

آليات القراءة النقدية للكتابة والتجربة الصوفية الأكبرية

- دراسة موازنة بين خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق -

Mechanisms for Critical Reading of the AkbariSufi Writing and Experience: a Balance Study between Khaled Belkacem and Moncef Abdelhaq

*سهيلة مجاهد

جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، souheyla.medjahed.etu@univ-mosta.dz

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية في الجزائر من العهد التركي إلى نهاية القرن العشرين

د. زهرة بن يمينه

جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، zohra.benyamina@univ-mosta.dz

تاريخ النشر: 2023/12/17

تاريخ القبول: 2023/06/16

تاريخ الاستلام: 2022/11/27

ملخص:

يقوم الخطاب الصوفي على المنطوق الداخلي الذي يجعله يتموقع في منطقة بينية؛ بين لا إمكانية التعبير واستحالة الصمت، مما يجعله حقلا مغريا لممارسة استراتيجيات وآليات قرائية مختلفة، تفتح على تعدد المعنى ولا نهائية الدلالة . ولعلّ من النقاد الذين وجدوا في خطاب المتصوفة حقلا خصبا لهكذا ممارسات، نجد الناقدين المغربيين: خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق، اللذين حاولنا في هذه الدراسة الموازنة بين عدتيهما القرائية المستعملة لسبر أغوار الخطاب الصوفي عند محي الدين ابن عربي، لاسيما تصوره للكتابة.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الصوفي، الكتابة، القراءة، محي الدين ابن عربي، منصف عبد الحق، خالد بلقاسم.

Abstract:

Sufi discourse is based on the internal utterance that makes it located in an in-between area: between the impossibility of expression and the impossibility of silence. This is what makes it a tempting field to practice different reading strategies and mechanisms, which open up to the multiplicity of meaning and the infinity of the significance. Among the critics who found in the discourse of the Sufis a fertile field for such practices, we find the two Moroccan critics: Khaled Belkacem and Moncef Abdelhaq. In this study, we tried to balance the reading tool used by both of them, in order to explore the depths of the mystical discourse of Muhyiddin Ibn Arabi, especially his perception of writing.

Keywords:

Sufi discourse, writing, reading, Muhyiddin Ibn Arabi, Moncef Abdelhaq, Khaled Belkacem.

*المؤلف المرسل: سهيلة مجاهد ، الإيميل: souheyla.medjahed.etu@univ-mosta.dz

1. مقدمة:

يُعدّ الخطاب الصوفي من أكثر الخطابات التي نشبت حولها نزاعات لامتناهية، وألحقت بها نظرات متباينة ومتضاربة منها ما هي توفيقية تعليه وتجعله في مصاف النص المقدس، ومنها ما هي تحقيرية تلغيه وتقصيه معتبرة إيّاه مجرد مروق وفسوق، أو زيف وزيف ينأى بالعقول عن مسار الدين.

والحق أنّ كلتا النظرتين تستندان إلى خلفية إيديولوجية وعقدية تجعل من قراءة الخطاب الصوفي ممارسة دوغمائية، وقراءة أرثوذكسية ¹Orthodoxie تمتاز بالتطرف إلى حدّ التحريف الذي يحصر هذا الخطاب في نطاق التقويل لا التأويل، أي إفراغه من مضامينه ومعانيه، وتعميره بمضامين مذهبية أو عقدية تخدم رؤى سابقة عنه²، مما يجعل قراءته قراءة تطويع تنزع به نحو الواحد.

ومن ثمّ تضيق الخناق على الخطاب الصوفي، وانتزاع خصوصيته وطابعه المتعدّد والمتدرّد والمتمرد³، ودفنه في مقبرة القراءات التقليدية التي انصاعت للتصلّب والانغلاق، حتى غدت قراءات صنية تكرر نفسها تكراراً سلبياً أدى إلى تهميش هذا الخطاب ردحا طويلا من الزمن ما يُقارب عشرة قرون أو أزيد، عشرة عجاف طال جفافها وبيس زرعها، إلى أن أعادت ما بعد الحداثة سقيها بمفاهيم جديدة، وزرعت بذور الشكّ في منابتها، ممّا أدى إلى فتح مغالق القراءات التّمطية وتحطيم صنميتها.

2. الخطاب الصّوفي: عودة ب/ أم دعوة:

لماذا الخطاب الصّوفي اليوم؟ أو بصيغة أخرى: لم لا، الخطاب الصوفي اليوم؟ هذه الـ(لا) التي تحمل داخلها (نعم) كبيرة تجيز لهذا الخطاب الحضور في عصر غير عصره، بل وتستمد كبرها منه؛ باعتباره تراثا لا ينتظرنا كي نختاره، وإنّما يختارنا هو بعنف⁴، يشعنا بواجبنا تجاهه ويلزمنا بضرورة استقباله.

إنّ التعامل مع الخطاب الصوفي على أنّه إرث يحمل في حد ذاته بطاقة جواز تسمح له بالعودة؛ فيكفي أن نحرك الشاء ونجعلها سابقة عن الرأى في كلمة إرث لتغدو أثرا، بل ويكفي أن نعود إلى معاجم اللغة وقواميسها حتى نكتشف ذلك التقارب الدّلالي بين لفظي إرث وأثر؛ فكلاهما يعبران عن "بقية الشيء"⁵، وهذا ما يجعله، أي الخطاب الصوفي، ذو تركيبة طيفية وبنية شبعية **Spectralité** تتميز بالإعادية ⁶Itérabilité التي تضمن له العودة من جديد.

ليس هذا فقط، بل يستمد جواز عودته أيضا من كونه تراثا مكتوبا، فالكتابة **Scriptum** ترتبط وتتأسس على الشبعية **Spectrum**⁷ التي تجعله، أي الخطاب الصوفي، يعبر جميع الأزمنة ويطوف في كافّة الأمكنة؛ مما يفسّر أوبته التي لا تؤمن بخطية الزمن وكونولوجيته، ولا بالحدود الفاصلة بين اللحظات (القبل، الآن، البعد)، فتفضح وهم التراتبية، وتُسفر عن تصدّعات الفواصل لتغدو واصله، تسمح بالعبور وتبثيث مناطق بينية تليق بذلك العائد (الخطاب الصوفي) وباستقباله، لا ليستقر ذلك لأن الاستقرار ثبات وقرار، وهذا ما يتنافى وطبيعته الشبعية التي تتسم بالمعاودة بوصفها حركة دائمة وتنقل مستمر. إنّ صفة الحركية تلك تجعلنا نتساءل عن كيفية القبض على تراث رخّال وإرث جوّال، لكن سرعان ما نتفطن إلى إمكانية تحريك حرف الدّال وجعله في الطليعة؛ لتغدو العودة دعوة نوجهها إلى هذا الخطاب، ونضرب من خلالها موعدا معه، موعد يخرجنا من مكان التلقّي إلى إمكان التّلاقي.

