المعنى بين التّأصيل التّراثيّ والتّأويل الحداثيّ

Meaning between heritage and modernist interpretation

الدّكتور: محمّد خديم[1]

[1]جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم mohamed.khedim@univ-mosta.dz

تاريخ الاستلام: 2021/05/30 تاريخ القبول: 2021/06/26 تاريخ النشر: 2021/12/23

ملخص:

تهدف هذه الدّراسة إلى مناقشة ظاهرة المعنى في التراث العربي وتحولاته في القراءة الحداثية كقطب متنازع عليه بين ثلاث سلطات– تزعم كلّ واحدة منها أنّها صاحبة الحقّ في صناعته وإنتاجه– هي: سلطة المؤلّف، وسلطة النّصّ، وسلطة القارئ.وقد أدى هذا التّنازع إلى وضع المعنى في مأزق أكثر ممّا كان عليه ذي قبل ألا وهو صعوبة القبض عليه وتحديده في ظلّ تصارع المناهج النّقديّة الحديثة، بل أصبح أمر تحديده في بعض الأحايين ضربا من المستحيل.

كلمات مفتاحية: المعنى، التّراث، المؤلّف، النّصّ، القارئ، القراءة، الحداثي، التّأويل.

Abstract

The purpose of this study is to discuss the phenomenon of meaning in Arab heritage and its changes in modernist reading as a disputed pole between three authorities - each claiming to be the right to make it and produce it - namely: The authority of the author, the authority of the text, the authority of the reader. This conflict has put the meaning in more trouble than ever before: the difficulty of capturing it and identifying it in the face of modern monetary approaches; sometimes it has become even more obvious.

Keywords: meaning, heritage, author, text, reader, reading, modernity, interpretation.

المرسل المؤلف: **محمّد خديم**

تقديم:

شُغِل الفكر البشريّ بمشكلة المعنى، وكان السّعي فيها حثيثا من أجل تبسيطها وتوصيلها إلى المتلقّي على الوجه الّذي يقتضيه الأمر.فقد كان للعرب في حقولهم وحلقهم البلاغية والنّقديّة انشغال كبير بقضية المعنى، إذ لا كلام بدون معنى؛ كما أنّه لا معنى دون كلام لأنّ غاية المتكلّم أن يتبادل هذا المعنى مع الآخرين، ويمكن التّدليل لهذه الظّاهرة في التّراثي البلاغيّ والنّقديّ- الّتي كانت بحقّ محاولات تأسيسيّة في الأدب العربيّ القديم- عند علمين بارزين في تاريخ الأدب العربيّ هما **الجاحظ**، و**عبد القادر الجرجاني**.

المعنى عند الجاحظ (ت255هـ):

إنّ المعنى عند الجاحظ هو ناتج خاصيتي الفهم والإفهام اللّتان تقوم عليهما وظيفة النّصّ، فقد قال في هذا الشّأن:"والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضّمير، حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدّليل، لأنّ مدار الأمر والغاية الّتي يجري القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام. فبأيّ شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع."[1] فإذا أمعنا النّظر في هذا التّعريف نجد أنّ **الجاحظ** بناه على أركان هي: القائل الّذي يمثّل المرسل، والسّامع الّذي يقابل المرسل إليه، والمعنى الّذي يظهر بأي شيء كشف القناع عنه، والفهم والإفهام، وهي المكونات الّتي يقوم عليها أيّ نصّ أو خطاب، **فالجاحظ** هنا ركّز على الهدف من التّبليغ وهو وظيفة الفهم والإفهام المترتّب عليهما حصول الفائدة من التّخاطب جاعلا من كشف المعنى مدار عملية البيان، فالكلام المبين إذن هو ما عبّر عن المعنى، وكشفه، وأوضحه، وهتك ستره حين يُحسِن المتكلّم التّعبير عنه حتّى يرتسم في قلب السّامع على الوجه الّذي أراد، فيكون الانتقال من التّكلّم والفهم والبيان، ومن غاية الإفهام والتّبيين إلى التّأثير المقصود.

إذن، مدار البيان عند **الجاحظ** قائم على قدرة الإبانة والكشف عمّا في النّفس، والإفصاح عمّا في الضّمير بطريق اللّسان والألفاظ.[2]حيث جعل الدّلالة على المعنى في خمسة أصناف حصرها في:

اللّفظ، والإشارة، والعقد، والخطّ، والنّصبة.[3] فهذه الأصناف كلّها تؤدّي إلى المعنى النّاتج من العمليّة البيانيّة ذات الوظيفة التّواصليّة.

أمّا كلامه في ثنائية اللّفظ والمعنى فأثارت جدلا واسعا قديما وحديثا خاصّة في ردّه على أبي عمرو الشيبانيّ – وتصنيفه على أنّه من زمرة أنصار المعنى[4] – في شأن العبارة التي كانت أكثر جدلا هي " المعاني مطروحة في الطريق " حيث قال:" وذهب الشّيخ إلى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ، والمدنيّ. وإنّما الشّأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللّفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجودة السّبك، فإنّما الشّعر صناعة، وضرب من النّسج، وجنس من التّصوير." [5]فالمقصود من عبارة "المعاني مطروحة في الطّريق" لا يعني الإنقاص من قيمتها والاستهانة بها لأنّ سياق الحديث لم يكن في المفاضلة بين اللّفظ والمعنى، وإنما مدار الحديث حول الشّعر وكيفية تخيّر اللّفظ الّذي يخدم الوزن، فالسّرّ كلّه قائم في القدرة على الصّياغة الجميلة يكون فيها المعنى صحيحا سليما مؤديا للغرض. [6] فلا تكلّف في ابتداع معان مخترعة ، ولا إسفاف في تخيّرها، وإنّما تكمن جودة الكلام وبلاغته حينما تكون المعاني وسطا مؤدية غرضها المنشود.

