الرقم الدولي المعياري للمؤتمر (معتمد ومصنف دوليًا) ISBN 978 - 9953 - 0 - 2970 - 2

المؤتمر الدولي الحادي عشر للغة العربية

22 - 24 أكتوبر 2025م الموافق 30 ربيع الآخر - 2 جمادى الأولى 1447هـ

دبي - الإمارات العربية المتحدة

الهيئات العربية والدولية أعضاء المجلس الدولي للغة العربية

استثمار المقاربات الجديدة لتوليد المعنى والإحالة إلى اللامعنى عند محمد أركون

د. حمزة قناوي *

أستاذ مساعد الأدب الحديث والبلاغة والأدب المقارن- مصر

كيفَ يتشكل المعنى؟ لم تعطِنا الألسنية الحديثة إجابةً واضحةً حول تشكل المعنى في سياقه المفرد في الكلمة على مستوى العلامة اللغوية، لتصبح العلاقة الاعتباطية هي سيدة الموقف، فالرابط بين كلمة "قطة" وذلك الكائن الحي ذي الفراء والذيل والأرجل الأربع في الواقع، هو ارتباط اعتباطي، وليس أدل على ذلك من وجود كلمات عدة تعبر عن هذا المعنى في عدد من اللغات، ليس من ضرورة حتمية لأن تكون هذه الكلمة قرينة هذه الدلالة([1])، ليس شرطاً أن تكون كلمة "منزل" هي تلك المعبِّرة عن المبنى ذي الطوابق المتعددة الذي تمثُل فيه ممتلكاتنا وأشياؤنا، ونمارس فيه طقوس حياتنا، وهكذا ليس من سبيل في الألسنية المعاصرة لكشف غموض ارتباط بعض الكلمات بمعانٍ مادية محددة، ولا تفسير لديها بتشابه بعض الكلمات بين بعض اللغات في النطق، مثل كلمتي: "بابا" و"ماما" في مختلف لغات العالم، متخذةً المعنى ذاته في كل مكان على سطح الأرض، رغم الاختلاف الهائل في الثقافات والتنوعات العرقية والتاريخية والسياقات الثقافية؛ فكيف إذاً في ظل ذلك يمكن النظر إلى مسألة توليد المعنى؟

---

[1] - انظر: دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: د.مالك يوسف المطلبي، آفاق عربية، بغداد، 1985م، ص 86.

لكن ربما لم ينتبه البعض، إلى أن الألسنية- والتي هي حجر الزاوية الرئيسي في المنهج البنيوي- وهي تهمل تَكوُّن المعنى على مستوى المفردة الواحدة، أو على

مستوى العلامة اللغوية في ذاتها، والتي تقسِّمُها إلى دال ومدلول، فإنها تعطي أهمية كبيرة لتكوُّن المعنى – أو بمعنى أدق لسلامة ومنطقية تكون المعنى – على مستوى الجملة ذاتها، فدراسة العلاقات التزامنية والوقتية "السيكروني والديكروني بتعبيره"، بين الكلمات وبعضها بعضاً، ووضع افتراضات إمكانيات الإحلال والتبديل بين بعض المفردات في الجملة، ودراسة ما ينتج على ذلك من تغير في مستوى المعنى المُنتَج، ومن ثم فإن اهتمام نظرة الألسنية إلى اللغة على أنها: .. نظام من العناصر المعتمد بعضه على بعض، تنتج قيمة كل عنصر من وجود العناصر الأخرى في وقت واحد، كما تبين لنا الصورة التالية([2]):

وبهذه الكيفية اشتغلت الألسنية الحديثة بدراسة العلاقة بين الدوال وبعضها بعضاً، للوقوف على النظام الكلي الذي من خلاله يتكون المعنى، ورغم أن سوسير لم يتحدث كثيراً عن جوانب فلسفية تخص رؤيته للدراسة الألسنية، وأراد للأمر أن

[2] - السابق، ص 134.

يكون تطبيقياً إجرائياً أكثر مما يكون حوارياً افتراضياً، فإن بعض الجوانب الفلسفية قد تسربت لرؤيته، لعل منها رؤيته بأن اللغة لا تتغير على مر الزمن، فاعتباطية العلامة تحميها من التبدل والتغير، ومنها رؤيته بأنه ليس من المهم البحث في معنى الشيء في حد ذاته بقدر ما تكمن أهميته في البحث في العلاقات بين العلامات اللغوية، ومنها افتراضية تعريف الشيء بأنه ليس غيره، وهو المنعطف الذي سيتخذه جاك دريدا نقداً أساسياً للمدرسة البنيوية، ويقدم عن طريق التأمل في عملية الاختلاف رؤيته التقويضية التفكيكية، ونظرية المعنى المرجأ، لتتعقد معها سبل الوصول إلى تحديد دلالة المعنى على النحو الذي اعتادته المدارس الفكرية والأدبية([3])، بل مع وجهة النظر التفكيكية تصبح المعاجم والقواميس اللغوية مجرد أطياف قائمة لمعانٍ تتبدَّل طوال الوقت.

وإذا كان الأمر على هذا القدر من الصعوبة بالنسبة للمفردة أو العلامة اللغوية البسيطة التي تدل على مكوِّنات مادية واضحة المعالم، وأشياء ملموسة، مثل قطة أو شجرة أو منزل أو حديد أو نحاس، وغيرها من الكلمات البسيطة، كيف يكون الأمر إذا انتقلنا إلى مستوى أعلى من الكلمات التي تدل على أفكار ومفاهيم ورؤى؟ كيف يمكن فهم كلمة مثل العدل أو الشجاعة، أو الكرم أو حتى الوقاحة والظلم والفجور؟ كيف تصبح إمكانية توليد وفهم المعاني المتعلقة بتلك الدوال المفاهيمية التي لها بعد أكبر من بعد العلامة اللغوية المفردة؟ مثلاً إذا قلت:

"انتشر العدل في زمن عمر، ثم عاد العدل من جديد في زمن عمر بن عبد العزيز".