فالتلاقي بدعوة مسبقة بين الآن والقبل، أي بيننا وبين الخطاب الصوفي يُعزّز فينا خاصية الانتقاء، بمعنى اختيار من التراث ما يناسب تطلعاتنا النقدية؛ ذلك لأنّ الوارث ليس "مجرد شخص يتلقى، وإنما هو أيضا شخص ينتقي ويبدل ما في وسعه لاتخاذ قرار"⁸ استضافة هذا الخطاب واستدعائه، بكل ما تحمله كلمة استدعاء من جبرية الاستجابة التي تجعلنا لا نستسلم لعنف عودة هذا التراث فقط، بل نمارس عليه نحن أيضا عنفنا حينما نوجّه له استدعاء جبريا إلى مناطق نؤثثها نحن بآليات قرائية جديدة تضمن للدعوة إيجابيتها، وللمعاودة اختلافها.

وهنا يستوجب علينا التنويه على أن هذا الاختلاف ليس سليل التجديد في الآليات القرائية فقط، بل هو مرتبط بمفهوم القراءة ذاته، ونقصد بذلك مفهومها المعاصر الذي أخرجها من التطويق النظيري والنظري الذي يهدد بمحو الاختلافات وطمس الفروقات، لتغدو القراءة بموجب ذلك تجسيدا فعليا وممارسة حرّة منفتحة على مجهول قرائي يتحّين الفرص كي يثبت محدودية كل مسعى يعمل على تطويقه، وبالتالي يثبت انفتاحه على اللانهائي، وذلك بمنح النص المقروء من سخاء الاحتمالات وتعدد الدلالات.

بناء على هذا تصبح قراءة الخطاب الصوفي قراءات، تتعدّد بكثرة أصحابها، وتتغذى بصبيهم، وعلى خلفياتهم المعرفية التي تساهم بدورها في إخراج النص المقروء من منغلق الهو هو إلى منفتح الهو لا هو؛ إذ أن هذه الخلفيات تلعب دورا هاما في المحافظة على تلك المسافة الكامنة والكائنة بين القارئ والمقروء⁹، لا بمفهومها السلبي بل باعتبارها شرطا ضروريا للمعرفة¹⁰، وصاحبة إمكانات تجعلها منتجة للمعنى بشكل مستمر، مما يجعل النص المقروء يتعدد في مرايا قرائه، ويتكاثر بكثرة المقبلين عليه كل بآلياته.

ولعل من بين الذين اهتموا بهذا الخطاب وخاضوا غماره نجد الناقدين منصف عبد الحق، وخالد بلقاسم اللذين سنتّبع في هذا المقال مسالك قراءتهما النقدية للخطاب الأكبري (نسبة إلى الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي).

3. معنى أن تقرأ ابن عربي:

محي الدين ابن عربي ليس بالرجل البسيط الهين، ولا خطابه بالسهل المستبان الذي يجعل قارئه يُقبل على قراءته دون تردد، بل هو، على العكس من ذلك، رجل غامض الفكر، تتدفق معارفه من كشف باطني، وتُصاغ علومه من فيض رباني، ينعكس على كتاباته فيجعلها هي الأخرى غامضة ومبهمة، ذات طابع شذري يقوم على تقليص المبنى وتكثيف المعنى حتى تغدو، أي الكتابة، ملائمة لتجربته الروحية ومنسجمة معها¹¹، وقادرة على حمل أسرار الصوفية وحمائيتها، لما تكتنفه من فراغات وبياضات تجعل قارئها لا يتحصل منها إلا على مشاهد سريعة ومضات خاطفة.

فالكتابة الشذرية التي يعتمد عليها ابن عربي تجعل خطاباته عبارة عن رهان على الصمت أكثر من كونها رهانا على الإفصاح، أي أنّها تلمّح بدل أن تصرّح، وهنا مكن المفارق العجيبة؛ فإذا كانت الكتابة في مفهومها الأوّلي عبارة عن محاولة للخروج من دائرة الصمت، ورغبة في قتله؛ فالكتابة الأكبرية تصبو إلى كتابته، أي الصمت، وذلك لما للتجربة الروحية عند شيخ المتصوفة من صلة وثيقة بما لا يمكن التعبير عنه، من هنا يصبح عنده "اللامنطوق عبارة عن بحر شاسع يحتوي على أرخبيل في التعبير متقطع ومتجزئ يخترقه الصمت أو استحالة قول التجربة بمواد حرفية"¹².

من ثمّ يصبح الصمت عبارة عن وسيلة تعبيرية تتجاوز الحرف، وهذا ما يقر به ابن عربي بنفسه حين يقول: "ليس الناطق من كلمك بصوته وحرفه وإنّما الناطق من كان في قوته أن يوصل إليك ما عنده من المعاني ولا تقل على هذا أنّ الوجود بذات الاعتبار ناطق، هذا فهمك لا نطقه والذي قلناه نطقه لا فهمك"¹³.

فهو بهذا التّصور يحرر التعبير من شكله المادي المتمثّل في الحرف، ويخرج الصمت من مفهومه السلبي الذي يجعله نقيضاً للصوت؛ فالصمت هنا ليس غياباً للصوت أو مخالفاً له، بل يُمثّل الدرجة الصفر لهذا الصوت¹⁴؛ درجة يغيب فيها المبنى ويتكتّف المعنى، بما يكفي ليصبح الصمت ملائماً لحمل وتحمل التجربة الصوفية.

إنّ سريان الصمت في الكتابة الأكبرية لاسيما تلك الشذرية منها يؤدي إلى إحراج العقل، وإلى الخلق الحميم لسديم المعنى، مما يجعل القارئ الذي ينوي السفر في خطابات ابن عربي يُفكّر بدل المرة ألف، لأنه مقبل على أقاليم معتمّة، أو بعبارة أدق ضبابية، تتعاش على أرضيتها المتناقضات وتنتفي في كنفها الحدود بين الشائيات، مما يؤدي إلى تشكيل مناطق بينية، تتخلّى فيها اللغة عن امتلائها، وتحرّر من طابعها التواصلية لتلامس الأقباس، أين تعمل على إنتاج تراكيب مختلفة ومخالفة للعادي، مما يجعلها ذات دلالات خاصّة ومشقّة ينفرد بها الشيخ الأكبر عن غيره¹⁵.

