تمثّلات ما بعد حداثية في الخطاب الفكري والأدبي للتصوّف

Postmodern Representations in Sufi Intellectual and Literary Discourse

نبيل محمد صغير*

مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو- الجزائر

nabil.mohamedseghir@ummto.dz

تاريخ الإرسال:	تاريخ القبول:	تاريخ النشر:
2025-02-25	2026-06-21	2026-06-30

ملخّص: إنّ البحث في خطاب التصوف من زاوية ما بعد حداثية يعني الانطلاق من فكرة مرجعية قائلة بكونية الفكر الصوفي وكذلك كونية الفكر ما بعد الحداثي، وأنهما ممتدان زمنيا بطريقة غير نهائية، فلا يحدّهما إطار معين. ومن ثمّ فكشف العلاقة بينهما هو حفر في المسكوت عنه في العقل البشري الذي لطالما كان يتعامل مع عناصر الكون وأحداث العالم بصيغة جديدة تتجاوز صرامة المنطق والنظر العقلي الصلب نحو حالة من السيولة الفكرية.

وعليه، فإن قراءة النصوص الصوفية الفكرية والأدبية بعين ما بعد الحداثة مسألة ترتبط بقراءة أخرى لما بعد الحداثة بعيون التصوف، وهذا ما يحيل إلى تفكيك مركزية ما بعد الحداثة وأسبقيتها الزمنية المرتبطة بالعصر الراهن فائق التطور فلسفيا ومعرفيا وعلميا.

كلمات مفتاحيّة: التصوف؛ ما بعد الحداثة، التأويل؛ اللاتحديد؛ اللانهائي.

Abstract: Investigating Sufi discourse from a postmodern perspective stems from a foundational premise: the universality of both Sufi and postmodern thought. Both paradigms extend infinitely across time, transcending any restrictive framework. Consequently, uncovering the relationship between them constitutes an archeological inquiry into the "unspoken" aspects of the human mind—a mind that engages with cosmic elements and global events through a new lens, moving beyond the rigidity of formal logic and solid rationalism toward a state of intellectual fluidity.

* المؤلف المرسل

Accordingly, reading Sufi intellectual and literary texts through a postmodern lens is intrinsically linked to a reciprocal reading of postmodernism through the eyes of Sufism. This process leads to the deconstruction of postmodernism's centricity and its temporal precedence, typically associated with the current era of hyper-developed philosophy, epistemology, and science.

Keywords: Sufism; Postmodernism; Interpretation; Indeterminacy; The Infinite.

تمهيد: يقوم بحثنا، من خلال تحليل خطاب التصوف والفكر مابعد الحداثي، على إنكار ونقد فكرة المرجعيات المستعارة التي تتدعى مركزية طرف على الآخر، لأنّ الفكر الإنساني يقوم على أسس تراكمية مشتركة بين العديد من الثقافات، فقد أنتج الإنسان نظرته نحو العالم من منظورين إثنين على الأقل: الأول منظور عقلاني يرى العالم منسجما وكلاً متكاملا، يقود على بنيات ضدية ثنائية، ومنظور عرفاني يقوم على تفكيك النظرة الثنائية الضدية، ولا يؤمن بمفهوم الانسجام.

لهذا يسعى بحثنا إلى قراءة نصوص وخطابات من أزمنة مختلفة الحلاج، ابن عربي والنفري وإيهاب حسن وهيدغر ودريدا، من أجل البحث عن ذلك الخيط النسقي الذي يجمعهم بعيدا عن فكرة الأسبقية التي تعطل الجانب المعرفي في البحث في الظواهر المتباعدة زمنيا ومكانيا.

لعل أهم رابط مشترك بين تيارات ما بعد الحداثة التفكيكية والتصوف هو إنكار العلائقية في قراءة العالم والنص والذات، فدريدا مثلا ينكر أنّه يقدم مشروعًا فكريًّا منسجمًا، وقد وصل بعض قُراء ابن عربي إلى أنه كذلك لا توجد لديه صيغة ملموسة وواضحة من الترابط أو النظام في كتاباته، لأنه يشتغل وفق أسلوب مضمر في فهمه للكون، فيفقد النص التماسك المنطقي، أو ينتقده المتصوفُ إن وُجِدَ جليًّا.

ولهذا ينطلق البحث من إشكال مركزي: ما علاقة الطرح العرفاني وما بعد الحداثي بالطرح العقلاني؟ وكيف يقرأ الفكران الصوفي وما بعد الحداثي النصوص والعالم؟ وما طبيعة العلاقة الموجودة بينهما؟

1- النّص الصوفي وتجاوز التجنيس/ الثنائيات:

لقد أنتج الخطاب الصوفي في مجال الفكر والأدب عدّة نصوص مراوغة ومخاتلة للقارئ بلُغتها وخيالها وحالتها المزاجية، فهي لا تستسلم للقارئ المعياري الذي يدخل إليها بروح يقينية قائمة على الاستدلال الصارم، فالحدس الصوفي يرفض هذه الصرامة الاستدلالية ليقترب من فكرة تفكيك الثنائيات التي طرحتها استراتيجيات ما بعد الحداثة وتصوراتها المزاجية والأهوائية.

يمكن أن ندخل إلى النص / الخطاب الصوفي من باب التجنيس المعرفي، فلقد طُرحت مسألة تجنيس النص الصوفي في النقد الحديث والمعاصر بين من يؤكد على أدبيته وإبداعيته، ومن يؤكّد على الحمولات المعرفية والحضارية والفلسفية التي قد يحملها "فقد يكون النص الصوفي وفق المقاييس الحديثة للنقد نصًّا فلسفيا أو فكريا، وذلك يعود للتجديد الذي يملكه النص الصوفي قياسا بالنصوص الأدبية التي عاصرته، فالعنصر الإبداعي لا يخلو من النص الصوفي"[1]، فحتى النصوص الفكرية الكبرى التي أنتجها المتصوّفة كانت تملك جوانب إبداعية عديدة، وتلك الإبداعية كانت تخييلا كاسر للمعرفة الصارمة، وهنا تطرح ثنائية الأدبية والمعرفية داخل النص الصوفي، فكثير من نصوص الحلاج وابن عربي والنفري خير نموذج لهذا الطرح الذي يرفض كل تقسيم ثنائي للعالم والوجود.