هل العدل الأول من ناحية المعنى، ومن ناحية المفهوم، هو ذاته العدل الثاني؟ ماذا تعني عودته؟ وأين كان؟ هل يغيب المفهوم تماماً أم تبقى له جذور؟ هل

---

[3] - محمد عناني: المصطلحات الأدبية المعاصرة، دراسة ومعجم إنجليزي – عربي، مؤسسة هنداوي، 2023م، حرف الـ D.

كل استخدامات المفاهيم من قبيل الاستخدامات المجازية، والتي لا يمكن أن نلتمس فيها شيئاً مُحدَّداً نستطيع أن نعوِّل عليه؟ إن مثل هذه الأسئلة تفتح الباب على مصراعيه نحو التساؤل عن مشروعية وكيفية إنتاج المعنى بشكل عام من ناحية، والمعنى في لغتنا العربية من ناحية أخرى، وإذا ما أضفنا إلى ذلك سؤال: بأي قدر تؤثر الأفكار المستوردة والمترجمة والآفاق النظرية الموجودة في ثقافات أخرى في المفاهيم المتكونة في اللغة العربية المعاصرة؟ بهذا السؤال نكون قد وقفنا على جانب كبير من أهمية البحث الذي نحاول أن نطرح فيه هنا تساؤلاتنا حول تشكلات المعنى المعاصر باستخدام نموذج من الفكر الحداثي الوسيط بين الغربي والمعاصر، على نحو واضح، لكن قبل هذا نستعرض ما يقوله الدكتور منذر عياشي:

"لا يتسع العالم إلا لما فيه، وإنه لمسكون بالأشياء، ولكنه فارغ من المعنى، ولو كان غير ذلك لكان مدركاً لذاته بذاته. ولأن الإدراك ليس من العالم، فإنه يصح أن نعتقد بأنه المكان الذي يقع خارجه (خارج الأشياء) وفيه يتم فهمه وتحصيل معناه."([4])

بأي قدر يرتبط المعنى بالإدراك؟ هل ثمة افتراض بأن المعنى أصلاً لا يوجد في الواقع أو الحقيقة وإنما نحن مَن نمنح للمعاني وجودها عبر العقل الجمعي؟ وماذا يحدث عندما تختلف الرؤية للمعنى بين ثقافات مختلفة؟ هل يتغير نسق المعنى بتراكيبه ورؤيته المتشكّلة عبر الأدوات اللغوية للموضوع الواحد عندما يتم اختلاف الباعث الثقافي والموقع الإيديولوجي لمُستخدِم المعنى؟ هل يمكن أن تتحول الناحية التداولية للغة من وسيلة لانتشار المعنى، إلى آلية لتغيير المعنى؟([5])، وهو ما يجعل التساؤل حول استعمالات اللغة / اللغات مفتوحاً بشكلٍ كبيرٍ حول تشكلات المعاني عبر اللغات المختلفة.

---

[4] - منذر عياشي: اللسانيات والدلالة: الكلمة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996، ص39.

[5] - انظر: محمد الحيرش: النسق والاستعمال: من لسانيات اللغة إلى لسانيات التواصل، دار الفاصلة للنشر، طنجة، المغرب. 2021م، ص 262

هذا عن المعنى، ماذا عن اللامعنى؟ إن اللامعنى ليس نقيض المعنى، فالحقيقة أنه في ظل نشاط العقل الإنساني الدائم لا يوجد شيء ليس له معنى، حتى ما نطلق عليه "اللامعنى"، فإن النشاط العقلي يرده لأقرب المعاني الممكنة، مثل العبث، أو الفراغ، أو العدم أو التشويش، وهكذا، سرعان ما سيرتكن العقل إلى معنى يعطيه للامعنى حتى يمكنه أن يفهمه ويتقبله ويدخله في منظومته، يمكن القول إن ما ليس له معنى ليس موجوداً بالنسبة للإنسان، حتى العدم أو الفراغ الذي هو لا شيء، لا يمكن للعقل أن يتقبله في حساباته العقلية والمنطقية إلا بإعطاء معنى محدد لهذا الفراغ ولهذا العدم، ومع ذلك فإن هذا التوضيح هنا يعد تبسيطاً لما يبدو عليه الأمر في الحقيقة، ذلك أن المعنى ذاته وطريقة توليده وأساسيات فهمه في الثقافات المتعاقبة وعبر الحضارات المختلفة، وعبر الأفراد والجماعات، وأيضاً عبر الفلسفات المختلفة، تختلف طريقة تكوينه، وطريقة النظر إليه، يقول جيل دولوز: " المعنى، ليس مطلقًا مظهراً، وإنما هو مفعول سطحي أو موقعي، متولّد عن حركة الخانة الفارغة في سلاسل البنية (موقع الميّت، موقع الملك، مهمة عمياء، دال عائم، القيمة صفر، العلة الغائبة، إلخ.)."([6])

في فلسفة العبث يتحدد اللامعنى بأنه مقابل للمعنى، أو هو المعنى الناقص، وفي الفلسفة البنيوية فهو يتحدد بالممنوح له من قيمة لم تمنح لكل ما هو غيره، فهو المختلف عما سواه، عبر حدود واضحة بين المعاني وبعضها البعض، قد يحدث زحزحة بينها أحياناً، لكن هذه الحدود الواضحة بين المعاني هي ما تمنحها قيمتها([7])، أما في الفلسفة التفكيكية فإنه وبالاعتماد على فكرة تقويض المركز فإن المعنى دائم التغير، في حالة سَيَلان مستمرة، المعنى دائماً مرجأ، متغير، لا يمكن القبض عليه، وكل قراءة أو استقراء هي إساءة قراءة، فنقطة البداية هي نفسها نقطة

---

[6] - جيل دولوز: المعنى واللامعنى، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، منصة معنى، نشر بتاريخ: 10/3/2024م، تمت مطالعته بتاريخ 19/7/2025م، على موقع المنصة: https://mana.net

[7] - السابق

النهاية([8])، وفي بحثنا هنا سنكتفي بالمراوحة بين البنيوية والتفكيكية في النظر إلى المعنى، إذ هناك فلسفات ورؤى أخرى مثل النظريات: الإشارية والسلوكية والتصورية والسياقية([9])، ربما لأنها نظريات تعمل في مجال علم النفس، واهتمامنا هنا في مجال علم اللغة، والنواحي المتداخلة بين الفلسفة وعلم اللغة.

