تفكيك النرجسية البلاغية للغة
قراءة تفكيكية في رواية موتٌ صغير

Deconstructing the Rhetorical Narcissism of Language: a Deconstructive Reading of the Novel: a Small Death (Mautt Sagheer)

م.م. محمد حسن صالح

Asst. Lect. Muhammad Hassan Saleh

E-mail: mohamed.hasan@uosamarra.edu.iq

أ. د. أحمد عزاوي محمد

Asst. Prof. Ahmed Azzawi Muhammad

E-mail: Ahmed.azzawi@uosamarra.edu.iq

جامعة سامراء / كلية التربية

University of Tikrit/ College of Arts

الكلمات المفتاحية: استراتيجية، التفكيك، الفلسفة، اللعب، الشعر، الدوال، الميتافيزيقيا.

Keywords: Strategy, deconstruction, philosophy, play, poetry, functions, metaphysics.

الملخص

يلعب الخداع اللغوي بارزاً هاماً في تمرير مختلف القضـــايا، كالأيديولوجيات، والعقائد، والسرديات المتخيلة، والأنساق المضمرة، ويسعى كذلك لبناء نرجسية جماعية للغة، وما ذاك إلا تحت مظلة البلاغة، فالبلاغة ناقل متخفٍ، تستطيع بأدواتها أن تجمل القبيح وتقبح الجميل، إنها تغتصـــب المســـافة بين الكلام والحقيقة عن طريق تعويم المســـافة داخل الامكانات الانزياحية، لتضـــلل ما تشـــاء، وتحتال على العقل بواســـطة اللعب بالكلمات. لذا أصـــبحت غاية البلاغة في القرن العشرين ليست عملية إحصـاء الأشكال الأسلوبية، وإنما الانخراط في تشييد بناء خطاب جمالي اقناعي بدرجة أولى، بامتلاكها آليات مخادعة تجاوزت الآليات التقليدية، التي كانت أقصـــى ما تســـعى إليه هو الإثارة بالتلاعب اللفظي، وشـرعت بالتغلغل داخل بنية الأنواع لتحقيق مراميها الساعية إلى تشييد إمبراطورتيها الخاصة.

Abstract

Linguistic deception plays an important role in conveying various issues, such as ideologies, beliefs, imagined narratives, and implicit patterns. It also seeks to build a collective narcissism for language, which is only under the umbrella of rhetoric, as rhetoric is a disguised transmitter, and with its tools, it can beautify the ugly and disfigure the beautiful. It shortens the distance between speech and truth by floating the distance within the displacement possibilities to mislead whomever it wants and deceive the mind by playing with words. Thus, the goal of rhetoric in the twentieth century became not the process of counting stylistic forms, but rather engaging in constructing a primarily persuasive aesthetic discourse by possessing deceptive mechanisms that surpassed the traditional mechanisms, which sought nothing more than to excite through verbal manipulation, and began to penetrate the structure of genres to achieve their goals seeking to construct their own empire.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد :

لم تكن اللغة ذات يوم مجرد أداة للتواصـل الإنسـاني، ولا هي مجموعة من الأصـوات المتشابكة التي يعبر بها قوم عن أغراضهم، بل هي ليست فعل لساني منحصر بغاية مقصودة ولا هي نتاج جماعي لملكة الكلام، إن اللغة كل الذي سـبق وأكثر، إنها كيان الإنسـان وهويته وألاعيبه، بل هي الوسـيلة التي يعيش بها، ومن أجلها. لذلك ومنذ اللحظة سـنفتش في اللغة لا عن شيء سوى عن سلطتها، وعن ميتافيزيقيتها، وعن ألاعيبها التي تمد سيرورة الحضور بنشاط دائم، وتعزز من قيام إمبراطوريات متخيلة، ونرجسـيات خطرة، وجبروت رمزي ذو طبيعة جمعية بمقابل ركن القضـايا الأبستمولوجيا في سجن الغياب. وما هذا التوق للبحث في هذه المضـامير; إلا عملية إدراك لخطورة استعمال اللغة المكونة للوجود والمُعرِفة به.

ولاسـتجلاء تلكم القضـايا، سـنركز البحث عن جوهر اللغة، وما هذا الجوهر إلا البلاغة، وما البلاغة إلا شكل من أشكال الهيمنة التي تبسط نفوذها من خلال النشاط اللغة . ولأجل ذلك جاء البحث موسوماً بـ **((تفكيك النرجسية البلاغية للغة قراءة تفكيكية في رواية موتٌ صغير))** ذلك أنَّ رواية **موت صغير** تحمل داخلها مجازاً فلسفياً متشبعاً بالبلاغة، يمكن الكشف عنه بأدوات استراتيجية التفكيك، تلك الاستراتيجية التي نحت مقولاتها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤م) التي تعمل على تفكيك البنى وإعادة قراءتها وفق مقولات الاختلاف، ونقد مركزية اللوغوس، والكتابة، والأثر وغيرها من المقولات التفكيكية. وقد اشـتمل البحث على ثلاثة محاور، تضمن المحور الأول تعريفاً باستراتيجية التفكيك، وبعضاً من مقولاتها، موسوماً بعنوان، **التفكيك، التعريف والمقولات..** أما المحور الثاني فتناول علاقة الفلسـفة بالبلاغة إجرائياً في رواية موت صـغير، تحت عنوان، **المناهضـة والتواطؤ، جدلية العلاقة بين الفلسـفة والبلاغة.** أما المحور الثالث الذي يبحث في الدوال ولعبة الإحالة فجاء بعنوان، **حساسية اللعب بالدوال.**

وكما هو العنوان فالدراسـة تبنت مقولات التفكيك إجرائياً، بوصـفها أدوات تحليلية للنصوص، ولها فعاليتها المثبتة في أكثر من ميدان.

المحور الأول : التفكيك، التعريف والمقولات

استراتيجية التفكيك

يؤرخ للانطلاقة الأولى للتفكيك بعام ١٩٦٦م عندما ((نظمت جامعة هوبكنز في أمريكا ندوة ألقى فيها جاك دريدا بحثه الموسوم ((البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية)) وسرعان ما تبلورت منها حركة نقدية عرفت باسم التفكيك))(دي مان،٢٠٠٠، ٣). ومن تلك اللحظة بدأ ملامح المشروع تتضح، ليأخذ مساره لا عبر اللغة فحسب بل تخطى حدود اللغة إلى الفكر ومسارات الفلسفة والأدب، بل لا نبالغ حين نقول أنّه ألقى بظلاله على مفاصل ما بعد الحداثة جميعاً، فكان مفتتحاً لها ونقطة سطوعها الأول.

يعرف محمد عناني التفكيك بقوله : هو فك الارتباط، أو تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو أي ظاهرة إحالة موثقاً بها(عناني، ٢٠٠٣، ١٣١).

كما يعرفه بسام قطوس ((استراتيجية في القراءة قراءة الخطابات الفلسفية والأدبية والنقدية، من خلال التموضع في داخل الخطابات وتقويضها من داخلها من خلال توجيه الأسئلة وطرحها عليها من الداخل)) (قطوس، ٢٠١٦، ١٢٣).

وقد ذكر سعد الله في الأسس الفلسفية تعريفات مختلفة للتفكيك ابتداءً من (كاموف) الذي يرى أن التفكيك ((" هو أن تنتهي إلى عمل لا شيء"، وحدده (لاينج) بقوله التفكيك هو هفوة نقدية ، أما (هابرماس) فقد وصف التفكيك بأنه عمل تعسفي وحدده (بورديو) بقوله : "التفكيك لعبة، وحدده (هاريسون) بقوله: التفكيك يستلزم تبعات عبثية)) (سعدالله، ٢٠١٧، ١٦٢).

ظلت المفاهيم التي كانت سائدة قبل عصر التفكيك أنموذجاً ساكناً ومركزياً لا يتخلخل جراء الضربات التي كانت توجه له من هنا أو هناك، إلى أن انبثق التفكيك بصفته استراتيجية ((تسعى بمعناها الواسع إلى نقد الميتافيزيقيا بدءاً من أفلاطون حتى إدموند هوسرل وبول ريكور)) (دريدا وآخرون، ٢٠١٣، ٤١٧) وقامت في بداية انطلاقها ((بقلب كل ما كان سائداً في الفلسفة الماورائية، سواء أكان ذلك هو المعنى الثابت أو الحقيقة القارة أو ((العلمية)) أو المعرفة أو الهوية أو الوعي أو الذات المتوحدة، باختصار كل الأسس التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي الغربي)) (الرويلي، البازعي، ٢٠٢٢، ١٠٨). فمن الناحية الإجرائية قد برزت استراتيجية التفكيك على العكس من المنهجيات التقليدية، والمنهج البنيوي، التي تطمح إلى تقديم براهين متماسكة لحل الإشكال في عملية وصف الخطاب أو الاقتراب إلى معناه، إذا إن التفكيك يبذر الشك في مثل هذه البراهين، ويقوض أركانها، ويرسي على النقيض من ذلك دعائم الشك في كل شيء (إبراهيم والغانمي، ١٩٩٦، ١١٣).

وقد بدأ دريدا مشـروعه التفكيكي رافضـاً بناء نظام فلسـفي، لأنَّه يعطي الأولوية للتجربة ويكتب بدافع المراجعة، وفي الوقت الذي كان الجميع يشـيد بمزايا اللغة والبنية كان هو المعترض الوحيد عليها، إذ كان يمتلك الوسـيلة لتفكيك الميتافيزيقيا* الغربية بكل مظاهرها(دريدا وآخرون، ٢٠٠٤، ٦٧).

