PSYCHOLOGY AND EDUCATION (2025) 62(01):72-88
ISSN:1553-6939

Sufi fragmented writing in the experience of Ibn Arabi.

Prof. Raouia Yahiaoui[1], Dr. Gourari Tassadit[2]
[1]Laboratory of Discourse Analysis, University Mouloud Mammeri Tizi Ouzou (Algeria).
[2]Laboratory of Discourse Analysis, University Mouloud Mammeri Tizi ouzou (Algeria).
The Author's E-mail: Rouia.yahiaoui@ummto.dz[1], tassadit.gourari@ummto.dz[2]
Received: 12/09/2024 Published: 10/01/2025

Abstract:

The creative Sufi experience of Ibn Arabi was known to be remarkably empirical, as it relies on conscience and the authority of the self, and it raises the question of meaning and Sufi knowledge. The perspective in our reading of Ibn Arabi's Sufi fragments is based on two sides. The point of mystical knowledge with all its loads, and critical knowledge that is based on specific reading perspectives and questions, within a corpus of the fragments contained in the books of Ibn Arabi: - "The Isra to the Position of the Prisoners", "Scenes of the Sacred Secrets and Perspectives of the Divine Lights", "The Book of Censorship", Ibn Arabi's Letters, and Unreliable Message. The article will pose a problematic: How does the fragment embody a special experience with the absolute from within the language, and exploit imagination as a gist within the fragment ? (Pursuing how the sign intersects with imagination in its exploitation of antagonisms, and the articulation of opposites that do not meet and the formation of isthmuses). We cannot neglect that the fragment engulfs a dense spiritual energy that transcends the capabilities of language, and uses symbolism as a way to reveal and conceal the secrets of experience simultaneously. To answer these questions, we will rely on the power of interpretation. Since the article will be emperical, invistigating the fragment of Ibn Arabi in the manner of saying, and the nature of saying, we considered the need to employ a set of deconstruction concepts and reading theories.

Keywords: fragmented writing, imagination, allusion, isthmus, condensation, coding.

PSYCHOLOGY AND EDUCATION (2025) 62(01):72-88
ISSN:1553-6939

الكتابة الشّذريّة الصّوفية في تجربة ابن عربي

أ.د. راوية يحياوي[1]، د. تسعديت قوراري[2]

[1]مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو (الجزائر).

[2]مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو (الجزائر).

الملخص:

عرفت التجربة الإبداعية الصوفية عند ابن عربي، تجريبية لافتة، فهي تعوّل على الوجدان وسلطة الذات، وتنهض بسؤال المعنى والمعرفة الصوفية. وتستند المنظومة التبئيرية في قراءتنا للشذرة الصوفية عند ابن عربي إلى جهتين؛ جهة المعرفة الصوفية بكل حمولاتها، والمعرفة النقدية التي تستند إلى جهات قرائية محددة الأسئلة، داخل مدونة هي الشذرات الواردة في كتاب ابن عربي: "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية". سيطرح المقال إشكالية هي: كيف تجسد الشذرة تجربة خاصة مع المطلق من داخل اللغة، وتستثمر الخيال كركن أساس داخل الشذرة؟ (متابعة كيفية تقاطع الإشارة مع الخيال في استثمارها للتضاد، واجتماع ما لا يجتمع من متضادات وتشكل البرازخ. وكيفية نهوض الإشارة بوصف الشيء، على أنه هو ولا هو في الوقت نفسه. وما هي علاقة الإشارة بالسر؟ ولا يمكننا إغفال تخزين الشذرة لطاقة روحية كثيفة تتجاوز قدرات اللغة، وتستثمر الترميز سبيلاً للبوح بأسرار التجربة والتستر عليها في الوقت نفسه. وللإجابة عن هذه الأسئلة، سنعوّل على طاقة التأويل. وبما أنّ المقال سيكون تطبيقي ينصت إلى الشذرة عند ابن عربي في كيفية القول، وفي ماهية القول.

الكلمات المفتاحية: الكتابة الشذرية، الخيال، الإشارة، البرزخ، التكثيف، الترميز.

