وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة يحيى فارس بالمدية
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية

عنوان:

# التأويلية الغربية ووهم التأصيل
# قراءة في
# كتاب التصوف والتفكيك لألموند

مذكرة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي
تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد:
- عائشة يوسف

اشراف الأستاذ:
-أ.د بلال لكحل

السنة الجامعية: 2023/2022

# شكر وعرفان

نحمد الله عز وجل حمدا كثيرا على نعمته وتوفيقه سبحانه تعالى على إتمام هذا العمل ,أما بعد فأتقدم أولا بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف " **بلال لكحل** " الذي كان له الفضل في إنجاز هذه المذكرة.

فلقد رافقنا بتوجيهاته القيمة من بداية العمل إلى نهايته وحرص على أن يكون بحثنا في أحسن حلة، وثانيا إلى جميع الأساتذة الكرام الذين كان لهم الأثر البالغ في تخطي العديد من الصعاب التي كانت قد واجهتنا بمساعدتهم لنا يد العون بتقديمهم معلومات أفادتنا، وكما نقدم الشكر والإمتنان إلى كل من ساعدنا وشجعنا لإكمال طريقنا والوصول إلى هذه النقطة وهذه اللحظة، وإلى جميع الزملاء والأصدقاء الذين رافقونا من أول مرحلة الى آخر مرحلة. ونسأل الله عز وجل أن يرزقكم ويرزقنا التوفيق والسداد ودوام الصحة والبركة.

**إهداء:**

الحمد لله الذي وفقنا في اتمام هذا البحث الذي هو ثمرة الجهد والنجاح في مسارنا الدراسي فأهديه:

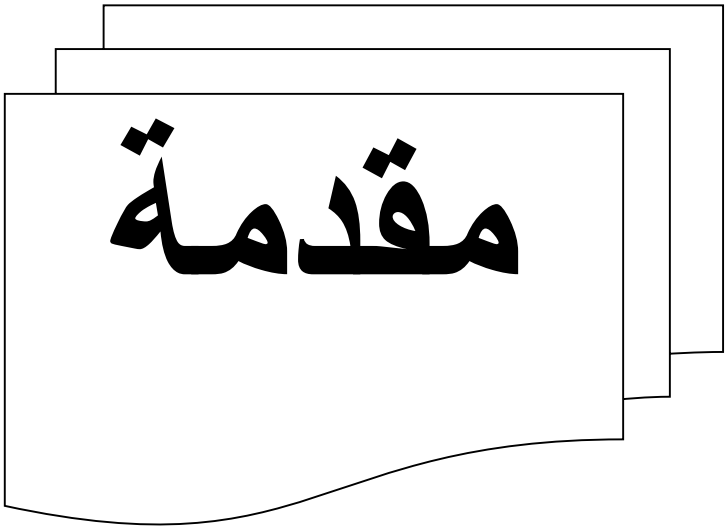
أُهدي نجاحي هذا

إلى تفاصيل حياتي التي سكنت روحي وإلى لحظات تعبي وقوتي وخوفي وشجاعتي إلى كل المواقف واللحظات التي جعلتني ما أنا عليه الآن إلى نفسي ثم نفسي التي تعبت وسهرت التي تحملت وليس أعز من نفسي أحب أن أرفع إليها قبعة الفخر والاعتزاز ذاتي.

إلى من دعموني طوال مسيرتي الدراسيّة إلى الشمعة التي أنارت دربي اليد التي هونت عليّ تعبي والظل الذي طالما رافقني إلى فرحي وعوني ومن شددت بهم أزري أختاي في الله ( نزيهة، أميرة)

إلى صديقات قلبي ورفاق المواقف والأيام من ساعدني وكن حافزاً كبيراً لأواصل إلى الذين تمنين لي الخير دائماً هن الحلم وهن تحقيقه هن القادرين على إنارة عتمتي

**عائشة**


مقدمة

**مقدمة:**

لقد تنور العقل الفلسفي في القرن ال20 بنظام خاص في طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة، اعتمد على مجموعة من القواعد والقوانين التي تساعد على معالجة المواضيع في شتى المجالات وتجنب تناقضات الفكر، وهذا النظام هو المنهج وإذا كان البحث هو التفكير والمنهج هو الطريقة فإن العلاقة بينهما تبادلية، وإذا ركزنا على المنهج وجدنا أن أهميته تشمل العديد من المناهج الظواهرية والتأويلية والبنيوية والتفكيكية، وهذه الأخيرة تعتبر إحدى أهم الحركات الفكرية التي برزت في فرنسا وأمريكا وهي أساس بحركتي ما بعد البنيوية، وتعتبر أيضا وليدة للتأويلية الغربية مما جعلها تأخذ حيزا كبيرا في النقاشات بحيث أنها نقدت الموروث الثقافي، ويعتبر جاك دريدا الشخصية الرائدة في تاريخ التفكيكية المعاصر فقد نشر العديد من الكتب التي تحدثت عن هذا المنهج الحديث الكلام والظاهرة الكتابة والاختلاف وتناول فيهم العديد من المواضيع توظيف الرمز في النصوص والتأويل وأيضا بين وظيفة الكتابة ومن هنا نرى أن أعمال دريدا تنطلق من اللغة لنقل التراث الغربي الذي يعتبره ميتافيزيقا يتمركز حول اللوغوس، ومن خلال هذا نجد أن جاك دريدا يتقاطع في العديد من المواضيع مع المفكر الصوفي ابن عربي الذي درس التصوف وألف فيه الكثير من الكتب التي تناولته وبين حقيقة التفكير الذي يدعو إليه ابن عربي. إلى درجة أن هناك من يقول أن جاك دريدا استخلص مفهومة والتفكيكية من خلال مؤلفات التصوف لابن عربي.

وإذا تحدثنا عن أهم الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع "التأويلية الغربية ووهم التأصيل قراءة في تفكيكية جاك دريدا من خلال درس مقارن بين التصوف والتفكيك" ، فيمكن تقسيمها إلى ما هو ذاتي يتمثل في الغيرة على التراث المعرفي العربي الذي اندثر شطر كبير منه وسرق في فترات الحروب والحركات الاستعمارية، ومنها الموضوعية هي دراسة وتأصيل للمفاهيم التي نتبناها عن الغرب وأيضا التدوين والبحث في المعارف العربية من أجل حمايتها من السرقة.

ومن هنا نطرح الإشكالية التالية: هل يمكننا من خلال أيان ألموند أنه أصل للتفكيكية على أنها امتداد للتأويلية الغربية أم أنها نتيجة للاطلاع دريدا على تصوف ابن عربي؟

وقد اعتمدت في الخطة على ما يلي:

الفصل الأول: تطرقت للتأويلية الغربية حددت مفهومها، وأصولها والتوجهات التي انبثقت منها.

أما الفصل الثاني: فينطوي على مفهومي التصوف والتفكيك وبيان التجربة الصوفية.

والفصل الثالث وهو التطبيقي كان يحتوي على قراءة في كتاب أيان ألموند التصوف والتفكيك درس مقارن بين تصوف ابن عربي وتفكيكية جاك ديريدا.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، إذا قمنا بالانشغال على كتاب أيان ألموند من أجل الكشف على خلفيات المنهج التفكيكي عند جاك ديريدا.

أما عن الصعوبات التي تلقيناها في هذا البحث هي صعوبة الموضوع بحد ذاته، وتفرعاته، كذلك كثرة المصادر والمراجع مما صعب علينا الإلمام بجميع المعلومات التي تضمنها البحث.

وفي ختام قولنا هذا ما لنا إلا أن نتقدم بالشكر لكل من ساعد ودعم هذا العمل من قريب أو بعيد وخاصة للأستاذ المشرف بلال لكحل، الذي نكن له فائق الاحترام والتقدير وما وفقنا في هذا العمل إلا بفضله سبحانه وتعالى.

# الفصل الأول

## الفصل الأول: التأويلية الغربية (الهيرمينوطيقا) :المفهوم /النشأة/الاتجاهات

### تمهيد:

يعد مصطلح الهيرمينوطيقا (التأويلية)، مصطلحا غامضا ومتشبعا لما يحمله من معان مختلفة ومتعددة، وذلك حسب مواضع استعماله، وبالتالي من الصعوبة على أي باحث أن يحدد مفهوما معينا للتأويل الذي يرتبط بالعقل بشكل مباشر، ولما سادتي المعتقدات والأفكار الميتافيزيقية[1] التي قيدت الفكرة الإنساني وأدخلته في غياهب الظلمات، خاصة باختلاف الترجمات وتعدد القراءات ،ومن هنا يكون التأويل الوسيلة الأكثر نجاحا لتنوير الفكر الإنساني ومعالجة أهم القضايا والمواضيع التي تسود عصره بغرض الوصول إلى الحقيقة، وقد مر التأويل بمحطات مختلفة منذ بدايته في الفلسفة اليونانية والعصر الوسيط الذي انقسم إلى تيار يهودي مع فيلون السكندري، و تيار مسيحي مع القديس أوغسطين، ثم جاء الفيلسوف فريديريك شلايرماخر الذي نقل الهيرمينوطيقا من مجال الدين إلى مجال الفلسفة، وكان من أبرز رواد النزعة الرومانسية التي أعلت من قيمة العواطف في مقابل العقل، و هذا ما يقودنا إلى طرح التساؤل الآتي: ما التأويلية؟ و هذا السؤال يشكل نقطة بحثنا، حيث سنعرض مراحل تطور الهيرمينوطيقا، و اتجاهاتها.

---

[1]- ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، Métaphysique، هو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى. وسميت بهذا الاسم لأن "أندرونيقوس الرودسي" ، الذي جمع كتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد، ووضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطبيعي. وعلم ما بعد الطبيعة عند الكندي، هو الفلسفة الأولى وعلم الربوبية، وعند الفارابي هو " العلم بالموجود بما هو موجود". أما ابن سينا، فيقول " أن هذا العلم يبحث عن الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية " . أما ابن رشد فإنه يسمي هذا العلم ما بعد الطبيعة، وغرضه عنده :" النظر في الوجود بما هو موجود" ، وله ثلاثة أقسام القسم الأول ينظر فيه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، والقسم الثاني ينظر في مبادئ الجوهر، أما الثالث فينظر في موضوعات العلوم ومبادئها .
وقد اختلف مدلول هذا العلم باختلاف العصور، فموضوعه عند أرسطو والمدرسيين مشتمل على البحث في الأمور الإلهية، والمبادئ الكلية، والعلل الأولى، وموضوعه عند المحدثين مقصور على البحث في مشكلة الوجود ومشكلة المعرفة .(انظر المعجم الفلسفي ،جميل صليبا).

## المبحث الأول: مفهوم التأويلية الغربية

لقد اختلف فلاسفة الغرب حول مصطلح التأويل أو الهيرمينوطيقا باعتباره معقدا و مرتبطا بعدة عمليات عقلية،و عليه نجد أن المصطلح (heromènetuticu) في بداياته إلى كلمة هرمس ) (hermés وهو عند اليونان رمز للحكمة وهو يطابق عند المصريين إله طوط و يسميه العرب طاطس، وهو يرمز للعدل والحكمة[1].

أما هرمسية (hermètism في مرادفة للكيمياء السحرية alchimie و يرجع الترادف بين هذين اللفظين إلى أن أصحاب الكيمياء عند اليونان ينتسبون إلى هرمس و يعدونه معلمهم الأول[2].

كما أن التأويل أخذ معان عدة منها: التفسير، الشرح، الترجمة ( الكتاب المقدس)،وذلك حسب تعدد الاتجاهات الفكرية والرؤى الفلسفية.

في علم اللاهوت تدل كلمة هيرمينوطيقا على فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس، فالتأويل وهو العلم الديني بالأصالة والذي يكون لب فلسفة الدين ويقوم عادة بمهمتين متمايزتين تماما:

-البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس.

- فهم معنى النص طريق المبادئ اللغوية.[3]

لقد استخدم مصطلح التأويل بمعنى الترجمة في سياق مخصوص هو ترجمة النص التوراتي من العبرية إلى الإغريقية، "فالترجمة إذا اعتبرناها شكل من أشكال العملية التأويلية الأساسية المرتبطة بالفهمcomprèhension ،فإننا نستطيع من خلالها إدراك ذواتنا و تحديد رؤانا للعالم من حولنا إذ الترجمة عبور لغة أخرى إلى نشاط المؤول hermenes هو بالضبط ترجمة أو نقل أو إيضاح العبارات الغريبة و المبهمة إلى لغة واضحة من طرف الجميع "[4].

---

[1]مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة ، 2007،ص 664.

[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982،ص 519.

[3]- حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي في الأسس و التطبيقات، دار الهدىللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2004،ص37.

[4]محمود خليف خضير حياني: ماورائية التأويل الغربي، دار الأمان، الرباط،ط1، 2013،ص 42.

فالهيرمينوطيقا في الماهية الاصطلاحية "تشغل في البحث عن المعنى و غموضه و محاولة كشف ماتحت السطح، سطح النص أيا كان نوعه و تبيينه، وفهم دلالته التي قد تكون غائية والتي لا تعلن عن نفسها مباشرة، فقراءة النصوص هنا قراءة دلالية في المساحات و الأشكال والبنى الكونية والتي تنتظر من القارئ أن يستوحي المعنى ويؤوله"[1].

و قد عرفها بول ريكور على أنها "عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص"[2]بمعنى أن النص عنده ليس مجرد كلام، و ليس مجرد خطاب بل هو كما يعرفه كل خطاب مثبت بالكتابة، و يؤكد ريكور على أن الخطأ والصواب هو ما أثار الخطاب و يتطلب إشارتين أساسيتين هما الاسم والفعل، فهو يريد أن يشير بذلك إلى أن "الكلمة لا وجود لها دون الجملة لأنها هي من تجسد آثارها"[3].

أما التأويل عند العرب و من بينهم المفكرين الذين درسوا هذا المجال نجد علي حرب ،الذي عرف التأويل على أنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، وأنه انتهاك النص و خروج دلالته عن ما جاء عليه، و به يكون الابتداع والتجديد والاستئناف وإعادة التأسيس، و مأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه[4] ، بمعنى عدم ربط النص بمعنى أو حقيقة واحدة والبحث عن معنى محتمل من معان متعددة مما يجعل النص له عدة معان.