ولعلّ ما يعضّد حكم عدم الاستهانة بالمعاني على حساب الألفاظ قول الجاحظ في مقام آخر "ومدار الأمر على فهم المعاني لا الألفاظ، والحقائق لا العبارات... ولن يستطيع الفهم إلاّ من فرَّغ قلبه للتّفهّم، كما لا يستطيع الإفهام إلاّ من صحت نيّته في التّعليم." [7] وكأنّي بالجاحظ يجعل المعنى ناتجا تشاركيّا إثر التفاعل الإيجابيّ بين المتكلّم إفهاما والمتلقّي تفهّما. وعليه فالمعنى الحقيقي ليس يدركه إلاّ من ارتفع عن طبقة العامّة فكرا وذهناً ونظراً، ذلك أنّ حظّ القانع بالظّاهر والوقوف عنده ليس كحظّ المفكّر المتأمّل الّذي يحاور الغامض ، ويفكّ رموزه، ويفتّش وينقّب حتّى يصل إلى خبايا هذا المعنى القابع في الكلام.

المعنى عند عبد القاهر الجرجانيّ (ت471هـ)

إذا كانت الكلمات في أصل وضعها تحمل معان ودلالات، فكيف بها إذا تعالقت مع أخواتها ضمن سياق لغويّ يجبر مستعمل اللّغة على تتبّع مسار المعنى الّذي تشير إليه حروف اللّغة حقيقة أو مجازا،

ولا يكون هذا إلاّ إذا ترصّدنا القصد الكامن في سياق تجاورها ضمن بنية لغويّة نّصّيّة أو خطابيّة. ويقودنا إمعان النّظر في كتابي عبد القاهر " أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" إلى تمييز نوعين من المعاني:

1. المعاني المقصودة من الكلام بحسب دلالة اللّغة، ودلالة الاستعمال.
2. معاني النّحو، وهي المعاني النّاتجة عن أحكام النّحو في تأليف الكلام. [8]

وقف **عبد القاهر** من مسألة النّظم موقفا ثابتا واضحا من خلال صياغة الكلام بما يقتضيه علم النّحو، لكنّ نظرته للنّحو كانت مختلفة عن تلك النّظرة الّتي اقتصرت على وجوه الإعراب عند النّحاة، فقد قامت نظريته على أكتاف النّحو وتماسك لبناته، حتّى إنّه جعل جمال النّظم كلّه قائما على مراعاة أحكام النّحو، وتوخي مقتضياته والسّير وفقها حين قال:" ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من ببعض..." [9] فالنّظم عنده ليس التّعالق الخطيّ بين الكلمات، بل هو توخي معاني النّحو وأحكامه. أي ما ينتجه هذا التّعالق من معان، حيث يقول في هذا الشّأن" اعلم أنْ ليسَ النّظم إلاّ أن تضعَ كلامكَ الوضعَ الّذي يَقتضيهِ علمُ النّحو، وتعملَ على قوانينهِ وأُصولِه، وتعرفَ مناهجَه الّتي نُهِجتْ فلا تزيغَ عنها، وتحفَظُ الرُّسومَ الّتي رُسمتْ لك، فلا تُخِلَّ بشيءٍ منها."[10] فقد قرّر **عبد القاهر** أنَّ اللّفظة المفردة لا قيمة لها في ذاتها، ولا فضل لها في صوتها ولا في دلالتها ، وإنّما يكون لها الفضل عندما تنتظم مع جاراتها في جمل أو عبارات، ومن ثمَّ يتلاءم ويلتحم معناها مع معاني الألفاظ الّتي تنتظم معها في هذه الجمل والعبارات. فيصبح النّظم – نظم الكلم – عنده ليس ضمّ الكلمة إلى الكلمة وتوالي الألفاظ في النّطق، بل يجب كذلك أن تتناسق دلالتها وتلتقي معانيها وتترتّب حسب ترتّبها في النّفس. [11]فالمعاني الّتي يقصدها المتكلّم سابقة إلى نفسه قبل أن ينطق بها لسانه، لأنّه" لو كان القصْدُ بالنَّظم إلى اللّفظ نَفْسِه، دونَ أن يكونَ الغرضُ ترتيبَ المعاني في النَّفس، ثمّ النّطقَ بالألفاظ على حَذْوها، لَكانَ يَنْبغي أن لا يَخْتلف حالُ اثنين في العِلْم بحُسْن النّظم أو غير الحسن فيه."[12] فالمعاني تترتّب في النّفس أوّلاً، ثمّ يحذو النّطق على ترتيب ألفاظها فلا دلالة لتوالي الكلمات والألفاظ في النّطق، بل الأمر متوقّف على تناسق دلالات هذه الألفاظ والتقاء معانيها، إذ" ليس الغَرضُ بنَظْم الكَلِم، أَنْ توالَتْ ألفاظُها في النُّطق بل أَنْ تناسَقَتْ دلالتُها وتلاقتْ مَعانيها، على الوجهِ الّذي اقتضاهُ العقلُ." [13] فهي تنتظم أوّلا في العقل بالتّدبّر

لتخرج متلاحمة مترابطة ضمن نسيج لغويّ مؤدٍ لمعناه، والنّظم هو الّذي يعطيها قيمتها ومزيتها لأنّها تقوم على عملية الاختيار المتعلّق بالجانب النّفسيّ، وحسن الاستخدام وفق قوانين النّحو ومعانيه الّتي تعدّ ثابتة مستقرّة وهنا يكمن الفرق بين معاني النّحو وبين توخي هذه المعاني.[14] ومن ذا لا قيمة للّفظة خارج السّياق عند **عبد القاهر**.

القراءة الحداثيّة للمعنى:

لقد بات الاتّفاق حول المعنى بصورة قطعية أمر غاية في الصّعوبة خاصّة في المناهج النّقديّة الحديثة من البنيويّة إلى ما بعدها كالتّفكيكيّة مثلا، والدّليل على ذلك ما يقع من خلاف في الفهم في كلّ أنواع النّصوص، بل امتدّ الخلاف حول تحديده إلى الاستعمال العادي للّغة بين عامّة النّاس، فمعرفة قواعد اللّغة ومعاني مفرداتها لا تمكّن وحدها من فهم التّعبيرات اللّغويّة المستخدمة، ولا تمكّن من فهم الخطاب ومقاصده لأنّ المتكلّم لا يتقيّد بحرفية اللّغة في كثير من الأحايين، وهو ما يجعل المتلقّي في حاجة إلى عوامل أخرى تساعده في فهم حديث المتكلّم وفكّ شفراته، منها السّياق وجملة الاستنتاجات الّتي يهتدي إليها عن طريق القرائن. [15] بيد أنّ هناك حقيقة أخرى، لابد لدارس الخطاب أن يفقهها جيدا وهي أنّ المتكلّم يسعى عبر كلامه إلى الإفصاح عن فكرة يعانيها، فيختار لها من الكلام ما يراه لبوسا وافيا يؤدّي حقّها، والفكرة في النّفس غير الفكرة في الكلام، قد تتخوّنها اللّغة فلا تؤديها على الوجه الحسن، وقد تصرفها عن قصدها بسبب التّشويش الحاصل من الثّرثرة والحشو، ذلك هو قصد المنظر حين يشير إلى المعنى المقصود. أمّا المعنى الّذي تمّ التقاطه فهو مرهون بالفهم والمخالطة النّفسيّة لذات المتلقّي. ومن ثمّ يكون المعنى الكلّيّ هو ناتج تلاقي الاثنين معا. وكأنّنا أمام معنيين على أقل تقدير: المعنى المراد، والمعنى الملتقط، وبينهما من الفروق ما يجعل عملية التّواصل قائمة على الاعتقاد.

إنّ القراءة اليوم نشاط معقّد تعقّدت معه قضية المعنى وبات التّنقيب عنه والكشف عليه أمرا غاية في الصّعوبة، حيث تبدأ القراءة بسيطة من فكّ الرّموز الكتابيّة، وتصل مركّبة في مرحلة التّلقّي الواعي، ويستمدّ هذا التّلقّي تركيبه بما يحيط به من عوامل، وقد رصد **مونسي** أطرها العامّة معبّرا عنها في بعديها القديم والحديث.

فقد كانت قديما عملية "تقارب نصًّا يستند إلى نموذج سائد صهرته المعايير، ووحدّت مقاساته، وجعلته آية ثابتة المعالم مؤطّرة بالعقل والمنطق، فلا يجرأ النّصّ على تجاوزها، بل يخلص لها في شكله ومضمونه، ولم يكن على القراءة القديمة إلاّ ملامسة هذا الصّرح القائم ذي البنية المعلّقة الجاهزة المنطويّة على المعاني الجماعيّة. وقراءة هذا شأن موضوعها تعدّ ممارسة "داجنة" سهلة القياد، سلسة المنزع لا تثير عنتاً ولا رهقاً." [16] فهي قراءة معياريّة يحكمها الثّبات لا ترغب بتجاوز المعايير السّائدة، ولا تريد زعزعة أفق أو رجّه، وهي لا تعدو أن تكون إلا تكرارا لذوات سابقة عليها من غير ملل ولا سأم، ولا تنتج إلا معنى واحدا ثابتا.

أمّا القراءة في بعدها الحديث اليوم – خاصّة بعد أفول قاعدة الثّبات والواحديّة — فقدت مرجعيتها بتجاوزها السّائد المألوف لأنّها أحالت نفسها على كون "من الرّؤى الضّبابيّة والتّجارب المتداخلة، ومضمارًا مركزًا من المعارف المتنوّعة المنصهرة في بؤرة الدّلالة المتلبّسة الهاربة، المتشكّلة عبر كلّ قراءة جديدة." [17] فقد تحوّلت القراءة إلى عمليّة معقّدة لا يمكن للكتابة أن تجاريها ما دامت ترتكز في كشف معاني النّصّ على الاحتمالات المفتوحة والتّعدّد اللاّمتناهيّ، ذلك أنّه لا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها القارئ، سوى رغباته عندما ينظر إلى النّصّ على أنّه نسيج من العلامات واللاّتحديدات.[18] بل أصبحت القراءة أكثر تطرّفا وغلوّا بإلغائها المؤلّف/المبدأ، والقارئ/المنتهى.إنّها القراءة الّتي يراها "**موريس بلانشو M" Blanchot** أنّها "تنظر إلى العمل كما هو ، وتخلّصه بذلك من أيّ مؤلّف، لا تحرص على أن تُحِلّ محلّه قارئا هو شخص له وجود فعليّ ، وله تاريخ، وصنعة، ودين، بل إنّها تخلّصه من القراءة نفسها." [19] وكأنّ القراءة اليوم باتت صكّا يقدّم على بياض للقارئ يملأه بالرّصيد الّذي شاء وأراد، بل وكأنّها فعل عبثيّ يمارس على النّصّ المقروء.

لقد صارت القراءة مصطلحا نقديّا له علاقة بانفتاح النّصّ وتعدّديته، وبديمقراطيّة النّاقد الّذي يسمى عمله على النّصّ قراءة ليترك المجال لأقوال أخرى، غير أنّه ما يوجَسُ منه تعدّد القراءات، وشططها بعيداً عن حقيقة النّصّ دون قيد أو شرط حتّى تصبح كلّ محاولة مهما كانت غير معقولة — مخالفة لمنطق الظّروف– مندرجة في إطار التّعدّد وقابلة للاعتبار على ذلك الأساس.[20] يرفض **مونسي** القراءات المشتطّة التي تطلق العنان للقارئ/النّاقد تحت طائلة التّعدّد دون خضوعها لأيّ قيد أو شرط يضبطها، وهذا أمر قد

يقتل القراءة، بل ويقضي عليها تماما.

إنّ قيام القراءة على هذا الإدعاء المزعوم يسلب المؤلّف حقوق مقصده وهدفه، ويمنع العمليّة التّواصليّة من الاستمرار، ويقودها إلى الانقطاع، فيتحوّل النّصّ إلى مجرّد لعبة بِيَد القارئ يقلّبها كيف يشاء، بَلْهَ الأمر إذا نقلناه إلى حقل القرآن المتضمّن للأوامر والنّواهي الّتي تصبح منفية لاغية؛ والّذي نعلمه يقينا – وهو الحقّ – أنّ القراءة ليس فعلا عبثيّا يقوم به القرّاء وفق أهوائهم ورغباتهم، وإنّما هي فعل يقوم على التّفكير الواعي، والتّدبّر الفاحص.

