بعض القضايا الأنطولوجية (مثل العقلانية)، أو حول بعض القضايا الاجتماعية (مثل قضايا المرأة والتشريعات السياسية)، وهي

الفهوم التي رغم طرح بعضها مسبقًا من قِبَل رواد النهضة دون ابتعادٍ كثيرٍ عن الآليات التقليدية أحيانًا؛ إلا أنها قد طُرحت -فيما يرى تناول الحداثي- بشكلٍ تلفيقي يطمح هو لتجاوزه بتأسيس هذه الفهوم بصورة معرفية أكثر تماسكًا.

إلا أن الجدير بالتنبيه هنا، هو أن هذه الأهداف المعرفية لم تكن الأهداف الوحيدة التي دفعت لاستحضار القراءات الحداثية لهذه المنهجيات الحديثة في قراءة النصوص، بل وبحكم السياق الخطابي الذي وصفنا فإنّ هذه القراءات كانت تهدف لهدفٍ أعمق يتّصل بأهداف ورهانات هذا السياق الذي يمثل منعطفًا في مسار التحديث نحو «التحديث الجواني/ المعرفي/ التركيبي»، هو بالأساس دمج القرآن ضمن المنهجيات الحديثة وسقفها الإبستمولوجي والأنطولوجي، أو ما يسميه (أركون): «الزحزحة»، أي: نقل القرآن من «النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاصّ بالعقلية الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثًا» [5]، وهو كذلك الهدف الذي يعتبر في ظننا أهم وأعمق ما في رهانات تأسيس (نصر) لمفهوم «التاريخية» أو «رهانها الإبستمولوجي» الأعمق، بما ينقلها من كونها أداة منهجية تضع التسييق التاريخي كمحدد في إنتاج المعنى، لتصير تأطيرًا جديدًا لطبيعة النصّ يدمجه ضمن المنهجيات الحديثة كأعمق معاني الحداثة والعلّة المركزية لها.

فزحزحة أركون أو تاريخية نصر هي -وقبل الفهوم الجديدة ولاء الفراغ المنهجي- محاولة لدمج القرآن ضمن الحداثة «جوانيًا» كما يعبر عليّ مبروك، أي: عبر ربطه لا بنتاج الحداثة المادي (الننتاج التكنولوجي، المؤسّسات العلمية والسياسية) أو حتى الفكري (النظريات والرؤى)، بل عن طريق ربطه بالحداثة «منهجيًا»، مما

يتجاوز من جهة التحديث السطحي والبراني المقتصر على نتائج الحدائة ومعلولاتها عبر الوصول لعلتها (المنهج)، ومن جهة أخرى يقطع الطريق على وجود أيّ مساحة من مساحات الإسلام -منطق الواقع الذي يشكّل أساس الوقائع بتعبير مبروك- مصونة ومنفية لحيز الوجدان بعيداً عن أيّ «وعي علمي» بها، بتعبيرات نصر أبو زيد عن اشتغال زكي نجيب [6] ، من هنا يظهر أنّ بُعد «استكشاف المعنى» سواء في عملية استحضار المناهج الجديدة أو في انتقاد المناهج القديمة =يترجع عن أن يكون (ضمن رهانات الاشتغال الحدائي المرتبطة بسياقات نشأته) بُعداً وحيداً أو مركزياً أو متعلقاً بالمعرفة وحدها، بل إنه يبدو -مع استحضار هذا السياق- فرعاً لمجموعة أبعاد ورهانات أوسع، ربما أكثرها أهمية هو بُعد «تحديث الإسلام/ القرآن» عبر دمجها في المنهجيات الحديثة وإخضاعه لها.

وتأتي أحد أسباب هذه الأهمية الكبيرة المعطاة لـ(القرآن) وطرائق قراءته ضمن عملية التحديث الجواني هذه كمنعطف للخطاب الحدائي، من حيث كون طرائق تلقي القرآن ووفقاً لرواد القراءة الحدائية تُشكّل ضمن العقل المعرفي العربي -المراد تحديثه جوانياً/ معرفياً- ما يمكن تسميته -استعارة من التوسير-: بـ(التحديد في المرتبة العليا)، أيّ إنها العامل الحاسم في تشكيل هذا العقل وإبستمولوجيته وطرائقه المعرفية؛ لذا فإن (تحديث العقل العربي) بما هو طريق التحديث المعرفي/ الجواني/ التركيبي لا يمكن أن يتم إلا عبر تحديث طرق تناول القرآن، مما يعني كذلك أنّ (تحديث) هذه الطرائق لا يعود فقط لعدم كفاءة الطرائق القديمة والآليات التراثية في تناول القرآن من حيث دورها في عملية (استكشاف المعنى)، بل يعود بالأساس لعدم كفاءتها من حيث قدرتها على تشكيل (عقل حديث)، حيث لا تحمل هذه الأدوات هذه القدرة، ويعطل استمرارها في العقل أيّ انتقال حقيقي وجواني