**المبحث الثاني: نشأة التأويلية الغربية**

لقد ذكرنا في المبحث السابق أن كلمة هيرمينوطيقا يونانية مشتقة من كلمة هرمسhermes اليونانية، أي رسول الآلهة الذي يتولى نقل التعاليم الإلهية للبشر فمهمته هي التقريب بين العالمين الإلهي والبشري، كما تقصد الهيرمينوطيقا تحليل النصوص و تفسيرها و إبراز القيم التي تختزنها والمعايير والغايات التي تحيل إليها و عليه تعني الهيرمينوطيقا فن تأويل وتفسير و ترجمة النصوص، و ترتبط عند أرسطو perihermenias بفن القواعد المنطقية الذي

[1]- الرويلي ميجان و سعد البازغي: دليل الناقدالأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط2، 2000،ص 47.
[2]- بول ريكور: من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، تر محمد برادة، حسان بوريقة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط1، 2000، ص58.
[3]- نابي بوعلي: بول ريكور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2014،ص 180.
[4]- علي حرب: الممنوع والممتنع،نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،

يبحث البنيات المنطقية للوغس logosأما في نظر أفلاطون فترتبط بفن تفسير ارادة الآلهة، إذ يصف الشعراء بأنهم "مفسري الله"،ومن هنا فالهيرمينوطيقا عند اليونان تدل على المفسر والمؤول والمترجم. وانها العلم الذي يفسر الإنجيل، بحيث اعتبرت الكتابة المقدسة قابلة للنقد الفيلولوجي[1]و التفكيك الفلسفي ؛أي أنها تحتمل اختراق قدسيتها من خلال إعادة كتابتها بالمفهوم و التفاسير والتراجم البشرية، إذ كل قراءة عبارة عن تفسير بشري يختلف عن النص الأصلي أو المكتوب و هو يتأثر حسب البيئة المحيطة به و يتغير بتغير الأزمنة و الظروف.

**الفكر اليهودي:**

لقد تميز الفكر اليهودي عن غيره من الاتجاهات الفكرية و ذلك لأن معظم مفكريه أرادوا التوفيق بين الجانب الديني و الفلسفي، ومن أبرز هؤلاء المفكرين فيلون السكندري philo of Alexandriaالذي سعى جاهدا لدراسة أو للتوفيق بين العقل والنقل، إلا أنه لم يكن السباق في فلسفته التأويلية بل كان التأويل الرمزي سمة عصره و سابقيه من الفلاسفة، "لكن ماكان يميز التأويل الرمزي عنده أنه استخدمه في كثير من المواضيع حتى يتخلص من صعوبات التفسير الحرفي، بهدف الدفاع عن عقيدته ضد من اتهموها بالطابع الأسطوري"[2] ، و هذا يعني أن فيلون حاول الجمع بين التناقضات و المتعارضات التي كانت قائمة بين الفلسفة والدين، حيث كانت فلسفته التأويلية تهدف إلى إثبات أن الحقائق الفلسفية التي جاء بها الفلاسفة اليونان لا تتعارض مع الدين اليهودي، بل هي موجودة أساسا فيه.

**الفكر المسيحي.**

من أهم المفكرين في التأويل المسيحي نجد القديس أوغسطين، والذي استطاع من خلال كتابه العقيدة المسيحية الذي يعد دراسة هيرمينوطيقية بامتياز، ومن خلاله تميز عن من سبقه بوضع حد للإبهام الذي كان في الكتابة المقدسة، فبعد أن صارت روما الوثنية مسيحية على يد قسطنطين قام أوغسطين بوضع نظام جديد لفهم الكلمات وتأويلها، بحيث كان رجال الدين وحدهم من يستطيعون فاهمها مثل الجنة والنار وغيرها من الكلمات، " و هكذا أصبحت

[1]- النقد الفيلولوجي:

[2]- لعموري شهيدة: التأويل الرمزي في النص الديني، مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2019/04/11، بتصرف.

الهيرمينوطيقا حقلا ثانويا من اللاهوت وأصبح تفسيره بيد رجال الدين"[1]،ومن هنا نادى أوغسطين إلى العودة إلى المعنى الحرفي، فالوحي الإلهي مرسل إلى كافة البشر، على خلاف درجاتهم العلمية، سواء كانوا رجال دين أو علماء أو عامة الناس لذلك يجب أن تكون واضحة و يفهمها الجميع، كما أنه يرى أن مشكلة عدم الفهم هو تخلي الناس عن المعنى الحرفي و القراءات الشخصية و لجوئهم إلى رجال الدين ليشرحوا لهم معنى الكتاب المقدس مما جعل عملية التأويل حكرا على رجال الدين فقط.

**التأويلية في الفكر الحديث**

أما التأويلية الحديثة التي لم يعد مجال عملها حكرا على النص الديني فقط بل انتقل إلى مجال الفلسفة والنقد الأدبي فقد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر على يد دلثاي وشلايرماخر اللذين اعتبرا القراءة كتابة إبداعية ثانية و ليست مجرد تلق، والفهم محاولة إعادة بناء للعملية الإبداعية للكاتب محاولة إعادة بناء للعملية الإبداعية للكاتب، ومن هنا نرى أن الهيرمينوطيقا تهتم بعملية الفهم، فهم الذات للعالم الذي تعبر عنه اللغة. تستند هذه النظرية فلسفيا و معرفيا إلى الظاهراتية، في نظرتها للذات والوجود، وتتم معرفة الذات و فهم العالم عن طريق اللغة و لكونها إنتاجا ذاتيا يجب فهم العلاقة بينها وبين الذات، لذلك فمقاربة العالم هي مقاربة اللغة التي تنقله، ومنه فإن الهيرمينوطيقا كفن للتأويل والفهم ترتبط أساسا بالنص كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمل دلالاته و رموزه، و على التأويل أن ينجز الخطاب الذي تحمل فيه اللغة العالم إلى النص، و من أهم أعلام التأويل في هذه الفترة: دلثاي، شلايرماخر، هانز جورج غادامير، و بول ريكور.

[1]- محمد خليف خضير الحياني: استيراتيجية صراع التأويلات في قصيدة ( حلم ليلة فارغة)، للشاعر عبد المعطي حجاز، مجلة العربية للعلوم و نشر الأبحاث، مج5،ع30،4ديسمبر2014،ص60.

## المبحث الثالث: اتجاهات التأويلية الغربية

### 1-تأويل اللغة (دلثاي- شلايرماخر):

لقد قام فريديريك شلايرماخر Friedrich shleimacher بنقل الهيرمينوطيقا من مجال اللاهوت إلى مجال العلوم الإنسانية ليضع بذلك نظرية متكاملة في فهم النصوص في كتابه المسمى ( الهيرمينوطيقا الألمانية) الصادر عام 1819مكونا علما أو فنا لعملية الفهم و شروطه في تحليل النصوص[1]، و يعتمد التأويل عند شلايرماخر على جانبان لغوي ونفسي. و يعد أول من نقل الهيرمينوطيقا من مجال الدين إلى مجال الفلسفة مؤسسا علما خاصا بالتأويل، متنقلا في البحث عن المعنى إلى البحث عن الفهم، و "كذلك عمل على وضع قواعد و قوانين خاصة بالتأويل و بهذا يعد شلايرماخر بحق أبا للهيرمينوطيقا الحديثة"[2]، ثم بعد أن جاء دلثاي الذي تجاوز صرامة المنهج عند شلايرماخر يركز جهود مفهوم التجربة فهو يميز بين نوعين من التجربة:

1-*التجربة المعيشة:* التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية.

2-*التجربة العلمية:* التي تخص علوم الطبيعة و هذه التجربة تتمتع بطابع العلمية الذي يجعل التجربة المعيشة و التجربة الممارسة و جهين لنفس الحقيقة و بطابع الجدلية والتاريخية[3].

وانطلاقا من ذلك نجد أن دلثاي عمم الهيرمينوطيقا و ربطها بالحياة و غاياتها. حيث صار ممكنا اعتبار التاريخ مجالا للتأويل والإقرار بأن الحياة قادرة على فهم ذاتها من خلال تأويل الدلالات التي تحمل تموضعاتها المعبرة،عن تجليها وكي تتجاوز علوم الروح مشكلة الكلية والكونية نظرا إلى طابع الخصوصية والفردية المميز التجارب الحية التي هي موضوع دراسة تلك العلوم يؤكد دلثاي أن الفهم وحدة يلغي تحديد التجربة المعيشة الفردية، كما أنه يعيد إلى التجارب المعيشة الشخصية طابع التجربة الحية من جهة أخرى، ومثلما ينطبق على تعددية

[1]- عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008،ص169.

[2]-محمود خليف خضير الحياني: ماورائية التأويل الغربي: الأصول، ألمناهج، المفاهيم، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013،ص118،117.

[3]- نابي بوعلي: بول ريكورو الفلسفة،ص109.

البشروعلى إبداعات روحية وجماعات ما، فإنه يوسع أفق الحياة الفردية ويفتح داخل علوم الروح الطريقة التي تقود إلى الكون عن طريق ما هو مشترك،[1]، و هذا يعني أن دلثاي حاول التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من ناحية الموضوع والمنهج.

فالفكر تغيير عن الفردية النفسية التي تميز كل إنسان ولا يمكن صياغته في قانون مشاكلة القانون الفيزيائي، "وهو أن الفكر يعبر عن نفسه بواسطة الرموز والتأويل والفهم والفهم وهو القدرة على تجاوز هذه الرموز والعلامات ولذلك فالفهم هو هذا المسار الذي بفضله تكتشف باطنا بالاستناد إلى هذه الرموز[2]" وهذا يعني أن ديلتا ي كان يحاول من خلال فلسفته الوصول إلى منهج واحد للعلوم الإنسانية يكون دقيقا وشاملا.

**التأويل الوجودي مارتن هيدغر:**

يتميز فكر مارتن هيدغر منذ البداية أنه محاولة لإقامة ظاهرة أنطولوجية ظاهرية "وهو بذلك يستبعد كل نزعة دينية والواقع أن تفكير هيدغر لا ينشغل إطلاقا بمشكلة الديني أو الإله ولهذا يمكن اعتباره فلسفته الحادية في صميمها وأساسها الذي تتبع منه"[3].

يرى أن اللغة ليست أداة اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى أو ليعبر عن فهمه للأشياء، اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بين الأشياء أن الإنسان لا يستعمل اللغة بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله فالعالم يفتح للإنسان من خلال اللغة وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير أي أن اللغة ليست وسيطا بين العالم والإنسان، ولكنها ظهور العالم وإنك شيفه بعد أن كان منتشرا أن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم.[4]

ومن ثم فإن تفسير النصوص هو تفسير الوجود، ومهمة التفسير النصوص هي مهمة الوعي بالوجود يؤكد هيدغر على نوع التفسيرات في المنهج الهيرمينوطيقي بأسباب من بينها من

[1]- فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيير، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات،ط1، 2017،بتصرف.

[2]- عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 36.

[3]- فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي، دار الجيل، بيروت ط1، 1993،ص 196.

[4]- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014.

كون العمل الفني تجربة وجودية لا تهبنا معناها في يسر فهي ناشئة عن توتر التعارف بين الخطأ والتجلي، والثاني يتمثل في عملية الفهم للعمل الأدبي ويكون تاريخي لأنه مرتبط بزمن معين وكذا المفاهيم التاريخية تؤثر في فهمنا للنصوص أما السبب الثالث يتمثل في أن حقيقة الوجود تتجاوز الوعي الذاتي وتعلو عليه، ومن ثم فإن الوعي التاريخي ليس إلا عملية مستمرة لفهم الظواهر والوجود.[1]

ومن هذا نستنتج أن المنهج الظاهراتي يقوم على أساس ترك الأشياء تظهر كما هي بدون أي أحكام وأفكار مسبقة وهذا ما يجعل الأشياء تكشف عن نفسها بشكل أفضل.

**التأويل الفني ( هانز جورج غادامير)**

هانز جورج غادامير الذي يعد أحد أبرز رواد فن التأويل، إذ خصص جزءا من دراسته للبحث في هذا الموضوع ( الهيرمينوطيقا) و يمثل كتابه ( الحقيقة و المنهج) بؤرة البحث التأويلي، فقد ظل فترة طويلة قبلة للدارسين و الباحثين في التأويلية[2].

إن البحث في ظاهرة الفهم والتأويل لا يتعلق بالبحث والمنهج الذي يجب أن نعتمده ، في العلوم الإنسانية بوجه خاص، وذلك لأن هذه الظاهرة تتجاوز هذا المجال إلى مجالات أخرى كلي هوت والقانون والتي سبق لها أن اعتمدت على التأويل لفهم النصوص الدينية أو القانونية، والتأويل يتجاوز في حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث.[3]

إن الهرمينوطيقا ليست منهجا للعلوم الإنسانية بقدر ما هي فلسفة تبحث وهي الفهم كعملية أنطولوجية في الإنسان وهذا ما يميز الفلسفة الهرمينوطيقية عند غادامير، حيث تتجاوز النظرة التي تجعل من عملية الفهم ذاتية متجهة إلى موضوع محدد مسبقا.

---

[1]- عمارة ناصر: اللغة والتأويل مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص71.

[2]- عصام لطفي صباح: التلقي والتأويل في شعر زهير بن أبي سلمى، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، ص54.

[3]- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية كتأويلية فلسفية، تر: حسن كاظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، 2007، ص 27.

**التأويل المنهجي (بول ريكور):**

يرى بول ريكور أن النصوص تتحدث عن عوالم ممكنة وعن أنماط ممكنة للتوجه في هذه العوالم، وعلى هذا النحو يكون الاكتشاف، الكشف هو المعادل في النصوص المكتوبة للمرجعية في اللغة المحكية، ومنه يقوم عمل التأويل على الإمساك بهذه العوالم التي يقترحها النص، فما هو منشود من فهم عمل ما أو تأويلية لا يتمثل في قصد المؤلف وإنما في العالم الذي يبسط هذا العمل[1]، فالفهم في نظر بول ريكور يعرفنا على أمور جديدة لم نكن نعيها قبل عملية التأويل.

لقد اهتم ريكور بنص باعتباره وحدة أساسية من وحدات الخطاب فهو يقسم الخطاب إلى وحدات: الكلمة، الجملة، النص، والنص في نظر ريكور هو كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة[2].