المعنى بين التّعدّد واللاّنهائية:

إذا كان المراد بالمعنى لغة القصد والحال التي يصير إليها الأمر [21] فإنّ البحث عنه داخل النّصّ يعدّ تنقيبا داخل الطّبقات اللّغوية والمعرفيّة والمنطقيّة حتّى تزول هذه الحجب وينكشف المعنى المحمول في النّصّ، بيد أنّ هذا الكشف أضحى أكثر صعوبة بحجيّة تعدّده داخل النّصّ الواحد.وقد تنوعت الآراء في القصديّة الّتي يستند عليها التأويل ويتحدّد بها المعنى، أهي قصديّة المؤلّف، أم لغة النّصّ وقصديّته، أم ما يتوصّل إليه القارئ وينتجه؟

حتّى تكون القراءة مشروعة يجب أن تسلم من كلّ تأويل يُخرِج النّصّ عن سياقه الأصلي،حيث يقول **مصطفى سحلول**: "لئن كان من الصّعب أن نفرض تأويلاً وحيداً لنصّ ما، فإنّه والحقّ يقال، يوجد معايير تثبت شرعيّة التّأويل أو عدمها. وإن كان النّصّ يجيز لنا قراءات كثيرة فإنّه لا يأذن لنا أن نقرأ كما نشاء وكيفما اتّفق حسب أهوائنا. إذ لو جاز لنا أن نقرأ ما نشاء في أيّ نصّ نشاء لتساوت النّصوص جميعها ولاختفت الحدود بينها. ونحن نعرف بتجربتنا أنّ الأمر ليس كذلك البتّة." [22] فتعدّد القراءات لا يجيز لها أن تكون حسب أهواء القرّاء، لأنّها ستصبح قراءات متشابهة حتّى ولو اختلفت النّصوص وسياقاتها وأنواعها، وستتحوّل زوايا القراءة إلى زاوية واحدة يمكنها أن تؤدلج النّصّ وتغيّب معانيه. وعليه ليس العيب في التّأويل، إنّما العيب كلّه في هدف التّأويل أو لنقل في المؤوّل الذي يرمي إلى إفراغ النّصّ من حمولاته الدّلاليّة وتشويهها ، والقضاء على قيمه المعرفيّة الّتي يقوم عليها.

إنّ التّأويل (**Interprétation**) هو" فهم يحدث بمقتضاه امتلاك المعنى المضمر في النّصّ من جهة علاقاته الدّاخليّة وكذا علاقاته بالعالم والذّات."[23] يعني الاستعانة بالمعنى الظّاهر من أجل استحضار المعنى الضّمنيّ فهو" المعنى الغائم المستور الّذي نحلم به ونشتاق إليه."[24] وعليه فالتأويل عملية فكرية تستهدف بلوغ المعنى الذي يرمي المؤول استكناهه من خلالها. [25]أو بتعبير آخر هو آلية استكناه المعاني القابعة وراء ظلال اللّغة ورموزها.

يعدّ التّأويل من منظور حبيب مونسي مشاركة بنّاءة، يدفع بالدّرس النّقدي خطوات نحو جماليّة التّلقّي في تجاوزه النّصّ الحرفيّ إلى النّصّ الحقيقيّ "الغائب" قبل فعل التّأويل، والّذي يرشّح النّصّ لعطاءات متكرّرة، ما دام التّأويل قيمة نسبيّة تخضع لعوامل مختلفة من ذات قارئة لأخرى.[26] بل وحتّى عند القارئ الواحد.

إنّ القارئ ليس حرّا في صنع المعنى، بل حرّ في البحث عنه" باتّباع الطّرق الدّلاليّة والنّحويّة والتّداوليّة المختلفة الّتي تخرجنا من نطاق كلمات النّصّ، أي أنّنا لا نستطيع أن نضفي عليه كلّ المعاني الّتي نستطيع ربطها بالنّصّ عن طريق الشّفرة التّأويليّة، وفوق كلّ شيء يمكننا أن نولّد المعنى بوضع هذا النّصّ بين نصوص أخرى فعلية ومحتملة يمكن ربطه بها."[27] فالمعنى الّذي يعطيه القارئ للنّصّ يجب أن يخضع للنّصّ نفسه، ولتركيبته، وأنّ كلّ شكل هو مجرّد نظام تشفير (**codifidation**) لبعض الإجراءات الاتّصاليّة الّتي ثبت تأثيرها.[28] على مَرِّ الزّمن،أي إنّ المؤوّل لا يتصّرف في المعنى بحرية شخصية وإيديولوجيّة، بل يجب عليه التّقيّد بمستويات النّصّ النّحويّة، والدّلاليّة والتّداوليّة.

يقول **مونسي**:"إذا كانت القراءة ونظرياتها المختلفة تقيم التّواصل بين القارئ وموضوع القراءة وحسب، فاتحة بذلك المجال أمام هيمنة القارئ على المقروء، وتعدّد القراءات، وإغراقها في التّأويل المشتط، فإنّ علم المقاصد –في شكله القديم– والتّداولية – في منازعها الحاضرة– تقيم التّواصل بين الباثّ والمتلقّي، معيدة الاعتبار إلى مقاصد المؤلّف، وسياقاتها النّفسيّة والاجتماعيّة، الّتي توجّه خطابه في الرّسالة المبثوثة. إنّها بذلك تحدّ من شطط القراءات، ومن تهوّر التّأويلات، وتعيد الاعتبار مجدّدا إلى المبدع الّذي

قتلته مقاربات النّقد الجديد."[29] فكلّ قراءة لا تتأسّس على قصديّة المؤلّف هي قراءات مشتطة باطلة، وكلّ تأويل خارج عن قصد المؤلّف أيضا هو تأويل لا غ مرفوض.