وعليه، فإنّ التصوف واستراتيجية ما بعد الحداثة تشتركان في سمة اللاحتمية وكذلك اللاتاريخانية، فكما كانت ما بعد الحداثة حالةً فكريةً تمتد إلى الأزمنة القديمة التي تحتفي بالحدس والمزاج، كان التصوّف كذلك محتفيا بالحدس والعرفان، إذ "لا توجد ولم تكن هناك أبداً بداية للتصوف، والتصوف لم ينشأ كظاهرة تاريخية، بل وُجِد دائمًا لأنّ النور كان بصورة دائمة يشكّل ماهية داخلية للإنسان. وفي أعلى تجلياته يمكن أن يُسمى ذلك النور معرفة الله، الحكمة الإلهية الصوفية أو التصوف. لقد كان

التصوف قائماً بشكل دائم، وقد كان المبشرون به من أهل الفؤاد، ولذلك كان ينتمي للمعلمين – المؤسسين، وبنفس المقدار لكل الآخرين"[2]؛ فلا توجد مركزية في تبنيه وتمثيله أو تمثيل المعرفة داخله.

يرتبط مفهوم المعرفة داخل النص الصوفي بالحيرة التي توزع سماتها وكينونتها داخل مفاصل النص، فالحيرة ترتبط بلا نهائية المعرفة الكونية ولا نهائية آليات التمثّل والتجلّي في مقابل محدوديته لدى الإنسان لأنّه يتيه في لانهائية المعرفة حين يستند إلى الرؤية العقلية المنطقية ويلغي الحدس والعرفان، فالفكر الصوفي لا يفرض أيّة مبادئ على أحد؛ وهذا ليس كما في الحياة اليومية، حيث ألّا تمتلك مبادئ معينة، فهذا يعني أنك شخص سيئ للغاية. البعض تصيبه الدهشة: كيف يمكن تطبيق تعاليم التصوف إذا لم تكن فيه مبادئ محددة وتقسيمات ثنائية واضحة. الجواب بسيط هنا، حسب حضرت عناية خان، وقريب من روح ما بعد الحداثة المرحة والسائلة: ما هو حسن بالنسبة لشخص ما، قد يكون غير صالح بالنسبة لشخص آخر. بالنسبة للبعض حسن جداً أن يكون المرء راهباً يقضي طيلة يومه في الكنيسة أو المسجد، لكن بالنسبة للبعض الآخر هذا لا يناسبه – ربما هو يريد الذهاب إلى المقهى أو المطعم ومحاولة إدراك مضمون التجربة المكتسبة هناك[3]، فتجاوزُ المقاييس الأخلاقية، وهو ما قد يحمل سلبيات كثيرة، راجعٌ إلى تجاوز الثنائيات الضدية وإبداء الارتياب من كل الممارسات اليومية والخطابات بمختلف أنواعها وأجناسها.

ويتوافق هذا الطرح الذي تقدّمه حضرت عناية خان مع ما يقدّمه تيري إيجلتون عن ما بعد الحداثة بوصفها أسلوبا في الفكر والحياة يبدي ارتيابا من الأفكار والتصورات الكلاسكية، كفكرة الحقيقة والعقل والهوية والموضوعية والتقدّم والانعتاق الكوني واتجاهه نحو التحرّر والتقدّم والأطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير، فما بعد الحداثة ترى العالمَ على عكس أنماط التنوير هذه، كشيء عرضي، وبلا أساس

ثابت، ومتنوع وغير مستقر، وغير حتمي، ولا يمكن قياسه، فهي مجموعة من الثقافات غير الموحّدة والتأويلات الاختلافية المتنوعة التي تولّد قدرا من الارتياب حيال موضوعية الحقيقة والتاريخ والمعايير والمفاهيم والهويات المتماسكة[4]، لتطرح فكرة التأويل الذي لا يلغي التأويل المناقض له، ومن ثم، فكرة الثبات غير موجودة.

وعليه، فإنّ الحياة في حالة ما بعد الحداثة لا ترتكز على ثوابت معينة، وهذا ما يجعلها عدمية في بعض تجلياتها الأخلاقية والروحية، ولكن التصوّف لم يسر إلى تلك العدمية رغم اختراقه للثنائيات العقلية وتنكره الحصيف لمركزية العقل في طلب المعرفة التي قد توجد في مختلف مناحي وممارسات الحياة.

وهذا ما يظهر في يقول ابن عربي: "اعلم أيّدك الله بروح منه! أنّ سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا المعرفة بأحد الطريقين: إمّا بطريق الأدلة العقلية وإما بطريقة تسمى المشاهدة، والدليل العقلي يمنع من المشاهدة"[5]، فالمعرفة المطلوبة هنا هي لا تقتصر على معرفة الله، وإنّما تنطلق منه لمعرفة الوجود والحياة، فمقصوده أنّ من يستند إلى العقل والمنطق الجاف تضيع منه لطائف القلب والحدس والمعرفة الداخلية التي تتأسّس على التعدّد والاختلاف والفرق لا التشابه والتجانس المطلق التي يفرضه النظر المنطقي والرياضي للعالم.

إنّ النظر الصوفي / العرفاني إلى الخطاب بوصفه معرفة داخلية يحيلنا مباشرة إلى استثمار فكرة الاستشعار بالمعنى الفينومينولوجي، من منظور محمد شوقي الزين، لأنّ المعرفة الباطنية للحق تتخذ طريقا آخر غير طريق المماثلة في الآفاق البرانية، فلا يمكن فقه الحب سوى في هذا الإطار الفينومينولوجي للاستشعار، لهذا السبب بدت المحاولات التي ترزح تحت البراديغم الأرسطي الرشدي (محمد عابد الجابري ومحمد البوغالي) محصورة وضيقة، لأنّها كانت تقصد المماثلة بين العوالم على سبيل التشابه والتطابق وفاتها الاستشعار من داخل العوالم، من داخل الذوات في شكل طيات تنطوي

وتنبسط حسب تقلب التجليات[6] ، فالطيات هي شذرات، كما يطلق عليها محمد شوقي الزين، الذي يعارض طرح الجابري العقلاني للعالم، كما عارض ابن عربي طرح ابن رشد العقلاني للعالم، فالعقلانية نظرة منسجمة للعالم، فهي ترى أن قائم على المشابهة والانسجام عكس الرؤية الصوفية التي ترى العالم غامض ولا يصرح بانسجامه بل قد يظهر في حالة مفككة لا تدركها صرامة النظر العقلي، وهذه نقطة التقاء التصوف مع ما بعد الحداثة التي توصف بأنها مشروع متناقضة أشكالها الفنية... تستخدم وتسيء استخدام، ترسي ثم تقوض أسس الأعراف[7]، ولهذا فإنها تنتج مقولات اللانهائية واللاتحديد وكسر منطقية العالم.

