

رؤى الخطاب الإسلامي في ظل مرجعية الثقافة العربية بين حدود التأويل والمصادرات العقلية.

Visions of Islamic discourse in light of the reference of Arab culture between the limits of interpretation and mental confiscations

د. حجاج فاطمة

جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)، log.hadjadj87@gmail.com

تاريخ الإستلام: 2022 / 01 / 14 تاريخ القبول: 2022 / 05 / 22 تاريخ النشر: 2022 / 06 / 14

ملخص:

نسعى من خلال هذا البحث إلى إبراز خصوصية الخطاب الإسلامي في ضوء المشاكل التي تعترضه، بالنظر إلى مرجعية الثقافة العربية وحدود تأويلاتها، وأهم النتائج التي تم استقراءها بخصوص الأصول المعرفية للفكر العربي، الذي يهتم ببناء الهوية الدينية، في ضوء المشروع الفكري الإسلامي وفاعليته بعيداً عن النظرة الاستعمارية التي كانت تهدف دائماً وأبداً إلى فرض السيطرة على الأفكار والاتجاهات المعرفية، مما يتيح لها وحدها الحق في تحديد الخطاب وتجديد مسار النقاش حول مآزق الفكر العربي في ماضوية أفكاره ورؤاه المستقبلية.

الكلمات المفتاحية: الإسلامي: التأويل: الثقافة: الخطاب: الفكر النقدي: مرجعيات.

Abstract:

We seek through this research to highlight the specificity of the Islamic discourse in light of the problems that hinder it, given the reference of Arab culture and the limits of its interpretations, and the most important results that have been extrapolated regarding the cognitive assets of Arab thought that is concerned with building religious identity, in light of the Islamic intellectual project and its effectiveness away from the colonial view Which has always aimed at imposing control over ideas and cognitive trends, which allows it alone to have the right to define the discourse and renew the course of the debate about the predicament of Arab thought about the past of its ideas and future visions.

Keywords: Islami; interpretation; the culture; the speech; critical thought; references.

١. مقدمة

يصف واقعنا الحالي ميراث الحضارة التي اتسعت وتشعبت باتساع منابع الفكر وتطور معارفه حول الطبيعة والحياة والنفس البشرية، التي تسعى نحو تمكين الذات وتخطي المشكلات التي ينبغي حلها لتحقيق الاتفاق مع نتائج العلم والمعرفة، وبالنسبة للفكر العربي غدت المسألة القرآنية تؤكد قيمها التي يدور فلكها في إعادة اكتشاف الأصول المعرفية للفكر العربي المعاصر، من خلال إعادة بناء الهوية الدينية ومساءلتها على نحو يدعو إلى النهوض بالوعي، والظفر بالحقيقة التامة من خلال أولويات الوجود، ووفق نمط عقائدي يأتي به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فصلت (53).

اهتمت الدراسات المعاصرة بالحديث عن ماهية الخطاب الديني، وما لحقه من نقد في ظل الثغرات التي يعتبروها الكثيرون مسؤولة عن ما يسعى بعجز الخطاب الديني في إحداث تأثير منطقي للقيم الثقافية والعقلية والنفسية، وان كنا بهذا الصدد معنيون بالحديث عن رؤى الخطاب الإسلامي وما يتمحور حوله هذا المشروع الفكري من مقاصد وأبعاد تتجاوز ذلك الخلط في التعميمات المفرطة للخطابات البديلة التي امتلأت الساحة الفكرية بها، وما ينبغي للإسلام أن يفعل لأن الإسلام يخاطب الإنسان في كينونته الكاملة وبالتالي كان ليد له أن يكون خطاباً تاماً كاملاً يخاطبه في كينونته وتماحه وكماله، وعليه تبقى الحركة الإسلامية تنتقل عبر مستويات مختلفة تبعاً للتطور الجديد في الفكر الإسلامي، فما هي أهم جوانب الخلل في التيار الإسلامي؟ وما هي الحدود الفاصلة بين الخطاب الديني أو الخطاب الإسلامي؟ وإلى أي مدى ينتصر الخطاب الإسلامي للوحدة العربية؟ وهل الانفتاح التأويلي رهين الثقافي أم رهين النتاج العقلي.

٢. وجهة الخطاب الإسلامي

ما يمكن أن يقال عن وجهة الخطاب الإسلامي في يومنا هذا، هو النظر في اثر ذلك التحول الذي لحق الأمة العربية التي اعتنقت الإسلام وفتحت مصرع أفكارها على مبادئ وقيم أصبحت عقيدة التوحيد فيها مركز الدائرة وماذا الحقيقة ومناورة الفكر والمعرفة، إنه نمط من التكيف بوعي واللاوعي لمنهج يصرح بأحقية الأسلوب القرآني في تولي زمام الأمور والدعوة الى التمسك بالكلمة الحققة، التي تتجلى فيها الإرادة العليا لله منذ بداية الحياة الى زوالها، ولقد كان القرآن الكريم الذي جاء به محمد المعجزة الإلهية، "فقد أشرقت أسارير النبي إذ هو يملك منذ الآن البرهان الأدبي والعقلي على أن الوحي لا يصدر عن ذاته ولا يوافيه طوع إرادته فلقد بدا له عضياً لا يمكن أن يخضع له كما لا تخضع له أفكار الآخرين وكلما تهم ولديه الآن برهان موضوعي الى أقصى درجة على صحة اقتناعه الجديد." (بن نبي 2019، 154)

من هنا بدا اليقين أن هذا الانتماء الديني كان لابد له من أن ينتشر بين عامة الناس على اختلاف مستوياتهم العقلية وعلى قدر معرفتهم وتجاربهم وما يعتقدونه فيما يخص دينهم، لأن الديانات ثورة ثقافية لم يحدث أن ينشأ دين دفعة واحدة بكل عناصره ذلك أن جميع ديانات العالم القديمة تحتوى على سمات من ديانات سابقة عليها ونجد أثاره التوفيقية فيها جميعاً" (فوج 2005، 45)، ومن خلال هذا القول نصل الى أن تشكل الدين إنما هو نابع من تراكمات المراحل التاريخية والحقب الزمانية التي مرت بها البشرية واحتكت من خلالها بيئة لها مخلفاتها الثقافية أو تأثيراتها الخطابية التي تنشأ انطلاقاً منها، وعليه عد الدين أين كان مضمونه، فهو بالتأكيد خطاب ينتقل عن طريق التقليد ويتميز بالأهمية من حيث كونه ضماناً لهوية ثقافية" (تودوروف 1992، 91)، وعليه فان الهوية الدينية وفق ما قيل كان لابد لها أن تتشكل عليها هوية

ثقافية تأخذ بالحسبان القيم الثقافية التي تحيط بالبنية الجغرافية التي ينشأ فيها الخطاب الموازي لحد ما الخطاب الديني المسيطر فيها .