انطلاقاً من هذه الاسـتراتيجية برز مشـروع دريدا، الذي يعمد إلى ((قراءة الفكر الغربي قراءة شـاملة وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسـس عليها كخطاب فلسـفي ميتافيزيقي (مثل الحقيقة والهوية والحضـور والأصـل الخ ....) وهي عبارة عن نقد للتمركز العرقي المدعوم من تمركزات أخرى مثل تمركز العقل وتمركز الصوت وتمركز القضيب) (دريدا، ٢٠١٣، ٦) فبنقد هذا التمركزات انتج فكر دريدا خلخلة للمفاهيم التي كانت سائدة ومسلّم بها في الفكر الغربي الذي يتمحور حول الأزواج المفهومية أو المفاهيم المتضـادة والتي تحيل إلى طوابق وعلاقات متراتبة محكومة بالتوزع إلى أعلى / أسفل ، واقعي / خيالي، الواقع / الحلم، الخير ، الشر، التي تعمل على الحط من أحد معانيها دائماً، واجترح سلسـة من الكلمات سلسلة مزدوجة المعاني تحمل قوة خلخلة لهذه المفاهيم (دريدا، ٢٠٠٠، ٢٧) أما مقولاتها فهي :

١. الاختلاف difference :

إنَّ مفهوم الاختلاف في فلسـفة التفكيك يقوم أسـاسـاً ((على تعارض الدلالات، فهناك العلامات التي تختلف كل واحدة منها عن الأخرى، وهنا المتوالية المؤجلة من سـلسـلة العلامات اللانهائية. وهكذا يخرج المصـطلح من دلالته المعجمية، ويكتسـب دلالة اصـطلاحية))(قطوس، ٢٠١٦، ١٣١) الاخـــ(ت)ـــلاف هنا لا على ما أراده سوسير وهو أنَّ ((اللغة نسق من العلامات التي تحكمها علاقات اختلاف. في تبسـيط بالغ: لفظ «أحمر» لا يدل على مفهوم ذلك اللون أو أنه يملك صفة ذاتية أو داخلية تجعله يشير بذاته إلى ذلك اللون لكن قدرته على الإشارة تعتمد على اختلافه عن بقية الألوان الأخرى على منشـور ألوان الطيف فالأحمر هو ما ليس أبيض أو أسود أو أصفر ...إلخ)) (حمودة، ٢٠٠٣، ١٥٤ – ١٥٥) وإنما وظيفته تختلف عن وظيفة الثنائيات المتضـادة عند سـوسـير وهي تحقيق الدلالة باللعب الحر ولا نهائية المعنى (حمودة، ١٩٩٨، ٣٧٧).

* الميتافيزيقيا : هي القول بوجود سلطة أو مركز خارجي يعطي الكلمات والكتابات والأفكار والأنساق معناها ويؤسس مصداقيتها. أو هي اختزال لأي علم خاص بالحضور.

٢. نقد مركزية (اللوغوس Logos) :

من أشهر المقولات التي طرحها دريدا هي مركزية اللوغوس. واللوغوس (Logos) لفظة يونانية تعني القول أو العقل أو القانون الكلي وأساس العالم(م روزنتال، ب.يودين، د ت، ٤١٤)..وهذه المفردة تحمل دلالات متشعبة، تصبح من خلالها مرجعا بؤرياً يحيل باستمرار إلى مرجع خارجي غير لغوي نعتقد بأنه موجود وجوداً حقيقيا في العالم من حولنا(الرويلي، البازعي، ٢٠٠٢، ٢١٩ – ٢٢٠). ويقصد بهذه المركزيات السلطة، القانون، العقل، وغيرها.

٣. الأثر La trace :

يعرف الأثر بأنه ما يقبل الامحاء . (فالأثر) ، إذن ، هو ما يتنافى والحضور . هو ما يتناقض مع الامتلاء . هو ما يتعارض مع العلامة القارة في تبديها، والأثر هو بنية تحيل على الآخر ، عموماً ، (المتنافر ، الغير ، المختلف) . وهو ليس حضوراً قائماً يمكن للحس أن يلتقطه . وهو لا يؤدي إلى الحضور بقدر ما يؤدي إلى الانزياح (وإلى العدول) الذي يتضمنه المختلف (بن عرفة، ١٩٩٣، ٩).

٤. علم الكتابة Grammatology:

ذهب تودروف إلى أن لمصطلح الكتابة معنيين. فالمعنى المباشر والضيق يقصد منه ((النظام المنقوش للغة المدونة. أما الدلالة العامة فهي تحيل على ((كل نظام مكاني ودلالي مرئي)) (إبراهيم، ١٩٩٧، ٣٢٦). وهنا يتضح أن الدلالة العامة لا تقرن الكتابة أبدأ بموضوع نقش اللغة أو تدوينها، إنها توسع الأفق الدلالي للمصطلح، فيشمل نظم التعبير المرئية باعتبار أن الكلام متصل بحاسة السمع، فيما الكتابة متصلة بحاسة البصر، فإذا أخذ هذا المعنى، فإن كل ((أثر)) مادي غير لفظي يندرج ضمن مفهوم الكتابة. المركزية. ومع أن هدف دريدا هو كشف جملة الممارسات الإقصائية التي تعرضت لها الكتابة في الفكر الغربي والإعلاء من شأن الكلام، فإن الوجه الآخر لذلك الهدف هو التفكير جدياً بضرورة قلب ذلك التصور الذي منح أفضلية للكلام على حساب الكتابة، ومنح الأخيرة دوراً فاعلاً في خارطة التعبير الفكري، منطلقاً من وجهة نظر ترى أن جميع خصائص الكتابة، مثل غياب المتكلم وغياب وعيه تغني المعنى (إبراهيم، ١٩٩٧، ٣٢٦)

هذه المقولات ليست هي المشروع، ولكنها جوهر ما يبحث به التفكيك، وبالنظر إليها عن كثب نجد أنها ذات طابع راديكالي ، تسعى إلى خلخلة النظم الثابتة، وتقويض أسسها التي بُنيت

عليها، فهي ذات بُعدين أحدهما مثالي، ذلك أنه ينزع هالة النص ويحيله إلى رؤية موضـــوعية منزوعة القداسة، والآخر تقويضي خَطِر يسعى إلى تحطيم الثوابت وزعزعة القيم .

سردية التنازع: بين بلاغة الفلسفة وفلسفة البلاغة.

تبدو الفلسفة – ظاهرياً – أكثر مناهضة للبلاغة، وذلك استناداً لآراء الفلاسفة وحواراتهم عن طبيعة البلاغة، ولكن هذا لا يمنع أن تقع الفلسفة في كثير من الأحيان في شِراكه البلاغة، بل في سحرها الذي لا يمكن مقاومته، فلم ((يمكن للغة الفلسفية أن تكون خالصة من كل تداخل بلاغي وهي التي تدعي توجيه الفكر نحو الفعل العملي وتؤسس لهذا التوجيه داخل الحقيقة! وكيف تهدف على إنجاز وعودها الأنطولوجية والإفلات من قبضة الميتافيزيقا دون اللجوء إلى المجاز والتموقع داخل مواضع بلاغية! فالبلاغة درب العقل نحو "العقل" وطريق اللغة إلى "اللغة)) (ناصر، ٢٠٠٩، ١٦٣)، وهذا أيضاً ما نسعى إلى استجلائه، بواسطة الأدوات الموضوعية لاستراتيجية التفكيك، لأنها كممارسة نقدية ((تفكك النص لتكشف أن ما يبدو عملا متناسقا وبلا تناقضات هو بناء من الاستراتيجيات والمناورات البلاغية)) (حمودة، ١٩٩٨، ٣٤٦)، وقد أصرت التفكيكية وخاصة مقولات بول دي مان على مجازية اللغة فهو يرى أن ((اللغة دائما مجازية أو بلاغية وليست إحالية أو تمثيلية؛ إذ لا توجد لغات بدائية غير بلاغية. وتقوض البلاغة بوصفها ظاهرة مميزة للغة الحقيقة بالضرورة، وتفتح الباب للاحتمالات المحيرة بوجود انحرافات إحالية))(ليتش، ٢٠٢٢، ٨٣). وتصر وعلى بيان الصراع المحتدم بين البلاغة من جهة والفلسفة من جهة أخرى، ((فالفلسفة في حاجة دائماً إلى دعم بلاغي يشحن قاموسها ويفعل تجاوزيتها، فالبلاغة هي أصل الفلسفة وغايتها، فهي من أَسَّسَها واستكمَلها، بإعطائها واقعيتها الوحيدة أي واقعيتها النصية)) (ناصر، ٢٠٠٩، ١٣٦)، والبلاغة في ذات الوقت ترفض الفلسفة لأنها تنحو إلى الخيال والوهم الذي تضاده الفلسفة(فائزي، ٢٠١٦، ١٠٩).

ومن أجل ذلك شرعت الفلسفة الحديثة إلى بيان الصراع بين هذه الموضوعات، وقد تجلت بشكل واضح في خطاب نيتشه الذي اعتبر في حديثه عن الفلسفة، أن الحقيقة التي تنشدها الفلسفة ليست سوى استعمالات استعارية ((إنها مجموعة حية من الاستعارات والتشبيهات والمجازات، وهي بإيجاز، حاصل علاقات إنسانية تم تحويرها وتجميلها شعريا وبلاغياً حتى غدت مع طول الاستعمال، تبدو لشعب من الشعوب دقيقة وذات مشروعية وسلطة مكرهة. إلا أن الحقائق هي عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك)) (سبيلا، عبدالعالي، ٢٠٠٥، ٧٤) فاختلاط الفلسفة بالبلاغة

والبلاغة بالفلسفة أدت في نهاية الأمر إلى بروز تناقضات كبيرة في الخطاب، فقد ((اعتمدت الفلسفة على مغالطة محيرة حينما جعلت نفسها تمتاز على الأدب باعتمادها على اللغة، زاعمة أن لغتها تتسم بالدقة والرصانة والعلمية بينما اعتمدت لغة الأدب على المجاز)) (الرويلي، البازعي، ٢٠٠٢، ١١٠) وهذا ما جعل دريدا يعود إلى البلاغة منذ أفلاطون((ليثبت أن مثل دعوى الفلسفة هذه تقلب الفلسفة ومزاعمها رأسا على عقب؛ وأن أصل اللغة هو الاستعارة والمجاز، خاصة أن الاختلاف يعزل الدال عن المدلول : فكيف تزعم الفلسفة أن لغتها تستبعد المجاز وأنها توحد بين الدال والمدلول والفلسفة لا تستطيع إلغاء هذه الحقيقة إلا بتناسي هذا الأصل وتوظيف التناسي نفسه لخدمتها في تأكيد امتيازها على أنها لغة «الحقيقة» بينما الأدب هو لغة الخيال والوهم)) (الرويلي، البازعي، ٢٠٠٢، ١١٠). وسنلاحظ ذلك ونحن ندرس الرواية التي تعمل على عدم الوقوع في فخاخ أيّ منها.

ولقد كان نتاج هذا البحث أن تكون رواية " **موتٌ صغير** " هي النموذج الذي نختاره مثالاً، بوصف الممارسة التفكيكية; هي ممارسة الأمثلة والحالات وليست طريقة بحث حول موضوع(حمودة،١٩٩٨، ٣٠٩)، وما ذاك إلا للإطاحة بالأبنية الظاهرة، واستنطاق مضمراتها، وبيان مواطن التناقض بالتفتيش اليقظ.

