المفكرون المسلمون الحداثيون والقرآن

ويليام شيبرد - SHEPARD WILLIAM

لا يقتصر الاهتمام الغربي بمجال الدراسات القرآنية على المدونات الإسلامية التراثية فحسب، بل يشمل ما يُكتب حول القرآن في الوقت المعاصر كذلك، وتقع المقاربات الحداثية للقرآن المهتمة بالمزاوجة بين القرآن والقِيَم الحديثة في قلب هذا الاهتمام، يقدّم شيبرد هنا عرضًا لكتابِ سها تاجي -فاروقي (مفكرون مسلمون حداثيون والقرآن)، والذي يتعرّض لعَشرة مفكّرين حداثيين.

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من الفصول بأقلام مؤلفين مختلفين، يعرضون لعشرة من المفكّرين المسلمين الحداثيين، يمكن اعتبارهم -إجمالًا- منتمين لتيار الحداثة الكلاسيكية أو الحداثة الجديدة؛ بمعنى أنهم يسعَون لإعادة صَوْغ التقاليد الإسلامية، بدرجة تقلّ أو تزيد وفق مفاهيم الحداثة الغربية. ومع أنّ المحررة تُفضِّل تجنُّب مثل هذه التصنيفات، إلا أنّ غالب هذه الأسماء معروف لدارسي الإسلام الحداثي. وثمة مقدمة طويلة ومهمّة للمحررة، نعرّج عليها في ختام هذه المراجعة.

كلُّ فصلٍ من الكتاب يبدأ بنبذة تعريفية مفيدة عن المفكّر، وأحيانًا يرسم ملامح خلفيته الاجتماعية والفكرية؛ لتوطئة سياق للمناقشة اللاحقة. ويحوي كلّ فصل مسردًا مسهبًا بالمراجع.

ويركّز العرض في كلّ فصل إلى حدٍّ ما على النهج الذي ينتهجه المفكّر في تأويل

القرآن وتوظيفه له. ويميز كتاباتِ غالب أولئك المفكّرين نوعان من المنهجيات: أنسنة القرآن، والتركيز على المبادئ العامة بدًلا من السياقات المخصوصة لبعض الآيات، وينظر للجمع بينهما على أنه يقدّم أساسًا للتجديد المطلوب للتفاسير التقليدية.

والسطور التالية تسلّط الضوء على هاتين المنهجيتين عند كلّ مفكّر، دون محاولة تغطية بقية التفاصيل.

من حسن الترتيب أن يكون أوّل مفكر يعرض له الكتاب (الفصل 2، بقلم: عبد الله سعيد)؛ هو العالم الباكستاني فضل الرحمن (1918-1988)، إذ هو من نواحٍ عديدة عميد الحداثة المعاصرة، بل لعلَّه أوضح تمثيل لها. علاوة على ذلك، فخلال سنواته العشرين في شيكاغو دَرَّسَ للكثير ممن صاروا إسلاميين رائدين[1] اليوم، من المسلمين وغير المسلمين، وكان له أوسع الأثر في المجال بكامله. اشتغل فضل الرحمن بـ(المنهجية الصحيحة لتأويل القرآن) (ص43). فمع أن القرآن هو كلام الله الحرفي، إلا أنه كذلك عملية تجري في عقل الرسول -عليه السلام-، وتنعكس فيه بالتالي الهموم الإنسانية. (وفي سياق ما لا يذكره الفصل، يقرّر فضل الرحمن أن: «القرآن هو بالتمام كلام الله، وهو بالتمام كلام محمد»)[2]. ومن ثَمّ، فالتأويل يجب أن يكون سياقيًا. وفيما يعرف بـ(نظرية الحركة المزدوجة)[3]، (ص57)، يتم تدارس القرآن في ضوء سياقه لاستنباط المبادئ الأخلاقية العامّة، ويكون التشريع من ثَمّ مبنيًا على تلك المبادئ وفقًا لظروف زمانها. وهذا بالذات -في تقديري- توصيفٌ دقيقٌ للهدف الذي يرومه كلّ الحداثيين تقريبًا. ويشير الفصل -أيضًا- لما يسميه فضل الرحمن «السّنة الحيّة» (ص55).