وجديرٌ بالذِكر أن تراثنا العربي لم يكن بعيداً عن الرؤية الفلسفية لتحديد المعنى، بل كانت هناك تعريفات واضحة محددة لمفهوم المعنى في الثقافة العربية، من أشهرها تعريف الشريف الجرجاني في قوله: "المعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً، ومن حيث إنها مقول في جواب (ما هو) سميت ماهية، ومن حيث ثوبته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازه من الأغيار سميت هوية."([10])

ربما كان المعنى بالنسبة للتراث العربي قضية واضحة المعالم، مسألة ليست فيها حالة من الغموض أو الإرباك، ومن ثم كان السعي إلى التصنيف أكثر من السعي إلى البحث في ماهية تكوُّن المعنى، وهذا اختلاف واضح بين الرؤية للمعنى في الثقافة العربية، والرؤية للمعنى في الثقافات الغربية، فبينما يرى العرب أن المعنى بما أنه متحصل في العقل، واضح ومحدد ويمكن تمييزه ومعرفة أنه معنى، فإن الحاجة إلى تحديد أنواع المعاني والتفرقة بين ماهيتها ومفهومها أكثر إلحاحاً، أما في الثقافات الغربية فإن النزعة إلى البحث حول الكيفية التي يتكون بها المعنى في العقل، وهو ما أدى في النهاية إلى الرؤية التفكيكية التي ترى أنه لا يمكن في النهاية الإمساك بأي معنى، وأن أي قراءة هي إساءة قراءة كما ذكرنا، وأن المعنى

---

[8] - عبدالله بن نافع الدعجاني: المعنى في الفلسفة التفكيكية، منصة التأصيل، نشر بتاريخ: 29/12/2023م، تم مطالعته بتاريخ 19/7/2025م، على موقع المنصة: hhttps://www.taseel-edu.com/

[9] - شافي محمد سيف العزمي: نظريات دراسة المعنى بين التراث اللغوي العربي والدرس اللغوي الغربي، حوليات آداب عين شمس، جامعة عين شمس، مجلد 48، عدد يناير – مارس 2020م، القاهرة، ص 531

[10] - علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، وزارة الثقافة، بغداد، د.-، ص 122.

مرجأ لا يمكن الإمساك به، ومن ثم فإنه في الحقيقة لا يمكن القول إن النظريات الغربية قد قدمت منهجاً حقيقياً يفيد في تحديد المعاني، بقدر ما قدمت نقاشات عميقة- ربما تكون ممتعة عقلياً ومثيرة ذهنياً- لكنها لا تؤدي في النهاية إلى الإمساك بمعنى محدد وإقراره، ولم نشأ أن نتوسع في مدخلنا هنا، فنعرض مثلاً للنظرية التأويلية – الهيرمنيوطيقا – التي ترى أن المعنى ليس ثابتاً، وليس له وجود سابق على النص، وإنما هو نتاج التفاعل بين النص والقارئ([11])، ومن ثم فإنه على ما يبدو تولي أغلبية النظريات الغربية أهميةً لكيفية تكوُّن المعنى ومن المسؤول عن تكوينه، أكثر مما تولي أهميةً للمعنى ذاته.

على أي حال، وبشكل مجازي، فإننا لو نظرنا لوضوح المعنى في التراث العربي، فإن اللامعنى هو أمر متروك، يجب البعد عنه، ليس له أهمية أو قيمة تذكر، وفي ظل الرسالة المحمدية فإن المعنى قرين الحق، والأمور كلها ما بين الحق والضلال، وليس للامعنى وجود حقيقي أو حتى متخيل، إما أن يكون هناك معنى أو لا يكون هناك معنى، ومن ثم فالمغالطات الفلسفية في الثقافة العربية عصية على الفهم، ربما هذه أحد الأسباب التي تجعل فهم الفلسفات التفكيكية والتأويلية غير مستساغة في الثقافة العربية حتى الآن، بيد أن الآخر الغربي قد طوَّرَ مجموعة من المناهج والنقاشات الفلسفية التي تجعلنا مجبرين على الاطلاع عليها، وهضمها والإسهام فيها، وعلينا ألا نتهرب من طرح القضايا غير المألوفة في ثقافتنا، ذلك أننا إذا لم نفعل، فإن غيرنا سيفعل، وإتاحة الدراسة والانفتاحات المعرفية التي يشهدها زماننا تجعل ذلك ممكناً ومقبولاً

ما علاقة كل هذا بـمحمد أركون وكتابه "تاريخية الفكر العربي والإسلامي"؟ يقول محمد أركون في مقدمة كتابه «تاريخية الفكر العربي والإسلامي»: «... تمثل الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجددة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم

---

[11] - راجع: عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوي، لندن، 2018م، ص 13.

إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها فكراً على الدراسات الإسلامية دون تكسير الأطر المفهومية الأصلية الخاصة بالتفكير الإسلامي، بل لتحريك هذا التفكير ولإحداث ما يحتاج إليه اليوم من تجديد وتحول واطلاع على آفاق بديعة من المعرفة لم يخطر وجودها أو إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء.»([12])، وهذا الوعد بما يمكن أن تتيحه النظريات الحديثة من تطوير وتحديث للدراسات، هو وعد دائم التكرار، دون أن نستطيع الإمساك بنتائج مادية حقيقية له، وأشعر أحياناً أنه يتم إضافة هذه النظريات كواجهة لتقديم الآراء الشخصية وإضفاء صفة العلمية عليها بزعم أن الوصول إلى هذه الآراء قد تم عبر تطبيق هذه النظريات المعاصرة.