في حديث مالك ابن نبي على ما يطلق عليه بالوحدة الإسلامية كان لهذا المفكر الذي اشتغل بعلمه على وضع نقاط لكل تلك الإشكاليات المهمة في الوحدة العربية وعليه أشار الى الرسائل الموجودة في القرآن الكريم الى تأويلات وتفسيرات آياته الكريمة تنطلق من النص المبدئي للتاريخ التكويني حيث يقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد (13))

وينبغي ألا نقرر هذا المبدأ حسب إيماننا به فقط بل يجب أن يكون تقريره في ضوء التاريخ ونعم لا تجدي جوابا عن السؤال المطروح أمامنا إلا إذا تأكدنا من شرطين: أولهما: هل المبدأ القرآني سليم في تأثيره التاريخي.

ثانيا: هل يمكن للشعوب الإسلامية تطبيق هذا المبدأ في حالتها الراهنة (بن نبي 2018، 54). من المؤكد أن الأمة الإسلامية تعي بشكل جيد حالة التداخل خاصة في المفاهيم والأفكار، وبالتالي "ليس لدينا سوى المعرفة، ولا حل لنا إلا تجاوز الإقليمية ومصيرنا الحقيقي هو في وعينا بأن الأمة العربية لها رصيد حضاري هام وهذا الرصيد رصيد فكري موحد، رصيد لغوي موحد، تاريخ موحد، مصالح آنية ومستقبلية، يجب أن يتوحد العرب لأن العالم أصبح يعيش التكتلات لا على مستوى الشعارات والخطابات ولكن على مستوى ضبط المصالح" (أبورهن 2000، 156-157)

وان جاز الإشارة في هذا المقام الى ما قاله المفكر مالك بن نبي في إسقاط جملة من أفكاره على العصر الراهن، وتساءل كيف للشعوب الإسلامية تطبيق المبدأ القرآني، فكيف الآن هي مكمّن الإشكال لأن الغاية لم تعد حبس الأمة العربية داخل إطار الدين والعقيدة دون الأخذ بالحسبان ميادين الحياة الأخرى وإنما غدى الحفاظ على هذا الموروث الاجتماعي والإنساني والديني موضوع النقاش لأن بقاء الأمة الإسلامية بقي مرهونا بالنسبة "لجمال الدين الأفغاني" ليست فقط فريضة شرعية يوجهها الإسلام على المسلمين بل هي ضرورة سياسية لكونها في اعتقاده السور المنيع الذي ستتحطم عليه كل الأطماع الغربية بالبلاد الشرقية". (حيدر 2018، 26)

بناء على ما قبل يمكن على سبيل المثال التعقيب على فترة احتلال فرنسا للجزائر والتي وصفها الكثير منهم على أنها جزء من فرنسا أو فرنسا الجنوبية كما أطلق عليها لكن حينها كان الإسلام وليست اللغة العربية هي التي حمت الأمة مائة وثلاثين عاما بعد أن تحطمت اللغة والثقافة، ولولا القرآن ما كانت هناك قوة في الأرض تستطيع أن تحمي اللغة العربية في الأرض الجزائرية، بعد أن ظلت تتعرض لحرب منظمة مدى قرن وربع قرن من الزمان، ولا ريب انه حيث يسقط الإسلام يسقط العرب وأن العرب بغير الإسلام لا شيء، فهو الذي شكلهم وأقامهم كأمة وهو الذي رفع أعلامهم على مشارف القارات الثلاث" (الجندي 1980، 26). إن الغاية من استعمار فرنسا للجزائر ما هو إلا مثال واحد من الأمثلة العديدة التي مرت على واقع الأمة العربية، ضاع خلالها الكثير من خطابها، وتهافتت في تطبيق تعاليم شريعتها، وضعفت قوتها ونزلت رايثها، حتى برزت قوى سعت إلى القبض على أرضها وثرواتها ولغتها قيمتها، ومن هنا برزت العديد من الأسئلة حول ظاهرة فاعلية الخطاب في ظل القوى الغربية المستعمرة وان جسدها الفكر المعاصر في سؤال "ماذا يريدون؟"

وعليه كانت النظرية الغربية القومية تريد أن تحمل معها ثلاث محاذير أساسية خطيرة:

أولاً: طابع الاستعلاء الجنسي المغلق في مواجهة الأمم الإسلامية.

ثانياً: طابع الانعزال الكامل عن التاريخ والتراث والمقومات الإسلامية.

ثالثاً: خلق وجود معاصر منفصل تماما عن الإسلام وعن العالم الإسلامي متصل بالغرب مندمج في

تفسيراته وقيمه وطوابعه" (الجندي 1980، 07).

فالفرد إذا ما انفصل وفقد صلته بعقيدته تقرر موته النفسي، وأصبح وجوده في هذه الحياة وجوداً عائماً هائماً يخلو دربه من الأهداف والوجهات المحددة، ناهيك عن انفصاله عن المجال الروحي *Noo sphère* الذي ينتمي فيه حضوره النفسي، ويجوز الذكر أن الفكر الإسلامي أخذ منعرجاً صعباً بعد الحرب العالمية الأولى لأن "مفهوم الإسلام قام ويقوم بالأمة العربية الأولى التي لم تكن منفصلة عن أرضية الفكر الإسلامي، وأنه كان حلقة من حلقاته، وإذا كان دعاة الفكر الإسلامي قد عملوا في جانب العروبة في هذه الفترة، أي بعد الحرب العالمية الأولى، فمعنى هذا أنها قد أصبحت هي القلعة التي جرى خلالها العمل لمقاومة الاستعمار والنفوذ الغربي وحركة التعريب والغزو الثقافي" (الجندي 1980، 17-18). وهكذا طرح الخطاب الإسلامي مسألة هامة في تجنب القابلية للاستعمار، لتحقيق تماسك العلاقات بين مفهوم الأمة كوحدة مجتمعية ومفهوم الإسلام كعقيدة لتنمية الذات والقدرات الفردية ولحم المجتمع الذي يستشرف مستقبلاً ويأمله. إن مفهوم الخطاب الإسلامي ينطلق من مبدأ أن "الخطاب ليس موقعاً لذات الخالصة، بل هو فضاء لمواقع أنشطة متباينة لذواتنا، أنه الخطاب الموقع كساحة للفعل، والصراع والرغبة، إنه فضاء للانتشار والتواتر والتوزع، مما يجعله مسرحاً للاستثمار، واستراتيجية تحدد المنطوق والمكتوب والمرئي، لا بحثاً عن معنى خفي يظهره التعليق والتأويل، ولا عن قيمة مسكوت عنها، تفكك إلبات كتبها فتسحبها للنور، ولا عن صمت يلفه، ويحيط به، الخطاب سلسلة منتظمة مميزة من الحوادث" (عيادي 1994، 20)، أي أن الخطاب أياً كان ما هو إلا حصيلة تفاعلات البيئة والثقافة عند تصادمها مع معاني وتفسيرات دينية تخلق دلالات ومعاني مسكوت عنها.