إنّ أبرز سمة تطرح في الخطاب الأدبي والفكري الصوفي هي سمة الغموض واللانهائية واللاتحديد في طَرق المواضيع التي يكتبون فيها بلغة تحتاج إلى قراءات سيميائية مركبة من أجل فهمها، وقد تناول المتصوفة في نصوصهم الشعرية أغراض المدح والرثاء، والوصف والحب الإلهي والزهد والوجد وفي الفناء في الله سبحانه وتعالى والغزل الصوفي، ولكن البنية الفكرية والأسلوبية لهذا الخطاب معقدة تحتاج، لمن يريد فهمها، أن يسلك طريق التصوف لينهل من مشاربهم[8] وكذلك من أسرارهم التأويلية المرتبطة بمعاني الحروف في تراصها داخل الكلمات والجمل، ليصل إلى مناطق الصمت فيها، فـ"قبل خلق الكلمة، احتل الصمت كل شيء. تنتسب الأرض إلى الصمت. كما لو أن الأرض كانت قائمة على الصمت وفوقه؛ أنها حافة الصمت فحسب. من ثم جاءت الكلمة"[9]، فذلك الصمت قادر على اختزان المعاني التي لا تنسجم فيما بينها، والتي يتمّ قمعها وتهميشها، فالصمت مشترك بحثي بين التصوف وما بعد الحداثة التي استند تأسيسها على فكرة الصمت في الخطاب كما يطرحها إيهاب حسن الذي يرى أن "أدب الصمت ينجح في إنكار الوظائف التي اكتسبت قداسة بفعل الزمن في حقل الأدب"[10]، ومن ثم يساهم الصمت في تفكيك المركزيات الثقافية والفكرية، كما

يساهم في خلق غموض في العملية التأويلية في النص والحياة، " فالصمت يُخرجنا من عالم الفن ويدخلنا في الحياة كلها. فهو ليس الضد للصوت، وإنما هو الشامل لكل صوت"[11]، فقبل أن ينتج الإنسان كلاما يعيش في لحظة صمت تحتوي على عمليات إخفاء للكثير من الأفكار وإظهار لأخرى قابلة للطرح والعرض.

إذن الحديث عن تمثّلات ما بعد حداثية في الخطاب الصوفي لا يعني حديثا عن نزعة عدمية في التراث الصوفي بقدر ما يعني وجود نزعة نحو الغموض وتفكيك فكرة الانسجام والتحديد، وهي دعوة إلى اللانهائي واللامركزي الذي لا يتحقّق إلا من خلال استراتيجية استنطاق الصمت.

إنّ تلك الدعوة إلى اللامركزية في الخطاب الصوفي قريبة من طروحات إيهاب حسن ما بعد الحداثية، ففي فكرة البرزخ تكمن اللانهائية واللامركزية، وكذلك تتجسّد فكرة كسر الثنائيات، فـ "مادام البرزخ أي المكان المطلق، يتّصف بالوجود والعدم سلبًا وإيجابًا، لأنه يوجد بينهما، فهو يملك ما يتميّزان به، وهو اللاتناهي، كما يمكن إبراز وإثبات لا نهائية البرزخ بالانطلاق من جهة محتوياته"[12] وهذه النظرة البرزخية تتضايف مع فكرة تفكيك المركزية لطرف من أطراف الثنائيات الكونية.

يشرح ابن عربي بحصافة ذهنية فكرة البرزخية الرافضة للتفسير الثنائي المنطقي والحاد لثنائية دنيا / آخرة، لتصبح ثلاثية، أي ثنائية مفكّكة وموسعة؛ وهذا في قوله الشهير: "النوم موت أصغر والذي ينتقل إليه بعد الموت هو الذي ينتقل إليه في النوم، الحضرة واحدة، وهي البرزخ والصورة واحدة. واليقظة مثل البعث يوم القيامة، وإنما جعل الله النوم في الدنيا لأهلها، وما نرى فيه من الرؤيا، والبعث يقظة فالقيام من المضاجع كالبعث من القبور سواء"[13].

تستند عملية تفكيك الثنائيات الضدية في الفكر الصوفي لفكرة البرزخ إلى الخيال والتخيّل التخييل، وبالتالي إلى البيان بوصفه مبحثًا مجازيًا قادرًا على خلخلة الثنائيات

الكونية، ولهذا يعتبر ابن عربي عالمَ الخيال سواء أثناء النوم أو اليقظة تفكيك مجازيًا لثنائية الموت والحياة، فالنوم يتمركز عن طريق الخطاب بوصفها عالمًا ممكنا بين عالمي الدنيا والآخرة.

فكرة الخيال هي أسّ التفكير الصوفي وكذلك مركز الفكر والنقد بعد الحداثي الذي قسّم الخيال إلى قسمين:

- **خيال قالب للوغوس:** أي أنّه قالب للثنائية ومغيّر لمواقع الأطراف داخلها، من حيث المركز والهامش؛

- **خيال متشظٍ:** وهو المُفَكِكُ كليا للوغوس، وهادم لطرفي الثنائية الضدية عبر إبراز طرف جديد لا ينتمي بطريقة واضحة إلى أحد الطرفين، أو من خلال نفي التعارض والتضاد.

ويمكن تصنيف الخيال الصوفي ضمن الخيال المتشظي بدرجة أكبر، أو المقلوب بدرجة أقل، وقد أفرز هذا التداخل بين ما بعد الحداثة والتصوف تداخلاً من نوع آخر "بين نظامين مختلفين للخيال، نظام التصوف ونظام الفلسفة في فكر ابن عربي في أسماء ونعوت الخيال، منها ما اقتبسه من التراث الفلسفي، ومنها ما نحته هو وأشهر هذه الأسماء التي ابتكرها ابن عربي اسمان: الخيال المتصل وهو خيال بشري ذاتي، والخيال المنفصل، وهو خيال موضوعي. الخيال المتصل، الذي هو خيال كتاب النفس أو الخيال الذي ورثه ابن عربي من الفلسفة العربية وهو مجموعة الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء في غيابه، إما لحفظ الصور أو خلقها أو استعمالها في الحض على الأفعال أو الإثناء عليها. أما الخيال المنفصل الذي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية، فهو عبارة عن عالم ميتافيزيقي قائم بذاته بذاتـه"[14].