ومع ذلك فإن محاولة محمد أركون هنا هي محاولة هامة جداً، مرجعها موقعه الشخصي بكونه ابناً للثقافة العربية في مسيرته العلمية، فمنذ ولادته في 1928م، حتى مغادرته للجزائر في منتصف الخمسينيات، هو ابن الثقافة العربية، حتى إن كان درسَ على يد المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، وحتى إن كان قد أظهر انبهاره بالحواضر الكوزموبوليتانية الجزائرية التي ترعرع فيها، لكنه في النهاية ابن من أبناء الثقافة العربية، لديه تكوينه وجهازه المفهومي القادر على تمثلها واستلهامها، ومن ثم فهو ليس مستشرقاً، ليس غريباً عنها، ومن ناحية أخرى هو ابن من أبناء جامعة السوربون، حمل ثقافتها، حصل على درجته العلمية منها، هو حالة وسيطة- أو هجينة- كما يطلق عليها هومي بابا[13]، ومن ثم فنحن أمام حالة خاصة من حالات التواصل والتقارب بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، ربما يفسر هذا رغبة أركون في وجود حالة من التواصل والتكامل بين الثقافتين، وسأعود لهذا، لكن أيضاً تجمع شخصية أركون كلا المفهومين للمعنى، المفهوم العربي المستقر الواضح غير القلق بالنسبة للمعنى وتشكلاته، وامتزج أيضاً بمفهوم المدارس الغربية

---

[12] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996م، ص7

[13] - هومي.ك. بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 2006، ص 316-317.

التي استعرضنا جانباً منها حول رؤيتها للمعنى، وربما هذا الاختلاف بين الرؤيتين باتجاه المعنى، كان- ولا يزال- أحد الأسباب التي تؤدي إلى عدم استقرار مفاهيم الدراسات الغربية حتى الآن في الثقافة العربية.

وهذه الظاهرة نفسها يلفت محمد أركون النظر إليها عندما يقول: "لا أفصل طبعا بين اللغة والفكر بقولي هذا. إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية: أي من التاريخ الفردي والجماعي معاً. ولذلك ألحّ على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا السببية) بين العناصر التالية. وتكون العلاقة على الشكل التالي:

وبمجرد تأمل هذا الشكل الممثل للعلاقات الحية بين الفكر والتاريخ واللغة يستطيع القارئ أن يدرك أسباب الفوضى الدلالية السائدة اليوم في اللغة العربية فيما يخص التعبير عن الحداثة الفكرية. مادام كل مؤلف عربي يبدع اصطلاحاته الخاصة دون أن يوفق في خلق مدرسة تتبنى هذا الاصطلاح وتذيعه عن طريق الشروح والتعقيبات والمناقشات في المجلات والجرائد والمحاضرات والمسامرات وحلقات الدرس، فسيذهب اجتهاد المجتهد المنعزل والمتوحد سدى، وعندئذٍ تترك ثمرات اجتهاده وتتعارض نتائجه بنتائج اجتهادات أخرى منعزلة." ([14])

من منظوري فإن هذا الكلام يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار والتحليل، ذلك أن مقدمة محمد أركون في هذا الكتاب تكاد تكون بعيدة عن الموضوعات الأصلية التي سيناقشها، والتي أبرزها كيفية إيجاد دراسات تطبيقية للإسلام بعيدة أو مختلفة مع تلك الدراسات الكلاسيكية التراثية، إن الموضوعات التي سيطرحها لاحقاً ليست ذات صلة كبيرة بما أثاره في مقدمته التي أكد فيها أهمية الدراسات الغربية المعاصرة التي تستخدم منذ أكثر من ثلاثين سنة في وقت صدور الكتاب، حتى

[14] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص7-8

صارت الممارسات البنيوية والتفكيكية في الثقافة الغربية هي الطريقة الأساسية لأي تحليل أو ممارسة تحليلية، حيث تصبح الرؤية النصية اختزالاً لكل العالم، وربما أصبح العالم الواقعي والحقيقي هو ذلك الموجود في داخل النص، ورغم هذه القدسية الكبيرة للنص، وللمفاهيم والتعريفات، فإن هذا النص قابل للتفكيك والتقويض وإعادة المحو والبناء، إنها ثنائية متناقضة تحتاج لقدر من التحليل. لكن يبقى السؤال: بأي منهج يمكن أن يتم مثل هذا التحليل؟

لعل هذا يفسر لنا سبب المقدمة والتمهيد اللذين يبلغان نحو أربعين صفحةً مهد بها المؤلف في نسخته المترجمة للعربية من كتابه، وأغلبها محاولة لترسيخ طريقة البحث في الإسلاميات باستخدام النظريات الحديثة، ذلك أنني أعتقد أن النظريات الحديثة رغم ادعائها أنها تحارب الأيديولوجيات المختلفة، فإنها على ما يبدو قد تحولت في ذاتها إلى أيديولوجيا فاتنة لمن يمارسها من الغربيين، ويصبح الأمر ذا بريق أكثر لمن يمارسها من العرب في الحقل الأكاديمي الغربي، ولما كان محمد أركون بالأساس ابن الثقافة العربية، وحصل على دراساته العليا من السوربون، وفرنسا كانت مهد البنيوية ثم ما بعدها، رغم معاداة السوربون في البداية لهذه النظريات واتهامها بأنها دجل جديد([15])، إلا أن الجامعة الفرنسية التقليدية-الأقرب في فكرها للتراثية- عادت إلى الاعتراف بهذه المناهج واعتمادها، وموقف السوربون من النظريات المعاصرة هو أحد المواقف التي تستحق الدراسة بمفردها في كيفية التحول من الأصولية إلى الحداثية، ويبدو أن هذا النموذج التحوُّلي هو المغري للكُتّاب في الغرب في أن يتم تطبيق النموذج ذاته على الثقافة الإسلامية.