٣. مقومات الخطاب الإسلامي

إن الشيء الوحيد الذي نحن متأكدون منه هو أن الخطاب الإسلامي يعتمد على جملة من المقومات الأساسية التي يتبعها خاصة في تعامله مع الماضي والحاضر بحيث لا ينسحب نحو الموروث الديني وإنما يتخذ خطوة رئيسة لعل من أبرزها:

أولاً: الأدوات البحثية

لعل هذه النقطة أهم نقطة في بلورة المقومات الأساسية للخطاب الإسلامي المعاصر، وهي تحري الأدوات البحثية، التي تركز على منهجية علمية تتوخى أقصى درجات الدقة والموضوعية، وإن كان الهدف الفعلي لذلك هو استقامة الأعوجاج المعرفي في خطابها، تتجلى نتائج هذه التقنية في تراثنا الديني في مقولة عمر بن الخطاب الشهيرة: "أيها الناس، من رأى منكم اعوجاجاً فليقومه. (نخبة 2006، 48) وكان الرد على هذه المقولة ما نطق به أحد أولئك البدو البسطاء: "والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا".

هذا الحوار الفريد كان يطبع بطريقة رائعة أسلوب الحياة في المجتمع، اتحد الفكر والعواطف ودوافع العمل، والواقع أن عمر في مقولته تلك كان منتهجا صوب المجتمع الإسلامي" (بن نبي 2017، 51).

ثانياً: اللغة

لا يقصد باللغة هنا لغة معينة دون سواها كاللغة العربية أو الانجليزية، وإن كان اختيار اللغة العربية باعتبار أنها لغة القرآن الكريم، ولا بد أن تكون له أثاره في مضمون الخطاب وأسلوبه، ذلك أن اللغة ليست مجرد حروف وكلمات وجمل، وإنما هي في الأصل مركب ثقافي، وتكوين عقلي، وإنما نقصد لغة التعبير من حيث الدقة في استخدام الألفاظ والجمل التي تعبر تعبيراً دقيقاً عما جاءت لتعبر عنه" (نخبة 2006، 48) ثم

تتحدث يمنى العيد في كتابها فن الرواية العربية عن علاقة التأويل باللغة حيث تشير إلى أن "التأويل يركز على مفهوم المفارقة بين الكلمات والأشياء، أو بين اللغة باعتبارها تعبيراً يتوسل الملفوظات الصوتية، وبين الواقع بما يعنيه من وجود مادي محسوس وتجربة معيشة وعليه، فإن محتوى العمل الأدبي هو مجرد تصور، ولا يمكن للحقيقة التي يبني العمل الأدبي معناها، إلا أن تكون نسبية. لذا فالمعنى، من هذه الوجهة، مفتوح على التعدد، ربما اللا محدود أي على اللا معنى" (العيد 1998، 41)، وتوضح بعض كتب "ميخائيل باختين" اهتمامه بالإشارات وتبعاتها الإيديولوجية، والذي يظهر في نقد يمنى "فليس كل إشارة إيديولوجية هي مجرد انعكاس أو ظل للواقع، إنها أيضاً مقطع مادي من الواقع، فكل ظاهرة تقوم بوظيفتها كإشارة إيديولوجية لها تجسدها المادي الخاص، سواء كانت صوتاً، أو كتلة فيزيائية، لونا، حركة جسم أو أي شيء آخر. بهذا المعنى، يكون واقع الإشارات موضوعياً تاماً" (باختين ****، 80)، والحديث عن اللغة في هذا المقام ليس من باب التركيز على قواعد الصرف والنحو، ولكن من حيث البنية المنطقية التي لها دلالات على ما جاء التسمية به، لأن "الأفراد الذين يرتبطون كلهم باللغة يعيدون إنتاج-ليس تماماً بل تقريباً- العلامات نفسها متحدة بالمفاهيم نفسها"، (العيد 1984، 31)، والعلامة هنا هي العلاقة التي تنهض بين الدال والمدلول وبهذه العلاقات تتشكل منظومات تدخل ضمن الجماعي كما أشار "دي سوسير"، وبناء على ما تقدم يجمع باختين (Mikhail Bakhtin) ويمنى العيد مفهوم المفارقة واللغة التي تفرز مجموعة الأدلة الأيديولوجية، حيث أن باختين (Mikhail Bakhtin) "ربط في تأويله لفن "رأبليه" الروائيين النسق الأدبي والنسق الثقافي - التاريخي... وأن أهمية عمل رأبليه الروائي تمثلت في هدم هذه المجاورات اللغوية، وهدم نسق بنية عالمها المتخيل، وبناء مجاورات جديدة هي نسق أدبي جديد لعالم متخيل مختلف جديد. يحيل هذا العالم المختلف الجديد، والجديد المفارق) على ثقافة معرفية مادية متناقضة للثقافة الغيبية السائدة" (نخبة 2006، 50).

ثالثاً: المناخ

ما يسود بعض المجتمعات من "مناخ يقوم على القهر والاستبداد يجعل حركة التعبير عن الفكر محدودة الحركة، والمفكر أو العالم عندما يكون متيقناً وهو يشرع في الكتابة أو التحدث أن هناك أكثر من عين تراقبه، حتى لا يخرج عما يسمى بالخطوط الحمراء، والتي تضيق مساحتها كثيراً في البلاد المتخلفة" (نخبة 2006، 50)، فإحساس الكاتب بالخوف فقط لأنه قال ما لا يجب أن يقال، يفتح أمامنا المجال في ذكر ما تناولته الدراسات "بقضية أبو زيد" والذي واجه العديد من المشاكل وصلت إلى اعتباره مرتداً عن الإسلام، "فهذا السعي المستميت لإسكات "خطاب أبو زيد" بأي شكل وبأي صورة يبرر مدى الخطر الذي يمثله هذا الخطاب على نقيضه "الخطاب الديني" لا على مستوى كشف الإيديولوجيا (المصالح) الذي يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع الدين فحسب، بل على مستوى أعرق كثيراً من مجرد الفضح الإيديولوجي، إنه الخطاب النقيض الذي يحاول أن يطرح وعياً بالدين" (أبو زيد 2000، 22)