نورشوليش مجيد (1939-2005)، (الفصل 3، بقلم: أنتوني جونز وعبد الله سعيد)، معروف بكونه قائد حركة الحداثة الجديدة في إندونيسيا، لدوافع اجتماعية يلخّصها شعاره «نعم للإسلام، لا للإسلام الحزبي». درس الدكتوراه في شيكاغو بإشراف فضل الرحمن، وينتهج نهجه بالأساس في تأويل وتطبيق القرآن. فيرى مجيد أنه لا بد أن يفسّر القرآن بحسب السياق، وأن تطبّق مبادئه بما يلائم المواقف المتغيرة لاحقًا، وهو ما يسمّيه بعملية «إعادة الإدراك» (ص82). ومجيد أقلّ عمقًا من فضل الرحمن في فهمه للوحي، لكنه يرى أنّ القرآن قد أُنزل علينا بلغة بشريّة، ومن ثَمّ فيمكن بل ويجب أن يؤوَّل بالمنطق العقلاني. ويقدِّم الفصلُ أمثلة عديدة على منطقه ذاك، مع التنويه على أنّ أفكار مجيد ليست فريدة من نوعها أبدًا، وإنما تميّزت في البيئة الإندونيسية. ويشدّد الفصلُ على دور تلك البيئة في صوغ نهج فكره.

آمنة ودود (م. 1952)، (الفصل 4، بقلم: أسماء بارلاس)، نسوية أمريكية مشهورة من أصول أفريقية، وتعدُّ المرأة الوحيدة في هذا المصنّف، وكذلك الغربيّة الوحيدة، والوحيدة التي تحولت لديانة الإسلام. ومنهجها في تفسير القرآن يَدين لنتاج فضل الرحمن، (وهي بنفسها تصرِّح بهذا في كتابها) القرآن والمرأة، ص3- 4، مع أنّ الفصل لا يذكر ذلك)[4]. لكنها لا تؤنسن القرآن للدرجة التي يذهب لها فضل الرحمن، وتشدّد على التّفرقة بين القرآن وتأويله وإن بدت هذه ملاحظة تاريخية. والفصلُ يركّز خاصّة على نقدها للتفاسير التقليدية، واهتمامها بإعادة قراءة النصّ القرآني من منظور المرأة، ويقدّم أمثلة على ذلك النهج من تفسيراتها هي.

ودود(وتعدُّ) شخصية مثيرة للجدل، وأبرزُ ما قامت به إمامتُها لصلاة حضرها الرجالُ والنساءُ في صفوف مختلطة، عام 2005م، بعد نشر هذا الكتاب[5] .

محمد أركون (1928-2010)، (الفصل 5، بقلم: أورسولا غونتر)، عالم جزائري من أصول بربرية، وهو اسم معروف جدًا للإسلاميين[6]، إلا أنني غير متأكد من مدى تأثيره الفعلي على العالم الناطق بالإنجليزية؛ إذْ لم يترجم من كتبه للإنجليزية سوى واحد فحسب، حتى وقت كتابة هذه السطور على الأقلّ. ولا يسهل مقارنته ببقية المفكّرين في هذا المصنف؛ إذ تسبقه سمعته كمؤلف يصعب فهمه، والفصل الذي يتناوله لا يدحض هذه السمعة. إلا أن غونتر لا تألو جهدًا في سبيل تنظيم أفكار أركون، وعرضها عرضًا منهجيًا باستعمال العديد من الجداول والرسوم البيانية، وهو ما لم يستعمله أركون أبدًا كما تقول الكاتبة؛ إذ يبدو أن اهتمامه انصرف لبناء الفكر أكثر من عرضه. وتعرض الكاتبة لفكر أركون عن «الحقيقة/الواقعة القرآنية» (الوحي والخطاب الشفهي) التي تحولت إلى «الحقيقة/الواقعة الإسلامية» (المذاهب والمؤسسات)، وكذلك لجهوده في «إماطة اللثام عن المغفول متخيل» بوصف القرآن وحيًا، فهو يعبر عن وعي (صالح، 130) كان لمفهومية الكون مادة تاريخية اللا مفكر فيه[7] الإسلامي» فيعكس الظاهرة الثقافية والتاريخية. وليس ثمة ذكر في الفصل لأيّ جهد لتطبيق القرآن على الهموم الاجتماعية الحالية[9].[8]

نصر حامد أبو زيد (الفصل 6، بقلم: نافيد كرماني)، كان مركز جدل عامٍّ؛ حيث حاول الإسلاميون فسخ زواجه باعتباره كافرًا[10]. فهو يشدّد على أهمية التأويل، ويحاجج أنه في اللحظة التي قام الرسول -عليه السلام- بترتيل القرآن، تحوّل عن كونه نصًا إلهيًا إلى كونه تأويلًا بشريًا، يعكس ثقافته وعصره. وبالتالي فالتأويلات اللاحقة ستتنوع بحسب الظروف الحاكمة للعلاقة الجدلية بالنصّ، ولا يمكن لتفسير واحد أن يكون هو النهائي. ويبدو لي أن فهمه للوحي يسعى لأنسنته أكثر حتى من

(فضل الرحمن)[11].