على أي حال إن محمد أركون هنا، وبدعمٍ كامل من ميراث ثقافي فرنسي ورصيد استشراقي هائل، يقوم بتناول معانٍ ثقافية لها قدستيها وتاريخها الطويل في الثقافة العربية، لكي يقوم إما بتغيير المعنى المستقر سلفاً ليتحوَّل إلى معنى جديد، أو

[15] - إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة: د.جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، [سلسلة آفاق الترجمة رقم (17)]، القاهرة، أغسطس 1996م، ص261-263.

تفريغ المعنى من قيمته الحقيقية المعطاة له، وهنا نجد حالة جديدة من حالات اللامعنى، فعلى سبيل المثال مفهوم السنة والجماعة، أو التراث المستقيم للأمة العربية، يتم خلخلة هذه المفاهيم، وطرح بدائل جديدة لم يعتد المواطن العربي المسلم سماعها، ولم يعتد النظر إليها بذات الكيفية التي يرغب أركون في أن يتم النظر بها، ومن ثم يصبح المصطلح القديم دالاً – لديه – على حالة من اللامعنى، ويكتسب المصطلح الجديد معنى قائماً بذاته كبديل للمعنى المتعارف عليه، فلنراجع المقطع التالي:

"نلاحظ من وجهة نظر المؤمن (le croyant) أن التصديق الذي تم على المشروعية العليا للسُنّة من قبل المشروعية العليا للقرآن ودعم الثانية للأولى شيء بديهي. إنه مجرد تطبيق وتنفيذ لإيعاز الله الملح بالذات. هذا ما يعتقده المؤمن. ونلاحظ أيضاً أن الآيات المتراكمة قد قرئت دون أية صعوبة لغوية أو تيولوجية أو تاريخية من قبل أجيال المؤمنين طيلة القرون السابقة وحتى اليوم. لقد اعتبروها واضحة بما فيه الكفاية (بيان) لا تحتاج إلى أي نوع من أنواع التفسير والتأويل. إنها مصحبة فقط بتعليق بسيط يستعيد نفس كلماتها وموجه لتوضيحها وشرحها. إن قراءة كهذه تقوي الإحساس بشفافية القرآن (transparence). أقصد بذلك أنهم يعتقدون أنه إذا ما حُزنا على كل الكفاءة اللغوية المطلوبة باللغة العربية، فإننا نستطيع عندئذٍ أن نفهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحيين (actualization) في حياة (ممارسة) كل مؤمن، وكل زمن أو جيل."([16])

هذا النص المقتطف من الكتاب يعرض لطريقة استنباط وتقديم محمد أركون لرؤيته حول الدراسات الإسلامية والمباحث الإسلامية التي يرغب في تطويرها أو تغييرها، وسنعمل هنا على تحليل المقتطف بشكل بنيوي / نصي / دلالي، وأسجل هنا ملاحظة أولية، أن النص يعتمد تقنية المسكوت عنه، فهناك معانٍ تبدو لنا غير

[16] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص79

ظاهرة بنفسها، ولكنها مُضمَرة في ضمن المعاني المسكوت عنها، وهي من ضمن تقنيات توليد اللامعنى من المعنى أيضاً عبر الإيحاء والرمز. فلنمضِ في التحليل ونوضح ذلك:

نبدأ من قوله "نلاحظ من وجهة نظر المؤمن"، وهنا نبدأ في طرح سؤال: كيف يمكن اقتباس وجهة نظر المؤمن أو وضع النفس مكانها؟ وبأي معنى يستخدم المؤمن هنا؟ فالإيمان هو حالة خاصة من حالات الإسلام العليا التي يرتقي إليها المسلم، وفق الحديث النبوي الشهير الذي أتى فيه سيدنا جبريل عليه السلام النبي وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان، فكان جواب النبي ✕ عن الإيمان هو: " الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ." ([17])، فهنا السؤال: كيف يمكن لباحث غربي أن يتبنى وجهة نظر المؤمن إذا كان لا يؤمن بهذه الأشياء؟ هنا يتم حلحلة معنى المؤمن من المعنى الوارد في الحديث من كونه ذلك المصدق يقيناً بوجود هذه الأشياء، وهو لم يرها ولا يهتم بتقديم السبيل المنطقي لغيره لكي يحاجج ويبرهن عليها، إلى معنى آخر أقل روحيةً وأكثر إجرائيةً، أعتقد هنا أن ما كان في ذهن أركون أثناء الكتابة، وربما ما سيرد لذهن القارئ الغربي له أيضاً هو تلك الصورة النمطية للمسلم الذي يحافظ على بعض الفرائض ويؤدي الصلوات، وهو أمر ليس له علاقة بحقيقة الإيمان التي ألفت فيها مئات الكتب، هنا يتم إحالة المعنى الروحي المستقر في كلمة المؤمن لدى عموم المسلمين، إلى معنى إجرائي سياقي غربي يفرغ المعنى الأول من أهميته ومحتواه، ويصبغ الصفة التقليدية على المعنى الثاني.

الأمر الثاني: نلاحظ التداخل اللغوي في القاموس اللغوي الذي يستخدمه محمد أركون لنفسه وهو يعبّر عن قضايا إسلامية، أنه بدلاً من العودة للمعاني

---

[17] - أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ، ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ لدى دار طوق النجاة – بيروت، ج1 ص19

المستقرة في المعطى الثقافي العربي، فإنه يستخدم المعنى الموجود في بيئته الغربية، على سبيل المثال استخدام مصطلح تيولوجية، وأعتقد أن المترجم قد تعمد أن يوجِد المصطلح بهذه الكيفية المعربة، ولا يترجمه للعربية، لأن المقابل له هو اللاهوت، وليس في الإسلام من علم لاهوت، المعنى الأقرب هنا هو علم التوحيد، وعلم العقائد وحتى التقسيمات الداخلة في علوم التوحيد من إلهيات وسمعيات هي بعيدة كل البعد عن استخدام مصطلح اللاهوت، ذلك أن اللاهوت هو مقابل للناسوت، وهو الفارق بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، وهو من خصوصيات الدين المسيحي، والتراث الإسلامي لم يقر مثل هذا التقسيم في تراثه، لذا تبني وجهة نظر المؤمن التي يتحدث عنها المؤلف هنا هي ليست حقيقية في ذاتها، لا تستخدم مفرداته، ولا مفاهيمه عن الكون والخالق والرسول ✖ وإنما هي في الحقيقة انعكاس وصدى للرؤية الغربية – المسيحية عن الإسلام.