ومن ثم يأتي هذا التصنيف الذي اقترحه محمد المصباحي مستندا إلى ثنائية الذات والموضوع؛ فالمتصل هو حوار بين ذاتيّ، أي من الذات إلى أعماقها وأغوارها، في حين يكون الخيال المنفصل نابعًا من الذات إلى الموضوع بوصفه خارجا عن الذات ومفارقا لها.

ولكن مرتكز مقترحنا التصنيفي الذي هو خيال مقلوب وخيال مشظٍ مستندٍ إلى فكرة الثنائيات في حضورها المعكوس أو المفكك داخل الخطاب الصوفي الذي يتلاعب بها بأشكال وآليات مختلفة.

إذا كانت الرؤية البرزخية لدى ابن عربي أفضل نموذج للخيال المتشظي والمفَكِّكِ للثنائيات، فإن أبرز مثال للخيال المقلوب هذه الأبيات الشعرية التي قالها الحلاج قبل صلبه[15]:

أَقَتلوني يا ثِقاتي إِنَّ في قَتلي حَياتي
وَمَماتي في حَياتي وَحَياتي في مَماتي
أَنا عِندي مَحوُ ذاتي مَن أَجَلَّ المَكرُماتِ
وَبَقائي في صِفاتي مِن قَبيحِ السَيِّئاتِ
سَئِمَت روحي حَياتي في الرُسومِ البالِياتِ
فَاِقتُلوني وَاِحرِقوني بِعِظامي الفانِياتِ
ثُمَّ مُرّوا بِرُفاتي في القُبورِ الدارِساتِ
تَجِدوا سِرَّ حَبيبي في طَوايا الباقِياتِ
إِنيّ شَيخٌ كَبيرٌ في عُلُوِّ الدارجاتِ
ثُمَّ إِنّي صِرتُ طِفلاً في حُجورِ المُرضِعاتِ

يتجلّى الخيال المقلوب في نص الحلاج الذي يطرح فكرة الحلول والفناء، بكل وضوح في ثنائية الموت والحياة فهو لم يقم بتفجيرها وتفكيكها مثلما يفعل ابن عربي

عن طريق مفهوم البرزخ، وإنما يشتغل الحلاج شعريا عن طريـق عكسها وقلبها، فالقتل بالنسبة له هو حياة. إذ تكمن قيمة حياته، من زاوية صوفية، في إمكانية وسهولة التخلص منها أو إنهائها في أي لحظة، فهي ليست خالدة، وهذه قيمة عدمية لا يمكن إخفاؤها ولا تجاوزها، وهذا يذكرنا بمقولـة إيميل سيوران الشهيرة الذي يعتبر فيها إمكانية الموت في خضم الحياة قيمة إيجابية، ويتصوّر العيشَ الخالدَ قيمةً سلبيةً.

يتجلى تفكيك ثنائية (الأنا والآخر) في هذا النص، فهو يبتعد عن تعظيم الأنا وتصغير الآخر، بل هو يعمد إلى محو ذاته، بوصف عملية المحو تحقيق لذاتية الذاتية (أجلّ المكرمات)، كما تتجلى عملية المحو في عبارة (فَاِقتُلوني وَاِحرِقوني) فالموت لا يعني نهاية الحياة، وإنما هي مرحلة من مرحل اكتشاف سر الكون، هذه المعرفة التي كسرت الزمنية لديه (الطفل والشيخ)، فالمتصوف يعتقد أنـه ما دام جسدنا تنقصه حاجات ومتطلبات معينة، فلابد من تلبيتها. بالتالي هو يفترض أن الإنسان يمكنه أن يأخذ من الحياة كل ما هو قادر على الحصول عليه. فإذا كان هناك ما هو خارج إمكانياته فيجب ألا يسبب ذلك القلق والاضطراب له، فالموت والحياة في مقام واحد. وعليه، ليس هناك فرق جوهري بين الصوفي وبين معتنق اليوغا. ليس هناك فرق في الحكمة.. فالحكمة واحدة .. وإذا وجدت بعض الفروق فهي تتعلق بالشكل فقط[16].

وتذهب آمنة بلعلى في تلقيها لهذه الأبيات، التي تشكّلت من بنية نصية أطّرها الخيال المقلوب، إلى أن الحلاج كان خارج الزمن الاجتماعي[17]، ومن خلال هذا الخروج ينتجُ ما يمكن تسميته بالخطاب الشعري المضاد للبنيات الثقافية الاجتماعية، وهو مضاد لصنمية الثنائيات ومركزيتها، ومضاد كذلك لصنمية المجتمع وقيمه وتراثه وأنساقه المختلفة.

وفي تشريح الخيال الصوفي وابتعاده عن انغلاق النزعة العقلانية والمنطقية يذهب هنري كوربان إلى أننا علينا هنا العودة إلى التمييز الأساسي في اعتبارنا بين

الأمثولة (الأليغوريا) والرمز. فالأولى عملية عقلية، لا تفضي إلى الانتقال لا إلى مستوى جديد ولا إلى عمق جديد للوعي. إنها تشخيص، في مستوى واحد من الوعي، لما قد يكون معروفا قبلا بشكل من الأشكال. أما الرمز فيعلن عن مستوى لآخر من الوعي يكون غير البداهة العقلية، فهو قائم على الحدس العرفاني. إنه "رقم" للغز ما، والطريقة الوحيدة لقول ما لا يمكن إدراكه بطريقة أخرى تتسم بدرجات من الغموض والتعقيد. وهو لا يفسر أبدا بطريقة قطعية، بل يظل دوما قابلا للفك من جديد، مثله في ذلك مثل المقطوعة الموسيقية التي لا تفك مرة واحدة ولكنها تتطلب كل مرة أداء جديدا[18] وتقتضي تأويلا جديدا وحصيفا لطريقة إدراكها مع كل مرة تتم فيه عملية القراءة/ الاستماع.