المحور الثاني: المناهضة والتواطؤ، جدلية العلاقة بين الفلسفة والبلاغة.

يلعب الخداع البلاغي جاداً في تمرير القضايا الكبرى، والأيديولوجيات، والعقائد، والقناعات المختلفة; وما ذاك إلا تحت مظلة اللغة، فالبلاغة ناقل متخفٍ، تستطيع بأدواتها أن تجمل القبيح وتقبح الجميل، إنها تغتصب المسافة بين الكلام والحقيقة عن طريق تعويم المسافة داخل الامكانات الانزياحية(ناصر، ٢٠٠٩، ٢١)، لتضلل ما تشاء، وتحتال على العقل بواسطة اللعب بالكلمات. لذا أصبحت غاية البلاغة في القرن العشرين على الخصوص ليست عملية إحصاء للأشكال الأسلوبية، وإنما الانخراط في تشييد بناء خطاب جمالي(ناصر، ٢٠٠٩، ٥٠-٥١)اقناعي بدرجة أولى، بامتلاكه آليات مخادعة تجاوزت الآليات التقليدية، التي كانت أقصى ما تسعى إليه هو الإثارة بالتلاعب اللفظي(حمداوي، ٢٠٢٠، ١٧).

إن أول ما يلفت انتباهنا في رواية " **موتٌ صغير** " هو العنوان، ولربما نتساءل كيف لموت أن يكون صغيراً؟! وهل يوجد موتٌ كبير؟! يجعلنا هذا التساؤل في دوامة من الاحتمالات فاستعارة كلمة **صغير** لتشيئة الموت، وجعله بدناً، هي مخادعة لتمرير عبارة الموت الكبيرة التي لا تستطيع

أن تتخطاها الحياة، إلا عبر طريق واحد وهو; البلاغي – الجمالي، وعبره تتكشف دعوة امتهان الحياة، بمقابل تنمية هذا الموت الصغير، بواسطة مراحل طويلة وتمارين مكثفة.

لكن تنكير لفظة موت لجعله أكثر انغماساً في الغموض هو للتعمية على المعنى بأكثر الطرق التواءً، غير أن في نهاية المطاف، وبواسطة آليات الكشف عن المعنى; يظهر لنا التناقض المبطن تحت المعلن، **فموت صغير** يعني حياة كبيرة! كيف حصل ذلك؟ يحصل ذلك أن كل موت صغير هو حياة أخرى، فالموت المراد هنا ليس انسلال الروح من الجسد بقدر ما هو وصف لجمالية الحياة بعين الموت، فيغدو الموت جسراً للعبور إلى عوالم مختلفة، تبرر ما ستقوم به الشخصيات لاحقاً، كونها تمارس لعبة الحياة والموت، لاكتشاف خباياها.

ولكي تكتمل هذه التجربة ، تلعب الرواية على ثالوث الوحي والعقل والقلب(علوان،٢٠١٦، ٢٦٣)، وهذا الثالوث هو فريسة الدراسات التفكيكية(حمودة،١٩٩٨، ٣٨٧)، ولعبة محيي الدين بن عربي، – صوت السارد داخل النص الروائي، والشخصية الرئيسة فيه– الذي يحاول أن يبطن مغزاه بواسطة اللغة البلاغية، وذلك يتجلى في المثال :

" **إلهي**

ما أحببتك وحدي

لكن أحببتك وحدك " (علوان،٢٠١٦، ٣٥)

هذه الجملة البلاغية هي مجرد تلاعب لفظي، بل الأكبر من ذلك هي مناقضة لظاهرها، وهي في الأصل مخالفة لمحبة الله!! فمن يحب الله وحده لا يحبه! إذ إن هذا الحب لا يتشكل إلا بمحبة الآخرين، بل أن معرفة الله لا تتشكل إلا عبر الآخر، الذي يعرفك على طبيعة الخالق. وهذا ما يؤكده ابن عربي نفسه في موطن من شذراته " **تعظيم خلقه تعظيمه** "(علوان،٢٠١٦، ٤١٣)، بل أن موطناً آخراً يكشف لنا أن ما يقرب الإنسان من محبة الله هو محبته للآخرين، وعلى وجه الخصوص إذا ما كان هذا الحب موجهاً نحو المرأة بوصفها آخراً مضاداً ومكملاً في آن.

"**خرجت إلى المسجد الحرام وطفت طوافاً استخرت الله فيه أن يجمعني بنظام إن كان في اجتماعنا خير . أما إن كان فيه شر فليجمعنا أيضاً بعد أن يصرف هذا الشر**".

(علوان،٢٠١٦، ٣٤٨– ٣٤٩) فالمرأة لم تكن في تاريخ ابن عربي نزوة عابرة، بل هي مكمل للذات، وبها يستحضر محبة الله التي يتوسلها. فالتناقض يبرز بواسطة تجميع فسيفساء النص المتشظي داخل المتن الروائي، وهو دليل على عدم قابلية النص للتجانس، إذا أنَّ سمته الأساس

كما سنطالع هو الحيرة والتناقض ، بل حتى من يلجأ لترميم هذا التشظي، سيقع في نهاية المطاف في مغبة المعنى المتعدد، أو أن ما سيحاول تجميعه سيفضي إلى نقيض ما كان يتوقعه. ولا يكشف النص السالف عن تناقض النص وحده، بل ليعبر إلى ذات السارد، وليست هذه انتقالة إلى البحث السيكولوجي بقدر ما هو استحضار ذات النص عبر السارد. وإذاك يصبح النص متوحداً مع ذات السارد فيبرز التناقض النصي والذاتي ككل واحد.

إن اللغة البلاغية لا تستميت في الكثير من الأحيان بتورية الأنساق ، بل العكس من ذلك، إنها تفضح تلك الأنساق إذا ما اسيء استعمالها، وهذا الحالة تتجلى عندما يكون الخطاب أكبر من اللغة! والأمثلة تقدم نفسها ونحن نقرأ النص التالي :

" **كنت نائما عندما بايعتني القوى العلوية في الليلة التي سبقت خروجي من ملطية جذبتني فارتفعت عن فراشي معلقاً في الهواء قيد شبر محمولاً بإرادة العزيز الجبار. لم تكن جذبةً مفاجئة بل انتظرت حدوثها في أي لحظة منذ أن أكملت طوافي على أوتاد الأرض طوافاً كتب علي قبل ولادتي** "(علوان، ٢٠١٦،٩). كثيراً ما ننظر إلى الأعلى على أنه مركز القوة والهيمنة، بمقابل الخضوع والضعف لما هو تحت"(لايكوف، جونسون، ٢٠٠٩، ٣٤-٣٥) وهذه الاستعارة ليست اعتباطية، فهي متمركزة في أذهاننا، ومتجذرة لا يمكن اقتلاعها بسهولة، فعبارات من قبيل " إنه يمارس سلطته عليه / إنه تحت رحمتي / إنه في اللجنة العليا .... الخ " (لايكوف، جونسون، ٢٠٠٩، ٣٥) كلها عبارات دشنتها البلاغة منذ زمن بعيد حتى صارت مكرسة، بحيث لا يمكن أن يتخطاها المرء إلا وتضع في ذهنه تصوراً عن حقيقية ما. كذلك نلحظ عبارة " **القوى العلوية**" التي ستلعب لاحقاً على فكرة التمركز حول الذات، وأسطرة شخصية ابن عربي، الذي لم يفتأ يعزز حضوره، وتفوقه على الآخر، بوصفه قوة اكتسبت سيادتها من اللوغوس، وسنشاهد الأمثلة وهي تتكشف بمجرد التريث عندها. فالقوى العلوية التي "**بايعت**" ابن عربي منحته سلطة، وهذه السلطة جعلته بشكل من الأشكال علِوياً ومن سواه في حضيض الغياب. إن الأدهى من ذلك كله هو طريقة المبايعة، والتي لم تحدث في حالة اليقظة، بل في غيابة النوم، " **كنت نائما** ...." فيا تُرى، هل تتحقق قدسية الإنسان في الأحلام، ليتسيد على الخلائق في اليقظة؟! إن هذا التسيد والأنا العلوية ليظهر جلياً في حديث ابن عربي، وليس حديثه كفرد، وإنما هو يتكلم بصوت الطريقة التي يتبنى أفكارها ويتشيؤها عقلاً وتفكيراً. لذا يجعل السارد من ذاته إنساناً ذي سمات سماوية متفردة، وخصائص غير بشرية بقدر ما هي ملكوتية إلهية مصطفاة، وهذا ينطلق من الاستعارة التي ابتدأ

منها كما مر، والتي كرسها في كثير من المواضع " **إن آلام الأولياء مثل الديون لا تؤخذ من الأطفال ولا تسقط بالتقادم** "(علوان، ٢٠١٦، ٤٣) خلف استعارة تشبيه الآلام بالديون يغرس السارد كلمة الأولياء، والولي هو من تولى الله أمره بالخصوصية (حمدي،٢٠٠٠، ٩٦)، وهنا تضبب الاستعارة كلمة الأولياء، لتمريرها إلى الخارج، واستقبالها وكأن الآلام هي وحدها تخص الأولياء المصطفين! ولو فحصنا الجملة بلاغياً لوجدنا أن الآلام هي المشبه والديون مشبه به مع كونها مضافة للآلام، لكننا تستطيع حذف كلمة الأولياء دون الإيقاع بالاستعارة. وبعدها نقدر على إعادة تشكيل الجملة، مفرغةً من طابعها التمركزي " **إن آلام مثل الديون** .....الخ"، لكن يبقى النص المنطوي على تفخيم الذات يؤسس مركزية العارف وتفرده عبر الجملة البلاغية، وهذا نكتشفه مرة بعد أخرى في الحوارات التي تدور بين ابن عربي وأبيه :

" – إنها الجذبة يا أبي.

– الجذبة؟ ما هي الجذبة؟

– جذبة الصوفية.