ربط ريكور التأويل بالنص لأن هناك علاقة بين القراءة والنص فالنص ويجعل المؤلف يصل إلى القارئ، كما يجعل القارئ يصل إلى المؤلف، وقد تختلف كل قراءة لنص ما عن قراءة أخرى لهذا النص، بحيث يقول أن التأويل هو فن التطرق إلى النصوص، في سياق مخالف لمؤلفها، أي أن النص يحمل عدة قراءات وتأويلات، ومن هذا نستنتج أن بول ريكور أحدث منعرجا حاسما في تاريخ الهرمينوطيقا وتوجها جديدا من خلال جدلية الفهم والتفسير.

[1]حسام الدين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلم الانسانية والاجتماعية نحو تأسيس هيرمينوطيقا الحوار، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، ص150.

[2]- بلخن جنات: السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2013، ص37.

**خلاصة الفصل:**

سارة التأويل في النص الغربي وفق تحولات هامة استطاعت أن تشكل مفهومه وحدوده. بدءا بإشكالية فهم النصوص المقدسة وتفسيرها مستعينة بالموروث الإغريقي، لتنطلق كمنحى فعلي مع الفلسفة مع شلايرماخر وديلتاي وتمتد معارك ور وإيكو، ثم استثمار نقد وارتكازي على هذه المرجعية في قراءة النصوص والخطابات ليرتسم طريق التأويلي بين حدود الدين والفلسفة والنقد.

# الفصل الثاني

## الفصل الثاني: التصوف والتفكيك

### أولا: التصوف

يعتبر التصوف نزعة انسانية بشكل عام حيث ظهر في كل الثقافات بصورة متفاوتة، فهو في مضمونه يعبر عن إشباع الجانب الروحي و الزهد في شهوات الحياة الفانية ، و الدعوة الى قوة أسمى و التعلق بالذات الالاهية مما يبعث للسعادة في الدارين الدنيا والاخرة، فنجد في هذا المفهوم عدة طوائف إسلامية نزعت إلى التحلي بهذه الصفة و نبذ المتع والسعي نحو الرقي الروحي، غي أن لكل مجتمع خصائصه، التي تميزه انطلاقا من العقيدة التي يؤمن بها، لذلك نجد التصوف في المجتمع الاسلامي في منطلقاته و قيمه يستند إلى تعاليم الدين ، فهو امتداد لطريقة الزهد عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند الصحابة و التابعين رضوان الله عليهم جميعا، و ظهور التصوف كان حالة طبيعية لمجتمع تكون ثقافته الاسلامية متكاملة فهو قائم على النزعة الروحية المستمدة من الزهد على أساس الدين .

ومن خلال هذه المقدمة نتساءل حول مفهوم التصوف ، نشأته؟ كيف كانت التجربة الصوفية؟ و ما اهم المفاهيم التي ميزت الافكار التي دعا إليها أصحاب هذه النزعة؟

#### المطلب الأول: مفهوم التصوف

**المفهوم اللغوي:**

تعددت الآراء و اختلفت وجهات نظر الباحثين و مؤرخي التصوف في الأصل الاشتقاقي اللغوي لمفهوم التصوف، و لقد ورد مفهوم التصوف في معاجم اللغة تحت مادة (صوف) على عدة معان منها إطلاق كلمة صوف على الصوف المعروف من شعر الحيوانات، قال تعالى "و من أصوافها و أوبارها وأشعارها أثاثا و متاعا الى حين " سورة النحل الآية- 80-

و الطوسي أيضا يؤكد ذلك" كذلك الصوفية عندي نسبوا إلى ظاهر اللباس، و لم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون، لأن لبس الصوف كان داب الانبياء

عليهم السلام، و الصديقين و شعار المساكين المتسكعين[1]" فلبس الصوف الخشن، و كانوا يؤثرون لبسه دليلا على التقشف والخشونة.

و قيل " إن الصوفية ينتسبون إلى الصفاء، وانهم سموا صوفية لصفاء اسرارهم و شرح صدورهم و ضياء قلوبهم، و هذا يرجع الى حالة الصوفية، و ليس الى الاشتقاق اللغوي، و يرى القشيري أن هذا غير صحيح الان نسبة الصفاء هي صفائي ".[2]

و يقال انها مشتقة ايضا من " الصف الأول، لان الصوفية يقفون فيه امام الله عز وجل لارتفاع همومهم اليه و تقربهم اليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه"[3]، فهم في الصف الاول بقلوبهم من حيث حضورهم مع الله تعالى و تسابقهم في سائر الطاعات.

و تطلق على نبتة زغباء صغيرة[4] فهي لا تحتاج الى رعاية و عناية، كذلك الصوفية يعيشون حالة التقشف و الزهد في الاكل والشرب.

كما نسبت إلى سوفيا اليونانية و التي معناها الحكمة، و القائلون بذلك حجتهم ان القوم كانوا طالبين للحكمة، حريصين عليها، فاطلقت عليهم الكلمة وعربت صوفية أو صوفي [5].

أما في مفهومه الإصطلاحي فهو بوجه عام فلسفة في الحياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية. والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات في عصور مختلفة. في عرفه ابن خالدون على أنه هو" العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما بين الصحابة والسلف"[6].

---

[1]- الطوسي: اللمع، حققه : عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة،مصر، دط، 1960، ص41.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، ص127.

[3]- الكلابادي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط3، 1400، ص29،28.

[4]- القاموس المحيط:مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط8، 2005، مادة صوف، ص829.

[5]- عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية، ط8، ص108، نقلا عن نيكلسون مؤلف دائرة معارف القرن العشرين.

[6]- أحمد أمين: ظهر الاسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، ج1، 2012، القاهرة ،مصر، ص 43.

" فالتصوف إذن طريقة كان ابتدائها الزهد الكلي ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع ، الغناء، الرقص، العزف..."[1]

وعرفه الجني ده بأنه لحوق السرب الحق، ولا ينال ذلك إلا بثناء النفس عن الأسباب لقوة الروح والقيام من الحق.[2]

وعرف التصوف أيضا بأنه "كل ما نقصد إلى سلوك الطريق وجعل معتمدا أمره الأعمال القلبية والبدنية فعلا وتركا، فهو من المهتدين إليه لا محالة. فإن الأمر المتفق عليه عند العارفين أنه للوصول إلى الله إلا بالله، ولا حجاب للعبد عند الله نفسه، والنفس لي تجاهد بالنفس وإنما تجاهد بالله، فإذا جهدت بالليل لم يتصور في طريق السلوك قاطع ولا مانع، لوجود حفظ الله وتأييده للمريد السالك بما شاء.[3]

وعرفه ابن سينا قائلا هو ذلك الإنسان المنصرف بفكرة إلى قدسي الجبروت، مستديما لشروق نور الحق.[4]

ولقد عد محي الدين بن عربي المعرفة والعلم غاية وجود الإنسان، ولكن كيفية حصول العلم وترقيه في المعرفة حتى يتوصل إلى المعرفة المطلقة، معرفة الكون، معرفة الله خالق هذا الكون، فتحت له نظرية المعرفة عند الصوفية بصفة عامة وابن عربي بصفة خاصة مكانة ذات أهمية بليغة إذ أنها تكشف حقيقة السبل التي يسلكها الصوفي لمعرفة الله، ومعرفة الله عند هؤلاء هي مقياس نباهة الإنسان والسري تفوقه في الحياة على سائر المخلوقات الأخرى فكانت درجة المعرفة التي يبلغها الصوفي هي المقياس الذي ينبئ عن ما رتبته في الحياة، ولهذا كان موضوع المعرفة والعرفان من أهم المسائل الصوفية.[5]

ومن هنا فالتصوف تهذيب للنفس وتطهير للقلب من الرذائل والخطايا، ومجاهدة النفس للحد من الشهوات، فهو يرتقي بالإنسان إلى تهذيب سلوكه عن طريق السمو عن الشهوات، للفوز

[1]- عمر فروخ: التصوف في الاسلام، مكتبة منيمنة، الطبعة الأولى، 1947، بيروت، لبنان، ص 258.
[2]- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص51.
[3]- يونس نويا اليسوعي: الوسائل الصغرى للشيخ ابن عابدي الرندي، المكتبة الكاثوليكية، 1357، بيروت، لبنان، ص113.
[4]- ابن سينا:الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دط، 1948، القاهرة، مصر، ص45.
[5]- عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة ، مصر، 1967،ص 04.

برضا الله والفوز بسعادة الدارين، ومفهوم التصوف من المفاهيم التي لم يتفق على تعريفها لغة واصطلاحا، فمن الصعب أن نحصر تعريفا جميعا مانعا للتصوف.

**المطلب الثاني نشأة التصوف**

يقال إن التصوف لم يكن ذائعا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم ولا في عصر التابعين رحمهم الله،" لأن جل ما يصبو إليه المرء هو الانتساب إلى الصحابة رضي الله عنهم، ثم تابعينا وكفى بالمرء شرفا أن ينتسب إلى محمد صلى الله عليه وسلم وإلى أصحابه رضي الله عنهم بالإتباع"[1].

بعد مضي عصر الصحابة والتابعين وفي أواخر القرن الثاني للهجرة بدأ لفظ الصوفية يظهر، وقد تكلم عنه العديد من أمثال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، وغيره وقيل" إن أول من بنى دويرة للصوفية هم بعضه أصحاب عبد الواحد بن زيد وهو من أصحاب الحسن البصري وكان ذلك في البصرة وإن أول من عرف باسم الصوفي في المجتمع الإسلامي هو أبو هاشم الصوفي المتوفى قبل منتصف القرن الثاني الهجري."[2]

فخلال القرنين الأولين ابتداء من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم و خ وخلفائه الراشدين لم تعرف الصوفية لا باسمها، بل كان المسمى الجامع بين المسلمين أو المؤمنين ولم يعرف لي لك العهد الغلو في التعبد وإن ظهرت القليل من النزعات الفردية إلا أنه صلى الله عليه وسلم نهاهم عنها لما فيها من أذى للنفس والبدن ومنها قوله صلى الله عليه وسلم للحولي التي طوقت نفسها بحبل حتى لا تنام عن قيام الليل كما في حديث عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم من العمل ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا وأحب العمل إلى الله أدومه وإن قل.

وكانت نشأة التصوف من خلال مجموعة من الزهيد الأوائل ومنهم الحسن البصري المتوفي 110 هجري، ومالك بن دينار 131 هجري، وإبراهيم بن الأدهم 161 هجري، وغيرهم كمثال الزهد المنتج الممتد من عهد الصحابة رضي الله عنهم وكان الحسن البصري أشهر هؤلاء

[1]- محمد حربي: ابن تيمية و موقفه من أهم الفرقو الديانانتفي عصره، علم الكتب، ط1،1987، بيروت، لبنان، ص182.
[2]محمود عبد ألرؤوف قاسم: الكشف عن حقيقة الصوفيةلاول مرة في التاريخ، دار الصحابة ،ط1، 1987، بيروت، لبنان،ص745.

الزهاد في العصر الأول، "وظهرت من بينهم طائفة عرفوا ب لبكين، ليفر تبوك أي متحصلا على مقترف وهم من الذنوب، ولو كانت يسيرة طمعا في نيل عفو الله ورجاء لغفرانه"[1]

وهكذا كان الصحابة والتابعين وتابعيهم عليها هذا المنهج يسيرون، ويجمعون بين العلم والعمل، وال عبيدة والسعي على النفس وبين العبادة والجهاد في سبيل الله والتصدي ل أهل البدع والأهواء، مثلما تصدى ابن مسعود رضي الله عنه الذكر الجماعي في مسجد الكوفة وقضى عليه، حتى جاء القرن الثاني الهجري في عهد التابعين وظهرت طائفة من العبيد آثار والعزلة وعدم الاختلاط بالناس فشددوا على أنفسهم في العبادة ألا وهما المتصوفة.

**المطلب الثالث: التجربة الصوفية**

ظهرت التصوف الإسلامي على مبدأ يقوم بين النفس والإله حيث أن لكل متصوف طريقته الخاصة في السير نحو الذات العليا الله، لذلك تكمن حقيقة التصوف في مجموعة التجارب الذاتية المتصوفة، وبالرغم من اختلاف مضامين ومواضيع ومنطلقات تجارب المتصوفة فإن هذا لا يلغي وجود صلات تقارب واتصال متفاهم من بينهم في مختلف الجوانب الروحية والفكرية والسلوكية ضمن إطار التجربة الصوفية.

وما دامت هذه التجربة تعد في أساسها نوعا من طموح الأنا إلى ما هو أسمى، " فالصوفي له اكتشاف الحقيقة الكلية وراء المحسوسات ولتحقيق تلك الغاية يقوم برحلة لتصفية النفس وترويضها وتهذيبها حتى تكتشف روحه، ويكون أهلا لكشفها والمشاهدات والتلقي.

، فهي تجربة تنطلق من الداخل من عمق الذات الإنسانية لا من خارجها وهي مشروع تحرر من القيود التي تحد حرية الإنسان و حركيته، وذلك من أجل معرفة الذات والوجود معرفة حقيقية"[2]، ومن خلال هذا نرى أن تجربة الصوفية هي جزء من الواقع الذي نعيشه وهذا الجزء يتولده توتر، لذلك يحاول الصوفي الفرار من العالم الأرضي إلى العالم الروحي فهي تنطلق من الذات الإنسانية وتعمل على تحرير الإنسان من هذه القيود. كما نجد مفهوم التجربة الصوفية عند نهد خياطة، والتي لخصتها في نقطتين وهي حال وحدة الشهود وحال وحدة

[1]- محمد الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطلائع، ط1، 2007، بيروت لبنان، ص34.
[2]- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار السافي، ط3، ص72.

الوجود، فالأولى هي حال الفناء والثانية هي حال البقاء ونرى أن هذين المصطلحين المتلازمين" إذا قال الصوفي لا أرى شيئا غير الله فهو في حي لوحدتي شهود وإذا قال لا أرى شيئا إلا وأرى الله فيه فهو في حال وجود"[1]

وينبني التصوف بالنسبة لأي صوفيين على جانبين أساسيين

**الجانب العملي** يتمثل في المقامات وجانب كسبي يشغل المتصوف بدنه ونفسه ويروضها على أن يلينا وهي بقى.

**الجانب الذوقي** وهو الأحوال والأذواق التي لا يمكن لأي متصور أن يصلها إلا إذا حقق الجانب العملي.

ومن خلال التعاريف والمفاهيم التي ذكرناها نستخلص أن طبيعة التجربة الصوفية هي تجربة ذات تطورات روحية خارج حدود الواقع،، والزمن الذي يحياه الصوفي، فهي تجربتهم باطنية تسمو للتوحد بالخالق. فالتجربة الصوفية ذات طابع وجداني فردي غير خاضعة لتعريف منطقي، وهي تجربة تمر بسلم تختلف بدايته عن أ واسطه، وعن نهاياته، ولذلك قد يتطابق أكثر من تعريف المتصوفة نعيش واختلافا في الزمان والمكان وثقافتي ولكنهم كانوا يتطابقون في المقام والحيل الذي هم فيه، وقد تختلف تعاريف المتصوفة عيش وفي نفس الزمان والمكان.