ولهذا، فإنه على الرغم من وجود اختلاف بين الخيال المقلوب والخيال المشتظي في الخطاب الصوفي إلا أنهما أساسيان في الفكر والأدب الصوفي، فهما يقومان بما يسميه عبد الكبير الخطيبي في كتابه: (نحو فكر مغاير): نقدًا مزدوجًا، وهذا النقد ليس معارضة موقف بآخر، ليس موقفا مضادا بقدر ما هو القيام داخل الموقف لتفجيره وتقويضه ثم الانتقال إلى الطرف/ الموقف الثاني لتفجيره، فهذا النقد المزدوج لا يقول نعم أو لا، وإنما هو ضدَّ الهوية والتطابق ومع الفروقات والاختلافات التي تطبع الكون ونصوصه.

هناك تشابه بين الطرح الصوفي وما بعد الحداثي في فكرة الشعور بعجز اللغة، فقد كان دريدا يرى أن الدال يحيل إلى مدلول آخر بصورة غير نهائية، وهذا ما أسس له في مفهوم الانتشار، كما كان هذا الشعور بعجز اللغة ملازماً للمتصوفة جميعاً، ولم يكن خاصاً بالنفري. وها هو التوحيدي معاصره يشكو من ذلك قائلاً: إرادة مشوبة، وحال مختلفة (لعل الصحيح) مختلة، وعلامات متهمة، وطمأنينة قلقة، ومعرفة مدخولة، ولغة عجماء، وعين طموح، ولفظ جريش، وخلق عسر، وبال خائر، وقول كلما رام استنارة ازداد ظلاماً. بل إنّه ليقترب من تجربة النفري وهي مختلفة لأنّ الأمر فيها لا

يتعلق بعجز اللغة عن نقل التجربة الروحية وحسب، بل هو أخطر من ذلك بكثير. فاللغة لا تستطيع أن تعبر إلا عن صفات النهائي والمحدود. أما اللانهائي واللامحدود فلا تستطيع اللغة أن تعبر عنه[19]، لأنه تعجز عن إدراك تلك الحدود المجازية.

2- الممارسة التأويلية الحرة: لقد أنتجت استراتيجيات تفكيك الثنائيات في التصور الصوفي وما بعد الحداثي ممارسة تأويلية اتّسمت بالتحرر والانفتاح، لأنها أسندت للذات حرية أكبر، بعيدا عن الانغلاق العقلاني والبنيوي، فلم تعد اللغة بالنسبة لهذا النظام البنيوي والعقلاني الصارم تمثل "الحياة"، في حين أن الهرمنيوطيقا وبفتحها باب ازدواجية التأويل وحريته من خلال إبراز كينونة الإنسان – تكون قد أعادت الحياة لهذه الذات القارئة/ الذات المؤولة التي طالما أنكرها النظام الصارم، وهذا ما عبرت عنه الهرمنيوطيقا باسم أنطولوجية التأويل[20]، حيث يصبح كل تأويل عبارة عن ممارسة ذاتية بعيدة عن مقولات الموضوعية والصرامة والعلمية.

تأسست الهرمينوطيقا في مابعد الحداثة على المرواغة والمخاتلة الدائمة لكل أشكال النظام التي اعتبرتها آليات تأويلية خادمة لسلطة مضمرة، مؤكدة أن "قراءتك لنص معين، هي بمثابة بوابة للدخول إلى النصوص الأخرى التي ذهبت والنصوص التي ستأتي"[21] وهذه آلية للتحرر من انغلاقية النص على ذاته ورفضه إقامة علاقات تأويلية مع النصوص الأخرى السابقة واللاحقة.

إن انفتاح النص على بقية النصوص التي سبقته والتي ستليه، هو إقرار بعدم تمركز الدلالة داخل النص، وتأكيد على سيولتها وتواصلها الفسيفسائي مع بقية النصوص، لتصبح تفكيك الدلالة (صحيحة أو خاطئة) عملية تأويلية تتسم بدرجة كبيرة من الحرية، وهي قريبة من عملية تفكيك ثنائية (نعم أولا).

لقد اشتغلت فكرة (ثنائية سابقة) نعم ولا في النقد ما بعد الحداثي وتم تفكيكها داخله بأشكال وبصيغ مختلفة انطلاقا من الحالة المزاجية للمؤوّل الذي يتسرب إلى

الثغرات التي يمكن من خلالها تفكيك الثنائية، وهذه الفكرة لها حضور في تراثنا الصوفي الأدبي والفكري من خلال قطبين أساسين هما ابن رشد وابن عربي: فقد سأل ابنُ رشد ابنَ عربي: حين كان الأول قاضيا في قرطبة، وطلب لقاء الثاني الذي عاد من خلوته فأراد ابن مرشد أن يستفهم من ابن عربي عن مصادر المعرفة التي تلقاها وبواعثها وأسبابها. يقول ابن عربي: "فلما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظاما فعانقني وقال لي، نعم، فقلت له : نعم ، فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرته بما أفرحه، فقلت له: لا، فانقبض وتغيّر لونه وشكّ فيما عنده، وقال كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ فقلت له (نعم لا) وبين نعم ولا تطير الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل، وما عرف ما أشرت إليه"[22].

لو نقوم بتحليل هذه القصة المركزية في كتابات الباحثين في مجال التصوّف والعرفان العربي، يمكن التأكيد على حضور التفاهم السيميائي ونجاح التواصل المعرفي تداوليًا بين ابن رشد وابن عربي، فالتواصل حدث من خلال إجابة دون سؤال في بداية اللقاء، كما لو أن السؤال الذي تأجل طرحه، كان سببَ لقائهما (كيف وجدتم الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر أي النظر العقلي في الكون؟)، فكانت الإجابة بنعم تدعم طرح ابن رشد العقلاني الذي يرى أن اكتشاف أسرار الكون لا يتم إلا عبر البرهان والمنطق العقلي، لكن سرعان ما تغيرت الإجابة لذهب عكس ما كان يطمح له ابن رشد.

يذهب نصر حامد أبوزيد في تأويله وتحليله لهذا الخطاب السيميائي المضمر إلى ذكاء ابن عربي وسرعة بديهته التي مكّنته من مراوغة ابن رشد فكريا وعاطفيا، لوغوسيا وباتوسيا. يقول نصر حامد أبو زيد في هذا السياق:" يكشف ابن عربي للقارئ أن الباعث على النفي بعد الإثبات كان إزالة الفرحة التي ظهرت على وجه قاضي

قرطبة بالإثبات. ولا يحتاج القارئ إلى من لا يرشده إلى الموضوع الذي يمكن إثباته ويمكن نفيه في الوقت نفسه"[23].