إضاءة مدخليّة: إضاءات للجهاز المفاهيمي

لا يمكننا أن نلج حقلا معرفيّا ما إلاّ من خلال مفاهيم ذلك الحقل، التّي يعوّل عليها الدّارس، لأنّها تمثّل أوّليات الاشتغال داخله «فالمفاهيم معالم» (مفتاح، 1999، صفحة 11) كما قال محمّد مفتاح، وهي التّي تختزل البؤر الإبستمولوجيّة لأيّ جهد، يستند طرحنا إلى مجموعة من المفاهيم هي: "الكتابة"، "الشّذرة"، و"الصّوفية"، رأينا بأنّها المفاهيم التّي ستضيئ إشكاليّة مداخلتنا.

لقد تواتر كثيرا مصطلح الكتابة، في المنظومة النّقدية العربيّة التراثيّة، كما ورد في النّقد الغربي وفي النّقد العربي الحداثي، وفي البدء نتابع المعاني اللّغويّة لكلمة كتابة عند ابن منظور، فيقول من معانيها: «كتب الشّيء يكتبه كَتْبا وكتابا وكتابة، وكتبه: خطّه...» (ابن منظور، 2000، صفحة 17) وهنا ربط الكتابة بالخطّ والتّدوين، ثمّ يردف «والكتابة لمن تكون له صناعة مثل الصّياغة والخياطة» (ابن منظور، 2000، صفحة 17) فربط الكتابة بالحرفة، ثمّ يقول «الكتاب مطلق: التّوراة و به فسّر الزّجاج قوله تعالى «نبذ فريق من الذّين أوتوا الكتاب » البقرة 101، وقوله كتاب الله، جائز أن يكون القرآن، وأن يكون التوراة، لأنّ الذّين كفروا بالنّبي صلى الله عليه وسلّم قد نبذوا التّوراة (...) قيل الكتاب ما أثبت على بني آدم من أعمالهم » (ابن منظور، 2000، صفحة 18) فربط الكتابة بما أنزل على الأنبياء، وبعدها ربطها بأعمال بني آدم، ثمّ يواصل «ورجلٌ كاتب والجمع كتاب... ابن الأعرابي: الكاتب عندهم العالم، وفي كتابه إلى أهل اليمن: قد بعثت إليكم كاتبا من أصحابي، أراد عالما سمّى به، لأنّ الغالب على من كان يعرف الكتابة، أنّه عنده العلم والمعرفة...» (ابن منظور، 2000، صفحة 18) وهنا ربط الكتابة بالعلم والمعرفة، ثمّ يواصل في المعاني الأخرى للكتابة فيربطها بالفرض، وبعدها يربطها بكتابة الثمن على النّفس لمولى ما، ثمّ ربطها بالكتيب، وهو شدّ الفمّ حتى لا يقطر منه شيء، إلى أن يخلص إلى معنى الجمع فيقول: «كتبتُ الكتاب لأنّه يجمع حرفا إلى حرف... تكتّبوا: تجمّعوا» (ابن منظور، 2000، صفحة 19).

إنّ ما ذهب إليه لسان العرب يضيء مختلف المعاني لكلمة كتابة، وكان لها الفضل في التّحديد الاصطلاحي، فالكتابة بمعنى الخطّ، نجده في النّقد القديم خاصة في تأسيسه لثنائيّة الخطابة والكتابة، أمّا في معنى الكتابة الجمع، فهذا يضيء لنا ما ذهب إليه ابن عربي بشأن الكتابة (بلقاسم، 2004، صفحة 118)

وعلينا أن ننتبه إلى أنّ المعاني اللّغويّة المختلفة لكلمة كتابة، ساهمت في توجيه النّقد حتى يتسنى له تقديم خصائص الكتابة المتمثّلة في أنّها صناعة، وعلم ومعرفة، في معنى شدّ القربة حتى لا يقطر منها شيء توحي كيف أنّ الكتابة غموض، يحرص على مشاكسة المتلقي، أمّا عن الكتابة بمعنى الجمع، فقد وسّع حدود الكتابة إلى تداخل الأجناس الأدبيّة، فالكتابة جمع لما لا يجتمع (يحياوي، 2015، صفحة 26)، ولن نتوسّع بمتابعة المصطلح في النّقد القديم لكنّنا سنقف عند حضور المصطلح في الخطاب