ومعرفي للحدائيه، فالعقل التقليدي -أو حتى النهضوي الوارث له- هو فيما يرى الجابري عقل بياني أشعري لا يستطيع تحقيق الحدائيه المطلوبه، تلك التي لا تنغرس جوانبها إلا عبر تحديث هذا العقل وبالأساس من بوابة (القراءة العلميه للقرآن).

فالقراءة العلميه/ الحدائيه/ التاريخيه للقرآن هي ما يفضي -وفقًا للخطاب الحدائيه- لتجاوز إشكالات (التفكير بالأصل المفارق للعقل)، ويعمل بتأكيديه على مسائل السياق والتاريخ وقوانين تشكّل النصوص على تكريس فكرة القانون (النصّ، الاجتماعيه، الطبيعيه) كأحد مرتكزات الحدائيه في مواجهه فكرة الإراده اللاهوتيه التي تنتمي للعصور السابقه عليها [7] ، في عمق العقل المعرفي العربي الذي يمثل مناط التحديث الجواني، هذا يعني أن (القراءة الحدائيه للقرآن)، هي في عمقها مسألة تخصّ تحديث العقل أكثر ربما مما تخصّ استكشاف معنى جديد للنصّ!

أزلية القرآن وتفسير النصّ:

من القضايا الأساسية التي تواجهها (القراءة الحدائيه للقرآن) هي قضية أزلية النصّ القرآني، ويتم النظر لهذه الأزلية كعائق تفسيري بالأساس، بمعنى أنها عائق عن فهم دلالات النصّ، وهذا عن طريق أنها تفترض كون المعنى غير محايث أو تاريخي، بل تجعله معنّى مفارقًا ومطلقًا ومتجاوزًا للعقل له بتعبير نصر أبو زيد: «إطلاقية المطلق وقداسه الإله»، بل يذهب أبو زيد إلى أبعد من هذا حين يعتبر أن النظر إلى القرآن كنصّ أزليّ هو أمر يفضي لغلق باب قراءة القرآن أمام العقل، ويفتح الباب للتفسيرات غير العقلانية والخرافية والإشارية من حيث لا يمكن حدوث التفسير بهذا وفقًا له إلا عبر التوقّر على مواهب مفارقة [8]!

وهو ما استغربه بعضهم؛ مثل عليّ حرب حين قرّر تلك الحقيقة البسيطة، من كون جميع العلماء التقليديين الذين انطلقوا أصلًا من كون النصّ أزليًا، جميعهم قد استخدم كلّ الأدوات العقلانية اللغوية والتاريخية وحتى الفلكية والطبيعية المتاحة له كي يفهم النصّ [9].

كذلك يربط نصر أبو زيد بكلّ وضوح بين الأزلية وواحدية المعنى وجموده من جهة فيتعبّر أنّ «مفهوم قَدَم الكلام الإلهي يقتضي تثبيت المعنى الديني»، وبين التاريخية وتعددية المعنى من جهة مقابلة [10]، وهو الربط كذلك غير المفهوم حيث يؤسّس الكثيرون من القدامى والمعاصرين تعدّد المعاني على الأزلية بالأساس، مما جعل حيدر حبّ الله يتساءل: هل بالفعل احتاج البحث عن فهم جديدة نقيّ قدم النصّ [11].