محمد مجتهد شبستري (م. 1936)، (الفصل 7، بقلم: فرزين فاهدات)، هو أستاذ العلوم الإلهية في جامعة طهران، وقضى وقتًا في ألمانيا. وفقًا لفاهدات، فإن شبستري يدمج بين المذهبين التأويلي (الهرمنيوطيقي) والوجودي في فكره، ويزعم أنّ معنى النصّ ليس سوى فعل تفسير، وافتراضات المفسّر تُستمد من مصادر إنسانية؛ ومن ثَمّ فمعرفة الله لا تتحقق إلا من خلال منظومة المعرفة الإنسانية، وثمة حوار بين المفسّر البشري والإلهي، وبتقدّم المعرفة الإنسانية لا بد أن تتم إعادة النظر في الرؤى. ويفرّق شبستري بين الثوابت والمبادئ الخالدة من جهة، وتغيير قواعد وتعاليم معينة من جهة أخرى، ويطبّق هذا على السياسة. لكن ثمة توتّر بين هذا النهج وبعضٍ مِن رُؤَاه المحافظة. ويقارنه كاتبُ الفصل بمن سبقه من المفكّرين الإيرانيين، مثل: شريعتي، والخميني، اللذَيْن ينتهجان نهجًا وصَفه بـ«الذاتية الوسطية». وقارنه كذلك بعبد الكريم سروش، الذي يفترق عنه وإن كان بصورة مختلفة. (المقصود عن اختلاف الخميني وشريعتي معه).

محمدالطالبي (م. 1921)، (الفصل 8، بقلم: رونالد ر. نتلر)، هو مفكّر تونسي معروف خاصّة بسبب اهتمامه بالتعدّدية والحوار. وكاتب هذا الفصل يقتبس منه مطوّلًا. فهو يسعى إلى «قراءة مقاصدية» للقرآن، أي: اكتشاف مراد الله. ويسوق الطالبي مسألتي الرِّق والجنس كنموذجَيْن، يتساءل من خلالهما عن الموقف الاجتماعي منهما وقت القرآن، والتغييرات التي أدى إليها، والوجهة التي انتحاها المجتمع بسبب تلك التغييرات. هذه التوجيهية هي التي ينبغي أن ترشدنا اليوم وتقودنا للرُّؤَى الليبرالية التي يعتقدها الطالبي ويجد دعمها في القرآن. وهذا المسلك

قريب من فضل الرحمن ونظريته عن »الحركة المزدوجة«، وإن صاغها بشكلٍ مختلفٍ.

حسين أتاي (م. 1930)، (الفصل 9، بقلم: عثمان التستن)، أستاذ متقاعد من كلية اللاهوت في جامعة أنقرة، ويسعى لقراءة القرآن قراءة مباشرة وغير مُشْكِلَة، ولا ينتهج نهجًا نظاميًّا في تأويله. بل يرفض تضمين السياق التاريخي الذي تبنّاه فضل الرحمن، ويفضّل نهج كلّ حالة على حِدَة في تأويله الشرعي، مستعمِلًا القرآن كمصدر، ومؤوِّلًا له بما يوافق الموقف، وسلطة المنطق الإنساني عنده تساوي سلطة القرآن على الأقلّ إن لم تكن أعلى منه، وتميل تأويلاته للسماحة والليبرالية. وأتردد في القول بأنه يؤنسنُ القرآن، لكنّ منهجه يتيح المرونة في استعماله لأقصى درجة، بل يبدو أنه منسجم مع العلمانية التركيّة، التي لا تسعى عامّة لتأويلات عميقة للنصوص الإسلامية، بل تستمدّ من موارد خارجها.