الصّوفيّ وبالتّحديد عند ابن عربي في كتابه الفتوحات المكيّة، خاصة في مقارنته بين الفيلسوف والصّوفيّ، وفي سفرهما المعراجيّ من سماء إلى أخرى، فأورد علاقة الشّعر بالكتابة، واعتبر السّماء الثّالثة سماء الشّعر (ابن عربي، 1994، صفحة ،275) ورأى انفصال الكتابة عن الشّعر لأنّ الشعر في "السّماء الثّالثة" يعمل على التّكثيف، في حين تسعى الكتابة في "السّماء الثّانية" إلى التّفصيل، ويستند في ذلك إلى وظيفة كلّ منهما، فيقول عن السّماء الثّالثة: «سماء التّصوير التّام والنّظام، ومن هذه السّماء يكون الإمداد للشّعراء» (ابن عربي، 1994، صفحة 275) وبهذا يكون قد فضّل الشّعر على الكتابة التّي هي في السّماء الثّانية.

تستوقفنا نقطة مهمّة هي أنّ الكتابة عند ابن عربي وهو يُنَظِّر خاصة في تحديده للفرق بين الكتابة والشّعر مختلفة عن مفهومه للكتابة في منجزه النّصيّ، الذّي انتبه إليه الدّارسون على أنّه نصوص حوت شعريّة الكتابة (بلقاسم، 2004، صفحة 185) خاصة وأنّ مفهوم الكتابة في النّقد الغربي توسّع كثيرا وتطوّر حتى عند النّاقد الواحد، ولا داعي للخوض في التّفاصيل، وما يهمّنا هو الوقوف عند آخر ما قال به، كأن يلخّص هيوسلفرمان مفهوم الكتابة عند الغرب قائلا: «إنّ النّصّ كتابة، والكتابة تستدعي قراءة، والقراءة تقتضي كتابة من أجل إحراز منزلة تخصّها، والكتابة هي نصيّة النّصّ، والكتابة هي النّصّ متصوّرا في حدوده، والكتابة ليست فعل إنتاج نصّ، ولا هي نتاج لهذا الفعل، إنّما هي بالأحرى، ما يحذى عند المفصل القائم بينهما، والكتابة ليست ما يقابل الكلام، إنّ الكتابة هي ذلك الفضاء الأصيل الذّي يتمّ فيه إيصال نصّ وانتشاره وتكشفه واندماجه وتحديده ووضعه في سياق (...) إنّ الكتابة هي لعبة الاختلافات» (سلفرمان، 2002، صفحة 45) هذا التّحديد يجعل الكتابة تغامر في الاختلاف الدّائم، لأنّ الإبداع يرفض الثّبات والولاء للنّموذج، لهذا ارتبط مصطلح الكتابة عند الحداثيين بسقوط الحدود عند الأجناس الأدبيّة، وتبنّى أدونيس هذا المفهوم في النّقد العربي الحداثي، «وقد التصقت بمفهوم الكتابة، عند أدونيس مجموعة من الصّفات، منها، "الجديدة"، و"الإبداعية"، و"الشّعريّة"» (يحياوي، 2015، صفحة 46) ومع الكتابة تغيّرت مقولة الفهم بالقراءات التّأمليّة، واتخذ التّجريب موقعه، فلم تعد الملامح في الشّعر بخصائص مكتملة، واتّخذت التّحوّل سبيلا لها، لهذا علينا أن نقرأ الكتابة الشذرية عند ابن عربي داخل خصائص زئبقية تفلت من التّحديد، ولكي تتّضح الرؤية أكثر نقف عند مفهوم "الشّذرة".