كما أن من علاماتها تضاؤل القدرة على التعبير بالكلام، لذا فلو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق به لسانه فطبيعة التجربة الصوفية هي تجربة تقصر المعاني والألفاظ عن التعبير عنها، هي تجربة فردية وجدانية.

### خصائص التجربة الصوفية

التجربة الصوفية هي تجربة لها خصوصيتها ومميزاتها وأسسها، وهي تجربة دينية متميزة عن مختلف الجوانب الدينية والأخلاق المعرفية والفلسفية، التي تعمل على صياغة وبلورة مفردات خاصة بهذه التجربة علما وذوقا وحالا.

[1]- نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية ، دار المعرفة، ط1، 1994، ص05.

نجد المتصوفة يعيش هذه التجربة ويلتقي من خلالها إلى الذات الإلهية الخالصة حيث تتميز بعدة خصائص هي:

حالة التأزم النفسي الشديد والقلق والتشتت الذهني، حيث يفقد الصوفي توازنه في تأدية حياته اليومية، وهذه الحالة تكون قبل التجربة الصوفية كما حدث للغزالي، ومن هذا الجانب يسير التصوف خيارا روحيا يغترب فيه المتصوف عن واقعه لي وفارقة عبر اغتراب اختياري، نحو تحقيق علاقة الروحية المفتقدة مع عالم الحقيقة الكونية المطلقة.

ظهور ودافع عن في شكل نداء والهاتف الغيبي والصوت الخفي بهذا النداء يدفع الصوفي الحالة التصوف في فقد الثقة ب المعقولات والمحسوسات يعيش حالة الهدوء العقلي في حالة الجذب والجذب حينما يخفق المنطق.

الانتقال والروحية الجذرية الذي يظهر في شكل مفاجئ سريع أو في شكل انتقال تدريجي متراكم غير مفاجئ، ويصطلح عليه هذا التحول بمصطلح التوبة، والذي ينتج عنه الإحساس بالميلاد مرة ثانيه، حيث وصف باركسون هذه الحالة على" أنها ليست امتداد وغريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل بل هو هما معا على نحو ضمني، وهو أكثر منهما معا بالفعل"[1]. فالحب هو أصل العاطفة وأصل العقل وأصل سائر الأشياء، فهو متحد بحب الله في خلقه.

[1]- هنري برغسون: منبعا الاخلاق والدين، تر: سامي الدروبيو عبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1971، ص251.

**خلاصة:**

نستنتج أن تصوف إذن ظاهرة روحية، فهو أولا وقبل كل شيء إثمار لرسالة النبي صلى الله عليه وسلم وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستبطان، في المعراج النبوي الذي تعرف به صلى الله عليه وسلم على الأسرار أسرار الغيوب الإلهية، ظل النموذج الأول الذي حاول بلوغه جميع المتصوفة، فالتصوف شهادة لا تنكر اعتراض ساطع عن الإسلام الروحانية ضد كل نزعة حاولت حصر الإسلام بالشريعة وظاهر النص بل بالعكس فقط كان من المتصوفة المسلمين كبارا ممن أعطوا مكانة ودفعة جديدة لتصوت وذلك بابتكار طرق مغايرة لما عرف سابقا.

## ثانيا: التفكيك

اختلف النقاد في ضبط مفهوم معين لمصطلح التفكيك، فكل فيلسوف يوظفه في نسق معين وحسب اختلاف المجالات فمجال اللغة يختلف عن مجال السياسة، وعن مجال علم النفس، الدين وغيره، وعليه نطرح السؤال ما هو التفكيك هو ما هي بوادر نشأته؟

### المطلب الأول: مفهوم التفكيك

في الخطاب اللغوي التفكير فهو يهدف إلى "فك الارتباط أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى شيء أو ظاهرة إحالة موثوق بها"[1]. أي أنه فك الارتباطات في المعنى حيث نجد عبد الوهاب المسيري يعرفه بقوله" أن التفكيك غير التأسيس... ومما لا شك فيه أن التفكيك له فائدة، بل هو أمر حتمي وضروري فهو يكشف المفاهيم الكاملة ويزيل الغشاوات... في التفكيك و عملية هدم جذرية تطهيرية تشبه الشخص الذي يمسك بمطرقة ضخمة يهوي بها كله عنف ورتابة على كل الأبنية التي يقابله"[2]ا، أي أن التفكيك هو فك الشيء يعني فصله، وفرق أجزائه بعضها عن بعض عكسه تركيب الشيء أي يجعله بعضه فوق بعض وضمه إلى غيره.

إذا مصطلح التفكيك يمكن حصره في مصطلح التحليل أي تحليل النص في مكوناته، كما أن مصطلح التفكيك في مفهومه اللغوي كان يعبر عن الخطابات حيث نجد أن مفهومها كان" يعمل بوصفه طريقة معينة لقراءة النصوص، أو بالأحرى إعادة قراءة الخطابات، تقلب نظام النقد القائم على فكرة أي أن النص يمتلك نسقا لغويا أساسيا بالنسبة لبنيته الخاصة التي تمتلك وحدة عضوية أو نويتن ذات مدلول قابل للشرح"[3].

ونجد أن التفكيكية ومن خلال دراستها للنصوص ذهبت إلى أبعد من ذلك وهو دراسة العقول والأفكار، حيث نجد المعنى في تحديدها "إن التفكيك يسمح ب إبرار الجانب الآخر من العقل ألا وهو اللامعقول كبنية معرفية بقيت حبيسة لسلطة العقل"[4]. أن يقصد في معنى القول أن

---

[1]- عناني محمد : المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة و معجم عربي انجليزي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجان، ط3، القاهرة، 2003،ص131.

[2]- عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمرة، شركة الأمل للطباعة و النشر، ط1، القاهرة، 2000، ص415.

[3]- بسام قطوس: استيراتيجية القراءة التأصيل والاجراء النقدي، مؤسسة حمادة و دار الكندي، ط1، عمان، 1998، ص19.

[4]- بارة عبد الغني: الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007،ص 44.

كل معنى لتفكيكها يبرز الجانب الآخر لها ويمكن تفكيكها وهي كبناء والتفكيك جاءك هدم البناء وهو تحليل أجزائه وهذا العقل يوجب أن الجزء الآخر وهو اللامعقول وهذا عن طريق التفكيك. أما ما نجده عند جاك ديريدا في التفكيكية تشكل نقطة محورية ارتكز عليها في فلسفته واشتهر بها إذ أن هذا المفهوم قد أخذ أبعادا عديدة حيث عرف أو حدد مصطلح التفكيكية معتمدا على ما دعاه بالتحديد السلبي لدلالة مفردة التفكيك ولهذا فإن التساؤل حول هذه الدلالة سيتسم هو أيضا بالصيغة السلبية التالية ما الذي لا يكون في التفكيك أو بالأحرى ما الذي لا يجب أن يكون?. أن التفكيك حسب دريدا " ليس منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج وهو ما أدى إلى مجال في الأوساط الأكاديمية والثقافية".[1]

أي التفكيك ولا يمكن أن يخرج عن دائرة المنهج التأويلي والقراءة في تحديد مفهومه لا يمكن للمؤسسات الأكاديمية أنت تحدد مصطلحات بشكل مدقق أو متفق عليه، وهو ما يؤكده بقوله" إن التفكيك لا يمكن أن يختزل أدواته إلا منهجية أو إلى ما مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل مثل مالا يكفي القول أن كل حدث تفكيكي يظل فريدا أو متوقعا،، و بأقرب ما يمكن من شيء أو لغة أو توقيع، بل يجب أن نحدد أيضا أن التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية"[2]. هنا ديريدا يؤكد على أن التفكيك يصعب تحديده كمصطلح من خالص التناقضات الفكرية في فلسفة اللغة وهذا ما أكده في إحدى رسائله قائلا" إن صعوبة تحديد مفردة وبالتالي ترجمتها أنها تنبع من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديد به وجميع الدلالات المعجمية، وحتى ال ت مفصولات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد"[3]وهذه الترجمة خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له مباشرة أو مداورة، وهذا يصحو على كلمة تفكيك وعلى وحدتها مثل ما على كل كلمة.

وهذا ما جاء به في رسالته أي أننا عند تفكيك نص ما أو مجموعة من الأبيات فإننا نعيد صياغته أو ترجمته إلى مفهوم يقودنا إليه عقل القارئ أو الناقد الذي يحلل هذا النص.

[1]-جاك دريدا: استراتيجية التفكيك و الميتافيزيقا، تر: عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، دط، المغرب، 2013، ص05.
[2]- جاك دريدا: المصدر نفسه،ص05
[3]المصدر نفسه، ص06.

ومن خلال هذا نجد أن التفكيكية تقوم على تجزئة النص محل الدراسة إلى فقرات، وفاصل مكوناته الفكرية واللغوية ومن ثم إرجاعها إلى أسبابها وملابساتها، في ضوء السياق الذي ورد في النص مع مراعاة عدم الخروج عن إطاره والمحلل في ذلك كله ينتقل من المركب إلى البسيط ومن الكل إلى الجزء، كما أننا نجد أسس التفكيكية في قراءة النص.

**المطلب الثاني: نشأته التفكيكية**

يعد التفكيك أهم حركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي فضلا عن كونها الحركة الأكثر إثارة للجدل أيضا وربما لا توجد نظرية في النقد الأدبي قد أثارت موجتي من الإعجاب وخلقت حالة من النفور مثلما فعل التفكيك.

" فالتفكيك انبثق من رحم البنيوية نفسها كنقد لها، ينصب عليه مشكلاتي المعنى وتناقضاته ليزعزع فكر البنية الثابتة، حيث برزت التفكيكية من خلال اصطدام فكر ما بعد البنيوية بالنقد الأمريكي الجديد"[1]، فمن أشهر ممثلي هذه الحركة جيل دولوز، جاك لا كان، جاك ديريدا، فيليكس غاطاري، ميشيل فوكو." فالحركة ما بعد البنيوية والتي ظهرت في منتصف الستينات القرن الماضي أي في عز الرواج البنيوي، ليست قطيعة في المسار البنيوي إنما هي نقطة انعطاف بالمفهوم الرياضي في منحنى الدالة البنيوية، حيث اكتشف ممثل وما بعد البنيوية والذين هم بني ويون خطأ طرائقهم وبهذا فما بعد البنيوية تعتبر مراجعة للبنيوية وتأملها في مسار تطورها"[2].

فمشروع دريدا التفكيكي لم ينشأ من العدم ولم يكن عبثا ولا من عفو الحاضر أو تجسيدا لأفكار خاصة، بل كان فكره وآرائه ميتين لمناخ فكري وحضاري، فتفكيك وكان نتيجة حتمية للأوضاع التي عاشها الفرد الأوروبي الذي ثار وتمرد على الفكر العقلاني الذي أسره، فكانت ثورته تحقيق الحرية والتخلص من سلطة الكنيسة التي صادرت الفكر والحريات وجعلت الأفراد خاضعين لها، ثم كانت ثورته على العلم التجريبي ومن بعده العقل الذي كان سببا في شقاء الإنسان الأوروبي فشاع الشك وغابت الحقيقة، وفي خضم هذه الفوضى وفقدان الثقة يأتي

[1]- لخضر العرابي: المدارس النقدية المعاصرة، دار العرب للنشر والتوزيع، 2007، ص 182.
[2]- يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب العربي الجديد، ص335.

ديريدا بفكره التفكيكي مستفيدا من سابقيه. حيث ينطلق فيلسوف الاختلاف والغيرية في تأسيس التفكيكية من فلسفة نيتشه في مواجهته لمفهوم الحقيقة في الميتافيزيقا الغربية ومن دراساته غير التي تنزع إلى الشك في كل الخطابات الفلسفية من خلال فلسفته التأويلية التي حاول من خلالها فتح باب تعدد القراءات والتفسير[1]

نيتشه من خلال دعوته إلى موت الإله عبر عن بداية النهاية للميتافيزيقا الغربية التي تعود إلى أفلاطون تصل إلى ديكارت وغيره الذي جاء به نيتشه ومن بعده سيستم من الفلاسفة العقلانيين الذين مركز العقلة وجعلوه مركز الحقيقة وولدوا النسق.

لمحاولة تقويضه وتحطيمه فلم تعد عندنا حقيقة بالحقائق[2]. فالفكر الإنساني حسب نيتشه لم ينفصل عن اللغة كذلك لا يمكن رفضها فهو يعترف بتأثره بهيرقليطس حيث بين أنه سيظل دائما على صواب عندما جزم بأن الكينونة وهم بلا معنى بقول" وحدة العالم الظاهر وهو الموجود، وما العالم الحقيقي سوى كذب نضيفه إليه"[3]

ويرى نيتشه أن الخطاب من الأديب القديمة كان خطابا مصنوعا لا فطريا لأنه شفهي بعكس الخطاب المعاصر الذي يتجسد عن طريق الكتابة و معنى هذا أنني شيء يعطي الأهمية للكتابة بعد أن همشها الفكر الميتافيزيقي الغربي وهذا ما نجده عند جاك دريدا. فجاك دريدا أخذ بمبدأ الميتافيزيقا نيتشه الرامي إلى تفكيكي الإنسان. وتفتيت اللوجوس وتمزيق أذيت، فهو تبنى لهدم الإنسان وتقاليده عن هيمنة البنية عليه وقد فهم ديريدا أنه لا يمكن فهم ال متى في سيقة التي درسها نيتشه إلا بالوصول إلى جوهري فلسفته بأن البشرية مصابة بمرض عجز الإرادة، والمطلوب الخروج من ذلك بإرادة قوية وأن العجز الموجود في الإنسان سببه عدم اتصافه بصفات إليه المثلى، وهذا ما حاول دريدا تطبيقه عن طريق مداخل اللغة. فجاك دريدا يرفض التقابل النظري بين الدال والمدلول بمعنى العلاقة ودلالاتها ذات الأبعاد الاتفاقية والعن و الانعكاسية أو دراسة النص على اعتباره نضمن في أنسق العلامات المتواردة سواء رمزا أو إشارة. فهو ينفي وجود السياق خارجيا يضمن لنا حقيقة معنى النص، لكن الأمر لا يتعلق ببتر

[1] عبد الغني بارة: اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٥،ص108.
[2]- عبد الغني بارة ، مرجع سابق، ص113.
[3]- فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، ترحسان بورقية، و محمد ناجي،1996،ص 27.