محمد شحرور (م. 1938)، (الفصل 10، بقلم: أندريا كريسمان)، هو مهندس من حيث المهنة، لكن كتاباته حول الإسلام معروفة ومثيرة للجدل، وينظر لها العلماء المختصّون -من الحداثيين والتقليديين على السواء- على أنها نوع من التطفّل على الحقل. والفصل يصفُ منهجيته بأنها »انزياح أو عدول« (ص263)، أي: إعادة صياغة مركّبة وشاملة للاصطلاحات القرآنية، يوضحها كاتب الفصل في عددٍ من الرسوم البيانية. ويفرّق شحرور بِنَصْلٍ حادٍّ بين الواقع الإلهي والفهم الإنساني له، ويجد القرآن نفسه يفرق هذه التفرقة. فالهيئة النصية ثابتة، لكن المحتوى يجسده قارئُوه (ص267)، فهو يتغير في جدلية بين الثبات والتغير، بحيث لا يتقيّد أحد بالقراءات الماضية. وفي إعادة صياغته المفاهيمية، يعرّف شحرور النبوة على أنها

الجانب الخالد من الوحي، أما الرسالة فهي الجانب المؤقت والنسبي. ومن ثم يميّز أيضا بين التأويل الذي ينطوي على المواءمة بين: المعنى الباطني للقرآن مع معرفتنا العلمية المتنامية، والتفسير، والاجتهاد. والأخير هو يشمل مواءمة الأحكام القرآنية المؤقتة/الزمنية بقوانينه الصالحة أبدًا. ويبدو لي أنّ هذا نفس نهج فضل الرحمن بصياغة مختلفة. والأمثلة الأخرى من التعقيد والكثرة بمكان، بحيث يصعب نقلها في هذا المقام[12] .

الصادق النيهوم (1937-1949)، (الفصل 11، بقلم: سهى تاجي -فاروقي)، كان أديبًا ليبيًّا ذا كتابات جدليّة، وعلاقة مبهمة بنظام القذّافي. وكان مفسّرًا علمانيًّا مثل شحرور. ولم يكن تفسير القرآن من اهتماماته الكبرى، والفصل المعني به يعرض بالأساس لرُؤَاه الاجتماعية؛ فوفقًا للنيهوم، كان الإسلام في بواكيره نوعًا من الديمقراطية المباشرة (جماعة)، والجهاد يعني واجب الدفاع عن المقهورين، حتى جاء الأمويون فقضوا على ذلك، واستغلوا الفقه والحديث لتورية الحقيقة، إلا أنها ظلّت على قيد الحياة من وراء الستار. ولتأييد نظريته يستخرج النيهوم استنباطات رمزية من القرآن، ويستعرض الفصل تفسيراته لسورة الفاتحة وأوائل سورة الجمعة. وعلى المستوى الفكري، يعدُّ هذا الكاتب أقلّ الشخصيات المذكورة أثرًا، لكن تضمينه هنا يسترعي انتباهنا لشخصية مثيرة للاهتمام، قد يفوتنا الالتفات لها بغير ذلك.

وكما بيّنّا أعلاه، فبعض أولئك الكُتّاب يسعى لتقديم بُعدٍ إنساني للقرآن نفسه. وفي حين يبلغ فضل الرحمن ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور أقصى السعي في ذلك الاتجاه، يحافظ آخرون على التّفرقة بين الوحي والتفسير، وإن أصرّوا على

حتمية التأويل البشري وبالتالي قابليته للتغير؛ وهم بهذا يمهِّدون الطريق للتأويل مفتوح المدى مع الحفاظ على السّلطة الإلهية للنصّ، وهذا في جوهره أحد أهداف الحَدَاثة. ومما يثير الانتباه أن العديدين باتوا يتكلمون عن حوار أو جدليّة بين الإلهي والبشري، وهذا حديث ذو جاذبية لي وأفترض أنه كذلك لغيري.

في مقدمة المحرّرة سهى تاجي -فاروقي، تناقش بنودًا ثلاثة عن السياق الذي يشتغل فيه أولئك المفكرون. على مدار القرن الفائت صار التغريبيّون أكثر كثافة وانتشارًا، لكنهم يظلّون مُشْكِلين على أكثر المسلمين؛ وإذا كان تراجع سلطة العلماء التقليديين ودمقرطة معالجة النصوص الدينية قد مكَّنَا أصحاب التعليم الغربي أو المتبعين للنهج الغربي أن يدّعوا كونهم متحدثين باسم الإسلام، إلا أنّ قدسية القرآن وحرمته تحجّم من إمكان قبول هذا النوع من النقد الهرمنيوطيقي (ما بعد الحداثي) الذي تقدّم به بعض المفكّرين المذكورين.