نفد صبر أبي من إجاباتي التي بدت له غامضة فقال بصوت عال:

وما هي جذبة الصوفية هذه؟

– إنها ملاحظة العناية الإلهية للعبد باجتذابه إلى حضرة القرب"(علوان،٢٠١٦، ١٥٤)

ما يزال ابن عربي واقعاً في فخ بريق اللغة، ولكنه يصر على أنه في درجات الإبصار العليا، ومن دونه لا يرى إلا حالة من العمى والغموض، فهو موقن أن كل ما يقوله لا يمكن إلا أن يكون جلياً، بينما تبدو لغته للآخر غامضة، وفي هذه اللحظة يبرز دور اللغة البلاغية للتعمية على العقل، باستعمال التلاعب اللفظي، واستحضار غموض اللغة لإثبات تفوق دعوى القرب من الله والصعود لأعلى درجات الحضور، وما ذاك إلا عن طريق اللغة فقط، إذ لا شيء يثبت هذه الدعوى سوى بلاغة الكلمة المتصلة سلفاً أو المعززة بالعناية الإلهية، وهو يسند دعواه بأنه في حالة جذب. ولنا أن نسأل كما سأل علي بن محمد والد ابن عربي عن معنى الجذبة؟ يحضر منعى الجذب بمعنى المد وبمعنى التنازع أيضاً(ابن منظور، ١٤١٤هـ ،١/ ٥٧٣) ولكن يصر ابن عربي على أنَّ معنى الجذب هو الاصطفاء والأخذ بحكم القهر والصولة، وحتى لا تقدر النفس أن تتخلف عن هذه الجذبة

" – وكيف يكون هذا؟

لقد لاحظني الله في حال غير الحال التي اصطفاني لها فجذبني بعنايته. وجذبة الله تطير الصواب. أرأيت لو وعظك شيخ فأحسن الموعظة ألا يحير فؤادك وتضطرب نفسك؟

– نعم.

– فكيف إذا وعظك الله عز وجل بنفسه !

ولماذا يعظك أنت من دون العالمين؟

– لأني ولي من أوليائه "(علوان، ٢٠١٦ ،١٤٥– ١٥٥)

ما يريد ابن عربي تأكيده مراراً هو القول بوجود مركز يستند إليه، فالبشر ((دائما يبحثون عن مركز لهم كفرض عقلي ومادى، لتصبح الـ (أنا) هي مركز الوحدة التي تحوم حولها بنية كل ما يدور في الوجود أو في فضائها)) (جاد، ٢٠٠٢ ،٣٠٦). وابن عربي ليس فقط من البشر، وإنما تفوق عليهم بخصائص كثيرة، إذ اختاره الله ولياً – كما يشير هو – وإذاك يصبح ابن عربي نرجسياً ليس بفعل عقدة تتشكل باللا وعي، بل بفعل يتشكل بالوعي بواسطة ذاته المُدرِكة مع خليط من تصوراته ورؤاه في المنام.

" **أعطاني الله برزخين : برزخ قبل ولادتي وآخر بعد مماتي. في الأول رأيت أمي وهي تلدني وفي الثاني رأيت ابني وهو يدفنني**"(علوان،٢٠١٦ ،١٣) لقد وجد في المعاجم أن البرزخ هو الحاجز(ابن منظور،١٤١٤هـ، ١/ ٢٥٦) أو الحائل بين شيئين(ابن فارس، ١٩٧٩ ،١/ ٣٣٣)، ثم انتقلت هذه الكلمة لتدل على المرحلة الانتقالية التي تكون بين الموت والبعث يوم القيامة، في النصوص الإسلامية(البخاري، ٢٠١٦ ،١/ ٤٦٠)، وبغض النظر إذا كان السارد قد استخدم المفارقة التي تتجه نحو المستقبل والمسماة بالاستباق(برنس،٢٠٠٣ ،١٨٦) أم لا، فإن عطاءً خارجاً عن حدود المعقول قد تضمن خطاب ابن عربي. فالبرزخ عمى لأنه يحجز الرؤية، والرؤية ابصار وعلم(ابن منظور،١٤١٤هـ، ٣/ ١٥٣٧)، وهذا تناقض لفظي ظاهر، فالعطاء منح البرزخ حالة غير الحالة التي كان عليها، لقد شيأهُ، وجعل من البرزخ مادة ممنوحة، بعد أن كان تصوراً إيمانياً قابعاً في الوجدان، فنقله من حالته المتصورة إلى حالة يمكن أخذها باليد، وهي استعارة تصريحية في سياق بلاغي، فكيف يعطي الله حاجزاً؟! من المفترض أن الله في بادئ الأمر يهب وليس يعطي، لأن العطاء يستوجب انتظار شيء بالمقابل، والله سبحانه يهب بلا حاجة لرد هذه الهبة، ثم في الأصل كان لابد أن تكون هذه الهبة فتحاً وليس حاجزاً، فكيف يريد ابن عربي الرؤية وهو يستعمل المنع؟! عند تتبع هذه الاستعارة نجد أن هناك ذاتاً متشكلة ميتافيزيقيا، وهذه الذات

ليست اكتشاف لنرجسية على وفق التحليل النفسي وإنما هذه الذات متعالية لارتباطها بمنحة العطاء الإلهي، الذي يصر ابن عربي على أن الله أعطاه له في أكثر من موطن، ومن أجل ذلك منحت هذه الذات لنفسها حق التعالي وإضفاء مسحة الحق على الكلام.

" يا أمير المؤمنين، لقد فقهت من الدين فوق فقه الفقهاء ومن الفلسفة فوق فلسفة الفلاسفة. ولو شئت أن أكون فقيهاً كابن حزم لكنت، أو فيلسوفاً مثل ابن طفيل لكنت، أو كلاهما معاً كابن رشد لكنت. ولكن الله اختار لي أن أكون من أهل الطريق فكنتُ لأنه قال لي كن "(علوان،٢٠١٦، ١٦٨)

لأن الدائرة المغلقة التي ندور بها وحولها، ولأن اللغة هي مضمار دراستنا، توجب علينا القول أنه لما كانت اللغة هي أداة الوعي والفكر ووسيلته في تحديد الوجود بوصفه حضورا عبر تمثيل التصورات والمفاهيم والمعاني والمدلولات والأسماء; فإنه يتعين وفقا لذلك تفكيك اللغة عبر تفكيك وحدة العلامة اللغوية (الكلمة) (الفيا ،٢٠١٧، ٣٦– ٣٧) وعندئذ يتعين علينا الكشف عن حضور الأنا أمام الذات، حضوراً يعمل على غياب ذات الآخر بمقابل ظهور الأنا الحاضرة. إن استعارة كلمة **فوق** لَتَعمل عملها النسقي داخل النص، وتحدد العلاقة بين المستمع والمتكلم ، بوصف الأخير ليس فقط إنساناً اصطفاه الله وقال له " **كن** " بل بصفته مجسداً لفكرة الانتقاء، ومآله أن يكون " **من أهل الطريق** " هذا الطريق الذي لم يستطع لا الفلاسفة، ولا الفقهاء، منفردين ولا مجتمعين أن يسيروا فيه ولا جنبه! فالفوقية المكررة مرتين في النص هي فوقية متعالية، وهذا تكريس وتأكيد للنصوص السابقة، وللإصرار على فكرة سيادة التصوف على بقية المعارف والعلوم، وتغييب في الكثير من الوقت للعقل والوعي، واللاعب على الخيالات والروحانيات. **" لقد قدر الله لي أن أسكر وألهو كي تحق عليّ الجذبة وتصدق مني التوبة"**(علوان، ٢٠١٦ ،١٥٥) إن ابن عربي يعمل على تهميش الفلسفة والعقل، وما ذاك إلا لأنها تستجلي الحقائق، بينما الحقيقية بالنسبة لابن عربي فهي تضبيب تلك الحقائق، والاحتيال عليها، باستيهام الذاكرة، والركون إلى شاعرية الذات، التي ستؤول لاحقاً إلى تهميش الآخر بأساليب راديكالية كما فعل مع ابن رشد بصفته مجسداً للفلسفة، أثناء حواره مع الخليفة : **"إنك إذا ركنت للفقهاء عطلوا عقلك، وإذا ركنت للفلاسفة عطلوا قلبك، وإذا ركنت للأولياء جعلوا قلبك وعقلك تحت نور الله المبين"**(علوان،٢٠١٦، ١٦٨). إذا يتحين ابن عربي فرصة أن يكون في الصدارة كلما استنفره سؤال الأفضلية، واستدرجه إلى ربط تصوراته العرفانية بالله، فهو يستعمل لحظة **الركون** إلى قوة الله الجبارة، ليكتسب شرعية اللوغوس،

بمقابل تهميش الآخر، الذي يخرجه من دائرة العرفان. وهذا تمركز واضح يضفيه ابن عربي على تصوفه بواسطة اللغة التي تسعى إلى خلخلة البنى المعرفية غير التصوفية، وتنخرط بمواجهة الآخر المضاد عبر البلاغية اللغوية، فاستعارة **التعطيل** للعقل والقلب والتي من معانيها الخلو والفراغ(ابن فارس، ١٩٧٩ ،٤/ ٣٥١) ، لم تأت اعتباطاً، بل هو تهميش لدور الفلسفة وبقية المعارف والعلوم في إنماء العقل والقلب، بمقابل تنويرهما بمجرد الانضواء تحت مظلة الأولياء الذين هم يتمتعون بالقرب من الله سبحانه، معلين من شأن الروح، وحاطين من قيمة ما سواها. لقد تحول ابن عربي من الشخص الروائي(برنس،١٧٢،٢٠٠٣) إلى التصوف وهو يتكلم، مجسداً هذا الحركة الدينية بهيأة إنسانية، وانطلاقاً من تحول كل شيء في مرحلة ما بعد البنيوية إلى لغة (سعد الله، ٢٠١٧ ،٣٥) فإننا نعمل على تفكيك أفكار هذه الحركة من خلال اللغة الناطقة على لسان ابن عربي، عن طريق استفزاز نرجسية اللغة المتمثلة بالبلاغة، بغية تحطيم مركزيتها من خلالها. وبواسطة التفتيش اليقظ; نعثر على صيغ استعارية، تمارس دوراً فاعلاً في تشييد معمار قائم على تمركز ما، وهذا الصيغ مستسقاة من روافد غائرة في لجية الميتافيزيقيا. فنستشف أن المادة اللغوية القادمة، بل الفكرة التي تأسست عليها الرواية، والتي يدور حولها ابن عربي، وتتكأ عليها حركة التصوف أساساً هي فكرة " **الوتد** "(الشرقاوي، ١٩٨٧ ،٦٢) هذه الاستعارة المُرَمّزة التي تضمر خلف بنيتها أبعاداً تتجاوز حدود اللفظة، لتعبر تخوم المعنى وتصطدم بالوجود، فمن يكن وتداً فهو يتحكم ببقاء العالم وزواله، كما أخبرت بذلك فاطمة وهي إحدى الشخصيات في الرواية(بو عزة، ٢٠١٠ ،٥٧)، والأم الروحية لابن عربي :

" – **في إشبيلية وتد من الأوتاد الأربعة ولا شك.**

– **ومن هم الأوتاد؟**

– **أربعة يحفظون الأرض من السوء** "(علوان،٢٠١٦، ٤٢).