هذا السؤال الذي يطرحه حبّ الله هو السؤال المركزي في ظنّنا، حيث يشفّ هو ومثّل استغراب عليّ حرب عن جوهر الإشكال في تناول الحدائى لقضية الأزلية، وهو أنه وبكلّ بساطة لا علاقة من الأساس داخل القراءة الحدائية بين مواجهة أزلية القرآن والتفسير أو إنتاج فهم جديدة؛ ففني الأزلية هي قضية لا يمكن فهمها ضمن مستوى التفسير واستكشاف/ إنتاج المعنى بل ضمن مستويين آخرين تمامًا؛ مستوى عام هو موقع فكرة الأزلية من الفكر الحدائى في العموم -الذي وكما أسلفنا تشكّل القراءة الحدائية للقرآن منعطفًا في مساره-، ومستوى آخر أكثر تفصيلية هو تصادم الكثير من مساحات النصّ المركزية مع الكثير من مرتكزات الفكر الحدائى. فبالنسبة للمستوى الأول فعلينا التنبّه أوّلاً لهذا الفارق بين الإنسان في المجتمع ما

قبل الحديث أو المجتمع التقليدي، أي (الإنسان الحبري) بتعبيرات السيد حسين نصر، وبين إنسان المجتمعات الحديثة أي (الإنسان البروميثي)، هذا الفارق يقوم بالأساس على الصلة بما يسميه شايجان: «عالم الصور الأزلية»، حيث كان الإنسان في المجتمع قبل الحديث يعيش ضمن ما يسميه سيد حسين نصر: «الفلسفة الخالدة»، فيحيا تفكيراً شهودياً لا يتوقف عند هذا العالم أو عند هذه اللحظة بل يتخطاها نحو (أركتبيات) أو (نماذج بدئية أزلية) تُمثل ذاكرة تجمع كافة الكينونات والموجودات، وكلّ استذكار (ذكر) (لهذه) (الميثات) (الأركتبيات) هو استذكار ليوم: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ} كما يسميه شايجان، وكان الإنسان (الحبري) باستجابته للرسالة يصل لهذا المعين الفياض الذي يُمثل مصدر وجود الإنسان ومآله ومعناه، في حين تقوم الحدائيه على قطع صلة الإنسان بهذا العالم بالذات، فعلاقة الحدائيه بعالم «الذاكرة الأزلية» هذا = هي وكما يخبرنا داريوش شايجان علاقة نسيان، حيث بدأ هذا الفكر بما يسميه «مكافحة الذاكرة»، فهجوم بيكون على «الأصنام الذهنية»، أو بلورة لوك لمقولة الصفحة البيضاء، أو ديكارت لمقولة العقل الفطري، من أجل تأسيس العقلانية الحديثة، هو هجوم على «الذاكرة الأزلية» أو «الأمانة» [12].

لذا فإن أيّ عملية تحديث هي في عمقها عملية مواجهة للصور النوعية الأزلية، وفي ظلّ اهتمام هذه العملية المحموم بالحادث والمباشر فإنها ترفض أيّ نزوع للاعتقاد في أيّ نماذج مسبقة، وفي ظلّ اهتمامها بالزمن فإنها ترفض أيّ نزوع للاعتقاد في أيّ حوادث (بدئية)، إلا أن القرآن وبدعوى أزليته وأسبقيته على القرن السابع، وهي دعوى قرآنية بالأساس حيث يفترض القرآن -ومن مراحل مبكرة من تنزله- وجوده في عالم أسبق، في اللوح المحفوظ، فهو متنزل من الأركتيب السماوي

الأول والأصلي [13] ، نقول: إن القرآن بهذه الدعوى يواجه الحداثة ذاتها في أحد مرتكزاتها الرئيسية، من هنا فإن نفي أزليته هي أحد محاور الاشتغال الحداثي على الإسلام والقرآن.

ويقوم نفي الأزلية على أساس فصم الصلة بين القرآن الحالي والنموذج السماوي، بحيث يصبح النموذج الحالي هو مجرد شكل تاريخي ومحدّد من هذا النموذج الأصلي، وبذا تنقطع صلة هذا الكتاب بالأزل، وهو ما يصرُّ عليه الشرفي حين يحدّد نفي القداسة والأزلية عن القرآن الذي بين أيدينا وقصر الإيمان بأزليته على صلته فقط بالكتاب السماوي، حيث يرى أن «قدسية النصّ لا تعارض تأويله» [14] ، أي: قراءته علميًا، حيث ما يؤول هو النصّ الداخل في سياق التاريخ، أو ما يعبر عنه أبو زيد بكون الاهتمام العلمي بالقرآن لا بد أن يقتصر على «لحظة تموضعه البشري» [15] ، فهذا النفي يحقق هدف دمج القرآن في المنظور الحداثي/ العلمي/ التاريخي، أكثر ما ينشغل بقضايا المعنى واستكشافه.