وقبل هذا، تلاحظ تاجي -فاروقي أنّ أغلب أولئك المفكّرين هامشيّون في مجتمعاتهم، ومقبوليتهم محدودة عند فئة مخصوصة من المناصرين أو النخبة المثقفة. في حين يرفضهم كثيرون ممن يرونهم يقوّضون بِنْيَة الإسلام. وعلى الجانب الآخر، فغالب ما حصدوه من استقبالٍ حَسَنٍ جاء من الأكاديميين والإعلام الغربي، وتتساءل فاروقي عَرَضًا فيما يقوله أولئك عن المواقف والفرضيات الغربية، ويخطر لنا أن نتساءل: ما دلالة هامشية أولئك المفكّرين على مستقبل المجتمعات المسلمة؟ إنّ المحرِّرة لا تثير هذا السؤال مباشرة، غير أنه يستحق التفكّر فيه، فهل سيظل أولئك المفكرون هامشيين؟ أم سيتمكّنون -برغم هامشيّتهم- أن يكونوا ذوي أثَرٍ كبير؟ وإلى أيّ مدى سيقومون بتغريب الإسلام؟ (تنوّه المؤلفة

على أن ثنائية الإسلام/الغرب ذات صدى رنَّان في عقول المسلمين، حتى وإن بدأ الأكاديميّون يشككون فيها)، إلى أيّ مدى سيكون ذلك مدمّرًا؟ وهل يمكن أن يغدو بنّاءً؟ ثم عندما يتراجع مَدّ الإسلام الحاضر، هل يمكن لأولئك المفكّرين توفير مصادر لمنهج مختلفٍ وبنّاءٍ أكثر لحلّ المسائل التي تواجه المسلمين؟

لقد مرّت بضعُ سنوات على تأليف هذا الكتاب، وبعض من أولئك المفكّرين سيكونون قد أنتجوا مؤلفات جديدة معتبرة مثلًا: (كتاب آمنة ودود «من داخل جهاد النوع»)[13]. لكن تبقى المقالات المجموعة في هذا المصنّف مقدمات ممتازة لحياة وفكر أولئك المجموعة من المفكّرين، الذين يستحقّون التعرّف عليهم[14].

---

[1] المقصود (إسلاميين حداثيين) كما سيتّضح في بقية المراجعة، (قسم الترجمات).

[2] فضل الرحمن. الإسلام. لندن: ويندفيلد ونيكيلسون، 1966، ص31.

[3] للتوسّع حول تأويلية فضل الرحمن ونظرية الحركة المزدوجة، انظر فضل الرحمن مالك، القرآن والحداثة والتأويلية الناجزة، ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن، على هذا الرابط: tafsir.net/article/5140 ، (قسم الترجمات).

[4] آمنة ودود، (القرآن والمرأة)، نيويورك، مطبعة جامعة أكسفورد، 1999، تُرْجِم هذا الكتاب للعربية بعنوان: (القرآن والمرأة؛ إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي)، ترجمة: سامية عدنان، مدبولي، القاهرة، ط1، 2006. (قسم الترجمات).

[5] قريبًا على موقع تفسير وضمن مسار المقاربات الحداثية للقرآنية تصدر سلسلة حول القراءات النسويّة للقرآن، وضمنها مقال حول تأويلية آمنة ودود. (قسم الترجمات).

[6] نظنّ أنّ الكاتب يقصد المسلمين والعرب في العموم وليس الإسلاميين بالمعنى الحزبي. (قسم الترجمات).

[7] من مفاهيم أركون الشهيرة ويقصد به: المساحات الفكرية والمفاهيمية المنسية والمحجوبة والمكبتة من وعي التفكير الإسلامي بحكم السياجات الموضوعة على العقل الإسلامي (الأرثوذوكسي) كما يعبّر، ويهدف أركون لتفكيك هذه السياجات لإماطة اللثام عن هذا اللا مفكر فيه وإخضاعه للدراسة عبر المنهجيات الحديثة. (قسم الترجمات).