ورغم دعوة محمد أركون إلى تبني النظريات الحديثة التي أولت لكل من علم الدلالة والسياق النصي أهمية كبرى، نجده في داخل النص ينقلب عمّا بدأ عليه، فبينما بدأ النص بتبنيه وجهة نظر المؤمن والحديث من خلالها، ومن ثم الحديث من داخل الثقافة العربية الإسلامية، نجده ينقلب على ذلك عندما يقول: "أقصد بذلك أنهم يعتقدون أنه..."، فهنا ما بين الحديث من الداخل إلى الحديث عن المؤمنين من الخارج، تتبدى لنا عدة ملاحظات من حيث المعنى، تكشفها الرؤية التحليلية النصية:
أولاً: هناك اضطراب في تحديد المَوقَعَة الثقافية الخاصة بالمؤلف، فعلى الرغم من السياق الثقافي الذي يزعم أنه يتحدث من داخل الثقافة العربية الإسلامية، فإنه سرعان ما يعود للموقَعَة خارج هذه الثقافة، ووضعها موضع التفحص وموضوع المعاينة والمشاهدة، وهي الملاحظات الاستشراقية الاستعلائية ذاتها التي كان حذر منها إدوارد سعيد عندما رأى أن أهم أدوار الاستشراق هي جعل الشرق موضوعاً قابلاً للفحص والتحليل، تماماً مثل عينة في معمل، بيد أنه هنا يتم وضع التاريخ والتراث الإسلامي بأكمله هذا الموضع.

ثانياً: عمومية الطرح وإصدار أحكام دون تحديد الدليل المستقى منه، ويتم طرح الحكم ثم البناء عليه، من دون مناقشة الفرضية الأولية، فمن أين جاء محمد أركون بفكرة أنه إذا تملك شخص ما كل الكفاءة اللغوية الخاصة باللغة العربية فإنه يمكنه ساعتها فهم كل الدلالات القرآنية؟ في حين أن مسألة فهم القرآن هي من المسائل العميقة في التراث الإسلامي، ولدى المسلمين من المسائل ذات الطبقات المتعددة، حتى يمكن القول إنها تحتاج لتحليل فلسفي خاص بها، ذلك أنها محكومة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران أية 7)، إذاً مسألة فهم القرآن فهماً مطلقاً والتي بنى عليها أركون بعد ذلك استنتاجاته مغايرة للفهم الموجود حقيقةً في التراث الثقافي العربي الإسلامي.

ثالثاً: من حيث القيمة، ترى هل هذا المؤمن الذي يحلل وجهة نظره هنا محمد أركون هل هو جيد أم سيء؟ هل هو المخاطب من الكتابات أم هو مجرد موضع فحص ومعاينة؟ أعتقد أنه من الضروري عند تحليل ثقافة ما، أن يكون هناك تمثلٌ لكامل قيمها ومفاهيمها، وفهم النقاط الروحية فيها، بينما الإيمان هو حالة شعورية وجدانية يسعى كل مسلم للوصول إليها، يصبح في مقطع أركون هنا هو مجرد حالة التصديق التي تصدق أي شيء يقال لها، خصوصيتها ومعناها الاصطلاحي هنا يتم انتزاعه من سياقها، ومن ثم فإن المعاني الأساسية يتم تشويشها أو إضفاء أبعاد أخرى عليها، لتصبح المعاني القديمة – كلمة مؤمن على سبيل المثال – في حكم اللامعنى، ويحل محلها معنى جديد هو: المؤمن، الذي يقابل ترجمة (le croyant) بالفرنسية.

ثمة ملاحظة جوهرية، أنني هنا لا أعرض لفكر محمد أركون أو أشتبك معه بالفحص والتحليل، إذ إن ذلك ليس من أهداف البحث، بل أعرض لمسألة المعنى، وكيفية تشكيل المعنى، وكيفية إزاحة معانٍ موجودة عن مستقرها الدلالي إلى ناحية

جديدة، وإحلال معانٍ أخرى مَحلَّها، إنني هنا أتفحص هل فعلاً يتم استثمار المقاربات الجديدة لتوليد المعنى والإحالة إلى اللامعنى عنده وفق هذه المناهج، أم أن الأمر لا يعدو كون استحضار هذه النظريات بدافع إضفاء طابع الجدية والعلمية على النصوص التي يتم تقديمها؟ وعند ملاحظة أن محمد أركون يمثل – بقدر ما – حالة هجينة بين الثقافتين العربية والغربية، فإنه يمكن الخروج من الأمر باستنتاجات بشأن الثقافة الغربية الأم، ومن ثم فإن بحثنا هنا يقع في نقطة أراها جديدة تماماً، هي نقطة المعاني بين الثقافات، خاصةً عندما يتم عرض ثقافة من منظور آخر، أو توجيه خطاب لثقافة من منظور ثقافة مغايرة، إن مسألة تمثل كافة المعاني الخاصة بثقافة ما، في داخل ثقافة أخرى ليست مسألة سهلة، ونحن هنا لا نتحدث عن مجال الترجمة الذي بالتأكيد له دور كبير في هذا المجال، وإنما نتحدث عن مجال الدراسة والتحليل، إن الأكاديمية الغربية تدرس الثقافة العربية الإسلامية بالمناهج الأنثروبولوجية ذاتها التي درَسَ بها ليفي شتراوس القبائل البدائية في البرازيل، ولا يبدو لنا منهج البنية والدلالة والتأويل الهيرمنيوطيقي فاعلاً في تحديد أبسط المعاني الخاصة بالثقافة الإسلامية، بل حتى مسمى الإسلاميات الذي يعتبر فرعاً للدراسة في الأكاديميات الغربية هو مسمى لا يبدو محدد المعالم وواضح الأسس، إذ أن هناك فرقاً شاسعاً بين الدراسات الإسلامية التي يقوم بها الغرب، والتي تهدف في أساسها لفهم المسلمين، وبين الدراسات الإسلامية التي يتم تطبيقها في البلدان العربية التي تهدف بالأساس إلى فهم الإسلام ذاته، وإلى التوفيق بين التعاليم الدينية الإسلامية الصحيحة، ومتغيرات العصر.