تأسس على هذا التّفرد الذي يمتاز به خطاب شيخ العارفين محي الدين تغدو قراءته قراءة مخوفة بالمخاطر، يتعرّض صاحبها للوقوع في فخ الانبهار بالنص الصوفي، وبالتالي يظل يقرض عمله دون أية ممارسة نقدية أصيلة¹⁶، ولعلّ هذا ما شكّل مخاوفاً لدى كلّ من أقبل على قراءة رجل مثل ابن عربي، وعلى رأسهم منصف عبد الحق وخالد بلقاسم؛ إذ نستشعر خوفهما وتردّدهما منذ الصفحات الأولى لمؤلّفات كل منهما؛ فمثلاً لو عدنا إلى كتاب "الكتابة والتّصوف عند ابن عربي" لصاحبه خالد بلقاسم سنجدّه يبدأ مقدمة مؤلّفه هذا بكلمة "تورط" حين قال: "للتورط في دراسة الخطاب الصوفي تفاصيله المتمنّعة عن الاستقصاء"¹⁷، أي أنه يصف قراءة الخطاب الأكبر بالورطة أو المأزق.

من هنا تغدو قراءة الخطاب الصوفي الأكبر مغامرة غير مضمونة النتائج، خاض غمارها، إلى جانب خالد بلقاسم، الناقد منصف عبد الحق، الذي اكتشف بدوره أهوالها، وتجلّت لديه مخاطرها مما جعله وإن أخفى مخاوفه القرائية؛ إذ أنّه لا يصرّح بها في أغلب أعماله التّقديرية، يخرج عن صمته بسؤالين هاميين طرحهما في كتابه "أبعاد التجربة الصوفية، الحب- الإنصات - الحكاية"؛ إذ يقول: "هل يمكن قراءة محنة الصوفي وفك رموز رغبته المزدوجة في الحياة والموت، دون تساؤل عن العلاقة التي تقيمها الكتابة الصوفية بقارئها الحديث على الخصوص؟ ما هي الصورة التي ترسمها عن قارئها؟"¹⁸.

وبإمعان النّظر في سؤال منصف عبد الحق حول ما ترسمه الكتابة الصوفية لقارئها من صور نكتشف قلقاً مخفياً في ثنايا السؤال وهماً مدسوساً خلف صياغته؛ همّ سببه ذلك التحوّل في المواقع من قارئ إلى مقروء أمام النص الأكبر بثقله الروحاني وعمق تجاربه؛ فهذا النص ليس هيناً لا كمعطى للقراءة ولا كقارئ يختبر فاعلية الناقد، وقدرته على الحفر في الخطاب، واستخلاص معانيه الخفية.

4. مسالك القراءة النقدية لتجربة الكتابة عند ابن عربي:

عمد كل من خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق على البحث في تجربة الكتابة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، لما لها من مميزات وخصائص تجعلها فريدة ومتفردة عن غيرها من التجارب ولما تربطها من وشائج مع تجربته الروحية أو الصوفية إلى حدّ تغدو فيه الأخيرة هي عينها تجربة كتابية.

ونظرا لأهمية هذه التجربة خصص لها كل من منصف وخالد كتابا نقديا، الأول تحت عنوان " الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي"، والثاني بعنوان " الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي"، وكل ناقد منهما ضمّن مؤلفه قراءة نقدية بآليات رآها مناسبة لفهم هكذا تجربة. ولعلّ هذين المؤلفين هما اللذان سنبنّي عليهما قراءتنا الموازنة بين خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق، ونبحث من خلالهما عن مواطن المرافقة التي تجعل هذين الناقدين يشتركان في بعض المسالك القرائية، ونقاط المفارقة التي تؤدي بكل واحد منهما إلى التفرد ببعضها عن نظيره.

1.4. منصف عبد الحق مرافقا لخالد بلقاسم:

يتبيّن لمتصفح الأعمال النقدية الخاصة بالناقدين خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق أنّهما يتشاركان في محاولة قراءة نصوص ابن عربي وتجربته الكتابية؛ قراءة نقدية تحترس من الاستسلام للقبليات وتتجاوز تلك القراءات الإيديولوجية بأشكالها الأربعة: سواء التبجيلية أو العدائية، الإسقاطية أو التبسيطية¹⁹، حتى لا تغدو قراءتهما مجرد تكرار لتلك المحاولات النمطية السابقة.

فهما من خلال تجربتيهما القرائية يحاولان البحث في الكيفية التي تشغل بها النصوص الصوفية، بل وأكثر من ذلك في كيفية كتابة التجربة الروحية، وسؤال ال (كيف) هنا يتجاوز جاهز الخطابات الصوفية إلى موجّهات بنائها، تتجاوز تغدو بموجبه القراءة فعل إنتاجي، وممارسة تأويلية ترهف السمع إلى تلك النداءات الخفيضة، وتستسلم لتلك الهبّات السحيقة²⁰ التي تؤمّن للدلالات الطافية على سطح الخطابات الأكبرية امتدادها ولكتاباته الصوفية عمقها.

فابن عربي جعل من كتابته كتابة منغلقة على أسرارها باعتماده على خاصيتي التكثيف والغموض، الأولى التي تتقلّص بموجبها العبارات لتمتدّ البياضات، والثانية التي تكثّر معها الانزياحات فيتحوّل المعنى إلى ومضات خاطفة وسريعة²¹، ومن ثمّ يصبح كلام ابن عربي مجرد أصداء وظلال تؤثر على الفعل القرائي؛ فتؤدّي به إلى الانفتاح على الأعيب اللغة وآليات التأويل. هذا الأخير الذي فرض نفسه كإستراتيجية أساسية في قراءتي منصف عبد الحق وخالد بلقاسم لتجربة شيخ العارفين الكتابية وذلك لعدّة أسباب، أولها طبيعة النص ذاته الذي سبق وذكرنا أنه نص ملغز قريب في تركيبته من السر؛ مما يجعل المعاني فيه تتموّج في منطقة وسطية بين الإظهار والإخفاء²²؛ فابن عربي لا يكتب ليفصح بل ليلمّح، وهذا ما يجعل نصوصه الصوفية أقرب إلى القراءة التأويلية منه إلى العملية التفسيرية.