يعرّف ابن منظور "الشّذرة": «الشّذر: قطعٌ من الذّهب يُلقط من المعين من غير إذابة الحجارة، و (...) والشّذر أيضا: صغار اللؤلؤ، شبّهها بالشّذر لبياضها. وقال شمر: الشذر هنات صغار كأنّها رؤوس النمل من الذّهب تُجعل في الخوق (...) وقيل هو اللؤلؤ الصّغير، واحدته (شذرة) وشَذَّرَ النّظم: فصّله، فأمّا قولهم: شذّر كلامه بشعر، فمولَّد وهو على المثل، والتشذّر: النّشاط والسّرعة في الأمر، وتشذّرت الناقة إذا رأت رِعيا يسرّها فحرّكت رأسها فرحا ومرحا. والتشذّر: التّهدّد (...) وقيل التّشذّر التهيؤ للشرّ (...) وتشذّر فلان إذا تهيأ للقتال (...) وتشذّر القوم: تفرّقوا وذهبوا في كلّ وجه (...) والتشذّر بالثّوب وبالذّنب والاستثغار به » (ابن منظور، لسان العرب، 2006، صفحة 55) وعملت هذه المعاني المتنوّعة على توجيه المعنى الاصطلاحي لفنّ الشّذرة، الذّي رآه بعض النّقاد على أنّه «عبارة عن نصّ منقسم ومنفصل إلى مجموعة من القطع والفقرات والمتواليات المستقلة بنفسها على المستوى البصري والمتكاملة مع الشذرات الأخرى دلاليا وتركيبيا وتداوليا ومن ثم تتسم الشذرة بالتفكك والانفصال على مستوى الظاهر ولكن تتميز على مستوى العمق البنيوي بالوحدة العضوية والموضوعية (...) ويلاحظ أيضا أن الشذرات عبارة عن نصوص صغيرة الحجم متناهية الدقة وتتماز كذلك بروعة الأسلوب وجودة التصير علاوة على ذلك فهي تتسم بالتكثيف والإضمار والإيجاز والحذف والتركيز والتبئير كما تتكئ على التتابع تارة والانفصال تارة أخرى » (حمداوي، صفحة 6) ويقترح علينا حمداوي في هذا التحديد مجموعة من الخصائص التي تميز الشذرة ومن خلالها تستند في قراءتنا لشذرات ابن عربي وفي صفحات كثيرة من كتابه الكتابة الشذرية يقدم تعريفات كثيرة من خلال خصائص هذا الجنس الذي يجمع بين الشعر والفلسفة وقد نعود الى هذه الخصائص لاحقا ويرى نيتشه أن الشذرة «نص جينيالوجي مصاب بالكثافة والتشظي والفجوات» (لسقر، 2015، صفحة 31) وتتفق كل الكتب التي تتناول الشذرة بشأن الإيجاز والتكثيف.

أما عن مصطلح الصوفية المرتبط بالتصوف في وجهه العام فقد تعددت التعريفات له وقد عرف في كل الحضارات والأديان منذ القديم فكلمة الصوفية قديمة بينما التصوف حديث و«لو وضعنا تعريفا للتصوف باعتباره سلوكا في مقابل تعريفه باعتباره فلسفة أو نظرة في الحياة لتبين لنا أن التصوف في جانبه السلوكي هو اقرب إلى التصوف الديني إما تعريفه باعتباره نظرة أو فلسفة حياة فهو فكر وفلسفة

(منصور، 1999، صفحة 21) تطلق التجربة الصوفية على كل تجربة تسعى إلى تحصيل المعرفة الكاملة بالله والمعرفة بالعالم إلا أن هذه التجربة عندما تتصل بالعارف ستتسم بالعمق أكثر.

وعندما تجتمع هذه المفاهيم "كتابة" و"الشذرة" و"الصوفية" تتجه إلى رهانات سنكتشفها ونحن نقرأ هذا النوع من الكتابة في عالم ابن عربي وتستند المنظومة التبئيرية في قراءتنا للشذرة الصوفية عند ابن عربي إلى جهتين جهة المعرفة الصوفية بكل حمولاتها والمعرفة النقدية التي تستند إلى جهات قرائية محددة.

1- التكثيف الدلالي في التجاور مع صوت المطلق :