لعل هذا هو ما أدى للخلط عند محمد أركون؛ فظن أن الأمر به ثبات من حيث التطبيق، عندما قال في المقطع السابق: " والتي هي قابلة للتحيين (actualization) في حياة (ممارسة) كل مؤمن، وكل زمن أو جيل"، ونلاحظ مرة أخرى اختيار المترجم نوعاً من العدول في الاختيارات بشأن الكلمة المكتوبة، إذ توحي كلمة تحيين بالارتباط بالحين والوقت، في حين أن المرادف الأجنبي الذي

تم ذكره باسمه يتحدث عن التطبيق، ليست القضية عند المسلم قضية ثبات أو مسايرة، بقدر ما هي قضية تطبيق لدينه في كل وقت ومكان وزمان مهما اختلفت المتغيرات من حوله، ومن ثم فإن عاملي السيرورة والصيرورة هنا مختلفان تماماً بين الرؤيتين، فبينما تحاول الرؤية الغربية فحص المسلمين وسياساتهم واختياراتهم وتقدمهم العلمي والثقافي عبر دراسة الإسلام، يحاول المسلم أن يفهم دينه، ولا ينظر المسلم للإسلام بوصفه منهجاً فلسفياً إيديولوجياً تطبيقياً، بقدر ما ينظر إليه بوصفهِ طريقةً لعبادة ربه ولعيش حياته وفق تعليمات دينه، إذاً نعود للتساؤل حول إطلاق العمومية الغربية، والبناء عليها: من أين جاءت؟

فلنعاين حالة أخرى من حالات زحزحة المعنى وافتراض معنى جديد ثم البناء عليه، يقول: "حسب الرواية الرسمية، فالشريعة كانت قد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة. كان منهجهم يتمثل في استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه، أي أن الحكم النهائي كان بشكلٍ من الأشكال مستنبطاً من القرآن. راحت مجمل هذه الأحكام تجمع فيما بعد لكي تعطي مجموعة كبيرة من الأحكام القضائية أثناء القرون الثلاثة الهجرية الأولى."([18])

لا نعلم بالضبط من أين جاء أركون بهذه الرواية الرسمية؟ وما مصدرها؟ وإذا ما افترضنا أن هناك رواية رسمية فإنه من الطبيعي أن يكون هناك في مقابلها رواية غير رسمية، فما هي تلك الرواية غير الرسمية؟ وما هو المصدر الذي ينقل عنه؟ غالباً ينقل عن الكتابات المستقرة في عالم الاستشراق الذي يؤلف من داخل إحدى قلاعه، وهنا نشاهد حالة أخرى من حالات إزاحة المعنى، إذ تتحول الشريعة من كونها الطريق أو المذهب أو السبيل الذي يشمل العبادات والمعاملات، إلى مجموعة إجراءات قام بها مجموعة من القضاة، وبدلاً من الاستدلال بالقرآن يتحول

[18] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص296

الأمر إلى استجواب، هنا يوحي سياق النص بالمجهود البشري في سياق الشريعة الإسلامية معلية منه، مقابل المجهود الإلهي، ليصبح هناك إيعاز داخلي بأن ما تشكل في النهاية من هذه الجهود ليس هو التعاليم الدينية، بقدر ما هي رؤية ذاتية لهؤلاء القضاة، وكأن ما وضعوه لأنفسهم من مناهج، ما راجعته الأمة الإسلامية طوال القرون الماضية، هو فعل غائب ليس موجوداً، ليبدو الأمر وكأنه عملية تسليم عقلي إلى هؤلاء القضاة الأوائل الذين نبعت منهم المذاهب الإسلامية، وليس الأمر استنطاق الأحكام واستجلاء سنة النبي ✕ على نحو علمي دقيق نشأت من خلاله عشرات العلوم، بداية من العلوم اللغوية ذاتها التي نشأت في اللغة العربية لخدمة القرآن والشريعة، مروراً بعلوم الحديث والفقه والتوحيد وغيرها، إن كلمات ضمنية وإيحاءات غير تفصيلية تعطي لمن يقرؤها دلالاتٍ تخالف تماماً الوضع المستقر عليه، وإذا كنا نحن – أصحاب الثقافة العربية الإسلامية – الذين منَّ الله علينا بالتحدث بالعربية واطَّلعنَا على كتب الإسلام في بلاده بسلاسة ويسر، ومن ثم يصعب أن يحدث تحوير المعاني هذا تغييراً في داخل النفس المسلمة، فإن السؤال هنا: كيف يكون الأمر بالنسبة لغير العربي؟ ما أثر هذه الكتابات سواء على الناشئة التي ربما لم تجد حظاً من التعرف على علوم الإسلام وتاريخ تشريعه ومذاهبه ومفاهيمه، أو على المسلم حديث العهد بالإسلام من غير المسلمين؟ إن مسألة المعنى وتحديد دلالة المعاني وتوضيحها أمر بالغ الأهمية أكثر مما يظن البعض، إذ كون القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين فإن ذلك يجعل عملية المعاني المستقرة في اللغة العربية أمراً مهماً، بيد أن الأمر يتجاوز الآن مستوى اللغة العربية إلى عملية استقرار المعاني على مستوى العالم، خاصةً أن بعض المعاني تكتسب قوة المفاهيم الخاصة بها.