أمّا السبب الثاني فهو مرتبط بالقارئ نفسه؛ فكل من خالد ومنصف لا يهدفان من خلال ممارستيهما القرائية إلى بلوغ جواب ثابت حول معنى الكتابة عند ابن عربي، ولا الوصول إلى معرفة نهائية بتجاربه الصوفية، بل يعمدان إلى تجديد الرؤية والعلاقة بالخطاب الصوفي الأكبري، وإلى استخلاص فرضياته الدلالية المتعدّدة، وهذا ما يقر به خالد بلقاسم في قوله: "وتحديد الإشكالية والفرضيات لا يعني بلوغ عتبة امتلاك معرفة نهائية بالموضوع، بقدر ما هو سعي إلى تجديد الرؤية إليه، أمّا بلوغ المعرفة النهائية في العلوم الإنسانية فهو وهم يهدّد بتحويل المفاهيم الإجرائية، التي تتوسّل بها المقاربة، إلى سلطة لتفريغ النص واستفراغها من لا نهائيتها عوض ترسيخ مجهولها"²³.

قول يعبر عن طبيعة قراءته الاحترازية التي تحشى الوقوع في مزالق قراءة اختزالية تكتفي بظاهر هذا الخطاب متناسية عوالمه الباطنية وأسراره الخفية التي تكتم عنها ابن عربي، والتي عمد **خالد بلقاسم** إلى صون مجهولها، لا بالتكتم بل بفتح أبواب الدلالة على احتمالاتها المتعددة، وهي أبواب مفتاحها التأويل، الذي اعترف خالد باعتماده منذ الصفحات الأولى لكتابه "الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي"، خاصة عند حديثه عن تبديد المعنى الذي يمارسه الشيخ الأكبر في كتاباته فيقول: "وهو ما تطلّب جميع النصوص والإنصات إلى موجهاتها وتأويل الوشائج التي تنتظمها"²⁴.

ويامعان النظر في هذا القول سنجد أن الفعل (يتطلّب) يوحي بتلك الممارسة العكسية التي تموضع النص الصوفي موضع طرح السؤال لا موضع المعطى للسؤال، وهذا ما لا يتوانى **خالد بلقاسم** عن توضيحه طوال تناوله لهذا الخطاب، ويوافقه في هذا الطرح **منصف عبد الحق** حينما يعترف بقدرة النص على صناعة قارئه.

قارئ أخرجه عبد الحق من طوق القراءة التحليلية الخاضعة للقوانين المنطقية إلى نطاق قراءة تأويلية منفتحة على اختلاف وغرابة هذه الكتابة التي تسعى إلى الانفلات من المعيار الاجتماعي ومبدأ الاتفاق المتحكم في اللغة التواصلية²⁵، مما يتطلب، حسب **منصف عبد الحق**، قارئاً "يجعل من القراءة عنفاً ضد ذاته، ومحاولة للخروج من حدودها الخاصة والاندفاع نحو المجهول والغريب"²⁶، لذا لا غرابة أننا وجدناه هو الآخر يراعي في ولوجه إلى النص الصوفي عنف التجربة، وغموض الكتابة عند **محي الدين ابن عربي**، غموض اختار لنفسه التأويل كآلية قرائية.

إنّ قراءة **منصف عبد الحق** و**خالد بلقاسم** لتجربة الكتابة عند ابن عربي ليست قراءة متعالية أو فوقية، بل هي على العكس من ذلك، تقوم على مصاحبة الخطاب الأكبري، والسفر لا إليه بل فيه، باعتباره خطاباً يحمل تأشيرة تسمح بدخول متاهاته، وتجعل من السفر ممارسة قرائية ضرورية، ما دام قارئ هذا الخطاب مطالب بالانتقال من عوالمه المألوفة ليعانق عوالم كتابة يلفها الغموض من كل جانب.

والسفر بهذا المفهوم لا وجهة له، بل هو الغاية في ذاته، وهذا ما يبدو جلياً في قول **خالد بلقاسم**: "ومن ثمّ حرصنا إلى لفت الانتباه إلى مواقع ممكنة في قراءة تصور ابن عربي، بناء على مصاحبة تعوّل على الألم وبه تقيم الحجة على السفر، أكثر من الحرص على الإقرار بخلاصات مطمئنة"²⁷.

من هنا نفهم طابع قراءته التي نعتها بأنها قراءة مصاحبة أكثر من كونها قراءة نقد، ذلك لأن هذه الأخيرة تتأسس على قبلات منهجية يرفضها **خالد بلقاسم** باعتبارها تُحدّ من إمكانات القراءة وتستعجل الحكم على مكنونات تجربة ابن عربي الروحية والكتابية، وهذا ما دفعه إلى التخلي عن التحديد المسبق لمفهوم الكتابة، حتى لا يقع في فخاخ بناء قبلي يعتبره غير منسجم مع "إستراتيجية ابن عربي التي تشطب على كل تقييد وحصر، وتسعى إلى تحصيل مفاهيمها من زاويتين رئيسيتين: أونطولوجية ومعرفية"²⁸.

فابن عربي بإستراتيجيته تلك يشترط على قارئه أن يتكيّف مع خصوصياته، وهذا ما يجعل من القراءة بالمصاحبة أمراً ممكنًا، وممارسة فعالة تبتّأها، إلى جانب **خالد بلقاسم**، **منصف عبد الحق** الذي وإن لم يعبر عنها بشكل صريح في أعماله إلا أن المطلع عليها لابد أن تتراءى له بعضاً من ملاحظها، كيف لا وهو قارئ انطلق في أغلب قراءاته للنصوص الأكبرية من داخلها لا من رؤى خارجة عنها، أو توجهات نقدية سابقة لها، أي أنه يلازم هذا الخطاب كما يلازم المريد شيخه يرهف السمع إلى

مكنوناته ويرتحل إلى متاهاته لا إكراها بل حبا، ذلك لأن فعل القراءة بالنسبة له بقدر ما هو حركة للبحث عن المجهول واللامعروف أي أنه سفر إلى غياهب هذا النص، بقدر ما هو فعل حب وافئدة²⁹، هذا الأخير الذي نعتبره شرطا آخر من شروط المصاحبة، بل شرطها الأساسي بما أنها تحمله حتى في حروفها قبل معناها "مصاحبة(حب)".