رابعاً: الوعي الجماهيري

إن منتج الخطاب كمنتج السلع المادية والتسويقية يحتاج إلى زبائن ومستهلكين "فتوافر الوعي الجماهيري مهم لشد أزر منتج الخطاب، وتجعل الجماهير هذا الوعي وكأنه جنود حراسة تقف بالمِرصاد لكل من يحاول الإيقاع بهذه الفئة الحريصة على سرية الخطاب ومراعاته لمصالح الأمة، وصدق لغته، وعمق محتواه، ولا بد من الاعتراف أن هناك علاقة تفاعلية بين أمرين، توافر الوعي الجماهيري وسلامة منتج الخطاب" (نخبة 2006، 49)

١٧. فاعلية الخطاب الإسلامي في المستقبل

إن مجتمعنا العربي الإسلامي في مراحل السابقة وأثناء سعيه نحو الحضارة قد واجه العديد من الهمم التي تعتمد إلى تثبيت عزيمته نحو التطور والتقدم، وقد ساعدت الثقافة الغربية والنظرة الاستعمارية في ذلك، وقد كان هدفها هو السيطرة وبسط النفوذ وتجديد الأفكار والتوجهات، لذلك كانت الأمة العربية تهدف من خلال خطابها الإسلامي تقرير وجهة للنظر نحو المستقبل، فلو قدر لنا أن نجتمع جملة ما واجهه المغايرون لتوجه الإسلامي على وجه العموم، والعلمانيون على وجه الخصوص من صور نقد (للخطاب الإسلامي)، بل وللتوجه الإسلامي نفسه، سنجد أن أبرز نقد أو تهمة، هي أن هذا الخطاب، وذلك التوجه، ينظر إلى الخلف، حيث أنه وفق ما يتصورون ذو نزعة "ماضوية"، يريد أن يرجع عقارب الساعة إلى الوراء، استناداً إلى مقالات تتردد في الخطاب الإسلامي ترى أن الخلاص مما يعيشه المسلمون من تخلف، وما يعانونه من تأزم إنما يكمن في أن تنتهج الأمة نهج أوائلها" (نخبة 2006، 51).

أمام هذا الوضع غدى الخطاب الإسلامي موكلاً بتدارك الوضع الثقافي الحالي الذي يتخبط فيه، خاصة أن الميراث الديني الإسلامي يدعو لتجاوز الأخطاء وتقريب الأفكار من الحقيقة، وما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه "رمز إلى ثلاثة عصور يمر بها المجتمع، يبدؤ تاريخه بمرحلة يحدث فيها تقبل الأفكار، وإبداعها وتمثيلها، يليها مرحلة تبلغ فيها الأفكار إلى المجتمعات الأخرى، ثم تعقب مرحلة يتجمد فيها عالم الأفكار، فيصبح ليست لديه أدنى فاعلية اجتماعية" (بن نبي 2017، 49)، وتشير المتون التاريخية التي تعنى بالمعرفة والعلوم "أن المجتمع الإسلامي في عصر الفارابي كان يخلق أفكاراً، وأنه كان في عهد ابن رشد يبلغها إلى أوروبا، وأنه بعد ابن خلدون لم يعد قادراً على الخلق ولا على التبليغ" (بن نبي 2017، 49)، وقبلها كانت الدولة البونانية عمدت إلى خلق المنطق وتصنيف العالم، وكان عليها البحث في الفكر واستخلاص قوانينه (أرسطو) وقد سبق ذلك تحديد الأشياء - كما جاءت عند (سقراط)، يليه تجديد العقل عند أفلاطون" (حرب 2017، 53).

وفي المقابل نجد منحنى الجدل الذي عرفته الحياة السياسية العربية كان مختلفاً عن ذلك بالكليه، فقد بدا جدلاً سياسياً تماماً كما الجدل اليوناني، غير أن هذا الجدل كان محكوماً هنا بالنص، فالحجة يجب أن تجد مرتكزاً لها في القرآن، والدليل ينبغي أن يستمد قوته من كلام الوحي " (حرب 2017، 53). وهنا يطرح السؤال حول المواقف والاستراتيجيات التي يجب أن يتبناها الخطاب الإسلامي من أجل فكرة الإصلاح وسط الضجيج الذي يعلو يوماً بعد الآخر، أم أنه فات الأوان على ذلك؟، "لعل مآزق الفكر العربي الحديث المتمثل على ما نرى في الوقوف عند العلوم الموروثة، من دون تطويرها أو في العجز عن ابتداع أفاق معرفية جديدة وتأسيس ميادين علمية جديدة، أما بالنسبة لتوجهات الخطاب الإسلامي في الوقت الراهن فقد تمثلت أساساً في تحرير الطاقات التي طال خمولها، وإن كان التركيز على ثنائية الاستعمار والقابلية للاستعمار التي حاول الكثير من المفكرين والباحثين عدم إغفالها والنظر في هاتين الفكرتين المتلازمتين، حتى يتمكن الفكر الإسلامي من مواجهة الأفكار التي مثلت أهم الأسباب في قابلية دول العالم الإسلامي للاستعمار وبالتالي محاربة التخلف والتبعية الثقافية أو الوقوع في فرضية التهيؤ للاستعمار كما أطلق عليها، ومنه " هناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها، وهي أنه لكي نتحرر من (أثر) هو الاستعمار، يجب أن نتحرر أولاً من (سببه) وهو القابلية للاستعمار (بن نبي 2019، 95).