النص عن ظروف كتابته، لكنه يرى أن خارج النص يسجل داخله دائما، فالنص يتضمن كل الأحوال الاقتصادية السياسية الاجتماعية التاريخية وكل الحالات الممكن تأثيرها على على كتابة وقراءة أي نص.

" فالقراءة التفكيكية قراءة حرة لكنها نظامية وجادة، فيها يتوحد القديم الموروث وكل معطيته مع الجديد المبتكر، فالناس يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص ويتضمن ما لا يحصى من النصوص"[1]

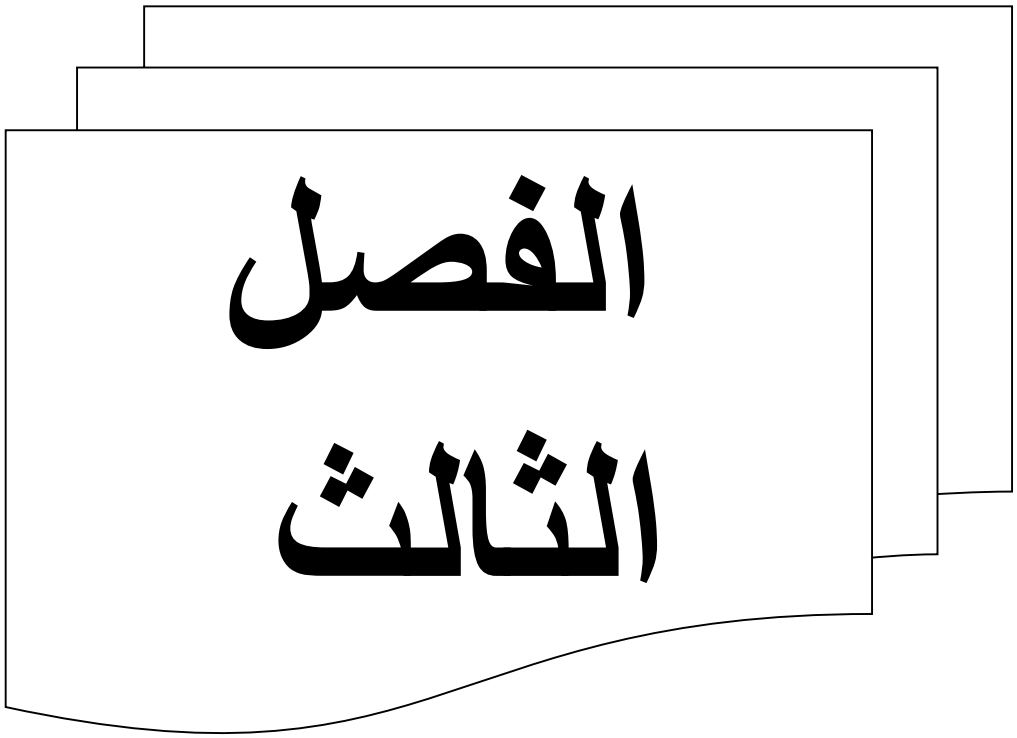
فالتفكيكية عند جاك دريدا تسعى لاكتشاف ما لم يلاحظه الكاتب في لغته فإذا كان الكاتب عرض للتفكيك فإن القارئ معرض كذلك وكل قراءة تفكيكية معرضة للتفكيك.

الفكر الغربي يدعو على عودة أبدية للنص لديل لا يحافظ على حضوره وإنما يهدد الحضور بغياب ظل مؤجلا هذا ما جعل ديريدا يضع أسلوبا خاصا لقراءة النصوص والذي يتمثل أسلوبه في قراءة النص وفقا لمركزية اللوز الميتافيزيقي الغربي وقراءة النص مع تغيير أساس القراءة حيث يظهر للنص تعارض وذلك لتعدد النصوص داخل النص الواحد مما يعني أن القراءة حسب ديريدا قراءة مزدوجة.

[1]- عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ص57.

**خلاصة الفصل:**

اتكأت التفكيكية على جملة من المنطلقات التأسيسية الأساسية التي دعا إليها جاك بيريدا لبناء استراتيجية النقد التفكيكي، ك موتي المؤلف والإعلاء من سلطة القارئ، فقد رفضت التفكيكية مبدأ الإعلامي من سلطة المؤلف وإعطائه القداسة التي كانت تدعو لها فلسفة النقد التقليدي، وسلطت الضوء على القارئ بوصفه قطبا رئيسا في كشف جماليات النص، وفك رموزه وشفراته، كما قامت على مبدأ انفتاح النص وتنسل معناه إيميلا من دعايتها لأن النص لا يؤمن بالقراءة الواحدة والأحادية، وإنما يقوم على تعدد المعنى و الدلالة، ففي التفكيكية لا وجود لمعنى ثابت ما ومركزي وذلك لأنهم يعتمدون على اللعب الحر بالعلامة، فكل ما كانت المسافة القائمة بين الديل والمدلول بعيدة، كلما كان المعنى متعددا ولا متناهيا.


الفصل
الثالث

**الفصل الثالث: قراءة في كتاب التصوف والتفكيك**

**( درس مقارن بين ابن عربي وجاك دريدا) لأيان ألموند**

يحتل الخطاب الصوفي موقع أنها هاما في الثقافة الإنسانية وذلك لثرائه وقدرته على مزاحمة الخطابات الكبرى في الثقافات البشرية. لما يكتنزه من أبعاد معرفية ولما يلعبه من أدوار حضارية، تحكمت بتجدده وانفتاحه، فقد استطاعت أفكاره، أن تتجذر وتغري فئات كبيرة من الباحثين للغوص فيه. لما يحمله من رموز وإشارات قامت على تعميق معاني العقيدة، واستبطان ظواهر الشريعة، واستقراء أحوال الإنسان ومسائلة مكانته ووظيفته في الكون وقد حمل الخطاب الصوفي بين طياته جملة من العناصر النظرية المعرفية والروحية، تكشف دراستها عن قواعد في السلوك ومبادئ في القيم، كما أنها تسعى إلى تجسيدها عمليا فطبعت بذلك حياتهم، وكانت مثيرة لردود أفعال متباينة إزاء هم بين التأييد والاعتراض. ونتيجة لتباين المواقف تجاه الخطاب الصوفي، انتعش هذا الأخير اكتس لبقائه والاستمرارية ليؤكد حضوره الفاعل والمتواصل في الحياة، ومع ذلك ما يزال حبيسة وفوق التداول يضيق لا يفي بتعميم ما يكتنزه من فوائد، لذا كان الكشف عن مضامينه وتسليط الضوء على محوريته في مدونة التأليف الإنساني، يشكل الحاجة الأكثر إلحاحا في الوقت الحالي، لما يقدمه من معرفة مخصوصة بالله والإنسان والكون، وبالعلاقة بين هذه العوالم الثلاثة، فالهدف من هذه المعرفة الارتقاء بقيمة الإنسان والتأكيد على محوريته ومركزيته في الوجود وإزالة الفوارق والعوائق بين بني الإنسان، وهنا تكمن أهمية الموضوع لما يسعى إليه هذا الخطاب من إشاعة ثقافة السلم والتعايش والتسامح والحوار، والتلاقح بين الحضارات والثقافات والديانات.

ومن خلال ما سبق نرى أن هذه الأفكار تتجلى خطاب التفكيكي فإن تحدثنا عن نظرية النقد الأدبي في فترة ما بعد الحداثة ليس بالأمر الهين ولا بالأمر الس السهل، لأنه مجال واسع جدا نظرا لاعتماده على مفاهيم إبستمولوجية، وإجراءات نظرية ومنهجية صارمة،، وأيضا لتعدد أصول ومرجعيات كل تصور نظري ومنهجي وقد استخدمت في ذلك آليات ومنهجيات التشتيت والتشكيك والاختلاف والهدم والبناء، كما أن نظريات ما بعد الحداثة تميزت عن الحداثة السابقة بقوة التحرر من قيود من قيود التمركز ووالان فكيك عن الل والتقليد وممارسة كتابة الاختلاف

والهدم والتشريع والتقويض والتفكيك.، حيث شكل خطاب التفكيك منذ ظهوره في منتصف الستينات إلى غاية اليوم نقاشا فلسفيا ونقديا بين الدارسين والمفكرين والفلاسفة، بحكم ما خلته من آراء ومفاهيم زعزعة كثيرا من الثوابت والمسلمات التي استمرت لقرون عديدة، وهدمت جملة من الأفكار التي تتعلق بالمنظومة الفكرية والفلسفية في الحضارة الغربية. في مقدمتها متى في زي قال حضور والمركزية الأوروبية. وإن بقي مفهوم التفكيك غامضا عند كثير من الدارسين، بحكم منهجه وآليات عمله، والمرامي والأهداف التي كان يود الوصول إليها، إلا أن توغله في شتى حقول المعرفة كان شديد السرعة والفعالية، فاستقبلته مختلف الخطابات ي بالإعجاب ي مرة وبالنقد مرة أخرى، وسط طاعة أن يقتحم المشهد النقدي العالمي والنظرية الأدبية بسرعة فائقة، ويستحوذ على اهتمامات النقاد والباحثين خصوصا، وأنه مثل ثورة على النظرية الأدبية التقليدية وأسس لفكر ما بعد الحداثة، وترك مفعوله بارزا على مستوى هذه الساحة من خلال ما خلفه من أطروحات وأفكار.

و كدراسة ل هذين الخطابين نجد أيان ألموند ألفت كتيبه المعنون التصوف والتذكير، درس مقارنة بين تصوف إبن عربي وتفكيكية جاك ديريدا الذي درس فيه أهم المحاور والأفكار التي تناولها المفكرين وأيضا بين نقاط التقاطع بينهما مقسما بحثه إلى مجموعة من الفصول التي تناولت الخطابين من زوايا عدة

- **الفصل الأول أغلال العقل، الاعتراض الصوفي والتفكيكي على الفكر العقلاني**

عمل المؤلف في هذا الفصل على تحليل اعتراضين على الفكر العقلاني الميتافيزيقي ومقارنتهما: نقد ابن عربي للنّظر أو الفكر النّظري، وما يقوم به دريدا من إعادة فحص شاملة للتّراث الفلسفي اللّاهوتي بأكمله في الغرب، أي نسق المفاهيم الرئيسية الذي أنتجته الفلسفة اليونانية الأوربية، وأشار الكاتب في بداية هذا الكتاب إلى أنّ أوّل ما يلاحظه القارئ المدقّق في أعمال ابن عربي ودريدا هو اتّصاف موقفيهما بتفرّد مطلق؛ فكلاهما لا يرغب في إلحاق كتاباته بمدرسة فكرية ما أو تقليد فكري معيّن، حيث يسود في أعمالهما استقلال لافت؛ إذ ينتقدان أيّ مفكر يواجههما، سواء كان من المعتزلة أم من علماء الظواهر، وسواء كان من الأشاعرة أم من علماء اللّغة البنيويين، وسواء كان من الباطنيين أم من الوجوديين.

- **الفصل الثاني: إخلاص الحيارى، ابن عربي ودريدا في مقام البلبلة:**

أما في الفصل الثّاني من هذا الكتاب أكّد أيان ألموند على أنّ اشتراك التّصوّف والتّفكيك في اعتراضهما على الفكر العقلاني الميتافيزيقي يؤدّي إلى نتيجة واحدة خلاصتها تتمثّل في: "إذا كانت الميتافيزيقيا تُعمينا وتحجبنا عن الموقف الحقيقي، وإذا كانت الحيرة أو البلبلة تشلّ رغبتنا العقلانية في النسق، فعندئذ سنبدأ حقًّا في الرؤية، بعد أن نكون قد تعلّمنا الرّغبة في الالتباس والبلبلة وليس الهرب منهما"

- **الفصل الثالث: سدنة الكتاب، معنى اللامتناهي في علم التأويل الصوفي والتفكيكي.**

في هذا الفصل يرى ألموند انه لا يوجد نصّ له معنى واحد أو معنى حرفي إن صحّ التعبير، فالنصّ عنده يتقبّل دومًا القراءة وإعادة القراءة بطرق يختلف بعضها عن بعض اختلافًا جذريًّا، وبالرّغم من أنّ دريدا يقرّ بأنّ السياقات هي التي تعطي المعنى فهو يؤكّد أنّها لا يمكن أن تتحكم فيه؛ لأنّ النصّ ينطوي دومًا على إمكان انفصاله عن مرجعه أو مدلوله بنيويًّا. إنّ كثرة المعاني في النصّ الواحد خاصية مشتركة في التّأويل الصّوفي والتّفكيكي، وهي خاصية إيجابية يتقاسمها كل من ابن عربي ودريدا.

- **الفصل الرابع: ذوق الغيب و الأعماق، السر عند دريدا و ابن عربي.**

في آخر فصول هذا الكتاب لم يفت أيان ألموند أن يعرّج على بيان الحقيقة في استعمال الكاتبين والمفكّرَيْن دريدا وابن عربي لكلمة "السرّ" كثيرًا في نصوصهما، بل يبدو أنّهما مهووسان بقوّة بهذه الكلمة، ويحرصان حرصًا شديدًا على تحديد معناها واكتشاف دوافع من يفشون الأسرار، ويظهر أنّهما يعطيان هذه الكلمة مكانة مركزية في أعمالهما بوصفها استعارة مثلى تعبر عن ما يريدان قوله.

**الخاتمة: تصفية الذات في مابعد البنيوية، ثلاث لحظات من الأفلاطونية المحدثة في المعتمد الدريدي:**

وفي خاتمة هذا الكتاب خلص أيان ألموند إلى أنّ جاك دريدا وابن عربي يشتركان في خصائص متعدّدة و أن القارئ النبيه حين يقرأ أعمال دريدا وابن عربي – وهي أعمال عسيرة مرهقة–

يجد أنّ الفيلسوف والمتصوّف يوقعان البلبلة والحيرة في نفسه؛ إذ يجعلانه يفكّر أكثر من مرّة في الأشياء التي اعتاد التّسليم بها، وينبّهانه إلى الثّقة الزّائدة التي يخدع بها نفسه متى تحدّث عن حقائق لم يضعها موضع مساءلة جدّية، فهما يثيران فيه توتّرًا وقلقًا مؤدّاه أنّ كلّ الأمور التي ارتاح إليها عن الله والحقيقة والأدب وغير ذلك لم يفكّر فيها تفكيرًا حقيقيًّا.(ينظر التصوف والتفكيك : درس مقارن بين تصوف ابن عربي وتفكيكية جاك دريدا لأيان ألموند).