من هنا تغدو القراءة مرحا لا صرحا، أي أنها ذات طابع وجداني وآخر وجودي أكثر من كونها ذات طابع إبيستيمولوجي (وإن كان هذا الأخير جزء لا يتجزأ من خصائصها وشروطها)، والحق أن الجانب الوجودي في القراءة يتضاعف مع نصوص كنصوص ابن عربي التي اعتمد فيها صاحبها على إستراتيجية ذات بعد أونطولوجي وأسس قضاياه وأفكاره الصوفية المطروحة فيها على مفهوم واحد ألا وهو الوجود الذي اتخذاه، أي منصف وخالد، سبيلا إلى التقرب من الكتابة الأكبرية لاجئين في ذلك، على سبيل الاستئناس، إلى أفكار صاحب الغابة السوداء **مارتن هايدغر Martin Heidegger**، لما وجدا فيها من تقارب وتقاطع مع أفكار شيخ العارفين؛ فمثلا لو عدنا إلى مسألة اللغة سنجد أن **منصف عبد الحق**، ويؤيده في ذلك **خالد بلقاسم**، يعرف اللغة الصوفية على أنها كائن، وفي مطارح أخرى من قراءته، يعتبرها مسكنا للكينونة³⁰، وهذا ما يجعل استدعاء مفاهيم **مارتن هايدغر** أمرا ممكنا، لاسيما مقولته الشهيرة "اللغة منزل الوجود"³¹ لا ليفهما بما ما يقوله ابن عربي حول مسألة الوجود فقط، بل ليفهماها من خلال مقولات شيخ العارفين، من هنا تغدو قراءتيهما لعبة تتقابل فيها الأفكار كتقابل المرايا؛ فتعكس كل فكرة في مرآة غيرها؛ إذ ينعكس **هايدغر** في مرآة ابن عربي، وابن عربي في مرآة **هايدغر** ماداما يشتركان في جعل الوجود هما معرفيا ومن اللغة هما أونطولوجيا.

هذا الهم صاحب الكتابة هي الأخرى، خاصة الصوفية منها؛ إذ اعتبرها **منصف عبد الحق** ذات "بعد أونطولوجي عميق"³² يجعل من الحديث عنها حديثا عن كينونتها البعيدة كل البعد عن كاتبها؛ فالكتابة هنا تقوم على اللغة لا باعتبارها أداة تعبيرية بل كونها ذاتا أو كينونة تجعل "الإنسان لا يتكلم إلا بوصفه مجيبا للغة في سماعه لما تقوله له"³³، هنا يربط كل من خالد ومنصف وشائج أخرى بين الأفكار الهايدغرية ونظيرتها الأكبرية ويفتحان حوارا بينهما؛ إذ من خلال البعد الأونطولوجي للغة والكتابة يفهمان الحضور البرزخي في كتابات ابن عربي، هذا الأخير الذي يحضر في خطاباته لا بذاته بل بغيره، أي أنه هو ولا هو في الوقت نفسه، يكتب بيد ما هي له وما هي لغيره³⁴، وبلغة تتجاوز لتتكلم بدلا عنه، أي أنه يعمل على استحضار الكتابة الأولى، أو الكتابة الأصل التي تمت في اللوح المحفوظ؛ فالشيخ الأكبر في تجاربه الكتابية لا يكتب، بل يعيد كتابة ما نقش على ذلك اللوح، مما يجعل يده صورة ليد أخرى، أو ظلالة لها.

والعكس، فالحضور البرزخي للكتابة الأكبرية هي أيضا نقطة مهمة اعتمدها الناقدان خالد ومنصف من أجل فهم الرؤى الهايدغرية، من هنا نفهم طبيعة قراءتيهما التي تقوم على الحوارية بين الداخل والخارج، وهذا ما يصرح به خالد بلقاسم حين يقول: "... فمساءلة النظريات والمناهج القرائية لا ينطلق من دعوى تعويضها بالحدس، وإنما تُوجَّه رهانات عديدة، من بينها تمكين النص - موضوع المقاربة - من الإفصاح عن نظريته ثم خلق حوار بينها وبين النظريات الحديثة، ولهذا المسعى أن يصل القديم بالحديث ... كما يتيح إعادة بناء الخارج انطلاقا من الداخل حتى لا يتم الاختصار على الاتجاه العكسي لهذه العملية"³⁵.

هنا يجب التنويه إلى أن كلا الناقلين سواء خالد بلقاسم أو منصف عبد الحق لم يكتفيا برؤى **هايدغر** في قراءتيهما للنصوص الأكبرية بل لجآ إلى غيرها من الرؤى، ضاق المقام للحديث عنها فاكتملنا بالإشارة إلى **هايدغر** من أجل التقرب من

الآليات المستعملة من قبلهما في قراءة المتن الأكبرية، والربط بين القديم والحديث، وخلق حوار بين التراث الصوفي المتمثل في خطابات ابن عربي والفكر الحديث.

2.4. منصف عبد الحق مفارقا خالد بلقاسم:

على الرغم مما نلمسه من تناسل بين قراءتي خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق للخطاب الأكبري ولتجربة الكتابة عند ابن عربي ومن تقاطعات بين ممارستيهما النقدية، إلا أنّ هذا لم يمنع من وجود مفارقات واختلافات على مستوى القراءة، وذلك ما يحفظ لكل قارئ منهما خصوصيته القرائية وفردة تأويلاته لمفهوم الكتابة عند الشيخ الأكبر.

ولعل هذه المفارقة تتجلى في مفهوم القراءة نفسه أو الغاية من القراءة في حد ذاتها؛ فإذا كانت تعني بالنسبة للناقد منصف عبد الحق حركة للبحث عن المجهول والغريب واللامعروف³⁶، فهي عند خالد بلقاسم حركة نَعَم، ولكنها حركة صون لهذا المجهول ومحاولة للحفاظ على هذا الغريب.

من هنا نفهم بأن غاية منصف عبد الحق القرائية هي ملامسة تلك المعاني والتقرب من تلك الدلالات التي تقبع خلف الغريب والمجهول، ولعلّ هذا ما يفسر أو يعلّل تلك التقاطعات والمقارنات التي يبينها منصف بين أفكار ابن عربي وما جاد به حقل اللسانيات من جهة، والسيميائيات من جهة أخرى؛ إذ عمد على رؤية تصورات ابن عربي في مرايا هذين الحقلين والعكس صحيح.

فالعبرة عند الشيخ الأكبر تجمع بين معنى باطني وآخر ظاهر يتمثل في الشكل أو الهيئة، وهذا ما وجد فيه منصف عبد الحق تقاطعا مع ما جاء به اللسانيون والسيميائيون في العصر الحديث، مما جعله يقارن بينهما فيقول: "... وإذا جاز لنا القيام بمقارنة أولية بين ذلك وبين مفاهيم اللسانيات الحديثة لأمكننا القول بأنّ ما يقصده ابن عربي بالمعنى المتخيّل الباطني هو تقريبا ما يسمّى حاليا بالمدلول، أمّا ما يقصده بالشكل أو الهيئة المادية فيقارب في معناه ما يسمّى بالدال"³⁷، ليس هذا فقط، بل تجاوز المقارنة إلى تفسير لغة التواصل كما رآها ابن عربي وفق مخططات ذات طابع بنيوي تعتمد على التصنيف والموضوعة، كتصنيفه مثلا للدلالة وتقسيمها إلى: قصدية خاصة وشخصية، وأخرى عامّة وموضوعية، أو تقسيمه للتأويل إلى تأويل مكتمل وذلك حين يطابق المعنى مقصد المعبر، وآخر محتمل حينما يخالف المعنى مقاصد المتكلم³⁸.