وإذا ركزنا على رؤية نصر حامد أبو زيد لهذا الموقف الخطابي، فإن أهم نقطة مركزية يمكن ملاحظتها هي تبنيه لفكر ابن عربي، وهذا ليس غريبا، فنصر حامد أبو زيد يتبنى أفكار ومفاهيم النظريات التأويلية والتفكيكية مابعد الحداثية التي تتجاوز الرؤية الأحادية المنغلقة التي تفرضها النظريات العقلية والمنطقية، حسب رؤيته، وهذا وجه من أوجه التلاقي من الصوفية التراثية والنظريات النقدية والفكرية المعاصرة؛ ونصر حامد أبو زيد من هذا المنطلق الصوفي والتأويلي المعاصر لا يرى بين البرهان والعرفان أي تصادم بقدر اللقاء، عكس رأي محمد عابد الجابري الصارم والقاضي بفصل البرهان عن العرفان، في كتابيه الشهيرين (تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي)، فنصر حامد أبو زيد صوفي معاصر، يميل إلى طروحات ابن عربى، والجابري عقلاني معاصر يميل إلى طروحات ابن رشد، ولعل الصراع بين الفكرين امتد لسنوات عديدة دون توقف.

إنّ النظرة العقلانية تقتضي الإجابة بنعم، فالنظر العقلي هو الذي يحقق المعرفة الكونية ويبسط القضايا والإشكاليات الكبرى مفاهيما للإنسان المنطقي الذي يعتمد على الاستدلال في فهم الظواهر والنصوص لا الحدس، لكن النظرة الصوفية هي القائلة بـ (نعم ولا) في الوقت نفسه، فهي تزيح مركزية العقل ولكن لا تلغيه نهائيا، فالمعرفة تتحقق بالحدس والعقل معا، ولكنها ليست معرفة نهائية، ولهذا السبب فإن "موقف الشيخ الأكبر (ابن عربي) من الفلاسفة والفلسفة وأصحاب النظر العقلي المعتمد على الاستنباط والاستنتاج باستخدام أدلة المنطق محكوم بنظرته العامة للحقيقة التي لا تقبل التقييد والحصر، وفقا لهذه النظرة، فإن ما يتوصل إليه الفلاسفة بمنهجهم يُعد اجتهادا

موصلا لوجه واحدا، أو لعدة وجوه من الحقيقة، لكنه لا يحصرها ولا يستوعبها استيعابا كاملا"[24].

وهذه النظرة الواسعة لمفهوم الحقيقة والمعرفة في علاقتهما بمفهوم النظر العقلي تحيلنا إلى فكرة ما بعد حداثية يسميها إيهاب حسن باللاتحديد أو المبهمات، وهي "مدلول مركّب يمكن لهذه المفاهيم المُسَاعدة في تحديده بدقة: الغموض، الانقطاع أو عدم الاستمرارية، الابتداع، التعددية، الاعتباطية، التمرد، الانحراف، التشويه..... ضد الكليانية، ضد الشرعنة أو التقنين"[25]، وهذه المفاهيم لا تنتمي إلى شبكة منسجمة وإنما تشتغل على حدة.

لقد كانت إجابة ابن عربي تتسم بدرجات مختلفة من الانحراف والتمرد على أفق التوقع الذي قدّمه ابن رشد، هذا شكل من أشكال حرية التأويل التي مارسها ابن عربي في مواجهته للنزعة العقلانية لدى ابن رشد.

هناك صراع خفي بين التأويل العرفاني والتأويل العقلاني، فكما رفضت مابعد الحداثة العقل ترفض الصوفية العقل، وهذه الفكرة يسميها أيان ألموند بالحق الذي لا يتناهى، فالعقل في نظر المتصرفة قيد فيحصر الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر، فتظل مشكلة عدم التناهي تفرض نفسها على معايير العقل الضيقة قائمة كما هي. إنّ الله بحر من الصور لا يتناهى، فهو يحوي علاقات ووجوها وحقائق لا حدّ لها[26].

إن هذه الحقائق التي لاحدّ لها تحيل في الدرس ما بعد الحداثي إلى أفكار زعيم التفكيكية جاك دريدا الذي يرفض مع ابن عربي "الاختزال العقلاني والمنطقي ، كلّ في مجاله وسياقه، وإن اختلفت أسبابهما، فإذا كان دريدا يدرك أن الغاية الأصلية والاختزالية من المقدمة عملية أساسية تدعو إلى الضحك لغرابتها، فليس لأن النص كما هو الحال عند ابن عربي ينطوي بداخله على معاني لانهائية، قد لا يُنتبه إليها، بل على الأصبح

بسبب اللعبة الدلالية التي لا يمكن التحكم فيها داخل نص ينفتح بالضرورة، على قراءات غير مُتَوَقعة، قراءات جديدة لم تتوقعها المقدمة برغم حرصها وشمولها"[27]، وعليه تصبح الكتابة حمالة تأويلات لا نهائية لأنها لا تقول ما تظهره الكلمات، وغنما هي تخفي وتضمر أكثر مما تفصح وتبين.

هناك تأكيد على أن الكتابة الصوفية قريبة من التفكيك، فهي لا تقول كل شيء، بعبارة أخرى، هناك نوعان من الكتابة: كتابة ما ينقال، وكتابة ما لا ينقال. ترتبط كتابة ما ينقال بالقول واللغة، أي بالنهائي المحدود، لأنها مرتهنة بالحساب والأخذ والترك واستعمال العقل وأدوات المعرفة العملية المباشرة، بينما تنفتح كتابة ما لا ينقال على أفق لا نهائي، لتصبح فيه تبشيراً بعالم لم تدشنه اللغة من قبل، وسلماً للارتقاء إلى ما لا يتناهى. وبهذه الطريقة تصبح كتابة ما لا يقال هي نفسها ضرباً من الخلق البديل والابتكار اللانهائي على مستوى المخيال الذي يستطيع الجمع بين المتناقضات. ولكن الكتابة اللغوية، على هذا المستوى من الانهماك بما لا يتناهى ولا يقال، تخرج عن اللغة، وتتحرر من القولية[28]، لتصبح عملية الإحالة وهمية، فلا دال يحيل إلى مدلول ثابت.