قبل الولوج إلى شعرية الشذرة الصوفية عند ابن عربي علينا أن نفهم المناخ العام الذي ولد الفكر الصوفي حيث كانت الثقافة الفقهية تستند إلى العقل خاصة في فهم مقاصد الشريعة وفي تحديدها للعلاقة بين الله والعباد القائمة على الأوامر والنواهي داخل تعالي الخالق ونفي كل اتصال مباشر به لأنه منه ويقف الخطاب الصوفي ليناقض هذا التعالي ويقوض العقل داخل سؤال ماهية الحقيقة، وهل الله منفصل عن الوجود؟ ويسعى إلى تصور الله في حركة الكون وكل الموجودات، فأرست الصوفية ثنائية الظاهر والباطن، فالله يمثل الباطن والظاهر، وله وجهه في ظهوره، فهو من جهة باطن، ولا يحتاج إلى ما يظهر ذاته، ومن جهة أخرى ظاهر من خلال أسمائه في صور الموجودات خاصة الإنسان (أبوزيد، 2003، صفحة 21) ولا يتم هذا التصور إلا بفاعلية القلب، كمسلك لفهم الظاهر والباطن، لأنه يمثل مرآة تنعكس فيها صورة الله، لذا يحرص الصوفي على صفاء القلب، وليس أي قلب يعكس صورة الله.

وعندما يسعى قلب الصوفي إلى الصفاء تكون المكابدات، وفي طريقه إلى الله يحيا أحواله، ويعتمد على ذوقه، وهنا تدخل التجربة الصوفية في عوالمها وتحدد كل جهازها المعرفي الخاص بها، وهي تجربة الكشف، التي تتأتى بلغة إشارية أقرب إلى علامات سرية، تحاول الإمساك بعالم ما وراء الغيب، وتتحول الألفاظ إلى غابة من رموز، خاصة عندما يصل الصوفي إلى مقام الكشف والمعرفة والشهود، ويكون فيها المقام اكبر من اللغة، وعندما يصل العارف إلى مقام المعرفة الكاملة، تتحول اللغة إلى صمت (بدر، 2010، صفحة 23)، وعندما نقف عند تجربة ابن عربي العرفانية، وبالتحديد عند شذراته التي وردت في كتابه مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية الذي ألفه 590هـ بمدينة اشبيلية، ويتكون الكتاب من

أربعة عشر مشهدا، واستهلها باستهلال، وختمها بخاتمة، سننتبه إلى التشابه الحاصل بينه وبين كتاب المواقف والمخاطبات للنفري.

ويرى ابن عربي أن الأسرار، تتأتى بالمكاشفة وتعطيل العقل، التي تنتج عن طريق الغيب الخاص ببعض أولياء الله، كان يقول: «فان الناس كلهم ينفقون من الجيب، وصاحب الحال إنما ينفق من الغيب» (ابن عربي م.، 2006، صفحة 370)

ولكي تتضح علاقة الذات بالمطلق، وهو في حال المكاشفة نتابع بعض النماذج التي وردت في كتابه مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، كان يقول في مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان: «أشهدني الحق بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان وقال لي: من أنت؟ قلت: „العدم الظاهر". قال لي: أوّل ما نلاحظه هو التّشابه بين هذا النّصّ ونصوص كتاب المواقف والمخاطبات للنّفري، مع أنّ تجربة الوقفة عند النّفري تحقّق الفناء، بإبطال كلّ الأفعال الإراديّة للذّات، والبقاء بالله وحده، والوقفة الرّوحية تحرّر الإنسان من عراقيل الحياة، ويحلّق في الحريّة والدّيمومة (بن عكوش، 2014، صفحة 44) في حين يبني ابن عربي وقفته على المحاورة بين الذّات وصوت المطلق، فالذّات تشارك في إنتاج المعرفة (قال لي...قلتُ)، في حين وقفات النفري ارتكزت على (قال لي) دون (قلتُ)، أمّا عن البداية التّي هي لازمة الوقفة فقد كانت عند النفري ((أوقفني في... وقال لي)). أصبحت عند ابن عربي: «أشهدني الحق بمشهد نور...وقال لي» فتحوّلت الوقفة إلى مشهد، و«تجربة المشاهد تركز على التّلميح دون التّصريح وعلى الإشارة دون العبارة» (خطاب، 2017، صفحة 158)

والعدم كيف يصير وجودا؟ لو لم تكن موجودا لما صح وجودك قلت: ولذلك قلت (أنا) العدم الظاهر، وإما العدم الباطن فلا يصح وجوده. ثم قال لي: وإذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني ثم قال لي «الوجود الأول كوجود الكليات، والوجود الثاني كوجود الشخصيات»، ثمّ قال لي: العدم حقّ وما ثمّ غيره، والوجود حق ليس غيره، قلت له: كذلك هو» (ابن عربي م.، 2006، صفحة 235)