هذا الأخير، أي المعنى، حمل منصف همّه، وراح يحاول التقرب منه (حتى لا نقول القبض عليه لما لهذه العبارة من مفهوم يتعد عن الممارسة القرائية الخاصة بمنصف عبد الحق) في مطارح متعددة من مؤلفاته، خاصة كتابه "الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي"، وذلك بمحاولته جمع شظاياه المتناثرة في مُصنّفات ابن عربي بسبب خصائص كتابته التي وصفها بأنّها "كتابة متكسّرة تنتقل بالقارئ من موضوع إلى موضوع آخر عبر طفرات مفاجئة"³⁹، طفرات لم تمنع منصف عبد الحق من قراءة المتن الأكبرية بشكل يحاول إعادة تنظيمها، باعتبارها متنا تفتقر إلى الهيكلية النظرية، حسب تعبير منصف، وهذا ما يبدو جليا في قوله: "... ومع ذلك فإنّ هذا لا يمنع من الاستفادة منها وإعادة قراءتها بشكل يعيد تنظيم فقراتها حتى تصبح أكثر دلالة وفائدة وهذا ما نوّد القيام به بصدد هذا النص"⁴⁰.

تأسيسا على هذا نقول أنّ منصف عبد الحق في قراءته للخطاب الأكبري بدأ مفسرا، وذلك لما لجأ إليه من قواعد لسانية وأسس سيميائية ذات طابع إبستمولوجي، ولكن هذا لا ينفي أنه غدا مؤولا، أي أن تلك التفسيرات، والملاحم البنيوية

التي تتجلى في مؤلفه ما هي إلا نقطة بداية لسيرورة دلالية؛ إذ أنّ كتابة ككتابة ابن عربي لا يمكنها أن تنتهي بدراسة بنيوية مهما كانت درجة امتياز هذه الدراسة⁴¹، بل تدعو دائما قارئها إلى الانفتاح على احتمالاتها، وهذا ما يدركه منصف عبد الحق ويبيده من خلال قراءته للمتن الأكبري، كيف لا وهو الذي يقرّ بأنّ قارئ الخطاب الصوفي ليس فلسفيا بالمعنى الديكارتي وإنما عليه أن يكون قارئاً منفتحاً على الغرابة⁴².

هذا بالنسبة إلى منصف عبد الحق، أمّا بالنسبة إلى خالد بلقاسم؛ فنجدّه على خلاف نظيره، التزم بالتأويل منذ بداية قراءته النقدية، لكنه حاول في مواطن عديدة تجاوز التأويل إلى التأويل المضاعف، لا ممارسة وإنما استئناسا فقط بمقولات التفكيك كما تصورها صاحبها جاك دريدا Jacques Derrida، وذلك لعدّة أسباب بعضها مرتبط بغاية خالد بلقاسم القرائية التي عمد من خلالها إلى تعزيز غموض الخطاب الأكبري عبر مضاعفة أسئلته؛ إذ يعتبره خطابا لا يتأسس على الأجوبة، حتى نبحت عنها بين ثناياه، وكيف لخطاب مثله أن يتأسس على الجواب وهو يخترن طاقة مطاردة تعمل على إرجاء المعنى وتشتيته حتى تغدو بموجبه الحقيقة هي جسد الحرف بذاته⁴³، جسد يستحيل معه تحديد الدلالة، وتتخلى بسببه القراءة عن هدفها الأول المتمثل في معرفة النص ومعانيه، ليصبح هدفها الأسمى هو المشاركة والانخراط في لعبة الخلق لسديم المعنى⁴⁴، وهذا ما يفسر الترحال الدائم لخالد بلقاسم في تلافيف ومتاهات نصوص ابن عربي، وحرصه المستديم على الإبقاء على الحيرة التي تحكم التجربة الصوفية الروحية والكتابية على حد سواء، بل وتبنيها لتغدو جزءا لا يتجزأ من الفعل القرائي، تُغذي فيه جانبه الحركي الذي يجعله عبارة عن سفر بدون وجهة، ومن ثمّ تغدو القراءة مساهمة في الحفاظ على سر العارف.

أمّا باقي الأسباب فهي مرتبطة بأفكار ابن عربي الصوفية التي نجدها تطرح الأسئلة ذاتها التي يطرحها دريدا في مشروعه التفكيكي (اكتفينا بطرح بعضها في هذا المقال لضيق المقام) لاسيما تلك الأفكار المرتبطة بالكتابة؛ فكلاهما أي دريدا وابن عربي حاولا ردّ الاعتبار لها بعدما تم إقصاؤها واعتبارها هامشية أمام الصوت، هذا الأخير الذي كان ملمحا للحضور بينما كانت الكتابة صورة للغيب؛ فابن عربي يجعل من الكتابة بداية للوجود من خلال العلاقة الوسطية الأولى التي تربط القلم باللوح، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك، إلى ربط الخلق الإلهي بالفعل الكتابي، وتوصيفه بمفاهيم يستمدّها من تخيل هذا الفعل؛ مما يؤدّي إلى تلاشي الحدود بين الخلق الأوّل والكتابة، والتباس الوجود العيني بالوجود المرقوم إلى حدّ تصبح فيه أعيان العالم حروفا مخطوطة ومارقومة في الوجود المنشور، ويغدو الوجود مصحفا كبيرا تمت كتابته بتلك الصور التي استجابت للأمر الأوّل "كن"⁴⁵، وهو بهذه الرؤيا يقارب الوجود باعتباره كتابة، والعكس صحيح، أي أنه يعتبر الكتابة تجربة وجودية، مما يجعلها تحيد عن المفهوم الذي يربطها بالعبارة واللغة، وهنا مكمن اللقاء بين شيخ العارفين وحاك دريدا الذي راح هو الآخر يتجاوز بتصوراته الجديدة عن الكتابة المدى اللغوي وجعلها تفيض عنه⁴⁶.