وقد ارتأينا الاقتصار على إشكاليتين لدراستهما وتحليلهما عند كل من ابن عربي ودريدا من وجهة نظر أيان ألموند و هما:

- إشكالية الكتابة والرمز.
- إشكالية المعنى والتأويل.

**أولا: الكتابة والرمز:**

**الكتابة**

تنقسم الكتابة عند الصوفية الى ثلاثة مذاهب:

**1- المذهب الأول:** مذهب رافض للكتابة وممتنع عنها كلية، حيث يرى أصحابه "**أن حقيقة الكتابة هي أن لا كتابة**[1]" من هؤلاء أبو الحسن الشاذلي، الذي سئل عن عدم وضعه كتبا في الدلالة على الله تعالى وعلوم القوم، فقال: " **كتبي أصحابي**" [2]

[1] - محمد الشيخ، المتصوفة ومسألة الكتابة، "مدارات فلسفية" مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 19، 2010، ص 66

[2] - المرجع نفسه ص 66

وقد كان هذا الموقف نتيجة منطقية لبعض الصوفية، وخاصة الأوائل منهم إذا علمنا أن القول الإشاري لديهم منفلت المعنى، والعبارة عندهم منغلقة الدلالة، ولا يفهمهما من حاول فتح باب التأويل بأدوات محدودة وفهم مغلق[1]

وقد أشار ابن عربي إلى الفرق بين الإشارة والعبارة في أن "العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها ولهذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي فإنها ذات المشار إليه"[2]

ولذلك كان الصوفية يقتصرون على القول لإفهام القوم ما فهموه هم من أسرار، أو ما ورثوه من الشيوخ قبلهم، وهذا الفعل لا يحتاج إلى الكتابة التي قد تورط صاحبها، خصوصا إذا علمنا خطورة الكتابة عند كثير من الأمم في إثبات التهم وتنفيذ العقوبات، والتي تصل في أحايين كثيرة إلى الاتهام بالزندقة والكفر والحكم بالقتل أو الصلب أو حرق الكتب أو حرق حتى أصحابها والتمثيل بهم.

ويكفي الرجوع هنا لبعض الكتب التي تتحدث عن إحراق كتب كل مخالف مذهب، كما حصل لابن رشد وابن سينا وغيرهما كثير.

وقد أتت خطورة الكتابة أيضا على الصوفية لأنهم أثاروا مواضيع غير مسبوقة وقالوا عبارات غير مألوفة في عهد كان التفكير فيه ضد التيار العلمي السائد أمرا مجرما وكان صاحبه مذنبا.

وقد كثر ترديد عبارات تبين تحفظ صاحبها، كعبارة شيخ الصوفية الأكبر محي الدين بن عربي الذي قال في بدايات كتاباته :"**ولولا قطع البلعوم، لأظهرت هنا سرا يهتز له العرش وما حواه** "[3]

كما لا تفوتنا الإشارة إلى أن هناك أسبابا أخرى في امتناع بعض الصوفية عن الكتابة مثل انشغالهم بقضية النفس الإنسانية وطرق إصلاحها، وأن علم التصوف هو علم الأذواق وليس

---

[1]- ينظر ما كتبه ادريس مقبول في بحث موسوم ب اللسانيات الإشراقية عند ابن عربي الفعل الإنشائي نموذجا، ديوان العرب، يونيو 2006.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ج 3 ص 117

[3]- يوسف زيدان ، تجليات النبوة في فصوص الحكم ، لابن عربي، بحث شفاهي مقدم إلى لجنة ترقية أساتذة الفلسفة.

علم الأوراق، ويشبهون أحوالهم بأحوال الأنبياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها[1] »

2– **المذهب الثاني:** مذهب كان أصحابه قد كتبوا كتبا ثم امتنعوا بعد ذلك عن الكتابة بل وأعدموا ما كانوا يكتبون، من هؤلاء أبو سعيد المهيني الشيخ الصوفي الذي تحول عن علوم الدين واعتنق الصوفية مذهبا، فجمع كتبه ومسوداته ودفنها وشيد فوقها دكانا، وزرع غصنا امتدت فروعه على المكان كله.[2]

هذا الموقف ربما يعود إلى تأثر هؤلاء بأسباب امتناع المذهب الأول، أو يعود إلى اعتبار الكتابة تقنية من تقنيات التعبير، في حين أن التصوف يعبر عن تجربة وجدانية وجودية ،تحصل للمتصوف من خلال أحوال يبلغها ولا يمكنه التعبير عنها كتابة، لأن الكتابة لا تستطيع التعبير عن الحال.

3- **المذهب الثالث:** وهم المكثرون من الكتابة، وهم أكثر الصوفية، حيث بلغت كتابات محي الدين بن عربي حوالي الألف مصنف (بالضبط خمسة وتسعين وتسع مئة مصنف 995 حسب ما ذهب إليه الأستاذ محمد الشيخ)[3] لكن الدكتور يوسف زيدان ذهب إلى أن العدد غير مضبوط وأورد أقوالا مختلفة في كتاب "تراثنا، ابن عربي والجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية" حيث بلغ عدد كتابات ابن عربي فقط واحدا وخمسين ومائتي 251 مؤلف ما بين كتاب ورسالة، أو بلغ خمسمائة 500 كتاب على حد قول عبد الرحمان جامي في نفحات الأنس، أو أربعمائة 400 على ما ذكر الشعراني في "اليواقيت والجواهر...[4] ومهما كان عدد المصنفات المنسوبة إلى ابن عربي–كانت حقيقية النسبة أو منحولة على صاحبها– فالعدد كبير ويحتاج

---

[1]- محمد الشيخ، المتصوفة ومسألة الكتابة، ص 68 – 69

[2]المرجع نفسه، ص 69

[3]- المرجع السابق، ص 65

[4]- يوسف زيدان، تراثنا، ابن عربي والجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الأمين للنشر والتوزيع- 1419هـ 1999م- القاهرة، ص15

إلى مزيد من الدراسة، خصوصا إذا علمنا أن جل الكتابات تنصب فقط على كتب الفتوحات والفصوص والإسفار.

كما ننتقل إلى الفلسفة و بالتحديد إلى جاك دريدا الذي وضع كتاب باسم علم الكتابة وخصص له مجال في فلسفة اللغة وجاك ديريدا يرى أن النص ليس ساحة تباينات، ومجال للتوتر والتعارض، وحيز لتبعثر والتشتت وذلك يولد عن قراءة تفكك البنى وانفجار معنى وتشظي الهوية، وعرف الكتابة بالفعل ينوب فعل الكتاب تماما، وهنا نحن نكشف الأصوات لا النغمات، بيد أن النغمات وحركات التشكيل والإعراب من كل نوع في لغة منغمة، هي المسؤولة عن القسم الأعظم من الطاقة لهذه اللغة وهي التي تحول الجملة التي كانت عموما نكرة خالية من التحديد إلى جملة معينة أي إلى المعرفة في المقام الذي ترد فيه فقط، وهنا يقول بها دريدا "أن الكتابة هي أصل اللغة وليس أصلها هو الصوت الذي ينقل الكلمة المنطوقة"[1]، ويهدف علم الكتابة الذي وضعه دريدا إلى الحلول محل اسم سيمولوجيا سوسير، وهنا يرى دريدا في قوله "وما نتخذه من وسائل للنيابة عن هذا الوضع يؤدي إلى إطالة اللغة المكتوبة، كما يؤدي تحويل الكتب إلى خطاب إلى توتر الكلام ذاته، فإذا كنا نقول كل شيء كما نكتبه فإننا بذلك لا نصنع شيء سوى القراءة ونحن نتكلم"[2].

كان الاكمال عملية غير محددة بالضرورة، فالكتابة هي المكمل بامتياز و ذلك لأنها تحدد النقطة التي يظهر عندها المكمل بوصفه مكملا للمكمل وعلامة على العلامة، إذا تحل الكتابة محل كلمة دالة أصلا تزحزح الكتابة مقام المعرفة للجملة، أي مقام المرة الوحيدة التي تنطبق فيها الجملة الآن و هنا وعلى لسان يتعذر استبداله في مقابل تمثل الكتابة ازعاجا للصوت فهي تبرز موضع الازدواج الأساسي .

و هنا يطرح كل من فاريرتون و كوندياك تصورا لعقلانية اقتصادية و موضوعية صرفة، و علينا أن نفهم الضرورة الاقتصادية، أي نجري اختزالا، فالكتابة تختزل أبعاد الحضور في علامته، أولا تقتصر العلامة على المنمنمة على الحروف الحمراء فهي تعد شكلا للكتابة نفسها، معنى ما من معانيها.[3]و هنا يرى دريدا أن تاريخ الكتابة اذن تابع للتقدم الخاطئ

[1]- جاك دريدا: في علم الكتابة، تر:انور مرتجي، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة ،2007، ص156.
[2]- المصدر نفسه ص156.
[3]- جاك دريدا: المصدر السابق، ص517

المستمر لتكتيك الاختزال. و سوف يتم اشتقاق نظم الكتابة بعضها من بعض وفق مسار متجانس احادي التناسل إذ يولد بعضها من بعض بشكل أحادي و ذلك بدون تغيير جوهري للبنية الأساسية للكتابة و لا تحل نظم الكتابة بعضها محل بعض إلا بقدر ما تحققه من كسب أكبر للمكان والزمان، و إذا آمنا بالمشروع الذي حققه كونداياك في التاريخ العام للكتابة فلن يكون للكتابة من أصل سوى الكلام ، الحاجة والمسافة و هكذا تصبح تصبح استمرار للغة الفعل، " كانت المسافة الاجتماعية قد حولت الإماء إلى الكلام واللحظة التي تفاقمت فيها هذه المسافة إلى حد التحول إلى غياب أصبحت الكتابة ضرورية"[1] و هنا لايفسر كونداياك تحول المسافة إلى غياب بوضعه قطيعة و إنما بوصفه نتيجة لتنامي المستمد، حينئذ أصبحت للكتابة وظيفة الوصول إلى ذوات فاعلة ليست فقط بعيدة و لكنها أيضا ذوات بعيدا عن أي مرمى للبصر و أي مدى للصوت.

ومن خلال هذا نرى أن فيلسوف الهوامش أعطى اهتماما بالغا للكتابة، عندما أعاد لها الاعتبار بعد تحقير ديما ردحا من الزمن، بتفكيكه لمنطق الثنائيات وإلغاء مبدأ التراتيب وضرب مركزية الصوت في عقر دارها، وهو الاهتمام نفسه الذي منحه الشيخ الأكبر للحرف، بعده إياه أمة من الأمم، لذلك نجد عند كل منهم اهتماما مشتركا بالوصول اللغوية، ليست اللغة تنسق ا السوني بل تحت مال تأويلي رمزي، لهذا نجد عند ريدا وابن عربي مفردات المركبة ومصطلحات منحوتة[2]، ترمز أكثر مما تصرح بالأشياء هذا ما أعطى لكتابتها طابعا رمزيا يبدو معقدا للقارئ البسيط، فكما لا تخلو الكتابة الصوفية من الشطحات لا تخلو أيضا الكتابة الدريدية من الغرائبية، نظرا لظهور الخاصية الإيحائية.

إضافة إلى خاصية أخرى اشتركت فيها كتابة دريدا بكتابة ابن عربي، والمتصوفة بشكل عام، ألا وهي الشذرية المتجذرة في الفلسفة اليونانية القديمة في التراث الصوفي على حد سواء ولا يخفى على الباحثين في هذا المجال مدى احتكاك المتصوفة بالإرث اليوناني خاصة ابن عربي حتى أنه لقب بابن أفلاطون، تمتاز الكتابة الشذرية بالانتهاء الباكر، وبقدرتها العجيبة على الإيحاء فإذا كانت عباراتها تنتهي باكرا فإن تأويلها يبقى مستمرا صحيح لم يكن في قاموس المتصوفة لفظة شذرة إلا أن هناك ما يقابلها أو يدل عليها. والمتمثل في الشطح والوقفة والمقام

[1]- جاك دريدا: المصدر السابق، ص517.

[2]- ينظر محمد شوقي الزين: الذات والآخر ، منشورات الاختلاف، الجزائر ،ط1،2012،ص274.

والمشهد أيضا، وقد تم العناية بهذه المرادفات من باب عدها تجارب وجودية أيضا، هذا الأخير الذي اشتغل عليها كرهان استراتيجي1، تذكرنا كلمة استراتيجية بالتفكيك كاستراتيجية للقراءة، إذن ديريدا لا يكتب فقط بل يقرأ كذلك ابن عربي، فهو لا يرمز نصوصه فقط بل يفك رموزها أيضا وبما أن الرمز لا يحتاج إلى مفك واحد بل إلى العديد، لأنه يحضر في النص بأحجام مختلفة ومتعددة فقد يستخدم الشيخ الأكبر في قراءته للنصوص خاصة النص القرآني من فكا خاصا، تمثل في التأويل.

- **الرمز**

يحمل الرمز العديد من المعاني فهو مكون أساسي من مكونات الأسطورة في مفهومها الأنثروبولوجي، لذا يستحيل غياب الرمز عن اي وضعية وجودية للإنسان في الكون، فالرمز هو تلك اللغة التي تجعل المؤمنة مثلا ينتمي إلى المجموعة المتكلمة باللسان ذاته بمعنى أن لكل جماعة دينية نظامها وقيمها الرمزية بهما تعرف، وفي هذا السياق نجد الكثير من الدارسين يشددون على انتماء الرمز الديني إلى جانب الأسطورة إلى جوهر الحياة الروحانية لذلك جعلت الانثروبولوجيا الرمزية مهمتها المحورية في دراسة المعنى في حياة الإنسان الاجتماعية، وهذه لا تكون إلا بدراسة رموز.