وعليه، فالمقدمة الدلالية تمثل لدى دريدا مركزا لوغوسيا يجب هدمه قبل الشروع في العملية التأويلية داخل العلامات اللغوية التي تمارس اللعب والمخاتلة مع القراء المختلفين، وهذا السبب قد يختلف مع سبب ابن عربي القائم على اعتبار ألوهية الله لا تنضب من الصفات والسمات، وبالتالي فالقبض على صورة أو صفة يعني إهمال وإلغاء صفات وسمات أخرى، ليس الاختلاف فقط في قضية الألوهية، بل كذلك في قضيتي المعرفة والحقيقة.

يتحدث ابن عربي كذلك، وفي السياق نفسه، عن التكرار الذي لا يُحقِّق التشابه والتطابق، وبالتالي فلا وجود للتكرار المتشابه. ويطرح فكرته هذه على الشكل الآتي[29]:

- التجلي الذي يمضي لا يعود، إذ لو عاد لتكرر في الوجود، ولا تكرار للاتساع الإلهي؛
- كشوف الذات متغيرة ومتنوعة، ومحل تجليها كثير بلا تكرار؛

إنّ فكرة التكرار الذي لا حقق بالضرورة التشابهَ المطلقَ أعاد جيل دولوز تناولها بمزاج ما بعد حداثي، لأنّها فكرة كونية، في كتابه الاختلاف والتكرار بترجمة وفاء شعبان، والفرق والمعاودة بترجمة عبد العزيز العيادي. فالمعاودة لدى جيل دولوز ليست تكرارا بل هي تكرير أو تَكِرَّةٌ لأنها تكرير للصيرورات أو عودة للفروق، وليست تكرارا بمعنى النسخ أو الاستنساخ لأصل موعود أو مفقود[30]، وبالتالي ففكرة النموذج الأعلى غير صالحة في التأويل الصوفي للخطاب والعالم، فلا نموذج في الوصول إلى الحقائق النسبية في الطرح الصوفي وما بعد الحداثي، على الرغم من تعدد التيارات الصوفية، ومثال ذلك أنّ الصوفيين ومعتنقي اليوغا قادرون على فهم بعضهم، لأنّ الفرق بينهم واحد: اليوغا تسعى بشكل خاص إلى الروحانية، بينما الصوفية – نحو الأنسنة. أتباع اليوغا يعتقدون أنه من الأفضل أن تكون إلها، أما المتصوف فيرى أنه يجب أن يكون إنساناً، ذلك لأنه في حال بقيت الروح فقط عند أحد ما، فهو دائماً يخاطر أن يقع – الجسد يتميز بميله إلى السقوط في حالة من التكرار[31].

على الرغم من أن هناك من يرى الفكر الصوفي من زاوية عقلانية على أنه فكر تراتبي، مثلما يرى ذلك سعيد الغانمي الذي يؤكد أنه لا يقتصر هذا التراتب على المنزلة المعرفية أو الاجتماعية للشخص، بل هو يشمل درجات تلقي الاتصال والمقولات الأساسية التي ينطوي عليها مذهب النفري هي: العلم والمعرفة، والوقفة وهي تخضع لتراتب دقيق. في الدرجة الأولى هناك العلم، لكن العلم أضعف درجات الاتصال. ثم تأتي المعرفة، التي تزيد عن العلم وتشترطه وتشكل باباً للوقفة. هكذا يكون العلم مدخلاً للمعرفة، والمعرفة مدخلاً للوقفة والوقفة في النهاية هي نور الله الذي لا تجاوره الظلم[32].

إن هذا التكرار لدى ابن عربي أو المعاودة لدى جيل دولوز ليست العودة إلى الشيء نفسه أكثر من مرة بل هي عودته مغايرا وقد زال إظهاره الأول، وعليه ليس المتماهي هو الذي يعود مكرورا ، وليست الماهية هي التي تتكرر، وليس الهو هو هو الذي تقع إعادته مرة بعد أخرى، بل على العكس من ذلك العود يشكل الهو هو الوحيد لما يصير[33]، والأصل التاريخي لهذه الفكرة هي فكرة هيرقليطس التي ترى أن الإنسان لا يمكن أن يعبر النهر نفسه مرتين ، فلا الانسان هو نفسه من يعبر النهر، ولا النهر هو عينه من يتم عبوره، فكل شيء متحوّل رافض للتكرار المُنتِج للنسخة الواحدة والنموذج الأوحد .

وفي خاتمة البحث يمكن الوصول إلى مجموعة من النتائج:

لقد تجلى الصراع التأويلي والفكري بين الرؤية العقلانية والعرفانية بأشكال مختلفة لدى المتصوفة في مجتمعاتهم ولدى ما بعد الحداثيين في وضعهم التاريخي الذي ظهروا فيه وطرحوا تصوراتهم عن طبيعة المجتمع الاستهلاكي وسيرورة المعنى وانعدام الحقائق والسرديات الكبرى.

قيام التصوف على مفاهيم اللاتحديد واللانهائي والبرزخية راجع إلى المنطلقات والخلفيات الفلسفية والغنوصية التي اعتمدها كثير من المتصوفة في خطاباتهم الشعرية والنثرية. وعليه فالحديث عن تمثّلات ما بعد حداثية في الخطاب الصوفي لا يعني حديثا عن نزعة عدمية في التراث الصوفي بقدر ما يعنى وجود نزعة نحو الغموض وتفكيك فكرة الانسجام والتحديد، وهي دعوة إلى اللانهائي واللامركزي الذي لا يتحقق إلا من خلال استراتيجية استنطاق الصمت.

لقد تجلى الخيال بديلا عن النظر العقلي، لأنه قادر على كسر الثنائيات التي قيدت الإنسان في الحصول على المعرفة، مثل تفكيك ثنائية (نعم أو لا) التي أصبحت (نعم ولا) ليصبح الفكر منفتحا والتأويل حرا.

كونية بعض المفاهيم الصوفية في فهم العالم وأزلية بعض السمات في علاقة ما بعد الحداثة بالتصوف بشتى أنواعه (التصوف البوذي / المسيحي / اليهودي / الإسلامي) واختلاف الخصوصيات والمنطلقات وكذلك اختلاف بعض النتائج، وهذا يستوجب مشروع بحث موسع.