عندما نتأمّل هذه الشّذرات ننتبه إلى التّعدّد الصّوتي عبر صوتين "الذّات المتكلمة" و"الهو المتكلم"، ويتخاطبان. وعلينا أن نركز على الشّاهد باكتناز دلالي، وفي متابعتنا لصوت الذّات المتكلمة، نتيه بين النفي والإثبات، لأنّه تلبس بالتوتر والحيرة: "العدم الظّاهر"، فهو عدم فيه وجود، فمع أنّ الذّات عدم إلاّ

أنّها تحوّلت إلى وجود بفضل وجود المطلق، لهذا لا يمكننا أن نفهم إشارات بعض هذا الصّوت، إلاّ باستيعاب المعرفة الصّوفية بمفاتيح أسرارها، وما اجتماع التّضادات إلاّ إحالة على حالة الصّوفي السّالك، فرغم أنّ الذّات المتكلمة شاهدة، إلاّ أنّها لا تملك يقينها، لذا ارتبطت بالنّفي والإثبات، الناقلان لحيرة وتوتر السّالك، لذا يكون « التّجاذب بين النفي والإثبات حالة وجودية قبل أن يكون خصيصة بنائية، حالة يبلغها الصّوفي، يعني فيها هويّته بين الإثبات والنّفي، ويغدو هو ولا هو» (بلقاسم، 2004، صفحة 207)

كما لا يمكننا الولوج إلى تفاصيل الشّذرة دون فهمنا لمفاتيح الصّوفية فماذا يعني الوجود الأوّل والوجود الثّاني ووجود الكليّات ووجود الشّخصيّات عند المتصوّفة؟ ولكي نفهم رؤى ابن عربي داخل هذه المشاهدة التي تحوّلت إلى وقائع وتبادل في الخطاب، علينا أن نستحضر الطّريق، فلا نؤوّل المشهد إلاّ بفهمنا لكلّ أسرار الطّريق، فالحوار الذّي جرى في هذه الشذرات ليس مجرّد رصف وجمع للإجابات، وعلينا أن ننتبه إلى أنّ التّجربة هي التّي تجيب، وإجاباتها تكون وفق مقامات وأحوال الذّات السّالكة، خاصة وأنّها في هذه النّماذج ذات شاهدة بمشهد نور، لهذا يكون « الخطاب الصّوفي في مجمله ليس مجموعات من الأدلّة لتحيل إلى مضامين أو تصوّرات، بقدر ما كان ممارسة من خلالها يتكوّن موضوع الاتصال مع الله في وعي التّصوّف» (بلعلى، 2002، صفحة 116) فعندما نقف عند الشّذرات التّي قدمناها سابقا، نتتبّع موضوع الاتّصال مع الله الذّي مرّ على ثنائية نفي وإثبات هويّة الذّات "العدم الظّاهر"، والعبور إلى التّذوّت، وثبوت الحدوث: "وقد ثبتك حدوثك"، ولا يمكننا فهم هذا النّفي والإثبات إلاّ بفهمنا لغاية الوقفة الصّوفية، التّي تسعى إلى الاستعانة بالله، لأنّه المصدر الحقيقي لكلّ الأشياء، والهدف هو تحصيل المعرفة عن الله كمطلق، وعن كلّ الموجودات التّي تقوله، ولا يتأتى ذلك إلاّ بالرّؤية أو المشاهدة التّي تعتبر من أرقى أبواب الاتّصال بمطلق الحقيقة الإلهية، لهذا حرص ابن عربي على توظيفه لعبارته "أشهدني الحقّ..."، والمشاهدة ترتبط بعوالم الإشارة، أكثر من دلالات العبارة لذا يتأتى التّكثيف الذّي يحتاج إلى مؤوّل عارف بالعالم الرّمزي للصّوفيّة.

ويستند العالم الرّمزي إلى قرائن تمثّل المفاهيم المفتاحيّة للخطاب الصّوفي، كأن ينطلق ابن عربي في تناوله للصّورة، من أنّ العالم صورة عن الحقّ، والشّرط يجب أن يكون العالم مرآة، والمرآة تعكس الصّورة، لهذا نتعرّف على حقيقة الصّور من خلالها، والإنسان نسخة عن الحقّ (خطاب، 2017، صفحة 204).