فإلى أي وهم يسعى السارد ؟ وإلى أي مدى تصمد هذه الفكرة بوجه رياح التشكيك والمساءلة؟. إن من يجيبنا على هذه الأسئلة هي المعاجم، كونها تسعى إلى إلحاق الأذى بالمفردة من خلال تشظيتها إلى دوال متعددة، من غير دراية منها! لأنها تعمل على تبيان المعنى عن طريق الاختلاف، فالوتد كل ما رز في الأرض أو الحائط من خشب(الزبيدي، ١٩٦٥ ،٢/ ٢٩٤) وهو ما يتماشى مع فكرة ابن عربي في تثبيت الأرض بواسطة هؤلاء الأفراد الذين خصهم الله من دون الناس، لكي يرتكز العالم عليهم فقط. فمهمة بقاء العالم مرتبطة ببقاء هذه الأوتاد. ولكن كيف

من يوكل له البقاء يحضره الفناء؟ " **ضمني الخياط بيده الوحيدة التي تتحرك وظل ملصقاً شفتيه في أذني وقال:**

– لقد مات وتدك.

شعرت أن أركاني شلت فجأة اندفع من أعماق صدري إعصار هائل من البكاء. دفنت فمي في جانب صدر الخياط حتى شعرت بأضلاعه النحيلة تضغط على فمي وصرخت صرخة عظيمة"(علوان،٢٠١٦، ٢٨٥). كيف للوتد أن يموت لو لم تكن نرجسية البلاغة قد استحوذت على مفكرة الإنسان، وأوهمته أن هذا الكون العظيم تثبته أجسام آيلة للفناء بأي لحظة. إن البلاغة المُوهِمة لتلعب أكثر من ذلك، إنها تحرك الإنسان وتدعوه للمسير خلف تخيلاته وأوهامه التي يصنعها بنفسه ثم إذا شاءت أفضت به إلى الهباء. " **شعورٌ عميق في داخلي يقول إن وتدي الثاني هو الغوث أبو مدين. وأي رجل في أفريقية كلها يستحق أن يكون وتداً أكثر منه؟"**(علوان،٢٠١٦، ١٩١) سواء أكان ابن عربي أم التصوف من يتكلم، فإن عقيدتهما تنطلق من الشعور والحدس، والنص الماضي مع قصره ليبين استحواذ الشعور على تسييرهما، وما الشعور إلا انفلات من الذات الشعرية، وما الذات الشعرية إلا ارتباط بالشعر، ولكم كانت كلمة الشعر; الفضاء الأكثر قدرة على استيعاب المتناقض والمستحيل، وميلاد اللغة وتشييد للفكر(ناصر، ٢٠٠٩، ٣٨). ولكم كان الحدس توهماً في معاني الكلام ورجماً بالظن، وهما ما اتخذهما ابن عربي هادياً في رحلته التي جابت أصقاع العالم، باحثاً عن لغز أكثر ما يمكن أن نطلق عليه، أنها حيلة لغوية خلقها ثم انطلت عليه، وظلت يتوهمها حتى ظن أنه نبي! " **ثم جف الماء واستوى الطريق واتسعت السماء فجأة حتى كأنها تحتضن الأرض مثل وليد صغير، ولمحت القائد يقف إلى جواري وهو يتأمل الأفق. سألته: "من أنت يا عماه؟" فالتفت إلي وكأني به قد فتح فمه ليجيب :** ﴿ يٰسٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾"(علوان،٢٠١٦، ٧٩) بعد أن يفقد ابن عربي وعيه، ويغط في رؤيا نتيجة لإعيائه جراء غرقه أثناء تعلم السباحة، يجد أن هذه الرؤيا هي الكوّة التي عن طريقها يمكن أن يوصل بعض رسائله المبطنة، تلك الرسائل التي تشهد له بأنه مصطفى وولي من أولياء الله، فالرؤيا هي وريثة النبوءة كما ورد في الحديث النبوي (البخاري،٢٠١٦، ،٩/ ٣١) ، وبما أنها كذلك فهي تفترض وجود متنبئ، وهذا المتنبئ له صفاته الخاصة، وهذه الصفات هي ما يفترضها ابن عربي عن نفسه. فهو لم يقتبس هذه الآية الكريمة، لأنها آية قرآنية مجردة، بل لتأكيد دوره عن طريقها،

إذ يضفي الجانب الاستعاري للآية; هالة ميتافيزيقية لابن عربي، الإنسان المنتقى، وهو يصر على ذلك على لسانه :" **كل بشرى فيها هي بشراي، وكل نذير هو نذيري، وسأبقى طيلة عمري واقفاً عند أسوار هذه السورة أسأل الله أن يكشف لي أسرارها ويفتح لي أبوابها ويعينني على سبر أغوارها وفهم أطوارها . والله لا يمنح مفاتيح السور ولا يفتح أبواب القرآن إلا للأولياء الذين يعرفونه حق معرفته** (علوان،٢٠١٦، ٨٠) " فاستعارة **الأسوار والمفاتيح** للسور هو استعارة لا يُخفى منها المنع، وهذا المنع – حسب ابن عربي – لا يفتح إلا للأولياء، وهنا أداة الاستثناء تمارس دور الاقصاء لكل الخلائق عدا الأولياء، وتحرص على غياب الجميع بمقابل حضور دور الولي الذي اختارته العناية الإلهية دوناً عما سواه.

المحور الثالث : حساسية اللعب بالدوال .

لقد أعلنت الفلسفة منذ وقت مبكر عداءها المعلن للبلاغة، وأصرت على ذلك عبر أسمائها الخالدة، إذ ((يتفق الكثير من دارسي البلاغة على أن موقف أفلاطون من البلاغة كان سلبيا إلى درجة العدائية)) (عبداللطيف،٢٠٠٨ ، ٥ / ٢٢٨)، فأفلاطون وقبله سقراط كانا ينظران لغاية البلاغة المتمثلة بالخطابة; أنها التأثير في السامعين والتمويه عليهم، وكانوا يرون أن رواة الشعر مسحورون بفعل ما يشبه المغناطيسية، ونتيجة لذلك فهم لا يملكون فناً (مطر،٢٠٠، ٣-٤) ولا معرفة. ومعروف أن أداة الشعر الرئيسة هي البلاغة، فما شَجب أفلاطون للبلاغة واستنكاره لها إلا لأنها أداة للاستحواذ على الناس واخضاعهم لها بواسطة الاقناع، فأصحبت بذلك ليست مجرد أداة للسيطرة على فئة محددة، بل للسيطرة على الشعوب، ومن ثم الكون بأسره. (عبداللطيف،٢٠٠٨، ٥ / ٢٣٢). لذا أحس أفلاطون بخطورة البلاغة منذ زمن بعيد، فأدان حيلها، حتى أمست كلمة البلاغة محملة بدلالة ازدرائية؛ فهي تقترح الخدع الماكرة والاحتيال والكذب، وتؤلف بين الكلمات الجوفاء والتعبيرات المبتذلة والتفاهات. لكنه ومع إحساس الخطورة والمناهضة العنيفة للبلاغة إلا أنه وقع في فخاخها، ولم يسلم من منها، فاستعمل الاستعارة في مواطن كثيرة، ومن ذلك قصة الكهف المعروفة (شيلدريك ،دط، ١٠٨). ((بيد أن الاستعارات الأفلاطونية لا تشتهر بسماتها البراقة وحدها. فما من شخص يقدم على دراستها إلا ويلاحظ بسرعة إنها ليست مجرد زينة، ولكنها مقدرة للتعبير عن الأفكار بأفضل مما يصنعه العرض الطويل لها)) (دريدا،٢٠١٩، ٥ / ٢٢٨) ولكنه في نهاية المطاف استعمل الاستعارة، وماذا ذاك إلا لنجاعتها في تقريب الصورة المراد تحقيقها.

ومع تقابل الشعر – وهو القول الاستعاري بامتياز– مع الفلسفة تقابل تضاد، وكون هذا التقابل ناتج عن أن الشعر يَحُدُّ الأشياء حداً استعارياً، عكس الفلسفة، وهو عكس الفلسفة يُشوّق المخاطب ويُحرك فيه النوازع المختلفة. رغم ذلك يُمكن للفلسفة أن تستخدم الشعر من أجل إصلاح قوى النفس، وتحريكها لإنشاء بعد طوباوي(فائزي،٢٠١٦، ٢٩١) ، وهذا ما عمل على إنشاءه ابن عربي داخل " **موت صغير** " وما نحاول إدراكه وتفكيكه، بواسطة الآليات التي تقدمها الاستراتيجية.

ما الذي يراهن عليه ابن عربي حين يستعمل **لا** النافية بمعنى **لا** المؤكِدة؟ نقصد بذلك الأقوال التي تصدرت بداية الأسفار وتخللتها، أو ما يسميها جيرار جينيت العتبات النصية (بلال،٢٠٠٠، ٢٣–٢٤) . التي تلعب فيها **لا** النافية دوراً محورياً كما سنبين. وليس غرضنا من هذه العتبات رصد الأسلوب الكتابي، أو الرمزي الذي تلوّح به العتبة، بقدر ما سنعالج هذا المفتَتَح بواسطة أدوات التفكيك، لخلخلة البناء القائم على متافيزيقيا الحضور.

كل مكانٍ لا يؤنث لا يعوّل عليه(علوان،٢٠١٦، ٨٩)

ليست هذه الجملة سوى تلاعب لفظي، يفضي إلى تمايز قمعي، يعلي من شأن التأنيث، ويفترض ضمناً حجب فعالية التذكير، وعن طريق حركة واحدة، واحدة لا غير بحذف الـ **لا** الأولى لتصبح **كل مكان يؤنث لا يعول عليه** يمكننا قلب هذه التراتبية، ولسنا من سيقوم بهذا القلب، بل السارد نفسه، وهو يرجع بذاكرته ليوم ولادته، إذ يُعلي من شأن التذكير ويحط الآخر المؤنث، عبر جملة يهربها عقله الجمعي* " **ثم توالى دخول النساء دارنا واحدة بعد الأخرى يهنئن أمي بحريتها الجديدة بعد أن ولدت ذكراً. راحت كل واحدة تطل على مهادي من عل بوجوه عملاقة تضحك وتكبر وتسبح وتهلل.... يا علي، إن موقع الشامة من وجهك يعني أنه يولد لك ابن يرفع لك ذكرك ويحفظ لك قدرك** "(علوان،٢٠١٦، ١٣–١٤). تتجلى ثنائية الحضور والغياب في ثقافة الشيخ العارف، وفي ثقافة المجموع وهذا واضح في الاستبشار بولاد ذكر دون الانثى، والتركيز في النص الماضي يبين مدى رسوخ فكرة المذكر في الوعي، حتى لكأن حضوره هو وهبٌ للحرية!، وكأن حياة التأنيث هي حياة العبيد، والبطل الذي سينقذ هذه الحياة من الإذلال هو المذكر، وذلك

* هذا المصطلح من مصطلحات علم النفس ولكن نستعمله في سياق التفكيك لا في سياق علم النفس، قاصدين بذلك : اعتماد العقل الجماعي في تكوينه على مدى ادراك كل فرد من الافراد الفكرة الجماعة التي ينتمي لها وعلى مدى فهمه لطبيعة تلك الفكرة من حيث مكوناتها ووظيفتها ونواحي قوتها ، هذا ويؤدي انتشار فكرة الجماعة بين الافراد الى تركيز انفعالاتهم حولها وبذلك يكتسب العقل الجماعي ناحيته الشعورية الانفعالية.