أمّا على مستوى تفصيلي فثمة بعض المساحات المركزية في القرآن التي تعارض كذلك بوضوح بعض مرتكزات الحداثة، أهمها مساحات القصص والشعائر وتجلي الأمرية الإلهية، فكما يقول الشرفي فإنّ هذه الأمور تنتمي للعالم القديم بميثولوجياته وعجائبه ولا تجد أيّ صدى لدى الإنسان المعاصر [16] ؛ وهذا لأن القصص يمثل مركز ما أسميناه -استعارة من شايفان- الصور الأزلية، فهذه القصص تروي فعال الله في التاريخ وتروي مجمل السردية الدينية من الأصل وإلى المآل، والتي تحدث في أزمنة بدئية (تتجاوز التقسيم الثلاثي للزمن إلى: ماضٍ، مستقبلٍ، حاضرٍ)، وتبني العالم الديني للمؤمنين، وهذا لا يناسب الحداثة من حيث كونها

نسياناً للأزل وللآل وتمحوراً حول الزمني والحادث، ومن حيث كونها ترفض اعتبار (الحقيقي) شيئاً غير الواقعي، وتقرأ القصص الديني من منظور الحقيقة التاريخية والعلمية فحسب، مما يعني ضرورة رفض هذا الجانب، فمواجهة أزلية القرآن لا تكتمل إلا برفض ظلال هذه الأزلية داخله، والتي تتكثف في قصصه وشعائره بالأساس، عبر إحالة هذا الجانب لجزء من العالم القديم كما يقول الشرفي، أو عقلنته واعتباره قصصاً أدبياً أو تحويراً دلاليّاً لتأكيد قيمة العقل بالمعنى الحدائية كما يرى نصر في قراءته لحضور الجنّ والشياطين والسحر في القرآن [17].

من هنا فلا يمكن النظر لقضية مواجهة أزلية القرآن باعتبارها قضية تتعلق بالتفسير وبوحدانية المعنى أو تعدده وجموده أو حركيته، أو أنها تتعلق بأدوات وطرائق التفسير، حيث تتعلق في حقيقة الأمر بما هو أعمق؛ أي: إمكان قراءة القرآن بشكلٍ حدائية من الأساس وإمكان دمجها داخل الرؤية الحدائية للعالم، وهذه السمة للقرآن -وبسبب ما يمثله من إشكال للحدائية- هي ربما أحد أهم أسباب انعطاف التعامل الحدائية مع الإسلام لمحاولة إنتاج قراءة حدائية للقرآن، حيث بدأ أن أيّ تعديل جزئي في فهم بعض مساحات الإسلام والقرآن لتناسب التصورات الحديثة عن التشريع والمجتمع والواقع لن يكون كافياً في تكريس قيم الحدائية ما دام نمط حضور القرآن ذاته كنصّ أزلي معارضاً لها.

الاشتغال الحدائية ومشاكل حقل التفسير:

نستطيع إذن اعتبار أن القراءة الحدائية للقرآن تنطلق من محاولة الوصول لتحديث جوانب عبر تحديث طبيعته ذاتها وعبر تجاوز أدوات قراءته نحو أدوات حديثة،

وهذا من حيث إن طبيعة القرآن الأزلية تعارض بالأساس السمة المركزية للحدائرية بما هي (نسيان الأمانة)، ومن حيث إن طرائق المعرفة بالقرآن تمثل -وفق الدرس الحدائري- مركز العقل المعرفي العربي، والذي يُعدّ تحديثه أساس التحديث الأعمق (الجواني/ المعرفي) لهذا العقل وضمان عدم برّانية وسطحية التحديث.

هذا يعني أن التعمق في سياقات نشأة هذه القراءات وطريقة تناولها لعدد من الإشكالات المركزية ذات الصلة بالمعنى، وهو وحده ما يمكّننا من تجاوز الرهانات المعلنة نحو الرهانات الثاوية في منطق الخطاب والعلاقات بينها؛ يبرز كيف أن المعنى وإن كان أحد أهم رهانات القراءة الحدائرية، إلا أنه رهان ضمن رهانات أخرى أكثر حسماً وانغراساً في السياق الخطابي لها كأحد المنعطفات في مسار التحديث، رهانات لها دورها في بناء تعامل القراءة الحدائرية مع القرآن وطبيعته ومع طريقة تلقّيه والأدوات المتاحة لفهمه.