ومن أهم النقاط التي يجب ذكرها لبلورة تحديات الخطاب الإسلامي نجد:

- إقدام المسلم على مدارس القرآن الكريم، فهي أولى الخطوات لبناء مستقبل واعد وفق ما تنص عليه الشريعة الإسلامية، لأن رسالة الفكر الإسلامي عبر عنها القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴿١٠٣﴾ آل عمران (103)

ومنه فالطريقة التي يمكن التوصل لها، والأدوات المعينة على التنفيذ، والعدد الذي يمكن أن يضمه المكان والمبني والمعلم، وشخصيته ومؤهلاته وإعداداته، كل هذا وذاك متغيرات لا أحد يلزم أحدا بأن يتبع ما كان منها، في العصور السابقة، لأن الدنيا لم تعد هي الدنيا، فالمناداة بعودة الكتائب هي مناداة بعودة " الوعي بالقرآن الكريم وليست مناداة بعودة المكان والطريقة والمعلم والأدوات، وما كان من سالف السنين، فهل يمكن وصف هذه الدعوة بالمرجعية الماضية" (نخبة 2006، 43)، مالك بن نبي على سبيل المثال تعرض إلى قضية الأصالة والمعاصرة ومفارقات هاتين الثنائيتين في بناء الفرد والمجتمع وتجديد المعايير الثقافية في الوقت نفسه، سواء تلك التي تتعلق بالموروثات الفكرية أو تلك الصادرة من النظرية الغربية الحديثة، وبالنسبة للخطاب الإسلامي "فان النتيجة الطبيعية للاطراد تحدد في لب المجتمع الإسلامي بجدلية الأشياء والأشخاص والأفكار التي صنعت تاريخه، غير أن هذا الذي لم يكن طبيعياً، هو جمود المجتمع الإسلامي وخموله في هذه المرحلة من التطور، وكأنه يريد أن يبقى فيما أبد الدهر، في حين أن مجتمعات أخرى كالإبابان والصين بدأت من النقطة نفسها، لكنها نزعَتْ عنها ثوب الجمود وهي تفرض على نفسها ظروفًا ديناميكية، ونظرية جدلية تاريخية جديدة" (بن نبي 2017، 75)، وهنا يطرح الخطاب الإسلامي الأسباب التي منعت الأمة العربية من المزاجية بين أصالتها ومعاصرتها كما يحصل مع هذه الدول التي تعد من الأمثلة الشهيرة التي يحتذى بها. ■ قضية الموروث الثقافي من أهم النقاط في رؤى الخطاب الإسلامي والذي من خلاله يستشرف هذا الأخير مستقبل الأمة العربية وهو ليس خارج الزمان والمكان، أو حتى التاريخ، إنما هو اعتراف بوجود خصوصية للشعوب والمجتمعات التي مازالت تحافظ على موروثها التقليدي"، لأن المسألة في نظر المحدثين لم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي وبعثه، وإنما كانت انتشاله من فوضاه السياسية الراهنة، وهذه الفكرة مستعارة في الواقع من مشكلة الفرد المسلم بل ترى مشكلة النظم الأوروبية" (بن نبي 2017، 17)، لذلك كانت غاية الخطاب الإسلامي تدعو إلى فكرة "الكف عن النظر إلى الموروث على أنه غاية، فهو وسيلة يمكن أن تخضع للنقد والتمحيص والتعبير وعدم الخلط بين ثوابت الأمة الموروثة (القرآن الكريم والسنة النبوية) وبين متغيرات الموروث التي هي من صنع البشر" (نخبة 2006، 43)، فالتفكير الديني يمهّد للطريق السوي الذي يتخذ من الماضي وسيلة لبناء الحاضر.

ضرورة حضور الإنسان ويتمثل هذا الحضور في القدرة على الموازنة بين المكتسبات النفسية من إرادة وعقل إلى جانب الحاجات الأساسية من الواقع والحياة، فالمفكرين القدماء الذين تمسكوا بنهج القرآن والشريعة لم يكونوا يبالغون في إعطاء هذا الخطاب المساحة المستحقة له، بل وأكثر من ذلك "فقد حل ابن رشد بمذهب التوسط مشاكل اجتماعية وعلمية وسياسية ودينية... ليست هناك حقيقة مطلقة مطابقة فقط، إنما إلى جانبها حقيقة نسبية، نسبة إلى عقل الإنسان الذي لا يدرك إلا صور الموجودات، وحقيقة اجتماعية علمية تراعى مصلحة الأمة" (مفتاح 2007، 99). كما أن إعادة تأمل المذاهب التي جاء بها الأولون من المفكرين الإسلاميين هي في الحقيقة دعوة صريحة إلى الاهتمام بخطابنا الإسلامي، "فعندما نقرأ تراث "ابن عربي" لا نسعى إلى إعادة صوغ مذهبه في (وحدة الوجود) أو إلى التعرف على أصول تفكيره عند من سبقه، ذلك أن فكر الشيخ الأكبر هو من الغنى والعمق والاتساع بحيث يستعصى على أي محاولة لنظمه في نسق محدود أو ضبطه في اتجاه واحد، فكلامه يحفل بالمعاني وتأويلاته حبلى بالدلالات، لذا فإننا عندما نقرأ آثاره

إنما يستلفت نظرنا في الدرجة الأولى ما ينطوي عليه القول عنده من فسحة كلامية تسمح بإعادة تأمل أكثر موضوعات الثقافة العربية الإسلامية" (حرب 207، 13).

٧. الخطاب الإسلامي وقيود التأويل

أولاً: مفهوم التأويل:

1. لغة:

يعرف التأويل لغة كما جاء في الصحاح للجوهري في قوله "تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوله تأويلاً، وآل الرجل أهله وعياله، وآل أيضاً أتباعه، وآل الشخص، وآل أيضاً الذي يراه في أول النهار وأخره، كأن يرجع النصوص" (الرازي 1990، 29).

أما في لسان العرب فقد ورد في "الأول: الرجوع، أل الشيء يؤول أولاً، ومآلاً، وأول إليه الشيء رجعه، وآلت عن الشيء ارتددت.

وعليه يكون التأويل في اللغة مرادفاً للرجوع والارتداد والتقير.

2. اصطلاحاً:

يمكن تعريف التأويل اصطلاحاً بناء على شقين الشرعي، والفلسفي كما يأتي:

الشرعي: يقول الجرجاني بأن التأويل في الشرع "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمل، فإذا كان المعنى الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى "يخرج الحي من الميت" إذا أراد إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وأن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً" (صيليا 1994، 234).

وعليه يكون التأويل رفع التعارض بين ما يظهر في النص أو القول، وما يكون الباطن والأصل.

الفلسفي: يمكن تعريف التأويل كما أورده "جميل صليبا" بأن التأويل:

في الفرنسية anagogique (sens)

في الانجليزية anagogic interpretation

والذي وقف عند ما قال به "ليبي نذ" بأن التأويل "مرادف للاستقراء وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله، وما يسميه الفيلسوف استقراء، يسميه اللاهوتي تأويلاً، والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء" (صيليا 1994، 234).