مضمر في قوله : **يهنئن .. بحريتها** ، وكأن الأم كانت في سجن إلى أن كسر هذا الغلام قضبان هذا المعقل، وبعد ذلك **سيرفع** ذِكر أبيه الذي لا تستطيعه الأنثى. وما هذه الألفاظ **الحرية / رفع الذِكر** إلا شطحة تفضح هذه التراتبية القارة في الأعراف السائدة. وحتى لو حاول السارد تمرير تضامنه مع التأنيث فإنه يعود ليفضح هذا الطلاء، عن طريق كشطه بذات ألفاظه. "**إنَّ في المرأة يكتمل ظهور الحقيقة** "(علوان،٢٠١٦، ١٦٢). ولكن ألا يجدر بنا أن نسأل بداية ما هي الحقيقة؟ " " الحقيقة " التي طالما بحث عنها الفلاسفة واختلفوا حولها. ألا يفترض أن نراجع هذه الكلمة، كلمة **الحقيقة** التي تقلبت كثيراً في سماء وأرض وعقول الفلاسفة. فقديماً اعتقد أفلاطون أن الحقائق الكبرى كلها توجد في السماء، وذهب أرسطو إلى أنها في كامنة في منطق الطبيعة. وبمجرد أن أكد ديكارت في عصر النهضة أن الحقيقة في الرأس حيث يعمل الفكر، جاء روسو وجماعة الرومانسيين في القرن الثامن عشر ليعلنوا أن القلب هو الموطن الحقيقي لها. وفي القرن التاسع عشر قال ماركس أنها في البطن فرد عليه فرويد أنها في أسفل البطن. أما نيتشه فقد ختم المشهد إذ أكد أن الحقيقة غير موجودة أصلا(الزهراني،٢٠١٦، https://saudiphilosophy.com/articles). فمن أين تأتي الحقيقة؟ ومن إذن سيكملها إذا لم تكن ثابتة؟ في الحقيقة لا توجد حقيقة كاملة أو ثابتة، بل إن الشيء الثابت الوحيد هو التغيير المستمر وليس هناك من يكمل الحقيقة، لأن الإنسان في بحث دائم عنها، بل إن نيتشه يعارض ابن عربي في نصه السابق، ((فما يقوله نيتشه ويكرره بإصرار هستيري أن المرأة مصدر كل حمق وجنون، فهي شخصية سيرانية تغوى الفيلسوف الذكر فتبتعد به عن طريق البحث عن الحقيقة الذى كان قد حدده لنفسه)) (دريدا وآخرون،٢٠١٣، ٤٧٦). فما قولة ابن عربي إلا حاصل ربط بين الاستعارة والمرأة، بصدد إعلان أن الاستعارة ستصبح حقيقة الفلسفة، وأنَّ المرأة اسم متعال يتجاوز استراتيجيات العقل الذكوري الاختزالية(دريدا وآخرون،٢٠١٣، ٤٧٨). فما المرأة في خطاب السارد إلا استعارة شعرية، يُجمّل بها النص لا أكثر، وهو هنا لا يرفع من شأن المرأة بقدر ما يحط منها، إذ يجعلها استعارة يزخرف بها الجمل، ويضفي بواسطة هذه الكلمة رونقاً للنص، مستلاً صبغة " الجنس اللطيف " في هذه اللعبة.

تعود مقولات ابن عربي الملغمة لإثارة إشكالية الحقيقة في موطن آخر، وإشكالية الحقيقة تكمن في كونها غير ثابتة وهذا واضح في قوله " **تتلون الحقيقة بوعي العارف كما يتلون الماء بلون الزجاج**"(علوان،٢٠١٦، ١١٧). وقد ذكرنا كيف كان مفهوم الحقيقة غير مستقر في تصورات

الفلاسفة، وكأنه كان ثابتاً في تصور ابن عربي أيضاً!. لم يكن في أين منهما ثابتاً فلا الحقيقة ثابتة ولا العارف سيستقر على أرضها المتموجة. ولنا أن نسأل، هل الحقيقة هي التي تتلون بلون العارف؟ أم العارف هو الذي يتلون بلون الحقيقة؟ بذلك يقرر ابن عربي أن الحقيقة هي التي تتغير اعتبار أن العارف هو الموجود قبل الحقيقة، وهنا تكمن نقطة الضعف في هذا النص، فالإنسان لا يمكن أن يكون أكبر من الحقائق، فهو أساساً أكثر عرضة للتغير الدائم، بل إنه مجبول على التغير.

بل إن معرفة الحقيقة، هي معرفة العارف بعجزه عن الإدراك"(الشرقاوي،١٩٨٧، ٢٠٦)، وهنا تظهر سوءة البلاغة في أنها لم تستطع ان تخفي عيوب رغبة التفلسف عند استعمال تشبيه الحقيقية بالماء، عند ربطها بأداة التشبيه " الكاف "، بل لعبت هذه الأداة بالضد من رغبة الربط، وانقلبت إلى تفكيك البنية واستحالتها.

وليست الحقيقة من تعاني من ضعف الصمود أمام ذاتها، بل إن مفهوم الحب هو الآخر يسقط أمام مفهومه العائم، هذا المفهوم الذي اجترَّته الرواية كثيراً وتردد في مواضع شتى، فهو يظهر في خطاب ابن عربي بطريقة تدعوا للتساؤل عن ماهية هذا الحب، هذا الذي وصفه شمس الدين التبريزي، – وتده الرابع – أنه دين :

"الحب. إنه يملأ قلبك مثل بحر عذب تعيش كل سوابحه بسلام.

– ولكني أتوق إلى صحبتك وأشتاق إلى رؤيتك؟

– أنا معك أينما حللت ورحلت، لأنك مؤمن. إن ديننا هو دين الحب وجميع البشر مرتبطون بسلسلة من القلوب، فإذا انفصلت حلقة منها حلت محلها حلقة أخرى في مكان آخر "(علوان،٢٠١٦، ٥٣٨–٥٣٩).

إن ابن عربي لم يفتأ يذكر الحب في كثير من المواطن، باعتباره أسمى آصرة في الوجود، ولنا أن نسأل، ما هو الحب؟ ألابن عربي حبٌ غير الذي يعرفه الجميع؟ ولم كل هذا الاحتفاء به؟ أليس الحب فعل بلا أهمية بما أنه يمكننا فعله بأي وقت أولا يضمر عاطفة اللا حب أو الكره أيضاً؟ إن الحب كالاختلاف لا يظهر لولا وجود آخر لا يمكن إقصاءه ، والوجود قائم على هذه الثنائية ((فالمفردة التي تتسم بالامتياز في عملية التضاد البنيوي الاختلافي لا تظهر أبدا بذاتها دون الاختلاف والتضاد. ونتيجة لذلك فإن الأثر الأصل هو انعكاس على أو انعكاس للشكل الذي سيأخذه المصطلح المميز طالما هو لا يستطيع أن يظهر إلا من خلال بنية ضدية ثنائية))

"(الرويلي، البازعي،٢٠٢٢، ١١٢). ومن منطلق الأثر الأصل ندرك أن الحب فعل عند ابن عربي أكثر مما هو عاطفة، أي أنه يمارس هذا الحب بإعطائه أو منعه على الآخرين بإرادة ذاتية، وليس عاطفة آنية. لقد أفضنا في المبحث الأول في الحديث عن ازدراء ذوي البشرة السمراء، ولم يكن هذا الفعل مقتصراً على أمة دون أخرى، فهو مستشرٍ في أذهان البشرية جمعاء، وما استشهادنا هنا إلا لتبيان أن **دين الحب** الذي يظهره ابن عربي، لم يكن له صيته لو لم يكن هناك **دين الكره** في الجهة الأخرى.

"لم يجانبني الصواب بشأن شخص من قبل كما فعل بشأن الحبشي الذي انضم إلى درسي مؤخراً، ظننته لا يتجاوز دروس الفقه الأولية فإذا هو يبلغ حلقة التأويل بعد أشهر قلائل، وظننته لا يعي ما ألقيه عليه من إشارات ورموز وتفسير وكشوف فإذا هو يجمعها في كتاب وظننته يريد أن يصحبني لأنه لم يعتد الحياة دون سيد يأمره فإذا هو ح . حر في باطنه وإن عاش عبداً في ظاهره، وكنت أظن البدور لا تكون سوداً فإذا ببدر الحبشي أكمل البدور وأتمها بالنور" (علوان،٢٠١٦، ٢٠٩)

لقد حكم ابن عربي على " الحبشي " بالغباء والعبودية حكماً مسبقاً، وليس هذا الحكم المسبق إلا تمثيلاً لدور المجموع الذي يحكم على الأشياء من مظهرها، وهذا يؤكد شيئين اثنين، أحدهما أن ابن عربي كان على حد سواء مع العامة، وهم يواجهون الأحباش كعبيد أغبياء، وهذا ينقض ما يصر عليه، من أن له صلة علِوية تفترض المساواة بين الجميع، وتعلي من ذاته على حساب الآخر. والثانية أن هذا الازدراء ينقض مفهوم **دين الحب**، الذي من المفترض أن يعد الجميع خط مستقيم من المحبة، بغض النظر عن ألونهم أو أعراقهم، وهذا ما لم يفعله. ويسترسل في الحوار، ليكشف بعد ذلك عما يفعله النص الديني حين يستعمل من أجل ربح معركة ما.

" من أين أنت ؟

لم يجب أول الأمر وكأنه لا يدري من أين هو ، ثم قال:

– أنا عتيق أبي الفتوح الحراني. وكنت معه في القاهرة ودمياط ومكة وبجاية ومراكش وفاس، فلا أدري من أين أنا .