[8] مفهوم المتخيّل هو من المفاهيم التي تستخدم في عددٍ واسع من الحقول؛ مما يجعل دلالتها غير محددة بدقة، وتختلف باختلاف هذه الحقول، وهو واسع الاستخدام وإن كان يرجع في الأغلب لاستخدامات باشلار وجليبر دوران له، يستخدم في الأنثربولوجي والأدب والحضارة، استخدمه تاليور في كتابه)المتخيلات الاجتماعية الحديثة(ليدرس تغير التصورات البشرية منذ العصور الوسطي وحتى الأزمنة الحديثة عبر دراسة تتطور)المتخيل الاجتماعي(وما يؤسّسه من تصور أخلاقي، ووبندكت أندرسون في كتابه)الجماعات المتخيلة(الذي يدرس فيه كون المتخيلات الاجتماعية كانت أحد الأدوات في نشأة القوميات، والمتخيل من المفاهيم الأساسية في برنامج أركون لقراءة القرآن، ويرتبط بعدد من المفاهيم، مثل العقل والعقل المنبثق والأسطورة والأيدولوجيا، فضلًا عن تعدّد وظائفه في خطابه حيث يتعلق بتفسير ظاهرة الوحي وتفسير علاقة الإسلام بالغرب والغرب بالإسلام وعلاقة الأديان الثلاثة ببعضها والأصولية. لتوسّع أكبر، انظر: مفهوم المخيال عند محمد أركون، محمد الشبة، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، الرباط، الجزائر، ط1، 2014. (قسم الترجمات).

[9] ينشر قريبًا على موقع تفسير ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن، قراءة في خطاب محمد أركون وقراءته للقرآن. (قسم الترجمات).

[10] تم فسخ زواج نصر أبو زيد والدكتورة إبتهال يونس بالفعل بأمر المحكمة، للتوسّع حول الأمر انظر: كتاب) التفكير في زمن التكفير(؛ فقد أورد في هذا الكتاب بعض الوثائق، مثل عريضة دعوى التفريق بينه وبين زوجته، وبعض مذكّرات الدفاع مقدمة من الأساتذة؛ خليل عبد الكريم، رشاد سلام، أميرة بهي الدين، صفاء زكي مراد، وخطاب تضامن

من اتّحاد المحامين السوريين، ونصّ حكم محكمة الجيزة برفض الدعوى، وهو الذي استأنف لاحقًا فقبلت الدعوى بالتفريق بين الزوجين في يونيو 1995.(قسم الترجمات).

[11] للتفصيل حول نصر أبو زيد وقراءته للقرآن، انظر: نصر أبو زيد وطبيعة القول القرآني، ضمن سلسلة القراءات الحداثية للقرآن، في ثلاثة أجزاء، على هذه الروابط:
1- tafsir.net/article/5095
2- tafsir.net/article/5099
3- tafsir.net/article/5107

[12] يُنشر على نافذة المقالات بموقع تفسير، سلسلة مقالات تعريفية وتقويمية بالقراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور، وقد بدأ النشر فيها بالفعل، ويمكن مطالعة المقال الأول فيها على هذا الرابط: tafsir.net/article/5183 . (قسم الترجمات).

[13] آمنة ودود، (من داخل جهاد النوع)، أكسفورد One World.2006 ،

[14] يحسن هنا ذكر أمرين؛ الأول: هو أن هذه القراءات لطالما ينظر إليها من مشايعي نتائجها، باعتبارها قراءات ذات ثقل وأهمية، في حين أنّ التقييم العلمي يفترض تجاوز التعامل مع التوجّه الغالب على خطابات ما، إلى التحليل العلمي لبنية هذه الخطابات ومرتكزاتها ورهاناتها ومفاهيمها ومناهجها، للوقوف على حظّها من العلميّة والتماسك المفاهيمي والمنهجي والتحليل الدقيق للرهانات الخاصّة ومدى تحقيقها وادعاءات الجِدَة ومدى حضورها من عدمه. (قسم الترجمات).
الأمر الثاني والمرتبط بالأول: هو أنّ موقع تفسير ورغبة منه في تجاوز هذ التعامل الأيدولوجي غير العلمي مع هذه القراءات، فقد أتاح مساحة خاصّة على نافذة المقالات من أجل تقديم كتابات حول هذه القراءات تهدف بالأساس لتوصيفها، وفهم منطلقاتها ومرتكزاتها ومحدداتها الرئيسة ورهاناتها ومناهجها وكيفية تطبيقها لها، ومفاهيمها وكيفية تأسيسها، وادعاءاتها ونصيبها من الحقيقة، وقد تتابع النشر في إحدى سلاسلها بالفعل. (قسم الترجمات).