كما يصل عبد "الفتاح كليطو" إلى إضاءة هذا المفهوم بتصور يمكننا من أن نفطن إليه في العادة، إذ "يتعلق الأمر بنصوص واضحة نصوص يوجد فيها مصباح داخلي يزيح الظلمة عنها، لكن الدارس يعتقد أن هذا الوضوح مفتعل يهدف إلى إخفاء أمور لا يراود الإفصاح عنها، أو على الأقل يعتقد أن الوضوح نسبي ومحفوف بمناطق من الظلام، هكذا تمجي الفوارق بين النصوص العكرة والنصوص الصافية فتصير كلها غارقة في الظلام ويكون على الدارس أن يشع النور فيها، ويحول الليل إلى نهار مشرق" (كليطو 1988، 7).

كما أن علي حرب قد توقف عند مفهوم التأويل حين تحدث عن افتراضية التعدد الدلالي والنشوء على الاختلاف "وهكذا فإن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تأويل، وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل ينسج الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب أو أن يكون التأويل نهائياً" (حرب 2017، 17).

وهو الأمر نفسه الذي أشار إليه "نتشه Friedrich Nietzsche" و"هايدغر Martin Heidegger" و"فوكو Michel Foucault"، مؤكدين أنه ليست ثمة تأويل نهائي للحقيقة لأنه "بالنسبة لهؤلاء ليس التأويل بحثاً عن

معنى أول بقدر ما هو تفصيل لمعنى آخر أو إعطاء الأولوية لمعنى على آخر، وانطلاقاً من هذه النظرة للتأويل ليس ثمة قراءة أحادية للقول، فالقول هو حقل إنتاج المعنى ("حرب 2017، 17). لذلك كان التأويل يعني متابعة حركة المعنى في النص نحو المرجع، وإظهار التوسّطات الجديدة التي يقيمها الخطاب بين الإنسان والعالم.

ثانياً: منهجية التأويل في الخطاب الإسلامي:

لقد تمت الإشارة إلى أن الإشكالية الدلالية هي الانفتاح التأويلي على النص، وبذلك عدت النصوص دينوية مثقلة بمناسباتها ويقصد بالمناسبة "الوقائع التجريبية البسيطة التي انبثق منها النص والتي تتحول إلى أدوات تأويلية لأنها تستقطب اهتمام الدنيا بها" (سعيد 2013، 56)، أي يبقى التأويل رهين المناخ الثقافي المحيط بالخطاب، وعليه فالعقل ومصادراته تنتج وفق الثقافي نفسه، فالتأويل "هو الطريق الملكي الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق كما ذهبنا إلى ذلك، بل انه في النهاية طريق كل عقل في تعامله مع النص، وفي قراءته التاريخية، وبالتأويل يسير المؤول بعداً مجهولاً في النص، ويكشف دلالات ما اكتشف من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه، فيعقل ما لم يعقل، ويولد المعنى من حيث يظن اللا معنى" ("حرب 2017، 14).

ويمكن فهم التأويل من خلال المنهج النقدي في القراءات الإسلامية، بعيداً عن ما تفرضه النظرية الغربية التي تراعي سياسات لا تتماشى وطبيعة الخلفيات الدينية، ناهيك عن الأصوات المعاصرة التي تدعو إلى بذل الجهود من أجل القومية العربية وتأكيد الذات وتحديد مفارقات الأنا والآخر، فلو تأملنا أنموذجاً عربياً كالمفكر السياسي "الماوردي" "أمكننا القول أن ما يجذبنا في قراءته ليس مشروعه السياسي، ولا معرفة أصول نظريته الأشعرية، وإنما يجذبنا عنده مثلاً كلام ربما لم يستلفت نظر أحد، مثل أقوال يسوقها في تضاعيف نصائحه للملوك حول ماهية التأويل وحقيقة وصلة الاختلاف وهو كلام يفتح أمامنا الباب لإعادة عقل مسألة الاختلاف في الإسلام، وإعادة فهم مسألة الاختلاف الاجتماعي بصورة عامة" ("حرب 2017، 13). في نفس ما قيل ينظر "علي حرب" إلى أعمال ابن رشد بقوله: "إننا عندما ننظر إلى أعمال ابن رشد الفلسفية، لا يهمننا أن نعرف أين أصاب وأين أخطأ وإنما هي تأويلات متصلة ومتلاحقة، لذلك عندما نقرأ ابن رشد فإننا نهتم بكيفية تأوله للمسائل التي نظر فيها بالكشف عن القواعد التي يستخدمها في تأولاته بمعنى آخر نسعى إلى تأمل أعماله من جديد، فنعيد تأملها" ("حرب 2017، 13).

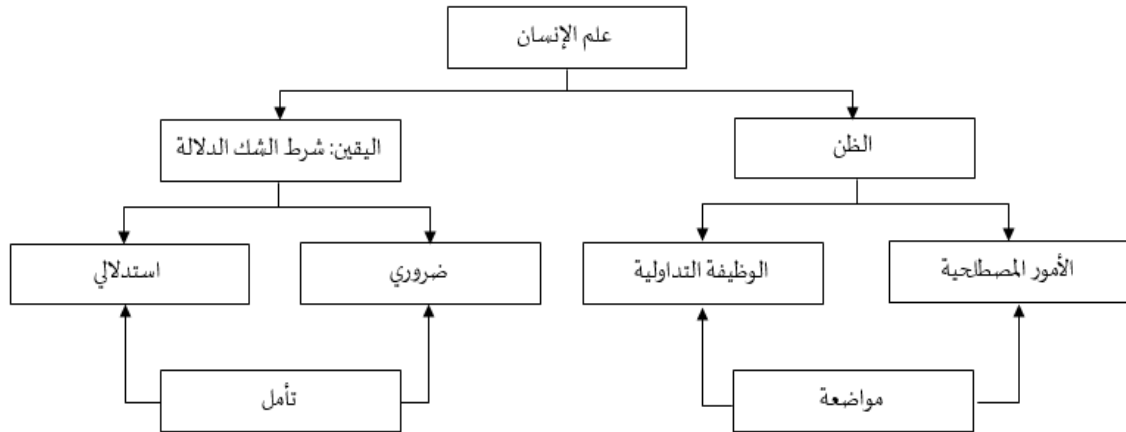
كما أن ضرورة التنبيه إلى المصادرات العقلية هو جوهر العملية التأويلية لأن ضوابط التأويل تتحكم فيها إمكانات الوجود الإنساني ومعطيات الفكر، وعليه نجد "علي حرب" يركز على نقد العقل في حدود الممارسة الثقافية، وعلى حد قوله فقد بلغ التأويل مأزقاً، لأنه وحسب ما يرمي إليه "يحتاج إلى معالجة مختلفة، وهذا ما يحصل عند نقد النص، و"الذي يقدم إمكانيات جديدة للسير والاستقصاء، ولعل هذا ما تم به إذ انتقدت محمد عابد الجابري على نقده للعقل البشري، وانتقدت حسن حنفي على نقده للعقل الغربي، ومن هذا المنطلق أيضاً انتقدت كانط لنقده للعقل المحض، ويصح الأمر نفسه على إشارتي النقدية العابرة إلى جيل الدولوز الذي يتكلم في كتابه "ما هي الفلسفة" على خلق المفاهيم بالقفز فوق عالم النص والخطاب، وفي تقديري أنني وفقت في نقدي لنقاد العقل بقدر ما زحزحت المشكلة من مطرحها" ("حرب 2005، 8).