على أي حال لقد عرضت في هذا البحث إلى مسألة رؤية المقاربات الجديدة والنظريات المعاصرة إلى عملية توليد المعنى، وعرضت لاهتماماتها بشأن كيفية تشكل المعنى من عدمه، وعرضت اعتماد محمد أركون على هذه النظريات لكي

يقدم من خلالها أفكاره، وطرحت احتمالية تحول هذه المقاربات إلى نوع من الإيديولوجيا في الثقافة الغربية رغم كونها تزعم خلاف ذلك، وأن استحضار هذه النظريات يسوِّغ أحياناً تقديم بعض الأفكار على أنها مبنية وفق رسوخ منهجي علمي، في حين نجد عند التحليل أنها ليس لها أساس، وأنها عموميات ليس لها واقع تستند عليه، وأوضحت ما يحدث في حالة خلخلة المفاهيم وإزاحة المعاني إلى خانة اللامعنى وتوليد معنى جديد، وعبر مقطعين فقط عرضت كيفية نشوء عملية تشكل المعنى في ثقافة هجينة تجمع بين الثقافتين العربية والغربية، متمثلةً في الحالة الفريدة لمحمد أركون، دون أن يكون ذلك مؤيداً أو معارضاً لأفكار أركون، وإنما طارحٌ لفكرة خطورة تولد المعاني المتعلقة بالثقافة العربية على مستوى غربي ودولي، ومن ثم فإن هذه الدراسة تلفت نظرنا إلى مجموعة من التوصيات يمكن صياغتها على النحو التالي:

التوصيات:

1- إنشاء مرصد عربي يرصد ما تتم صياغته من أفكار ورؤى ومعانٍ متعلقة بما لدى الثقافة العربية والإسلامية من معانٍ ومفاهيم كبيرة، مثل الشريعة والسنة وغيرها من مفاهيم الدين الإسلامي الحنيف.

2- مساعدة الترجمات من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية، والاهتمام بها، عبر مترجمين أكفاء، يمكنهم نقل المفاهيم العربية بسياقاتها وتاريخها وفهمها إلى اللغات المختلفة، حتى لا تكون مصادر المعرفة المتاحة عن المعاني العربية والثقافة العربية في البلدان الغربية هي فقط اختيارات المستشرقين.

3- مراجعة اختيارات المستشرقين عن الآداب العربية، وعن التراث الإسلامي العربي، ومراجعة ما تم فيه من ترجمة، وإجراء استدراكات عربية مكتوبة باللغات الأجنبية يمكنها أن تقدم للمجمعات العلمية الدولية المفاهيم الصحيحة.

4- عمل برنامج أكاديمي للزائرين بالتبادل بين الجامعات العربية والجامعات الغربية، يتم فيه تبادل الزيارات والمحاضرات بين الباحثين العرب، والباحثين الغربيين المهتمين بذات القضية الواحدة، خصوصاً في مسائل التراث العربي والعقيدة والشريعة.

5- إصدار معاجم عن المعاني المغلوطة في الثقافات الغربية، ودعوة الباحثين العرب ممن لديهم القدرة على مطالعة الدراسات الأجنبية إلى الكتابة والبحث والتأليف في هذا المجال.

6- إيجاد برنامج عربي – دولي يكون جاذباً لكافة الباحثين في العالم، خصوصاً أولئك الباحثين الذين يحصلون على درجات علمية من جامعات عربية، ذلك أن مثل هذا الباحث يمثل هو أيضاً حالة الباحث الهجين في ثقافته، فهو يجمع بين الثقافة العربية من ناحية، والثقافة الأم للدولة الوافد منها من ناحية أخرى، ومن ثم يمكن إيجاد حالة من حالات تصويب المعنى بين الدول المختلفة.

7- الاهتمام بالدراسة الدلالية التاريخية والدلالية المقارنة للمعاني التي يتم إدخال تعديلات أو تغييرات أو تحويرات فيها، حتى يصبح لدينا معاجم خاصة بتاريخ المعاني، ودلالات الأفكار والمفاهيم عبر العصور المختلفة.

المراجع والمصادر:

1- القرآن الكريم.

2- السنة النبوية.

3 - أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ، ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ لدى دار طوق النجاة – بيروت.

المراجع العربية:

4 - شافي محمد سيف العزمي: نظريات دراسة المعنى بين التراث اللغوي العربي والدرس اللغوي الغربي، حوليات آداب عين شمس، جامعة عين شمس، مجلد 48، عدد يناير – مارس 2020م، القاهرة.

5- عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوي، لندن، 2018م

6- عبدالله بن نافع الدعجاني: المعنى في الفلسفة التفكيكية، منصة التأصيل، نشر بتاريخ: 29/12/2023م، تم مطالعته بتاريخ 19/7/2025م، على موقع المنصة: hhttps://www.taseel-edu.com/

7- علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، وزارة الثقافة، بغداد، د.ت.

8 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996م.

9- محمد الحيرش: النسق والاستعمال: من لسانيات اللغة إلى لسانيات التواصل، دار الفاصلة للنشر، طنجة، المغرب. 2021م.

10- محمد عناني: المصطلحات الأدبية المعاصرة، دراسة ومعجم إنجليزي – عربي، مؤسسة هنداوي، 2023م، حرف الـ D.

11- منذر عياشي: اللسانيات والدلالة: الكلمة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996.

المراجع المترجمة:

12 - إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة: د.جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، [سلسلة آفاق الترجمة رقم (17)]، القاهرة، أغسطس 1996م، ص261-263.

13 - جيل دولوز: المعنى واللامعنى، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، منصة معنى، نشر بتاريخ: 10/3/2024م، تم مطالعته بتاريخ 19/7/2025م، على موقع المنصة: https://mana.net

14 - انظر: دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: د.مالك يوسف المطلبي، آفاق عربية، بغداد، 1985م، ص 86.

15 - هومي.ك. بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 2006، ص 316-317.