إذا كان الخطاب هو السّاحة الّتي يمارس فيها التّأويل سلطته، فإنّه لا غنى للمؤوّل عن مفهوم القصد والقصديّة لإدراك معنى النّصّ، وتأويله تأويلا ملائما ومنسجما. فانفتاح السّياق ولا محدوديته تؤدّي إلى عدم استقرار النّصّ وتغيّره، لأنّه يجعل تأويل النّصّ منفتحا على سياقات جديدة، ويرتبط هذا الانفتاح بطبيعة العوامل المؤثّرة في تشييده وهي الزّمان، والمعرفة والاستعمال، وبتغيّر هذه العوامل يتغيّر السّياق. وعليه يمكن القول إنّه لا وجود لسياق جاهز محدّد مسبقا يحدّد التّأويل الحقيقيّ والوحيد لمعنى النّصّ.[30] صحيح أنّ السّياق يخضع للعوامل المذكورة والّتي تؤثّر فيه، ولكن لا يمكن إلغاءه نهائيّا فهذا أمر مستحيل في نظرنا خاصة إذا تعلّق الأمر بنصوص هوياتنا ومقدّساتنا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يوجد سياق النّصّ أو الخطاب فقط، فهناك أيضا سياق القراءة والقارئ على حدّ سواء الّذي من شأنه استثمار المعطيات المتوفّرة لديه لفهم هذا النّصّ أو الخطاب فهما مقاربا غير بعيد لمقصده الحقيقيّ ولا مشتط عنه. وعليه يمكنه تحديد معاني النّصّ أو الخطاب الممكنة وإلغاء تلك التّي لا صلة لها به.

قد تطرّق "**روبرت شولز Robert Scholes** " إلى هذا النّوع من التّأويل الّذي يُؤْثِر دور المؤلّف في النّصّ مستشهدا برأي "**دونالد هيرش Eric Donald Hirsch**"ومدعّما له في الوقت آنه إذ يقول:" إنّنا لا يمكننا أن نتحدّث عن تأويل محدّد ما لم نفترض سلفا قصدا للمؤلّف يوجِدُ ذلك التّأويل."[31] ويعدّ " **هيرش Hirsch**" من دعاة "إعادة تثبيت معنى المؤلف على أنه مبدأ معياري، يعتمد عليه الجهد الجماعي للتأويل... وأن أفضل معيار يمكن اعتماده هو الفعل الأصلي الذي أراد به المؤلف معنى محدداً." [32] معنى ذلك أنّ قصد المؤلّف تشكّل سندا في عمليّة التّأويل، وتعمل على توجيهه. بيد أنّه "لم يعد مجديا في البحث عن دلالات النّصّ، فوحده التّفاعل بين النّصّ والقارئ يمكن أن يقود إلى التّعرّف على المعاني وتنويع تجلياتها في النّفس." [33] فالمقصود من هذا القول هو تفاعل القارئ/ المتلقّي مع النّصّ هو وحده الكفيل في الكشف عن المعنى.

ويمكن أيضا أن تكون مقصديّة النّصّ هي الأخرى سندا في عمليّة التّأويل حيث يقول **محمد بوعزة** في كتابه "**استراتيجية التّأويل**":" وحينئذ تكون مقصديّة النّصّ ذات فائدة كبيرة في التّأويل، فمقاصد المؤلّف، ومقصديّة النّصّ يتلقاهما قارئ عبر العلامات اللّغويّة فنفهم ما تيسّر ثمّ يتأوّل حسب العلاقات الّتي تكوّنت لديه. "[34] وكأنّ **محمد بوعزة** يجعل قصد المؤلّف غير كاف في فهم معاني النّصّ وتأويلها فيضيف إليه قصد النّصّ وما يمكن أن تحمله اللّغة من آثار التّمرّد على التّقعيد ممّا تحمله من رمزيتها وبعض ما يكتنفها من غموض.

لم يبق الأمر عند الاعتماد على قصديّة النّصّ من عدمها في عمليّة التّأويل، بل ظهرت مقولة موت المؤلّف والّتي أنتجت قضية أخرى، وهي قضية انفلات المعنى الّذي أصبح أمرا صعب المنال.[35] لأنّ الإعلان عن موت المؤلّف وإقصائه في الحقيقة ما هو إلا خيار يمنح التّأويل إمكانية تعدّد المعنى. فقد أعطى نقّاد البنيويّة وما بعدها للقارئ السّلطة الكاملة في تأويل النّصوص بما يتجاوز في بعض الأحيان البنية الدّلاليّة الواضحة للنّصّ، بمعنى أنّ موت المؤلّف هو الشّرط الوحيد لولادة القراءة، أو على حدّ تعبير "**بارت Barthes**" "ميلاد القارئ رهين بموت المؤلّف."[36] ممّا يعني أنّ قتل المؤلّف عَمَل على تحرير القارئ وساعده على الانغماس في متع التّأويل دون قيد أو شرط.[37] فمهما تغيّرت الظّروف والأزمنة، ومهما كانت معاني النّصّ أقرب إلى الوضوح والفهم، فإنّ النّصّ لا يسلم من تأويل القارئ حسب هواه حتّى ولو خالفت المعاني الواضحة الّتي يحتويها النّصّ، لأنّه ليس ثمّة ضابط في عمليّة التّأويل لدى "**بارت Barthes**" وأنصاره.وهذا أمر لا يوافق بيئتنا، ولا ثقافتنا، ولا نصوصنا.

إنّ القارئ/المتلقّي في حاجة دائمة إلى التّأويل لأنّه "أصل القراءات ومبرّرها الأوّل والأخير، لذلك لا يجب النّظر إليه باعتباره ترفا فكريّا، أو ضلالا، أو خروجا عن سبيل مستقيم، إنّه محاولة لاستعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنا أفرزتها الممارسة الإنسانيّة لكنّها ظلّت مستعصيّة على التّحديد المستند إلى الفهم النّفعيّ للحياة. فهذه المناطق لا يمكن الإحاطة بها من خلال حدود مألوفة كتلك الّتي نستعين بها من أجل تنظيم تجربة المعيش اليوميّ، فمداها أوسع من ذلك، وحجمها أعمق من أن يُردّ إلى تدبير شأن مرئيّ." [38] فالتّأويل يبقى في حاجة ملحّة يتطلّب حضورها في النّصّ حتّى يبرز المعنى ويقترب من الفهم،

ولا يمكن عدّ التّأويل بأي حال من الأحوال ترفا فكريّا، أو ضلالا، أو خروجا عن سبيل مستقيم. أمّا إذا كان هذا حاله وهدفه فمن واجبنا رفضه والاعتراض عليه. بيد أنّ "اعتراضنا لا يمس جوهر التّأويل، ولا ضرورته، ولا نتائجه، بل يرتبط بالدّرجة، أي الحدّ الّذي يمكن أن تصل إليه الحركة التّأويليّة.وفي هذه الحالة فإنّ هذا الموقف سينقلنا من الحالات الموصوفة بـ "اللاّمتناهيّ" إلى ملكوت التّعدديّة.وبين هذين المفهومين هوة معرفيّة لا يمكن أبدا تخطّيها بسهولة." [39] لأنّ التّأويل أطلق العنان للقارئ وأعطى له السّلطة المطلقة في قراءة النّصّ كيف يشاء، بل ويُقَوّله ما لم يُرِد النّصّ قولَه. وفي هذه الحال يتحوّل النّصّ إلى مجرد أداة أو وسيلة التّصديق على تأويل ما.