ونقد "علي حرب" "لحسن حنفي" يذكرنا بتوجه هذا الأخير في رؤاه النقدية إذ يدعو إلى "إحداث قطيعة تحتية وبتر التصور التقليدي، الذي صورنا في صورة المريد، لنبدأ مسيرة الأنا في صعود إذا كان الأخير في نزول" (سعيد 2013، 106)، فعلى الرغم من إن حسن حنفي كانت دعوته رؤية للانطلاق من الواقع العربي

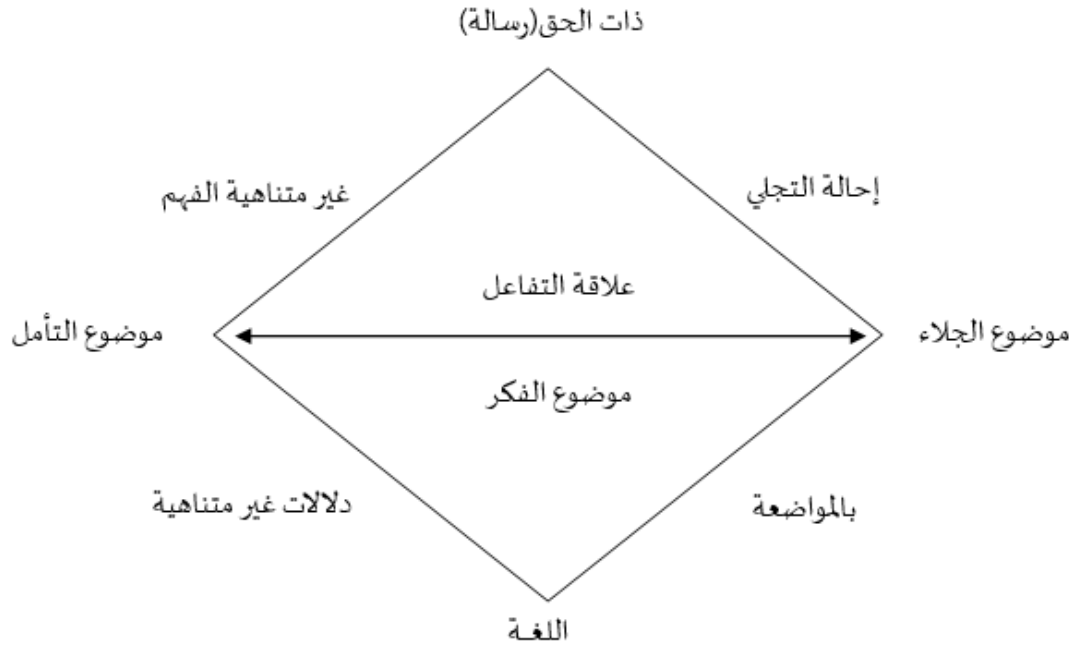
للكشف عن تفاعلاته المختلفة، إلا أنها تبقى مجرد انشغال معرفي يثير منطلقات لدراسات أعمق وأدق تفتح أفاق الخطاب الإسلامي بغية بناء أنساق خطابية تحقق نتائج العقل وفاعلية التلقي.

ولم تكن نتائج الانبهار الكبير بالحدثة الغربية نقلة نوعية بالنسبة للثقافة العربية والإسلامية على وجه الخصوص، ذلك أنها أفرزت الكثير من العوائق والمشكلات نتيجة مخلفات الحضارة، وعليه أصبحت الحقيقة مجموعة من الحقائق التي تلغى إحداها الأخرى ناهيك عن الوقوع في مأزق التقابلات والتناقضات بين الأشياء المدركة، فتعددت الدلالات والمعاني، وكان على الخطاب الإسلامي تحديد المعرفة من الشرع والمقصد من الخفاء والتجلي، القائم على الاستدلال والتأويل" لان هذا التصادم المعرفي مرت به الأمة العربية الإسلامية في بداية مهدها، رغبة في البحث عن الرؤية السليمة التي جاءت بها الرسالة السماوية بوصفها مصدرا للانبعاث وذلك من منظور التأمل في مقاصد الشريعة الإسلامية، بعد أن كانت مسبقة بالشك الذي نتج منه إزالة الشبهة ... حسب منظور الرازي من أن المكلف يحتاج إلى يقين يميز الحق من الباطل ليعقد الحق ويميز الخير من الشر ليفعل الخير"(فيدوح ****، 21).

هنا نسأل ما مدار الفكر في معارف الإنسان؟ إن هذا المدار هو نسق من الثقافة، ويتم اختصار كل ما قيل سابقا في الرسم التالية:



وفي نفس السياق تم تحرير الرسم التالية لتصوير الفكر في علاقته بالعالم وهو ما حاول الرازي تأكيد بحديثه عن علاقة العقل والأشياء بقوله " فان العقل إنما يعرف الشيء إذا أحاط به، بتقليب حدقة العقل إلى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف"(فيدوح ***، 21).



فالحقل المعرفي الذي يشغل عليه فن التأويل في فحص النصوص داخليا وربطها بسياق العالم خارجيا يطمع-أي فن التأويل إلى درجة العالمية بحكم أنه يتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص، ومستويات الحقيقة التي تتضمنها إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث التاريخية" (الزين 2015، 35)، وهذا يحيل مفكري التيار الإسلامي إلى السؤال الذي يطرح نفسه في ظل تفاقم أداء الأصوات التي تتغنى بالحضارة والحداثة: متى كان الإسلام الذي حث على النظر والتدبر عقبة أمام الحقيقة؟ والحقيقة هنا هي نتاج النظرة الغربية أم نتاج الثقافة والواقع والحياة المجتمعية؟.