قائمة المراجع:

الكتب:

- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيـروت، 2010
- أيان ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ط.1، ترجمة: حسام نايل، مراجعة: محمد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2011
- إيهاب حسن، أدب الصمت، هنري ميلر وصامويل بيكيت، ط.1، ترجمة: السيد إمام، دار شهريار، البصرة، 2022
- إيهاب حسن، تحولات الخطاب النقدي لما بعد الحداثة، ط.1، ترجمة: السيد إمام، دار شهريار، البصرة، 2018
- باري لويس، ما بعد الحداثة والأدب، ضمن كتاب: دليل ما بعد الحداثة، الجزء الأول، ما بعد الحداثة تاريخها وسياقها الثقافي، تحرير: ستيوارت سيم، ترجمة: وجيه سمعان عبد المسيح، ط.1 المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011
- تيري ايجلتون، أوهام مابعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2002
- جيل دولوز، الفرق والمعاودة، ط.1، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد العزيز العيادي، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، 2015

- حضرت عناية خان، تعاليم المتصوفين، ط. 2، ترجمة: إبراهيم إستنبولي، دار الفرقد، دمشق، 2008
- الحلاج، الديوان، تحقيق: كمال مصطفى الشيبي، وزارة الإعلام، بغداد، 1974
- دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزار وبيروت، 2007
- شـريف هـزّاع شريف، نقد/ تصوف، النص – الخطاب – التفكيك، ط.1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2008
- علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربى، دار المعارف، القاهرة، 1983
- ماكس بيكارد، عالم الصمت، ط. 1، ترجمة: قحطان جاسم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ومصر وتونس، 2017
- مجموعة من الباحثين، قاموس النظرية الثقافية والنقدية، إشراف: مايكل باين، ترجمة: هيثم غالب الناهي، مراجعة: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2020، ج.1
- محمد المصباحي، نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، ط.1، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الرباط، بيروت، 2012
- محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، الأعمال الصوفية، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2007
- محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقـرآن عند محي الدين بن عربي، ط.1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، بيروت، 2016
- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، وزارة الثقافة اليمنية، د.ت.، السفر الرابع، الباب الخمسون

- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ط.3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، 2006
- هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، 2006

المجلات:

- مليكة دحمانية، الفكر التأويلي عند بول ريكور بين البنيوية والهرمنيوطيقا، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، الجزائر، المجلد 14، العدد 01، 2019، من خلال الرابط: https://asjp.cerist.dz/en/article/76273

الهوامش والإحالات:

[1]–شـريف هـزّاع شريف، نقد/ تصوف، النص – الخطاب – التفكيك، ط.1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2008، ص 216.

[2] –حضرت عناية خان، تعاليم المتصوفين، ط. 2، ترجمة: إبراهيم إستنبولي، دار الفرقد، دمشق، 2008، ص 17.

[3]–ينظر: حضرت عناية خان، تعاليم المتصوفين، ترجمة: إبراهيم إسطنبولي، ص 28.

[4]–ينظر: تيري ايجلتون، أوهام مابعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2002، ص 7

[5] –محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، وزارة الثقافة اليمنية، د.ت.، الجزء الثاني، السفر الرابع، الباب الخمسون، ص 81

[6] –محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقـرآن عند محي الدين بن عربي، ط.1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، بيروت، 2016، ص 395، 396.

[7]– باري لويس، ما بعد الحداثة والأدب، ضمن كتاب: دليل ما بعد الحداثة، الجزء الأول، ما بعد الحداثة تاريخها وسياقها الثقافي، تحرير: ستيوارت سيم، ترجمة: وجيه سمعان عبد المسيح، ط.1 المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص 188

[8]– علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربى، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 85، 86.

[9]– ماكس بيكارد، عالم الصمت، ط. 1، ترجمة: قحطان جاسم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ومصر وتونس، 2017، ص56.

[10]– إيهاب حسن، أدب الصمت، هنري ميلر وصامويل بيكيت، ط.1، ترجمة: السيد إمام، دار شهريار، البصرة، 2022، ص 19.

[11]–مجموعة من الباحثين، قاموس النظرية الثقافية والنقدية، إشراف: مايكل باين، ترجمة: هيثم غالب الناهي، مراجعة: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2020، ج.1، ص 178.

[12]–محمد المصباحي، نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، ط.1، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الرباط، بيروت، 2012، ص 102.

[13]–ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 551.

[14]– محمد المصباحي، نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 63.

[15]الحلاج، الديوان، تحقيق: كمال مصطفى الشيبي، وزارة الإعلام، بغداد، 1974، ص 121، 122.

[16]– ينظر: حضرت عناية خان، تعاليم المتصوفين، ترجمة: إبراهيم إسطنبولي، ص 19.

[17]– آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيـروت، 2010، ص 60.

[18]–هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، 2006، ص 22.

[19]–محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، الأعمال الصوفية، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2007، ص 19.

[20]– ينظر: مليكة دحمانية، الفكر التأويلي عند بول ريكور بين البنيوية والهرمنيوطيقا، مجلة الخطاب، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، الجزائر، المجلد 14، العدد 01، 2019، ص 86 من خلال الرابط: https://asjp.cerist.dz/en/article/76273

[21]–دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط.1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزار وبيروت، 2007، ص 173.

[22]– نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ط.3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، 2006، ص 166.

[23]–نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص 173.

[24]–نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص 164.

[25]–إيهاب حسن، تحولات الخطاب النقدي لما بعد الحداثة، ط.1، ترجمة: السيد إمام، دار شهريار، البصرة، 2018، ص 19، 20.

[26]– أيان ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ط.1، ترجمة: حسام نايل، مراجعة: محمد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2011، ص 49.

[27]–أيان ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ص 50.

[28]–محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، الأعمال الصوفية، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، ص 16.

[29]– ينظر: أيان ألموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ص 51.

[30]– ينظر: جيل دولوز، الفرق والمعاودة، ط.1، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد العزيز العيادي، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، 2015، ص 22

[31]–ينظر: حضرت عناية خان، تعاليم المتصوفين، ترجمة: إبراهيم إسطنبولي، ص 19.

[32]–محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، الأعمال الصوفية، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، ص 13.

[33]–ينظر: جيل دولوز، الفرق والمعاودة، ص 59.