إنّ الهدف من التّأويل هو خدمة للّغة وليس خدمة لهدف فرديّ، أو نزوة شخصيّة، أو إشباع عاطفة خاصّة، إنّه إشباع لحاسة الانتماء للّغة.[40] فلا فائدة من التّأويل الّذي لا يخدم اللّغة والنّصّ. ذلك أنّ "حقائق النّصّ أسرار لا يصل إليها إلاّ من يملك مفاتيح الحقيقة، والحقيقة ليست كمّا دلاليّا، ولا توجد في النّصوص، إنّها مودعة في نفس المؤوّل على شكل صفات لعلّ أهمّها الإيمان بالحقيقة الأصليّة الّتي يمكن عبرها أن نصل إلى كلّ الحقائق الأخرى. والحال أنّ الحياة لا تفسّر بالأحكام القبليّة، بل تختفي في صور بالغة الغنى والتّنوّع. لذلك فإنّ التّأويل مرتبط بحاجات يفرزها الواقع اليوميّ للنّاس، وهو واقع يعجّ بكلّ ما يمكن أن يحيل عليه الوجود الإنسانيّ. فحاجات الإنسان لا تحدّدها النّظريات المسبقة، وإنّما يولّدها التّوغّل في الزّمان واكتشاف مناطق كانت مجهولة بالأمس القريب. "[41] نعم، نشاطر الرّأي هذا، لكن هل كلّ مؤوّل يمتلك هذه الصّفات الّتي تجعله يؤمن بالحقيقة الأصليّة الموصلة إلى الحقائق الأخرى؟ طبعا لا، فليس أحسن من دليل على هذا، زعماء التّفكيكيّة الذين يؤمنون بالتّعدّد المتطرّف إلى حدّ اللاّتناهي واللاّمعنى، فكيف إذن الوصول إلى الحقيقة الأصليّة في ظلّ هذا التّطرّف. إنّه أمر مستحيل التّحقّق، فلا حقيقة أصليّة يقرّ بها هؤلاء المتطرّفون، ولا حقائق أخرى متّصلة بها أو متفرّعة منها يعترفون بها.

تقوم فكرة المعنى المتعدّد بلا نهاية على رهان التّأويل المفتوح على مغامرة اللاّنهائيّة، فلا "وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التّأويل سوى رغبات المؤوّل الّذي ينظر إلى النّصّ على أنّه نسيج من العلامات واللاّتحديدات، لا توقف انفجارها الدّلاليّ أيّة تخوم." [42] أي أنّ القارئ له السّلطة المطلقة في

قراءة النّصّ كيف يشاء. ويعد "**جاك دريدا Jacques Derrida** " زعيم التّفكيكيّة أبرز أنصار التّأويل اللاّمتناهيّ وأكثرهم تطرّفا فيه، وجوهر التّفكيك حسبه هو غياب المركز الثّابت للنّصّ، أي غياب المعنى الّذي يمكن أن يقال: إنّ النّصّ يحمله. فالتّفكيكيّة الآن لا تتحدّث عن تعدّد القراءات للنّصّ الواحد كما فعلت البنيويّة، بل تُفرِط حتّى تذهب إلى لا نهائيّة القراءات في ظلّ غياب مركزيّة النّصّ، ومقصدية المؤلّف، لتحلّ محلّها مقصديّة جديدة هي مقصديّة القارئ وحده.[43] فكيف يمكن أن تلغى مقصديّة المؤلّف ويتمّ تعويضها بمقصديّة القارئ، ونجد "**تودوروف Todorov**" يقول إنّ النّصّ "هو نزهة يقوم فيها المؤلّف بوضع الكلّمات ليأتي القرّاء بالمعنى." [44] وأيّ معنى يضعه القارئ ويأتي به إذا كانت هذه الكلّمات تحمل إرثا ثقافيّا وحضاريّا، ونسقا لسانيّا لا يمكن للقارئ العبث به؟

لم يقف تعسّف التّأويل وشططه عند هذا الحدّ من اللاّتناهي، بل وصل به الأمر إلى حدّ ممارسة العنف على تأويل آخر حسب "**ميشال فوكو Michel Foucault** " إذ:"لا يوجد موضوع من موضوعات التّأويل إلاّ وقد أوّل من قبل، بحيث تقوم علاقة التّأويل على عنف بقدر ما هي علاقة توضيح وكشف. ومن هنا لا يكتفي التّأويل بالكشف عن خفايا مادّة التّأويل الّتي تمنح بشكل سلبيّ وانفعاليّ، بل يستحوذ التّأويل بعنف على تأويل آخر سابق عليه، فيقلبه لكي ينزل عليه ضربات عنيفة." [45] وكأنّ الوظيفة التّوسيعيّة للنّصّ الأصل، لا تتمّ عبر مهادنة الآخر، وإفساح الصّدر له. وإنّما تحتّم الرّغبة الآنيّة، والمنفعة العاجلة، والتّنكّر له ودفعه حتّى يتمكّن المؤوّل – عبر نفاق اللّغة– من تبرير فعله.[46] أي أنّ المؤوّل ينجرّ وراء رمزيّة اللّغة ومجازيتها وغموضها في إلغاء التّأويلات السّابقة.