لذلك فإن الصوفية لم يفعل شيئا غريبا عندما سنوا لأنفسهم منهجا والنظام او ألفاظا لا يفهمها غير أهل الحقيقة وتكون للغريب غير معلومة مهما بذل من الجهد، لأنها ألفاظ ذات رمزية لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تفهمه عن طريق الذوق والكشف، و لذلك أيضا" كلما اعتلى الصوفي مقاما توسعت إدراكاته وتفهم الأشياء بطريقة أشمل وأعم حتى ان تصرفاته تبدو للشخص العادي على أنها شاذة وغريبة عما هو مألوف"2،، وما تجربة الصوفي ابن عربي إلا واحدة من هذه التجارب فالكل وقف أمام صفحات ابن عربي وفي أعينهم صورة واحدة هي صورة انسان لا يريد أن يفصح عن عقيدته الخاصة، ويبطن رؤية ما يستطيع التعبير عنها، خوف هجمات الشرعيين إلا رمزا وكتابة وتصويرا وتشبيها والكل يعتقد أن هذا الإنسان إذا فتت عقيدته الخاصة في الإشارات والرموز فإنه إنما فعل ذلك انسجاما مع رؤيته

[1]- ينظر خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقاللنشر، المغرب، ط1،2000، ص203.
[2]- الشرقاوي حسن : معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط1 ، 1987، ص 7،8

للقرآن، وهو ما يؤكده سيد حسين نصر في كتابه" ثلاثة حكماء المسلمين" حينما قال أن لغة ابن عربي هي لغة الرمزية[1].

وفي المقابل نرى أن التفكيكية وهي اتجاه ظاهر بداية في الأدب واللغة ثم انتقل إلى كافة مجالات الحياة العلمية والفنية، أفترض أن لكل نص أدبي مجموعة من الشفرات اللغوية وأن قراءة هذا النص تعتمد على قدرة الفرد على التعامل مع هذه الشفرات، فبالتالي تكون هناك قراءات عديدة للنص الواحد مما يؤكد على أن النص يحمل في داخله عناصر للتفكيك[2] فمن خلال مفهوم التفكيكية نرى أنه يمكن دراسته وفك الترميز باستخدام مبادئ ونظريات التفكيكية،" ولأن الشفرة المزدوجة أو الترميز المزدوج تميمة اتجاه ما بعد الحداثة"[3] ، وهو اتجاه معاصر كما أنها تعتبر من أبرز وأشهر الفلسفات في حقبة ما بعد الحداثة وهي فلسفة تنكر المركزية الأوروبية وتفكك البنيات الموهومة للفكر ، وتختلف عن الفلسفات السابقة التي عبرت عن مركزيات سادت زمنا طويلا، والتي ركزت على المدلول وعلاقته بالدال في أنها تبدد اليقين، وتغيب الدلالة الثابتة"[4]،، ولأن لكل بنية رموز كاملة فيها ولغة خاصة رمزية، تتألف من العلاقات ولأن مبدأ الاستعارة في رأي ليفي شتراوس "يقوم على أساس إمكانية إحلال الصورة محل أخرى، وأن الكناية تعني الإزاحة أو التحويل أو الإشارات إلى جزء من الموضوع على أنه يمثل الكل."[5]

ومن خلال ما سبق ذكره نرى أيان ألموند عرج على بيان الحقيقة في استعمال الكاتبين والمفكرين ديريدا وابن عربي لكلمة الرمز كثيرا في نصوصهما، بل يبدو أنهما مهووسان بقوة بهذه الكلمة ويحرصان حرصا شديدا على تحديد معناها واكتشاف دوافع من يفشون الأسرار ويظهر أنه أنهما يعطيانه هذه الكلمة مكانة مركزية في أعمالهما بوصفها استعارة مثلى تعبر عن ما يريدان قوله.

---

[1]- سعاد حكيم : ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991، ص18،17.

[2]- محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة ، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط2، ص143.

[3]-أشرف حسين: التصميم الداخلي و علاقته بعمارة ما بعد الحداثة محليا وعالميا، رسالة ماجستير، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان،ص 315.

[4]- صلاح قنصوة: الفلسفة الراهنة و العولمة ، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، مصر، ص291.

[5]-

فعنده جاك ديريدا يهيمن الرمز على كل أعماله من أولها إلى آخرها فضلا عن أنه يستخدم هذه الكلمة بمثابة استعارة نموذجية يعبر بها عن معنى النص الأدبي، كما يوظفها توظيفا مزدوجا مرة في أوقات السخرية من الذات، ومرة في أوقات الجد المطلق وعلى هذا النحو يدرس دريدا في مقالاته دور الرمز في اللي هو ت بحيث يعيدوا إثبات زعمه المعتاد بأن الرمز عند علماء اللاهوت هو" في نهاية الأمر الله نفسه بمعناه ال أنط لي هو تي الذي زعموا أنهم تخلصوا منه"[1].

أما عند الشيخ ابن عربي فالرمز الحقيقي هو أنه لا يوجد رمز بالمرة، بالطبع توجد رموز واضحة عنده وهي اللحظات التي تمتنع فيها المعرفة على الخلق، مثل" رمز القدر أي رمز التدبير الإلهي الذي لا تعرفه المخلوقات الفانية، غير أن الرمز الأهم من كل الرموز، ويشير إليه إبن عربي بوصفه رمز الرمز أو رمز الرموز، وهو الرمز الأعظم، حلو من حالي مظروف رسالة بو poe [2]

الموجود أمام أعيننا فعلا دون أن يتمكن أي منا أبدا من تخمين ما هو[78]". ولتوضيح الأمر أكثر يعطي الكاتب مثالا عن ذلك بتناول عبادة الأوثان عند ابن عربي والذي ذهب إلى أن الله هو السر في عبادتها، إذ يمكننا تفكيره في أنا أكثر الأشياء إذا ناسا ودنيوية في تحتوي ذلك الرمز، والذي يمتلك القدرة الهائلة على قلب معنى الآية القرآنية قلبا كاملا والقدرة على تحويل الممارسة التي يراها عموم المسلمين ممارسة محرمة إلى سورة في من التعبد على درجة من الصحة والقبول.

---

[1]- أيان ألموند :

[2]-ثمة قصة لادجار ألان بو Edgar Allen poe ألا وهي قصة الرسالة المسروقة purloined letterو مضمونها أن ثمة رسالة مهمة أخفيت بمهارة عن أعين رئيس الشرطة الذي قام بعمله على أكمل وجه و لكن خياله فقير، فقد فتش المنزل ثلاث مرات و أخفق في العثور على الرسالة لأن السارق قرر ان يخفيها عن أعين المفتشين بتركها أمام أعينهم على طاولة فبدلا من إخفاء الرسالة و سترها في مكان خفي كان سر المظروف واضحا و مرئيا لكل أحد ، فالرسالة باكتشافها على هذا النحو ظلت متحفظة بسريتها، ولم ينتبه أحد في قصة بو إلى أن الامر الخفي المستتر منكشف.( انظر : طارق علي عيدروس السقاف، الرسالة المسروقة، مجلة عدن الغد ، عدد 5012، 14نوفمبر2011.)

[78]- المرجع نفسه ، ص179.

**ثانيا: المعنى والتأويل:**

إن قراءة المتصوفة للعلامات يداخل النصوص لا تتم إلا بإحياء السياق الذي تولدت فيه العلامة، وحتى "العناصر الدلالية التي تتناقض مع السياق لا تستبعد كليا من عمل الاستعارة، فالقارئ أثناء إنجازه للعملية التأويلية لا يشبه في ذلك عمل آلة إعلامية منطقية، إذا تتدخل في تأويله للاستعارة، بطريقة لا واعية عناصر إضافية على الدلالة المنطقية للعبارة هي ما يجب تسميته بالصورة المتداعية"[79]، فتنفتح القراءة على جميع العوالم التي ساهمت في إنتاج الدال والتي تساهم في قراءته، كما يتبين لنا أن القراءة عند المتصوفة هي ضرب من التأويل الذي قد يصل في بعض الأحيان إلى تخطي كل العتبات والحدود،" وإن كان فعل القراءة ينبثق من التفاعل بين المؤول والنص، فإن نتيجة التأويل تفرضها كذلك طبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعية لدى الشارح"[80].

فصياغة الصورة الشعرية تتعدى البحث في عالم المحسوسات عما يلائم الصورة المجردة التي تريد الذات التعبير عنها، فالشاعر مثلا لا يحدد معالم صورته سلفا ثم يتأمل تفاصيل الطبيعة ليختار أكثرها مناسبة لتصوير فكرته، "لأن الصورة انبثاق تلقائي حر يفرض نفسه، وهي تعبير عن لحظة نفسية انفعالية تريد أن تتجسد"[81]، ومن ثم فإن الشارح في تعامله مع صورة المبدع لا يبحث في المعنى المجرد المتقنع وراء صورة محسوسة بقدر ما يحاول إحياء السياق النفسي الذي يولد العبارة، من أجل أن يقرأ المشهد ضمن السياق الذي انبثق منه.

أما في الجانب التفكيكي فلا يمكن أن ننكر دور التفكيك في تغيير المنظور إلى النص وفي أشكال قراءته وتأويله، وتأسيس معرفة جديدة بالنص ذات التوجهات فلسفية جذرية، استهدفت جذور الميتافيزيقا الكامنة في أنساق المعرفة الفلسفية واللسانية والنظرية التي تشكلت حول مفاهيم اللغة والكتابة والنص والعلامة، فالأهمية الجذرية للتفكيك لا تقتصر على أدوات إجرائية في قراءة النصوص واستنطاق أجهزتها المفهومية بل في أنه أخضع المفاهيم التي ظلت الخطابات الفلسفية والنظريات اللسانية والنصية تفكر بها في النص والدلالة واللغة لعملية استنطاق وتفكيك، باحثا في مفارقاتها وتناقضاتها وكاشفا ما تضمنته هذه الخطابات من ظلال

[79]-عبد العزيز لحويدق: نظريات الاستعارة، ص 111.
[80]-ينظر أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات و التفكيكية ،ص160.

[81]- محمد حسن عبد الله: الصورة والبناء الشعري ،ص33.

ميتافيزيقية في بناء تصوراتها حول النص فإذا نظرنا إلى التفكيك على الرغم من أن كتابات دريدا تنطوي على انشغال كثيف بنصوص مختلفة فإنها نادرا ما تنطوي على تأويلات بالمعنى التقليدي للكلمة فليس هناك تسليم بوحدة النص ولا بحث عن غرض موحد يحدد لكل جزء دورا مناسبا، يركز دريدا بالتحديد على العناصر التي يعتبرها الآخرون هامشية، ليس بغرض توضيح ما يقوله النص، ولكن لكشف منطق غريب يعمل في النصوص وعبرها، بغض النظر عن ما تقوله.

إن التفكيك هو استراتيجية خلخلة لمنطق النصوص يحدث قلبا للتعارض الكلاسيكي وإزاحة شاملة للنسق، بهدف إظهار مفارقاته الداخلية وليس تأويل لمعانيها، وهذا ما يتعارض مع موضوع الهرمين وطريقة التي تبحث في شروط فهمي معنى النصوص هذا الاختلاف الجوهري بينهما في الموضوع والأهداف الذي يترتب عليه اختلاف في الاستراتيجية بينهما، يرجع أساسا إلى الاختلاف بينهما في المنظور فالنص في الهرمينوطيقا وعاء للمعنى، بينما التفكيك بسبب رفضه مفهوم الحقيقة باعتباره أداة للميتافيزيقا، في تثبيت نظامها، ينبني مفهومه للنص على انهيار القصدية، ولا يرى في النص سوى لعبة دلائل لا تنتهي سيرورة توليد اختلافاتها "يكون من الضروري..... ألا يكون للكتابة حرفيا أي معنى... إنها فقط تحاول مع نفسها، تمسد وتحاول أن تقف على نقطة انهيار القصدية، وأن تغامر في عدم الدخول في اللعبة، أي أولا في لعبة المغايرة التي تقوم على كون أي كلمة أو مفهوم أو ملفوظ معقول سيكون عاجزا عن تلخيص الحركة الفضائية النصية للاختلافات انطلاقا من الحضور اللاهوتي لمركز ما"[82].

أي أن التفكيك يرفض أي موقف هيرمينوطيقي يدعي وجود معنى في باطن النص أو وراء الخطاب واللغة، وهو في هذا الرفض يشترك مع فوكو في النظر إلى الخطاب وفق قاعدة الخارجية التي تعني دراسة الخطاب في مستواه الظاهر دون البحث في المعنى الخفي أو الدليلة الباطنية، لأنه ما من عمق للنص "يجب ألا ننطلق من الخطاب نحو نواته الداخلية والمخفية، أي نحو قلبي فكرة أو دليلة يمكن أن تظهر فيه،، بل انطلاقا من الخطاب نفسه وانطلاقا من ظهوره وانتظامه نحو شروط إمكاناته الخارجية أي نحو ما يتيح الفرصة لظهور السلسلة العربية لهذه الأحداث وما يرسم حدودها"[83]. وهذا ما ذكره ألموند في كتابه وفي الفصل

[82]-جاك دريدا: مواقع ، تر فريد الزاهي، دار توبقال،ط1، الدار البيضاء، 1992، ص20،19.

[83]- جاك دريدا : نقلا عن عبد السلام بن عبد العالي : أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،1991، ص 76.

الثالث المعنون" سدنة الكتاب، معنى اللاتناهي في علم التأويل الصوفي و التفكيكي" ينتقل بنا الكاتب إلى الحديث عن تصورات عملية التأويل عند ابن عربي ودي ردا على السواء، كلهم في عصره وقبل الانتقال إلى المقارنة بين التأويل الصوفي والتفكيك لا بد من الإشارة هنا إلى أنه كان النقاد من أمثال هابرماس، وغيره يختلفون حول ما إذا كان ديريدا ينتمي إلى التراث الصوفي أم إلى التراث الفلسفي وهو الأمر نفسه الذي يقع داخل حقل دراسات ابن عربي،، حول ما إذا كانت تصورات الشيخ الأكبر عن التأويل تنتمي إلى التراث الصوفي أم إلى التراث التفسيري، وبتعبير آخر ثمة اختلاف حول الطريقة التي صارت بها تأويلات بن عربي مرنة، لقد تركز الخلاف في هذا المقام على استخدام مصطلح بعينه، ألا وهو التأويل "الذي يعني حرفيا(المآل إلى)، وإن كان المصطلح في هذا السياق يشير بوجه عام إلى تقنيات صوفية وباطنية في عملية تفسير النص يحرر التأويل النص، فينقاد القارئ إلى مستوى كلي جديد من المعاني"84. فالخاصية الأولى التي توحد بين منهجي التفسير الصوفي و التفكيكي هي عدم الإيمان بوجود سر واحد في النص.