– منها خلقتم وإليها ترجعون.

هز رأسه موافقاً وهو يبتسم بارتياح وكأنما حللت له لتوي مشكلة كبيرة يواجهها بعد العتق"(علوان،٢٠١٦، ٢٠٩)

قضى هذا الحبشي أربعين سنة – كما تشير الرواية – في العبودية. أربعين سنة كفيلة بأن تمنح الإنسان تجارب وحياة لا يمكن توقعها، لكنها على العكس من ذلك منحت هذا " العبد " أياماً ولحظات لا يريد تذكرها – كما تشير الرواية لاحقا – ، ومع ذلك يحاول ابن عربي مواساته، عن طريق اقتباس فكرة نص ديني تدعو للمساواة، وأنَّ الجميع آيل للفناء، ويقصد بها الآية﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴾"(سورة طه : ٥٥). هذا الاقتباس من النص القرآني ما هو إلا لترويض عاطفة الحبشي الذي وصف قبل قليل بالبله، وهنا الاستعارة تلعب دوراً هاماً خاصة إذا ما كان النص المستعارة يحمل شحنة عاطفية مرتبطة بالدين. ويبين لنا الاقتباس كم تلعب الاستعارات سواء أكانت بمفهوم بلاغي، أو بمفهوم عام لعبتها في التحايل على العقل، وجعله راضخاً لبرهان النص، خاصة ما يطلق عليها بالنصوص الدينية، وليست هذه النصوص هي من تقوم بدور الاحتيال، بل من يستعملها في مواطن إثارة الإحساس والتلاعب بالعاطفة، والعقل من أجل كسب ذاته والانتصار في معاركه الشخصية.

ويعود السارد مرة أخرى ليثبت بواسطة النفي آراءه، فكل **لا** يقولها صادرة بيقين لا يقبل الجدل، وما هذا اليقين إلا بالاستناد إلى قوة عززت منه وثبتته. من ذلك :

" **كلُّ فنٍّ لا يفيدُ علماً لا يعوّل عليه** ""(علوان،٢٠١٦، ٧١)

لنا أن نسأل بدءً ما الفن؟ وهل الفن يشترط العلم؟ وما هو العلم أساساً؟ و ما الداعي لأنَّ يفيد الفن علماً؟ إن مجمل الآراء تشير إلى أن غاية الفن هي الامتاع، وأن جميع الفنانين يحملون هذه النية، ومن هذا المنطلق يمكن تعريف الفن على أنه محاولة لخلق أشكال ممتعة"(ريد، ١٩٩٨ ،٩-١٠)، فالفن إذن هو تعبير جمالي عن العواطف والمدركات، ونقل المشاعر إلى الآخرين، والفن إجمالاً وهو ليس تمثيلاً للواقع ، ولا تقليداً للطبيعة ، بل خلق العلاقات جديدة بين عناصر مستمدة من الحياة. والمجتمع والطبيعة(بدوي، د ت، ٢٨) وهو بهذا لا يتوافق كثيراً مع العلم، لأن الفن هو روح وإحساس ورغبة بالإمتاع، بينما العلم ويقوم على أساس الملاحظة والتجربة ولا يستند إلى الميول الفردية أو الآراء الشخصية وأهم الخصائص التي يجب أن تتوافر في التفكير العلمي هي دقة المفاهيم والتعميم وامكان اختبار الصدق وثبات الصدق والبناء النسقي والموضوعية(بدوي، د ت، ٣٦٨). وهذه هي النقطة الفاصلة بين الفن والعلم نقصد الميول الفردية، وعدم تحري الصدق وثباته، بل يجنح معظم الفن إلى الكذب – بمعناه الفني – ومن هنا لا يمكن أن نسلم بأن مقولة

ابن عربي، يمكن اعتمادها والانصياع لها بمجرد أنه تنتمي إلى شخص يحظى بامتياز ما، فالشخصنة تؤدي في نهاية المطاف إلى العمى الفكري، ومن ثم الانغلاق على معنى واحد ونهائي.

الخاتمة.

يصل البحث إلى ختامه، وقد استحصل من هذا التطواف النتائج الآتية:

١. تمثل لحظة التفكيك انقلاباً على المبادئ المنهجية التي جاءت بها الحداثة، فإذا كانت الشكلانية، والبنيوية، والسيمائية، ممثلة لمرحلة الحداثة، تنظر للعمل الأدبي على أنه بنية منظمة، ومجموعة من الأطر المتماسكة، فإن التفكيك – بوابة ما بعد الحداثة – يرفض مثل هذه النظرة، ويرى أنه ليس ثمة سبب ضروري يحتم علينا تناول العمل الأدبي بوصفه وحدة متسقة منطقياً.
٢. تخلت الدراسات التفكيكية وما بعدها عن النظرة المشوبة بالقداسة، أي تلك التي تنظر للنص على أنه متناسق ومنجز، وأنه أحادي المعنى، وبدأت بالاستخاف بالنص بوصفه بنية من المتناقضات التي سرعان ما تطيح بهالته المصطنعة بمجرد الضغط على إحدى عناصره البسيطة الكامنة في داخله.
٣. يقارع التفكيك فكرة الثابت، وليس يقارعها فحسب بل ينزح بكل طاقته إلى تشتيت الدلالة وتعددية المعنى، ورفض النظام والمعنى الواحد، وقد انسحبت هذه الرؤية على اللغة إذ تلاشى مفهوم المدلول الذي يتسم بأُحادية المعنى وحل محله الاختلاف، ولا نهائية الدلالة، ومن ثم لا نهائية القراءة أو ما يعرف بإساءة القراءة.
٤. هناك جدلية خفية بين البلاغة والفلسفة، فمرة نرى أن هناك علاقة عداء طاحنة في الظاهر، بينما في الخفاء نكتشف أن هناك تواطؤ مضمر، كما تبين في رواية موت صغير.
٥. تمرر اللغة بواسطة الخداع البلاغي ما تشاء من الأنساق، والأيديولوجيات، والسرديات المزيفة، ذلك أنها تجيد فن الإغواء والتحايل على العقل بالكلمات والجمل الثقافية.
٦. لم تكن رواية " موت صغير " مجرد عمل أدبي بريء، إنما عبر شخصيات جدلية في التاريخ الإسلامي حاولت أن تمرر كثيراً من الصيغ، والأفكار، والسرديات، وإيصالها للمتلقي بوسطة اللغة والبلاغة الموارية.
٧. عززت " موت صغير " من تشييد خطاب لغوي ذي طبيعة نرجسية، وبنت مركزيات قابعة في الوجدان الجمعي، كالذكورة، ورجل الدين، والميتافيزيقيا المزيفة، بمقابل تهميش، فعالية المرأة، وزيف المتدين، واستغلال الأبعاد الميتافزيقية في غير ما أرادت.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الحديث النبوي

إبراهيم، عبدالله. الغانمي سعيد علي عواد.(١٩٩٦م). معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. ط٢. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء – المغرب.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. (٢٠٠٠م) .الخصائص. (د. ط). دار الكتب المصرية.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (١٩٨٤م). مقدمة ابن خلدون. (د ط). دار القلم. بيروت.

ابن فارس. أبو الحسين أحمد بن زكريا.١٩٧٩م. معجم مقاييس اللغة(د ط) تحقيق : عبد السلام محمد هارون. دار الفكر.

ابن منظور، جمال الدين.(١٤١٤هـ) . لسان العرب محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل. ط٣. دار صادر – بيروت.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله.(١٩٨٧م). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول ﷺ وسننه وأيامه ط٣. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير. اليمامة – بيروت.

بدوي، أحمد زكي.(د ت). معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي فرنسي عربي (د ط). مكتبة لبنان. بيروت.

برنس. جيرالد.(٢٠٠٣م). المصطلح السردي. ط١. ترجمة : عابد خزندار. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.

بلال، عبدالرزاق.(٢٠٠٠ م). مدخل إلى عتبات النص دراسة في مقدمات النقد العربي القديم. (د ط). أفريقيا الشرق. المغرب.

بو عزة، محمد.(٢٠١٠ م). تحليل النص السردي تقنيات ومفاهيم. ط١.منشورات الاختلاف. بيروت. الدار العبية للعلوم ناشرون. بيروت.

جاد، عزت محمد. (٢٠٠٢م). نظرية المصطلح النقدي. (د ط). الهيئة المصرية العامة للكتاب.

حمداوي، جميل.(٢٠٢٠م). شاييم بيرلمان رائد البلاغة الجديدة.ط١. دار الريف للطباعة والنشر الإلكتروني. تطوان– المملكة المغربية.

حمدي، أيمن. (٢٠٠٠م). قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء. (د ط) . دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

حمودة، عبدالعزيز.(١٩٩٨م). المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك.(دط) عالم المعرفة. الكويت.

دريدا، جاك (٢٠١٩ م). هوامش الفلسفة. ط١ . ترجمة : منى طلبة. دار التنوير للطباعة والنشر. لبنان – بيروت.

دريدا، جاك. (٢٠١٣م). استراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة. ترجمة وتقديم : عزالدين الخطابي. (د ط). أفريقيا الشرق. المغرب.

دريدا، جاك. بول دي مان وآخرون.(٢٠١٣ م). مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة). (د ط). ترجمة: حسام نايل. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة.

دريدا، جاك. ميشيل فوكو هـ.ج غادامير وآخرون.(٢٠٠٤م). مسارات فلسفية ط١. ترجمة : محمد ميلاد. دار الحوار للنشر والتوزيع. اللاذقية – سورية.

دي سوسير،فردينان. (١٩٨٥م). دروس في الألسنية العامة (د ط). تعريب : صالح الفرمادي. محمد الشاوش –

محمد عجينة. الدار العربية الكتاب.

دي مان، بول.(٢٠٠٠م) . العمى والبصيرة مقالات في بلاغة النقد المعاصر. (د ط). ترجمة : سعيد الغانمي. المجلس الأعلى للثقافة.

روبيرت، شيلدريك (د ت). إطلاق سراح العلم كيف تتحر العلوم التجريبية من القيود.(د ط) ترجمة ناديا عطار. أحمد يوسف. دار دّوّن / مؤسسة معز مسعود.

الرويلي، ميجان. البازعي، سعد.(٢٠٠٢ م) . دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً. ط ٣. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء– المغرب.