إضافة إلى الكتابة الشذرية التي تشارك في استعمالها كل من جاك دريدا وابن عربي، هذا الأخير الذي اعتبرها رهانا إستراتيجيا يلائم التجربة الروحية ويشكل شرطا من شروط استمراريتها، ومردّد ذلك إلى شكلها الذي لم يكن منفصلا عن هذه التجربة؛ فهي، أي الكتابة الشذرية، باقتصادها وتكثيفها تتضمّن الفراغ الدالّ على ذلك المتمنع والمهارب والعصي عن القبض والحصر، إنّها تعبير عن ذلك المطلق في تبدله مع الأنفاس، تبديلا يراهن على المستحيل والمتعذّر الذي لا نتحصّل منه إلا على مشاهد وومضات خاطفة ترغم الصوفي على أن يتوجه إلى ما يسعفه لنقلها دون أن تحبو وينطفئ وهجها؛ فكانت الشذرة إحدى سبل ذلك؛ فهي بخصائصها: الشطب الذي تتمدّد معه البياضات، والتكثيف الذي تتقلّص بموجبه العبارة لتغدو إشارة،

الإشارة التي تعبّر عن الشيء بوصفه هو ولا هو، تعمل على حماية الأسرار الصوفية من الضياع وتحافظ على خصوصيتها التي تجعلها تقبع في مناطق برزخية يجتمع فيها الإظهار بالإضمار، والكتم بالإفصاح⁴⁷، وهو بهذا المفهوم يتقاطع مع تصور جاك دريدا للكتابة الذي اعتبرها فعلاً متوتراً بين الظهور والخفاء، وجعلها موطناً للأضداد والمعكوسات، تحتشد في كنفها أبوريات وتعارضات وتنتفي فيها الحدود بين المتناقضات مما يجعلها فضاء محايداً ذو تضاريس متصدّعة تربطها جسوراً نيرانية⁴⁸ تلتهم كل فكرة تنتصر إلى معنى معيّن دون أن تستدعي نقيضه، بهذا تغدو الكتابة فوّارة بألم كُتب على قارئها أن يتحمّله.

ولعلّ هذا ما عمد خالد بلقاسم إلى فعله من خلال مصاحبته للمتن الأكبرية مصاحبة تعوّل على الألم وبه تقيم الحجة على السفر⁴⁹ في خطابات ابن عربي؛ فهو باستئناسه بالمقولات الديريدية لا يسعى إلى تخفيف هذا الألم بل يعمل على مضاعفته، ولا يعمد إلى إخماد نيران النص الأكبري الملهبة بل يزيدها التهاباً وحرقة.

5. على سبيل الختام:

إنّ النّهاية بداية سيمولاكريّة، توهمنا بالإتمام والإمام، لتعاود فتح أبواب الإبهام والاستفهام، تزرع السؤال في منابت الإجابة، لتغدو نتائجنا حبلً بالاستفسار، تهفو إلى الأسفار والإبحار مجدداً صوب مناطق أخرى؛ فالبحت رحلة دائمة لا تعترف بالاستقرار لذا من هذا المنبر نقر بأن الإمام بكل أطراف القراءة النقدية الخاصة بمنصف عبد الحق وخالد بلقاسم غير ممكنة في مقال واحد، ممّا يجعلنا نتطلع إلى رحلات أخرى تسمح لنا بدخول عوالم هذه القراءة برؤى جديدة ومن زوايا مختلفة. لكن، هذا لا يمنع من الخروج من هذه الرحلة بنتائج نحصرها في النقاط التالية:

1. ابن عربي رجل غامض الفكر، تندفق معارفه من كشف باطني، وتُصاغ علومه من فيض رباني ينعكس على كتاباته فيجعلها هي الأخرى غامضة ومبهمة، ذات طابع شذري يقوم على تقليص المبنى وتكثيف المعنى ممّا يجعل قراءتها ممارسة حرة منفتحة على تعدد الاحتمالات، ووفرة الدلالات.

2. عمد كل من خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق على البحث في تجربة الكتابة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي لما لها من مميزات وخصائص تجعلها فريدة ومتفرّدة عن غيرها من التجارب، ولما تربطها من وشائج مع تجربته الروحية أو الصوفية إلى حدّ تغدو فيه الأخيرة هي عينها تجربة كتابية.

3. يتشارك خالد بلقاسم ومنصف عبد الحق في محاولة قراءة نصوص ابن عربي وتجربته الكتابية قراءة نقدية تحترس من الاستسلام للقبليات وتتجاوز تلك القراءات الإيديولوجية بأشكالها الأربعة: سواء التبجيلية أو العدائية، الإسقاطية أو التبسيطية.

4. يبحث كل من منصف عبد الحق وخالد بلقاسم من خلال قراءتهما عن الكيفية التي تشتغل بها النصوص الصوفية بل وأكثر من ذلك في كيفية كتابة التجربة الروحية، وهي قراءة تتجاوز جاهز الخطابات الصوفية إلى موجهات بنائها.

5. لا يهدف خالد بلقاسم، ولا منصف عبد الحق من خلال ممارستيهما القرائية إلى بلوغ جواب ثابت حول معنى الكتابة عند ابن عربي، ولا الوصول إلى معرفة نهائية بتجاربه الصوفية، بل يعمدان إلى تحديد الرؤية والعلاقة بالخطاب الصوفي الأكبري، وإلى استخلاص فرضياته الدلالية المتعدّدة.