لم يعد التّأويل –حسب **حبيب مونسي–** يريد مقاربة النّصّ في المعنى، بل غدا محوا للتّأويل السّابق وتسفيها له. وبعبارة أخرى أنّ كلّ جيل جديد يرفض اعتقادات الجيل الّذي سبقه. ومن ثمّ فإنّ نصّ الجيل الجديد مخالف لنصّ الجيل القديم كلّ المخالفة والأخطر من ذلك، أنّ الحاصل إثر كلّ تأويل للنّصّ، أنّ الدّين الجديد غير الدّين، والقيم غير القيم، وغيرها من التّسفيهات والمخالفات.[47] أي أنّ الخطورة لا تكمن في تعدّد التّأويلات فربّما كانت كلّها متقاربة في الفهم والمعنى، بل تتحدّد هذه الخطورة

في المخالفة من أجل المخالفة، بمعنى أنّ الجيل الجديد يلغي كلّ تأويلات سابقه، وهو إلغاء للعادات والتّقاليد، والقيم، والدّين وكلّ مرتكزات هذا الجيل.

إنّ هذه النّظرة الإقصائيّة لكلّ التّأويلات السّابقة ليست في حقيقة أمرها إلاّ عنفا يمارس على النّصّ أو الخطاب، حتّى ينطقه بالمسكوت عنه، وتحوّلت القراءة الموحدة إلى قراءة مزدوجة، وغدا التّأويل في حاجة إلى الانفصال عن النّصّ، والتّباعد عنه، لا التّوحّد به، والتّماهي معه.[48] فما هدف التّأويل إذن إن لم يكن مقاربة النّصّ إلى حدّ التّماهي معه في إيجاد المعنى وإبرازه؟ولم تعد القراءة سوى إبداء عنف معيّن إزاء النّصّ المقروء، أو خيانة مناسبة النّصّ.[49] وقد تحدث **"مارتن هايدجر Martin Heidegger"** أيضا على هذا العنف الّذي لا مفرّ منه في كلّ تأويل والّذي ينبغي بالضّرورة استعمال العنف فيه لكي ينتزع ممّا تقوله الكلّمات ما تريد قوله.[50] وهذا هو الشّطط بعينه.

إنّ التّأويل اليوم في نظر **مونسي** مقترن بالتّلقّي لأنّ "النّصّ الحداثيّ لا يترك للقارئ مرتكزا لا في ظاهر اللّغة، ولا في ما ورائها.الأمر الّذي يحتّم مقاربةً تجعل القراءة حوارا بين النّصّ والقارئ، ذلك التّأويل الّذي يجعل القراءة تصنّتا مرهفا لحفيف الكلمات، وهي تتقلّب على بعضها بعض، وكأنّ يدا خفية تحرّكها لاهية عابثة حينا، وحينا آخر تصفّفها في أنسقة صارمة، حادّة جارحة، ثمّ تعود لتنزع عنها شراستها، فإذا هي أزاهير تورق هنا وهناك، كما تزهر الأرض الحزون إذا أصابها وابل صيّب." [51] فقد أضحى إنتاج المعنى من التقاء النّصّ بالقارئ، فلا يكون بالضّرورة شيئاً يحمله النّصّ، بل يشارك في بنائه فقط.

وعليه يصبح التّأويل الحقيقي "عملية حفر في البناء القائم لهدمه، وبلوغ النّصّ التّحتيّ الّذي تشكّله الفراغات وتملأ آفاقه، وتشكّل ما يعرف اليوم بنصّ القارئ، بيد أنّ هذا الأخير لا يمكن التّسليم به كمعطى قارّ ثابت، بل لا بد من الاحتراز إزاءه، لأنّه سرعان ما يتحوّل إلى نصّ آخر، إذا غيّرت الذّات القارئة نمط القراءة ونسقها، ووضعيتها، وزمنها. أمّا القرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف لا يمكن البتّة معاملتهما بهذه الرّؤية، لأنّ الشّرح والتّفسير إنّما هما تحجيم لمعنى قائم في النّصّ من خلال حرفيته، أمّا بناء المعنى –بحسب ما يقتضيه فعل المشاركة– فهو خلق، قد يلامس النّصّ، ويتوافق معه، وقد يشتطّ بعيداً عنه ما دام كلّ مكتوب ليس مقصوداً لذاته." [52] **فمونسي** وإن أقرّ بوجود التّأويل، فإنّه يطلب الاحتراز من

النّصّ المؤوَّل(نصّ القارئ) لأنّه يخضع لظروف – القارئ – غير تلك الّتي أنتج فيها من قِبَل مؤلّفه.أي أنّه إذا خالفت ظروفُ القراءة ظروفَ التّأليف جاء النّصّ المؤوَّل محمّلا بمعطيات قد تكون مناقضة لمعطيات النّصّ الأصل. أمّا عندما يتعلّق الأمر بالقرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف فينفي **مونسي** نفيا مطلقا معاملتهما بمثل معاملة النّصّ الّذي يختلف عنهما.

خاتمة:

- إنّ المعنى ليس هو ذاك الموجود في مراد المؤلّف وقصده، ولا هو في وَهْمِ المتلقّي وشطط تأويله، ولا فيما تريده اللّغة في صمتها وضجيجها، بل في تلاقي كلّ هذه الأطراف خارج المظهر وبعيدا عنه. ويبقى هذا المعنى دائما مشاركة بين عناصر العمليّة الإبداعيّة.
- إنّ المعنى هو ناتج الفهم من النّصّ إمّا قراءة، وإمّا سمعا ورؤية.
- تعدّد المعنى لا يعني كثرة التّأويلات المتضاربة، بل يجب أن تكون متقاربة وذات منحى توافقيّ.
- التّأويل هو أداة لاستكناه المعنى وكشفه، لا وسيلة لإقصاء المعنى وتغييبه أو إرجائه.
- تسليم المعنى إلى سلطة القارئ بصفة مطلقة، وتجريئه على التّأويل بدعوى احترام القارئ من شأنه تحويل النّصّ إلى وثيقة إيديولوجيّة يفرغ فيها هذا القارئ المعاني الّتي تتفق مع نزواته ورغباته ليتحوّل النّصّ إلى مجرد نسخة إيديولوجيّة لقارئ متطرّف أو شاذّ.

هوامش البحث:

(1):الجاحظ عمرو بن بحر، البيان والتّبيين ،تح عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط7، 1998، ج1، ص76.

(2):ينظر فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، 2005، ص122.

(3):ينظر الجاحظ، البيان والتبيين ، ص76.