لذا فرغم انفتاح هذه الدراسات دعوةً وبشكل أقلّ تطبيقاً على المناهج المعاصرة في قراءة النصوص وما تفتحه من كثير من أفق الفهم، إلا أنّ هذه القراءات ظلت بشكل كبير بعيدة عن تقديم ما يوقر -حقيقة- تطويراً لعملية استكشاف المعنى، وهذا بسبب انغراس هذه القراءات في سياقات أوسع وأسبق وأكثر تجدرًا، تجعل رهان المعنى -على أهميته- ليس الأهم بين هذه الرهانات.

[1] مقالة: مقارنة في ضبط معاهد التفسير؛ محاولة لضبط المرتكزات الكلية للعلم ومعالجة بعض إشكالاته، للباحث/ خليل محمود اليماني، منشورة على موقع تفسير: tafsir.net/article/5299.

[2] نطلق القراءات الحداثية على بعض النتاج المعاصر حول القرآن، وفقاً لعدد من المحددات التي تتعلق بسياق نشأته وموقعه بين القراءات الأخرى. للتوسع في هذا انظر: سلسلة القراءات الحداثية للقرآن (1) - مدخل، المحددات الرئيسية للقراءات الحداثية للقرآن، منشور على موقع تفسير: [.tafsir.net/article/5079](http://tafsir.net/article/5079).

[3] قراءات ضد التقليد: هي قراءات نشأت في سياق اهتزاز التقليد، وقامت باصطناع مسافة سلبية مع التقليد، حيث اهتمت بتجديد نتاج التفسير لا طرائقه، وكان تعاملها مع هذه الطرائق سلبياً، حيث حاولت التخفف منها في بناء متونها. انظر: القراءات الحداثية للقرآن (1) - مدخل، المحددات الرئيسية للقراءات الحداثية للقرآن، موقع تفسير: [.tafsir.net/article/5079](http://tafsir.net/article/5079).

[4] انظر: القراءة الحداثية للقرآن (7)، فضل الرحمن مالكة؛ القرآن والحداثة والتأويلية الناجزة، موقع تفسير: [.tafsir.net/article/5140](http://tafsir.net/article/5140).

[5] وهي إستراتيجية مستمرة في كتابات أركون؛ حيث يجري تعديلًا على كلّ المفاهيم المتعلقة بالقرآن، القرآن والآية فيجعلها «الظاهرة الإسلامية»، و«الظاهرة القرآنية»، و«الوحدة النصية المتميزة»، من أجل أن يتخلص من الحمولة اللاهوتية المشحونة بها هذه المفاهيم لدمجها في سياق المنهجيات الحديثة. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 27، 75، هامش: هاشم صالح، في ص 119.

[6] النص، السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص 42.

[7] للتوسع في فكرة الانتقال من الإرادة للقانون كرهان أساس للقراءة الحداثية للقرآن خصوصاً في اشتغال نصر أبو زيد، انظر: القراءات الحداثية للقرآن (2)، نصر أبو زيد وطبيعة القول القرآني، أولاً: الأبعاد السياسية والاجتماعية لخطاب نصر أبو زيد، موقع تفسير: [.tafsir.net/article/5095](http://tafsir.net/article/5095).

[8] نقد الخطاب الديني. دار سيناء، القاهرة، ط2، 1994، ص 206.

[9] نقد النصّ، علي حرب. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص206.

[10] النص، السلطة الحقيقية. المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص33.

[11] الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم: حيدر حب الله. مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ص27.

[12] انظر: الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، دار الهادي، ط1، 2007، ص25، 98.

[13] انظر: وجهان للقرآن: القرآن والمصحف، أنجيلايكا نويغرت. ترجمة: حسام صبري، منشورة ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير: tafsir.net/translation/42.

[14] الإسلام والحدائية والثورة، عبد المجيد الشرفي. دار الجنوب، تونس، 2011، والهيئة العامة للكتاب، مصر، 2012، ص179، 180.

[15] نصر حامد أبو زيد؛ النصّ، السلطة الحقيقية. المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص97.

[16] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي. دار الطبيعة، بيروت، ط2، 2008، ص45.

[17] انظر: القراءة الحدائية للقرآن في خطاب نصر أبو زيد، ثانيًا: تأسيس مقولة التاريخية، موقع تفسير: tafsir.net/article/5099.