6. قراءة منصف وخالد للخطاب الأكبري ذات طبيعة احترازية تخشى الوقوع في مزالق قراءة اختزالية تكتفي بظاهر هذا الخطاب متناسية عوالمه الباطنية وأسواره الخفية التي تكتم عنها ابن عربي، أي أنها قراءة تعمل على صون المجهول بالاعتماد على التأويل.
7. إن قراءة منصف عبد الحق وخالد بلقاسم لتجربة الكتابة عند ابن عربي ليست قراءة متعالية أو فوقية، بل هي على العكس من ذلك، تقوم على مصاحبة الخطاب الأكبري، والسفر لا إليه بل فيه، أي أنهما يتخذان من السفر وسيلة قرائية تسمح بالدخول إلى بواطن النصوص الأكبرية.
8. يعتبر ابن عربي الكتابة فعلاً أنطولوجياً، كما أنه أسس قضايا وأفكاره الصوفية على مفهوم واحد ألا وهو الوجود الذي اتخذاه، أي منصف وخالد، سبيلاً إلى التقرب من الكتابة الأكبرية لاجئين في ذلك، على سبيل الاستئناس، إلى أفكار صاحب الغابة السوداء مارتن هايدغر، لما وجدا فيها من تقارب وتقاطع مع أفكار شيخ العارفين.
9. تنبني نقاط الاختلاف بين قراءتي منصف عبد الحق وخالد بلقاسم على مفهوم القراءة نفسه أو الغاية من القراءة في حد ذاتها؛ فإذا كانت تعني بالنسبة للناقد منصف عبد الحق حركة للبحث عن المجهول والغريب واللامعروف، فهي عند خالد بلقاسم حركة صون لهذا المجهول، ومحاولة للحفاظ على هذا الغريب.
10. غاية منصف عبد الحق القرائية هي ملازمة تلك المعاني والتقرب من تلك الدلالات التي تقبع خلف الغريب والمجهول ولعلّ هذا ما يفسر أو يعلّل تلك التقاطعات والمقارنات التي يبينها بين أفكار ابن عربي وما جاد به حقل اللسانيات من جهة، والسميائيات من جهة أخرى؛ إذ عمد على رؤية تصورات ابن عربي في مرايا هذين الحقلين والعكس صحيح.
11. المهدف من القراءة حسب خالد بلقاسم هو المشاركة والانخراط في لعبة الخلق لسديم المعنى، لذلك تبني الحيرة وجعلها جزءاً لا يتجزأ من الفعل القرائي، تُغذي فيه جانبه الحركي الذي يجعله عبارة عن سفر بدون وجهة، ومن ثمّ تغدو القراءة مساهمة في الحفاظ على سر العارف.
12. استأنس خالد بلقاسم في قراءته بمقولات التفكيك كما تصورها صاحبها جاك دريدا، وذلك بهدف تحقيق غايته القرائية التي عمد من خلالها إلى تعزيز غموض الخطاب الأكبري عبر مضاعفة أسئلته؛ معتبراً إياه خطاباً لا يتأسس على الأجوبة.

6. قائمة المصادر والمراجع:

7. الكتب:

أ/ العربية:

1. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، 2008.
2. ابن منظور، لسان العرب، تح عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر، ط1، دت.
3. خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، الكتابة عند التفري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2012.
4. خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004.
5. خالد بلقاسم، مرايا القراءة، الحكيم والتأويل عند كيليطو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2017.
6. سعيد الوكيل، تحليل النص السردي، معارج ابن عربي نموذجاً، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1998.
7. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2005.

8. محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، دار الزافدين، لبنان، ودار Opus، كندا، ط1، 2017.
9. محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص226.
10. محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008.
11. محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-المغرب، ط1، 2016.
12. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، لبنان، الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015.
13. محمد شوقي الزين، مقدمة في أفكار ميشال دوساروتو، الكنان، التاريخ، اليوم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018.
14. محمود رجب، فلسفة المرأة، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط1، 1994.
15. مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي، جدة، ط1، 2000.
16. منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، الحب - الإنصات - الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2007.
17. منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي، منشورات عكاظ، المغرب، ط2، 2011.
18. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، دار التنوير، لبنان، ط1، 2020.
19. هيفرو محمد علي ديكري، الصمت عند الصوفية المسلمين، التكوين، سوريا، ط1، 2017.

ب/ المؤلفات المترجمة:

20. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ت كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000.
21. جاك دريدا، اليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، ت سلمان حرفوش، دار كنعان، ط1، 2008.
22. دافيد لوبروطون، الصمت لغة المعنى والوجود، ت فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، ط1، 2019.
23. محمد آركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ت هاشم صالح، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط2، 1995.

8. قائمة الإحالات:

- 1 يُنظر: محمد آركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ت هاشم صالح، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط2، 1995، ص 9.
- 2 يُنظر: محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-المغرب، ط1، 2016، ص 50.
- 3 يُنظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص 227.
- 4 يُنظر: جاك دريدا، اليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، ت سلمان حرفوش، دار كنعان، ط1، 2008، ص 24.
- 5 يُنظر: إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، 2008، مادة أثره، ص 5.
- 6 يُنظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 198.
- 7 يُنظر: محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، دار الزافدين، لبنان، ودار Opus، كندا، ط1، 2017، ص 21، 38.
- 8 جاك دريدا، اليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، ص 32.
- 9 يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، الحكى والتأويل عند كيليطو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2017، ص 7-9.
- 10 يُنظر: محمود رجب، فلسفة المرأة، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط1، 1994، ص 225.
- 11 يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004، ص 209-210.
- 12 محمد شوقي الزين، مقدمة في أفكار ميشال دوساروتو، الكنان، التاريخ، اليوم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 48.
- 13 هيفرو محمد علي ديكري، الصمت عند الصوفية المسلمين، التكوين، سوريا، ط1، 2017، ص 102.
- 14 يُنظر: دافيد لوبروطون، الصمت لغة المعنى والوجود، ت فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، ط1، 2019، ص 100.
- 15 يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، الكتابة عند التفري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2012، ص 300.

- 16 يُنظر: سعيد الوكيل، تحليل النص السردي، معارج ابن عربي نموذجاً، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1998، ص10.
- 17 خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص5.
- 18 منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، الحب- الإنصات- الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2007، ص8.
- 19 يُنظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 2005، ص35.
- 20 يُنظر: خالد بلقاسم، مرج القراءة، ص10.
- 21 يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص110.
- 22 يُنظر: المرجع نفسه، ص214.
- 23 المرجع نفسه، ص7.
- 24 المرجع نفسه، ص14.
- 25 منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص12.
- 26 المرجع نفسه، ص502.
- 27 خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ص152.
- 28 المرجع نفسه، ص18.
- 29 يُنظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي، منشورات عكاظ، المغرب، ط2، 2011، ص11.
- 30 يُنظر: المرجع نفسه، ص220، 254.
- 31 مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي، جدة، ط1، 2000، ص77.
- 32 منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص5.
- 33 خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ص109.
- 34 يُنظر: المرجع نفسه، ص110.
- 35 بتصرف، المرجع نفسه، ص18-19.
- 36 يُنظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي، ص11.
- 37 خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ص28.
- 38 يُنظر: المرجع السابق، ص35، 37.
- 39 المرجع نفسه، ص26.
- 40 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 41 يُنظر، محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، من النصية إلى التفكيرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص226.
- 42 منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي، ص501.
- 43 يُنظر، محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص219.
- 44 يُنظر: علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكير، ص12.
- 45 يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ص34.
- 46 يُنظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ت كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000، ص106.
- 47 يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ص211-216.
- 48 يُنظر: محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، ص27، 29.
- 49 يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ص152.