(4):ينظر مغراوي الحبيب، دلالة اللّفظ ومستويات المعنى عند الجاحظ، شتنبر 2015/ ذوالقعدة 1436 هـ، مجلة اللّسانيات وتحليل الخطاب، العدد02، ص189.

(5):الجاحظ، الحيوان، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ ، ج3 ، ص67.

(6):ينظر محمد علي حسن، قضية اللّفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة، ط1، 1999، أميرة للطباعة، مصر، ص165و157.

[7]:الجاحظ، الحيوان، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424ه ، ج5 ، ص286.

[8]:ينظر محمد علي حسن، قضية اللّفظ والمعنى وأثرها في تدوين البلاغة العربيّة، ص372.

[9]:الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تعليق محمود محمد شاكر، دار المدني بالقاهرة، مصر، ط3، 1992،ص4.(المدخل)

[10]:المصدر نفسه، ص81.

[11]:المصدر نفسه، ص49 و50.

[12]:المصدر نفسه، ص51.

[13]:المصدر نفسه، ص49 و50.

[14]:ينظر محمد عبد المطلب، البلاغة العربية قراءة أخرى، دار نوبار للطّباعة، القاهرة، مصر، ط2 ،2007، ص115و116.

[15]:ينظر محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدّلالة في العربيّة، ، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص141.

[16]:مونسي حبيب، نظريات القراءة في النّقد المعاصر، دار الأديب، وهران ، الجزائر، دط، 2007، ص171.

[17]:رماني إبراهيم، الغموض في الشّعر العربيّ الحديث، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1991، ص334.

[18]:بوعزة محمد، استراتيجية التّأويل من النّصيّة إلى التّفكيكيّة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر،ط1، 2011، ص58.

[19]:البقاعي محمد خير، بحوث في القراءة والتّلقّي، مركز الإنماء الحضاريّ، حلب، سوريا، ط1، 1998، ص19.

[20]:ينظر مونسي حبيب، نظريات القراءة في النّقد المعاصر، ص178و179.

[21]:كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، درا صفاء للنشر والتوزيع،عمان، الأردن، ط1، 2006، التمهيد ص11

[22]:ينظر سحلول حسن مصطفى، نظريات القراءة والتّأويل الأدبيّ وقضاياها –دراسة–، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001، ص25 و26.

[23]:إيكو أمبرتو، التّأويل والتّأويل المفرط، تر ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاريّ، حلب، سورية، ط1، 2009، ص197.

[24]:مصطفى ناصف، نظريّة التّأويل، تر ناصر الحلواني، النّادي الأدبيّ الثّقافيّ، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، مارس 2000، ص5.

[25]:الحباشة صابر، تحليل المعنى مقاربات في علم الدلالة، دار الحامد للنّشر، عمان، الأردن، ط1، 2011، ص43

[26]:ينظر مونسي حبيب، القراءة والحداثة بمقاربة الكائن والممكن في القراءة العربيّة، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق،2000 ، ص269.

[27]:شولز روبرت، السّيمياء والتّأويل، تر سعيد الغانمي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1،1994،ص30.

[28]:الأطرش يوسف، المقاربة السّيميائيّة في قراءة النّصّ الأدبيّ، السّيمياء والنّصّ الأدبيّ(الملتقى الأوّل)،كلّيّة الآداب واللّغات،7– 8 نوفمبر 2000، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ص150.

(29):مونسي حبيب، الواحد المتعدّد النّصّ الأدبيّ بين التّرجمة والتّعريب، دار الغرب للنّشر والتّوزيع، وهران، الجزائر، دط، دت، ص44.

(30):ينظر بوعزة محمد، استراتيجية التّأويل من النّصّيّة إلى التّفكيكيّة، ص48.

(31):شولز روبرت، السيّمياء والتّأويل، ص30.

(32):ينظر وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، تر يوئيل يوسف عزير، دار المأمون للترجمة والنشر، العراق، ط1، 1987، ص103و104.

(33):بنكراد سعيد، سيميائيات النّصّ مراتب المعنى، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2018، ص25.

(34):بوعزة محمد، استراتيجية التّأويل من النّصيّة إلى التّفكيكيّة ، ص76.

(35):موسى ربابعة، موت المؤلّف وآفاق التّأويل، مجلّة علامات، ج58، م15، ديسمبر 2005، ص53.

(36):بارط رولان، درس السّيميولوجيا، تر عبد السّلام بنعبد العالي، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، ط3، 1993، ص82.

(37):رونان ماكدونالد، موت النّاقد، تر فخري صالح، دار العين للنّشر، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص21.

(38):بنكراد سعيد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثّقافة العربيّة، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاّذقية، سورية، ط1، 2006، ص173.

(39):المرجع نفسه، ص182.

(40):مصطفى ناصف، نظريّة التّأويل، ص177.

(41):بنكراد سعيد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثّقافة العربيّة، ص189.

(42):بوعزة محمد، استراتيجية التّأويل من النّصيّة إلى التّفكيكيّة، ص58.

(43):ينظر قصاب وليد، مناهج النّقد الأدبيّ الحديث رؤية إسلاميّة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2009، ص189 وما بعدها.

(44):إيكو أمبرتو، التّأويل بين السّيميائيات والتّفكيكيّة، تر سعيد بنكراد، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2004، ص22.

(45):علوش سعيد، هيرمونتيك النّثر الأدبيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، ط1، 1985،ص6.

(46):ينظر مونسي حبيب، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2018، ص 218.

(47):مونسي حبيب، فلسفة المكان في الشّعر العربيّ، قراءة موضوعاتيّة جماليّة، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2001، ص107.

(48):ينظر ريكور بول، نظرية التّأويل الخطاب وفائض المعنى، تر سعيد الغانمي، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص15.

[49]:ينظر قصاب وليد، مناهج النّقد الأدبيّ الحديث، ص199.

[50]:ينظر البقاعي محمد خير، أفاق التّناصيّة المفهوم والمنظور، جداول للنّشر والتّرجمة والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، جانفي 2013، ص212.

[51]:ينظر مونسي حبيب، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، ص220.

[52]:مونسي حبيب، القراءة والحداثة، ص266.