أي الإيمان بأن النصف حامل لمعان جديدة باستمرار طبقا لموقف القارئ مما يعني عند ابن عربي و ديريدا فيضا لانهاية له من المعاني المختلفة. وفي هذا الفصل أيضا أكد الكاتب أن ابن عربي يعتبر القرآن بحرا بلا سواحل85 بمعنى ان نصوصه لا تنتهي معانيها، أما ديريدا فيوسع ما يقوله ابن عربي عن القرآن ليشمل كل كتاب، فلا يوجد نص له معنى واحد أو معنى حرفي إن صح التعبير، فالنص عنده يتقبل دوما القراءة وإعادة القراءة بطرق يختلف بعضها عن بعض اختلافا جذريا، وبالرغم من أن ديريدا يقر بأن السياقات هي التي تعطي المعنى فهو يؤكد أنها لا يمكن أن تتحكم فيه لأن النص ينطوي دوما على إمكان انفصاله عن مرجعه أو مدلوله بنيويا، إن كثرة المعاني في النص الواحد خاصية مشتركة في التأويل الصوفي والتفكيكي وهي خاصية إيجابية يتقاسمها كل من ابن عربي ودريدا وفي ختام هذا الفصل خلص أيان ألموند إلى أن ابن عربي وديريدا بذل جهدا كبيرا في التجديد على غياب المعنى الواحد في النص، كما أكد عدم تناهي إمكانات النص الدلالية، وكلاهما يرى التأويل والتفكيك إبحارا في نصوص بلا سواحل، أما الخاصية الأخيرة المشتركة بينهما فهي التناقض الذاتي

---

84- أيان ألموند، **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ص 152

85- نفسه، ص156.

فبالرغم من أن ابن عربي يرى القرآن بحرا فإن ذلك لم يمنعه من استبعاد بعض تفاسيره بحجة أنها فاسدة أو بعيدة الاحتمال "أو بحجة أنها كما يقول تأويل بعيد، فمن جهة يحرص ابن عربي في بعض مواضع من الفتوحات المكية على ايضاح اننا نحجم عن تفاسير بعينها أو أفكار ما بحجة انها مستحيلة او ضرب من المحال"86.

أما عند جاك ريدا فإن نظريته النص العائم او التائه على غير هدى تتقوض بفعل محاولاته الدفاعية بطرق دون أخرى.

86- أيان ألموند، **التصوف والتفكيك**، مرجع سابق، ص 171

**خلاصة الفصل:**

كتاب التصوف والتفكيك تأليف أيان ألموند، ولأن الجناحين اللذين يحلق بهما الكتاب في الهواء هما الشيخ الأكبر ابن عربي والفيلسوف الفرنسي دريدا فإن التوتر والقلق يتعلقان بإثارة مشكلات حول أفكارنا ومعتقداتنا... فما نسميه الحقيقة قد لا تكون هي الحقيقة. مع الشيخ العربي والفيلسوف الفرنسي نتدرب على التغير, وفي التدرب على التغير تأدية إلى هاجس وظن وريبة. والهاجس والظن والريبة معلمة التواضع وتخل عن الحكم والاستبداد والتحكم. أما التأدية الأعظم فإلى زحزحة التمركز حول الذات وزحزحة صورة الآخر صنيعة الذات... هذا الكتاب خطوة على طريق الارتياب المتواصل في مألوفاتنا وعاداتنا الراسخة دينيًا وسياسيًا, وثقافيًا واجتماعيًا... وهو بما يقدمه من معرفة عربية قديمة أغربها علينا وفرنسية جديدة ألفها إلينا يهزأ بما نحن عليه من جهل بأنفسنا وبغيرنا. ولسوف يزداد الهزء إن اتخذ البعض ردود فعل سلبية نحوه.

# الخاتمة

## الخاتمة

من خلال بحثنا هذا وختاما لموضوع دراستنا ك حوصلة لما سبق ذكره في الفصول السابقة توصلنا إلى مجموعة من النتائج يمكننا تلخيصها في النقاط الآتية:

تعتبر التأويلية الغربية مصطلحا غامضا ومتشبعا لما يحمله من معاني مختلفة ومتعددة.

نقلت التأويلية الغربية من مجال اللاهوت إلى مجال المعرفة والعلوم.

كما أن التأويل يعتبر الوسيلة الأكثر نجاحا لتنوير الفكر الإنساني وذلك بما سادت الأفكار والمعتقدات الميتافيزيقية والتي أدخلت الفكرة في غاي يهب الجهل والظلمات.

موضوع التصوفي واسعا ومتشعب حيث نال شه شهرة واسعة في أوساط المتصوفين والفلسفة وكذا المفكرين منذ القديم وفي مراحل مختلفة.

عرف التصوف منذ ظهوره مراحل عديدة مرة بها منذ القديم وبداية من الحضارات الهندية و مرورا ببلاد فارس وصولا إلى الفلسفة اليونانية وإلى صدر الإسلام.

التصوف الفلسفي داخل في عالم الغيبيات مما أثار حوله الشك والرفض على خلاف التصوف السني الذي تقيد بالقرآن والسنة.

تطور التصوف من بيئة إلى أخرى.

إن الصوفية لهم مصادرهم والمؤثرات التي تأثروا بها فغالبهم يعتبر العلوم هبة يحصلون عليها عن طريق الكشف والذوق والرؤى.

شهدت التفكيكية مسارا تاريخيا مطولا يمتد في العمق إلى رحيق الفلسفات المثالية والمادية منذ عهد اليونان إلى مسار الفلسفات الحديثة.

ظهرت التفكيكية على أنقاض البنيوية ومن أشهر ممثلي هذا التيار عند الغرب جاك ديريدا.

تقوم التفكيكية على جملة من المرتكزات والمقولات الأساسية كموت المؤلف والإعلام من سلطة القارئ.

التّماثل في عدم الثّقة في قدرة الفكر العقلاني والميتافيزيقي على تناول الله والمعنى تناولاً غير إشكالي.

* إلحاحهما على عدم القدرة على فهم الحقّ والكتابة، على الرغم من المزاعم الفلسفية الميتافيزيقية التي تدّعي القدرة على ذلك.

* اهتمامهما المشترك بالبلبلة وتفضيلها باعتبارها أداةً أصيلة للانفتاح على الآخر.

* التّوازي بينهما في الإيمان بإمكانات النصّ اللامتناهية وأنّ هذه الإمكانات تتعدّل بدرجات متنوّعة وفق ظروف القارئ.

* تصوّرهما المتماثل عن أعماق السرّ المتخفية في أصل كلّ الهويات، وتطابقهما في تصوّر ما تنطوي عليه هذه الهويات من وهم خادع.

* ثمّ أخيرًا عدم إيمانهما بأنّ الذات تنطوي على جوهر مستقل بذاته.

وفي الأخير نرجو أن يكون هذا البحث جديرا بالقراءة فإن وفقنا فمن فضل الله تعالى، وإن أخطأ بنا الفهم فحسبنا من ذلك كله المحاولة وسلامة القصد، والحمد لله رب العالمين.

# قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع:

### قائمة المصادر:

ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دط، 1948، القاهرة، مصر.
محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان ج 3 .

### المعاجم والقواميس:

جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
عناني محمد: المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم عربي انجليزي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجان، ط3، القاهرة، 2003.
محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط2.
مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.
القاموس المحيط: مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، مادة صوف.

### الكتب:

أحمد أمين: ظهر الاسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، ج1، 2012، القاهرة، مصر.
أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة، ط25، ص 512، نقلا عن شؤون الأوسط، ع108.
ادريس مقبول في بحث موسوم ب اللسانيات الإشراقية عند ابن عربي الفعل الإنشائي نموذجا، ديوان العرب، يونيو 2006.

أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط3.
أشرف حسين: التصميم الداخلي و علاقته بعمارة ما بعد الحداثة محليا وعالميا، رسالة ماجستير، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان.
أيان ألموند، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا.
بارة عبد الغني: الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

بسام قطوس: استراتيجية القراءة التأصيل والاجراء النقدي، مؤسسة حمادة و دار الكندي، ط1، عمان، 1998.

بلخن جنات: السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2013.

بول ريكور: من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، تر محمد برادة، حسان بوريقة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط1، 2000.

جاك دريدا : عبد السلام بن عبد العالي : أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،1991.

جاك دريدا: استراتيجية التفكيك و الميتافيزيقا، تر: عز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، دط، المغرب، 2013.

جاك دريدا: في علم الكتابة، تر:انور مرتجي، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة ،2007.

جاك دريدا: مواقع ، تر فريد الزاهي، دار توبقال،ط1، الدار البيضاء، 1992.

حسام الدين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور و علاقتها بالعلم الانسانية والاجتماعية نحو تأسيس هيرمينوطيقا الحوار، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات.

حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي في الأسس و التطبيقات، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004.

الرويلي ميجان و سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.

سعاد حكيم : ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991.

الشرقاوي حسن : معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط1 ، 1987.

الشيخ أحمد رضا: معجم متن اللغة، دار ومكتبة الحياة، بيروت، ج3، 1988.

صلاح قنصوة: الفلسفة الراهنة و العولمة ، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، مصر.

طارق علي عيدروس السقاف، الرسالة المسروقة، مجلة عدن الغد ، عدد 5012، 4نوفمبر 2011.)

طه جابر العلواني: مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته.

الطوسي: اللمع، حققه : عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، دط، 1960.

عبد الغني بارة: اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2005.

عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008.

عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1967.

عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ص57.

عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمرة، شركة الأمل للطباعة و النشر، ط1، القاهرة، 2000.

عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية، ط8، ص108،

عصام لطفي صباح: التلقي والتأويل في شعر زهير بن أبي سلمى، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع.

علي بن إبراهيم الحمد: الشرق والغرب: منطلقات العلاقة ومحدداتها، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

علي حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،

علي يوسف نور الدين: الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية، مجلة شؤون الأوسط، ع108.

عمارة ناصر: اللغة والتأويل مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

عمر فروخ: التصوف في الاسلام، مكتبة منيمنة، الطبعة الأولى، 1947، بيروت، لبنان.

فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، ترحسان بورقية، و محمد ناجي،1996.

فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي، دار الجيل، بيروت ط1، 1993.

فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز بحث في فلسفة الثقافة عند ارنست كاسيير، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات،ط1، 2017.

القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت، دط.

الكلابادي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط3، 1400.

لخضر العرابي: المدارس النقدية المعاصرة، دار العرب للنشر والتوزيع، 2007.

لعموري شهيدة: التأويل الرمزي في النص الديني، مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2019/04/11.

مازن صلاح مطبقاني: متى ينشأ علم الاستغراب؟، وحدة دراسات العالم الغربي بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، www.madinacenter.com

محمد الشيخ، المتصوفة ومسألة الكتابة، "مدارات فلسفية" مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 19، 2010.

محمد الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطلائع، ط1، 2007، بيروت لبنان.

محمد حربي: ابن تيمية و موقفه من أهم الفرقو الدياناتفي عصره، علم الكتب، ط1987،1، بيروت، لبنان.

محمد خليف خضير الحياني: استيراتيجية صراع التأويلات في قصيدة ( حلم ليلة فارغة)، للشاعر عبد المعطي حجاز، مجلة العربية للعلوم و نشر الأبحاث، مج5،ع30،4ديسمبر 2014.

محمد شوقي الزين: الذات والآخر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1،2012.

محمود خليف خضير حياني: ماورائية التأويل الغربي، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013.

محمود عبد ألرؤوف قاسم: الكشف عن حقيقة الصوفيةلاول مرة في التاريخ، دار الصحابة، ط1، 1987، بيروت، لبنان.

نابي بوعلي: بول ريكور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2014.

نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014.

نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية ، دار المعرفة، ط1، 1994.

نيكلسون مؤلف دائرة معارف القرن العشرين.

هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية كتأويلية فلسفية، تر: حسن كاظم، علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، 2007.

هنري برغسون: منبعا الاخلاق والدين، تر: سامي الدروبي و عبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1971.

ينظر خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2000،1.

يوسف زيدان ، تجليات النبوة في فصوص الحكم ، لابن عربي، بحث شفاهي مقدم إلى لجنة ترقية أساتذة الفلسفة.

يوسف زيدان، تراثنا، ابن عربي والجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الأمين للنشر والتوزيع- 1419هـ 1999م- القاهرة.

يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب العربي الجديد، دار توبقال للنشر، الجزائر، 2010.

يونس نويا اليسوعي: الوسائل الصغرى للشيخ ابن عابدي الرندي، المكتبة الكاثوليكية، 1357، بيروت، لبنان.

# فهرس المحتويات

# فهرس المحتويات


شكر وعرفان

مقدمة: .....أ

الفصل الأول: التأويلية الغربية (الهيرمينوطيقا) :المفهوم /النشأة/الاتجاهات .....4

تمهيد: .....4

المبحث الأول: مفهوم التأويلية الغربية .....5

المبحث الثاني: نشأة التأويلية الغربية .....6

الفكر اليهودي:.....7

الفكر المسيحي. .....7

التأويلية في الفكر الحديث.....8

المبحث الثالث: اتجاهات التأويلية الغربية.....9

1-تأويل اللغة (دلثاي- شلايرماخر):.....9

التأويل الوجودي مارتن هيدغر: .....10

التأويل الفني ( هانز جورج غادامير) .....11

التأويل المنهجي (بول ريكور):.....12

الفصل الثاني: التصوف والتفكيك.....15

أولا: التصوف .....15

المطلب الأول: مفهوم التصوف.....15

المطلب الثاني نشأة التصوف.....18

المطلب الثالث: التجربة الصوفية.....19

خصائص التجربة الصوفية .....20

ثانيا: التفكيك.....23

المطلب الأول: مفهوم التفكيك .....23

المطلب الثاني: نشأته التفكيكية .....25

الفصل الثالث: قراءة في كتاب التصوف والتفكيك.....30

( درس مقارن بين ابن عربي وجاك دريدا) لأيان ألموند .....30

أولا: الكتابة والرمز:.....33

# فهرس المحتويات

**الكتابة** .....33

- **الرمز** .....38

**ثانيا: المعنى والتأويل:**.....41

**قائمة المصادر والمراجع:** .....50