ريد، هيربرت.(١٩٩٨ م). معنى الفن.(د ط) . ترجمة سامي خشبة. الهيئة المصرية للكتاب.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض الملقّب بمرتضى.(١٩٦٥م). تاج العروس من جواهر القاموس. مجموعة من المحققين. (د ط). دار الهداية.

زيدان، محمد مصطفى.(١٩٧٩م) . معجم المصطلحات النفسية والتربوية. ط١. دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة.

سبيلا، محمد، بن عبد العالي، عبدالسلام. (٢٠٠٥م). دفاتر فلسفية الحقيقة. ط٢. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء – المغرب.

سعدالله، محمد سالم. (٢٠٠٧ م). الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية. ط١. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية– اللاذقية.

عبداللطيف، د. عماد.(٢٠٠٨ م). موقف أفلاطون من البلاغة من خلال محاورتي " جورجياس " و " فيدروس ". مجلة جامعة الشارقة. جامعة القاهرة.

علوان، محمد حسن.(٢٠١٦م) . موت صغير. ط١. دار الساقي. بيروت – لبنان.

عناني، محمد. (٢٠٠٣م). المصطلحات الأدبية الحديثة. ط٣. الشركة المصرية العالمية للنشر– لوجمان. القاهرة.

الغذامي، عبدالله. (٢٠٠٥م). النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية. ط٣. المركز الثقافي العربي. المملكة المغربية– الدار البيضاء.

فائزي، توفيق. (٢٠١٦م). الاستعارة والنص الفلسفي .ط١. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت – لبنان.

الفيا،عبدالمنعم عجب. (٢٠١٧ م). من التفكيك إلى التأويل – النظرية النقدية الأدبية – مفهوم الكتابة – موت المؤلف. ط١. دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع. دمشق – سوريا.

قطوس، بسام.(٢٠١٦م) . دليل النظرية النقدية مناهج وتيارات.(د ط). دار فضاءات للنشر والتوزيع. الأردن.

دريدا، جاك. (٢٠٠٠م) الكتابة والاختلاف ط٢ ترجمة : كاظم جهاد. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء– المغرب..

لايكوف، جورج. جونسون، مارك.(٢٠٠٩ م) الاستعارات التي نحيا بها ط٢. ترجمة : عبدالمجيد جحفة. دار توبقال للنشر.

لومونييه، ماري. أود لانسون(٢٠١٥م). الحب من سقراط إلى سيمون دي بوفوار. ط١. ترجمة دينا مندور. دار التنوير للطباعة والنشر. مصر– القاهرة.

ليتش، فنسنت. (٢٠٢٢ م). النقد الثقافي النظرية الأدبية وما بعد البنيوية. ط١. ترجمة : هشام زغلول.. المركز القومي للترجمة. القاهرة.

ليشته، جون. (٢٠٠٨م). خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة.ط١. ترجمة : د. فاتن

البستاني. المنظمة العربية للترجمة. بيروت.

مطر، أميرة حلمي. (٢٠٠٠م). محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال (د ط). ترجمة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

ناصر، عمارة. (٢٠٠٩م). الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي. ط١. منشورات الاختلاف. الجزائر العاصمة – الجزائر.

نايل، حسام. (٢٠٠٢م). صور دريدا ثلاث مقالات في التفكيك.(د ط) المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومي للترجمة.

الزهراني، معجب. نيتشه ونهاية الفلسفة : حوار الفكر والشعر. موقع جمعية الفلسفة : https://saudiphilosophy.com/articles

References

Abdul-Latif, Emad (2008). *Plato's Position on Rhetoric Through the Dialogues 'Gorgias' and 'Phaedrus'*. Sharjah University Journal, Cairo University.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail (1987). *Al-Jami' al-Sahih al-Musnad al-Mukhtasar* [The Authentic Collection] (3rd ed., M. D. Al-Bugha, Ed.). Ibn Kathir Publishing, Beirut.

Al-Fayya, Abdulmonem Ajab (2017). *From Deconstruction to Interpretation: Literary Critical Theory, the Concept of Writing, the Death of the Author* (1st ed.). Ninawa Studies and Publishing, Damascus, Syria.

Al-Ghathami, Abdullah (2005). *Cultural Criticism: A Reading in Arab Cultural Systems* (3rd ed.). Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco.

Al-Ruwaili, Mujahed, & Al-Bazie, Saad (2002). *The Literary Critic's Guide: An Overview of Over Seventy Contemporary Critical Trends and Terms* (3rd ed.). Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco.

Alwan, Muhammad Hassan (2016). *A Small Death* (1st ed.). Dar Al-Saqi, Beirut, Lebanon.

Al-Zahrani, Mu'jib (n.d.). *Nietzsche and the End of Philosophy: Dialogue of Thought and Poetry*. Saudi Philosophy Association. https://saudiphilosophy.com/articles

Al-Zubaidi, Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Razzaq (1965). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus* (Group of Scholars, Eds.). Dar Al-Hidaya.

Anani, Muhammad (2003). *Modern Literary Terms* (3rd ed.). Egyptian International Publishing Company – Longman, Cairo.

Badawi, Ahmed Zaki (n.d.). *Dictionary of Social Science Terms: English–French–Arabic*. Lebanon Library, Beirut.

Bilal, Abdulrazzaq (2000). *Introduction to the Thresholds of the Text: A Study of Introductions in Classical Arabic Criticism*. Afrique Orient, Morocco.

Bouazza, Muhammad (2010). *Analyzing the Narrative Text: Techniques and Concepts* (1st ed.). Al-Ikhtilaf Publications & Arab Scientific Publishers, Beirut.

De Man, Paul (2000). *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (S. Al-Ghanami, Trans.). Supreme Council for Culture.

De Saussure, Ferdinand (1985). *Course in General Linguistics* (S. Al-Furmaydi, M. Al-Shaoush & M. Ajina, Trans.). Arab Book House.

Derrida, Jacques (2000). *Writing and Difference* (2nd ed., K. Jihad, Trans.). Dar Toubkal Publishing, Casablanca, Morocco.

Derrida, Jacques (2013). *Strategy for Deconstructing Metaphysics: On University, Power, Violence, Reason, Madness, Difference, and Language* (A. Al-Khattabi, Trans.). Afrique Orient, Morocco.

Derrida, Jacques (2019). *Margins of Philosophy* (M. Talba, Trans.). Al-Tanweer Publishing, Beirut, Lebanon.

Derrida, Jacques, De Man, Paul, et al. (2013). *Introductions to Deconstruction (Contemporary Rhetoric)* (H. Nail, Trans.). General Egyptian Book Organization, Cairo.

Derrida, Jacques, Foucault, M., Gadamer, H. G., et al. (2004). *Philosophical Pathways* (M. Milad, Trans.). Dar Al-Hiwar, Latakia, Syria.

Faizi, Tawfiq (2016). *Metaphor and the Philosophical Text* (1st ed.). Al-Kitab Al-Jadeed Al-Muttahid, Beirut, Lebanon.

Hamdawi, Jameel (2020). *Chaïm Perelman: Pioneer of the New Rhetoric* (1st ed.). Al-Rif Press for Electronic Publishing, Tetouan, Morocco.

Hamdi, Ayman (2000). *Dictionary of Sufi Terminology: A Heritage Study with Explanations from the Words of the Seal of the Saints*. Qibaa Publishing.

Hammouda, Abdulaziz (1998). *Convex Mirrors: From Structuralism to Deconstruction*. Alam Al-Ma’rifa, Kuwait.

Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad ibn Zakariyya (1979). *Mu'jam Maqayis Al-Lughah* [Dictionary of Language Measures] (A. S. Haroun, Ed.). Dar Al-Fikr.

Ibn Jinni, Abu al-Fath Uthman (2000). *Al-Khasa'is* [The Characteristics]. Egyptian Book House.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1984). *Muqaddimat Ibn Khaldun* [The Introduction of Ibn Khaldun]. Dar Al-Qalam, Beirut.

Ibn Manzur, Jamal al-Din (1993). *Lisan al-Arab* [The Tongue of the Arabs] (3rd ed.). Dar Sader, Beirut.

Ibrahim, Abdullah, & Al-Ghanami, Saeed Ali Awad (1996). *Knowing the Other: An Introduction to Modern Critical Approaches* (2nd ed.). Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco.

Jad, Ezzat Muhammad (2002). *Theory of Critical Terminology*. General Egyptian Book Organization.

Lakoff, George, & Johnson, Mark (2009). *Metaphors We Live By* (2nd ed., A. Jahfa, Trans.). Dar Toubkal Publishing.

Lechte, John (2008). *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity* (1st ed., F. Al-Bustani, Trans.). Arab Organization for Translation, Beirut.

Leitch, Vincent (2022). *Cultural Criticism: Literary Theory and Post-Structuralism* (1st ed., H. Zaghloul, Trans.). National Center for Translation, Cairo.

Lemoine, Marie, & Lanson, Aude (2015). *Love from Socrates to Simone de Beauvoir* (1st ed., D. Mandour, Trans.). Al-Tanweer Publishing, Cairo, Egypt.

Matir, Ameera Helmi (2000). *Plato's Phaedrus Dialogue or On Beauty*. Gharib Publishing.

Nail, Hossam (2002). *Images of Derrida: Three Essays on Deconstruction*. Supreme Council for Culture, National Translation Project.

Nasser, Amara (2009). *Philosophy and Rhetoric: An Argumentative Approach to Philosophical Discourse* (1st ed.). Al-Ikhtilaf Publications, Algiers.

Prince, Gerald (2003). *A Dictionary of Narratology* (A. Khazandar, Trans.). Supreme Council for Culture, Cairo.

Qattous, Bassam (2016). *Guide to Critical Theory: Approaches and Trends*. Fadaat Publishing, Jordan.

Read, Herbert (1998). *The Meaning of Art* (S. Khashaba, Trans.). Egyptian Book Organization.

Saadallah, Muhammad Salem (2007). *The Philosophical Foundations of Poststructural Criticism* (1st ed.). Dar Al-Hiwar, Latakia, Syria.

Sbila, Muhammad, & Ben Abd Al-Aali, Abd al-Salam (2005). *Philosophical Notebooks: The Truth* (2nd ed.). Dar Toubkal Publishing, Casablanca, Morocco.

Sheldrake, Rupert (n.d.). *The Science Delusion: Freeing the Spirit of Enquiry* (N. Attar & A. Youssef, Trans.). Da'won Publishing / Moez Massoud Foundation.

Zidan, Muhammad Mustafa (1979). *Dictionary of Psychological and Educational Terms* (1st ed.). Dar Al-Shorouk for Publishing and Printing.