قد تجيبنا مجموعة الدراسات التي خصت هذا المضمار بالنقد والتحليل في أن المشكلة في النظرية الغربية هي مشكلة السيطرة الإسلامية على مجالها الثقافي، فطالما كان التأويل مرتبطا بالمفهوم الديني "حيث ارتبط فن التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة مما دفع أحد الوثريين (نسبة إلى رائد الإصلاح مارتن لوثر) وهو مانياس فلاسيوس إلى الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية الكتاب المقدس ليقترح أولوية التراث في تأويل المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجه قسري" (الزين 2015، 33)، وقد جاء بعده "دلتي" ليضيف مبدأ جديدا في العملية التأويلية مشيرا إلى إغفال "فلاسيوس" لها تمثلت أساسا في التأويل أو القراءة على ضوء مختلف الظروف الاجتماعية والسياقات اللغوية، وبناء عليه ميز "شلاير ماخر" بين منهجين في الممارسة التأويلية وقد أحدث ذلك تحولا كبيرا في مفهوم التأويل وآفاقه وغاياته تمثلت في:

1. منهج قواعد اللغة التي تعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقا من لغته الخاصة (لغوية إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي) وتحديد الكلمات. إذن فالتأويل هو إيجاد المعنى الدقيق انطلاقا من اللغة وبمساعدها.
2. منهج التأويل النفسي والذي يعتمد على بيوجرافيا المؤلف، أي موقع الأثر في السياق التاريخي الذي ينتهي إليه، وسياق حياة المؤلف (الزين 2013، 36).

إلا أن مشكلة التأويل في الخطاب الإسلامي المعاصر مازال يعاني بعض الخلط مقارنة بالدراسات التأويلية الغربية، ربما ذلك نتيجة اتساع الهوة بين الواقع والطموح المأمول "ويعود ذلك إلى كون الخطاب الإسلامي الحديث مازال يتغذى من الموروث الفقهي القديم ولم يدرك بعد حجم الهوة التي باتت تفصل بين

ماضي المسلمين وحاضرهم، ولا ننسى هنا أن المدونة الفقهية الأصولية الإسلامية وجل المفاهيم السياسية الإسلامية (المعبر عنها بالسياسة الشرعية) على تراثها وعظمتها قد تشكلت في أوضاع السيادة السياسية للمسلمين، ومن ثمة كانت معبرة عن أجواء الصعود الإسلامي ومستجيبة لحاجات المسلمين التاريخية" (نخبة 2006، 655-656).

وبصرف النظر عن خصوصية النص العربي وما تقتضيه ثقافة البيئة والمجتمع والدين، يبقى التأويل هو مقارنة للمعنى أو المعاني التي حققت تفاعلا في سياقات خطابية تم تلقيها في مختلف التوجهات ذات البعد الإنساني، ويبدو لنا أن "نزول التأويل إلى مقارنة المعنى ضمن علاقة الدوال بمدلولاتها، أي ضمن بنية الشكل المعزول، هو تعيين للسؤال المعرفي الذي يخص الإنسان في معنى وجوده الاجتماعي التاريخي وهو بمثابة قراءة تمارس فاعليتها" (العيد 1998، 41). هكذا نخلص في القول بأن النظرية التأويلية في توضيحها لمقاصد الخطاب والنص تحتاج للكثير من الجهود المضاعفة التي تمنح النص وجوده، كما تقتضيه مرجعيته الإيديولوجية، ذلك أن مسألة فهم النص، أي نص كان هو مجال دائم للالتباس وسوء الفهم ومصدر لتباين القراءات وتعارض التأويلات.

٧. خاتمة:

وفي نظرة متباعدة لتوجهات الخطاب الإسلامي المعاصر يظهر لنا أن ما يحاول هذا الأخير فعله هو الأخذ بعين الاعتبار الخلفيات المرجعية الدينية كمنهج يتأسس عليه خطاب نقدي موازي لتأثيرات العقل الإسلامي من خلال أساليب وممارسات تجعلنا ندرك التشوهات التي تصيب حقيقة هذا الخطاب، في ظل غياب قراءات وتأويلات تؤثر على فكرنا وعلمنا وتوجهنا المعرفي، بسبب الميل نحو التقصير والغفلة في الكثير من الأحيان مما يساهم في تفاقم إشكالات واختلالات مازلنا نعاني منها ربما اليوم أكثر من أي وقت.

الإحالات والمراجع:

- أجنر فوج، الانتخاب الثقافي، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، القاهرة، 2005.
- ادوارد سعيد، الهجنة، السرد الفضاء الإمبراطوري، تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، دار ابن النديم، ط 1، الجزائر 2013.
- الإمام محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتخريج وتعليق مصطفى ديب، ط 4، دار الهدى للطبع والنشر والتوزيع، الجزائر، 1990.
- أنور الجندي، سقوط مفهوم القومية الوافد - عن طريق الأصالة الإسلامية، دار الأنصار، لبنان 1980.
- تزييفان تودوروف، فتح أمريكا-مسألة الآخر، تر: بشير السباعي، ط2، مصر 1992.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج 3، الشركة العالمية للكتاب، لبنان 1994.
- عبد العزيز عيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، لبنان، 1994.
- عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط3، المغرب، 1988.
- عبد القادر فينوخ، إرادة التأويل ومدارج معنى الشعر.
- عبد الله أبو رهن، النقد الأدبي العربي الجديد في القصة والرواية والسرد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص156-157.
- علي حرب، التأويل والحقيقة - قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، 2017.
- علي حرب، النص والحقيقة - نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2005.
- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، ط17، دمشق، 2019.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الآفاق، تر: عمر كامل المسقاوي، عبد الصبور شاهين، ط17، دمشق، 2018.
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، ط14، دمشق، 2017.
- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، ط20، دمشق، 2017.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ج1، دار الفكر، ط12، دمشق، 2019.
- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، كلمة للنشر والتوزيع، تونس 2015.
- محمد مفتاح، مفاهيم موسعة لنظرية شعرية، اللغة الموسيقى، الحركة، المركز الثقافي العربي ط1، بيروت 2007.

- ميخائيل باختين، الإيديولوجيا وفلسفة اللغة، تر: فيصل دراج، مجلة دراسات.
- ناصر حيدر، العالم العربي بين القومية العربية والجامعة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر 2014.
- نخبة من الباحثين والكتاب، الخطاب الإسلامي المعاصر، دعوة للتقويم وإعادة النظر، إعداد مركز البحوث والدراسات، ط 1، 2006.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر والتوزيع، ك 02، مصر، 2000.
- يمني العيد، فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية وتمييز الخطاب، دار الآداب، ط 1، بيروت 1998.
- يمني العيد، في معرفة النص، (دراسات في النقد الأدبي)، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 1، بيروت، 1984.