وحتى يتسنى لنا كيفيّة تمثل ابن عربي للعالم وللحقّ، لابدّ لنا من فهم رؤيته للصّورة، فقد ابتعد عن المفهوم التّقليدي (البلاغة العربيّة والنّقد الأدبي) وذهب إلى العرفانية التّي تهتمّ بالصّورة من حيث هي مظهر وجودي عام، خاصة في علاقته بالعالم والكشف الصّوفي والتّجليات العرفانية، فهو يربط الصّورة بالمعرفة، التّي لا تتأتى إلاّ للعارف الذّي يستند إلى الخيال كقوّة خلاّقة، فالصّورة وطيدة الصّلة بالمرآة، التّي هي متّصلة بالرّؤية، وللرّؤية صلة بالمشهد أو بالمشاهدة (خطاب، 2017، صفحة 204).

وما يميّز تجربة ابن عربي هو عدم استغراقه في الحبّ بالفناء، وإنّما استغرق في مطلق الجمال الإلهي، من خلال فاعلية الكشف التّي مكّنه الله فيها من رؤية كلّ صور الموجودات والمحسوسات: فالعالم كلّه بالنّسبة إليه على شاكلة الله، فما تذوّق جماله إلاّ من تذوّق جمال الله، والافتنان به هو من شهوة الأصل والحنين إليه، والافتنان بالوجود الأوّل.

وفي مشهد آخر، وهو مشهد الأخذ بطلوع نجم الإقرار، يقول: «ثمّ دخلتُ الظّلمة، فقيل لي "ألق ثوبك، وارم الماء والأحجار، فقد وجدتَ" فألفيْتُ كلّ شيء كان عندي، وما رأيتُ حيث ألقيتُ وبقيت، فقال لي: "الآن أنتَ أنتَ"» (ابن عربي م.، 2006، صفحة 213) يتشكّل التّكثيف في هذه الشّذرات من أمرين هما: الاقتصاد في الجمل، كأن يقول "الآن أنت أنت" إلى جانب الإشارة، لأنّ المشاهدة هي لحظة خاطفة ومدهشة، وبرق سريع في التّجربة الخاصة مع المطلق، لهذا فلا يمكننا فهم أوليّات هذا التّكثيف دون فهم رمزيّة "الظلمة" و"إلقاء الثّوب" و"رمي الماء والأحجار" و"إلقاء كلّ شيء" و"الرّؤية"، ولكي نتجاوز أزمة تلقي هذه الشّذرات، علينا أوّلا أن نتجاوز فكرة المعلومة داخل الخطاب، والتّي لا تتأتى إلاّ بفهمنا أنّ الخطاب هو تجربة الصّوفي الذّي يقول ذاته، ويكتبها في الآن نفسه.

تمثّل عبارة "الآن أنت أنت" بلوغ الذّات لدرجة الخصوص والولاية وبهذا المقام تحدث عمليّة القطيعة مع الموجودات، ويبدأ التّواصل مع المطلق، لهذا تدرّج المشهد من حالة الظلمة إلى الاستغناء، فالذّات عليها أن تستغني أوّلا لكي تعرف، فالاستغناء معرفة والقطيعة صلة، ولا يمكننا فهم ذلك إلاّ باستيعاب أحوال المتصوّفة وعلاقة الحق بالخلق، فلا معرفة للحق دون معرفة للذّات "أنت أنت"، فالهوية في وقفة المشاهدة، هي وقفة الواقف وهو يشاهد دون السّوى، فيحضر الحقّ ويغيب الكون في عيان الواقف.

ويتجلى أرقى تحاور مع صوت المطلق "الحقّ"، في دلالة الصّمت في مشهد نور الصّمت بطلوع نجم السّلب، فيقول: «أشهدني الحقّ بمشهد نور الصّمت، وطلوع نجم السّلب، فأخرسني، فما بقي في الكون موضع إلاّ ارتقمَ بكلامي، وما سُطر كتاب إلاّ من مادتي وإلقائي، ثمّ قال لي: «الصّمت حقيقتك»، ثمّ قال لي: «الصّمت لا غيرك والصّمت ليس إليك (...) ثمّ قال لي: «على الكلام فطرتك وهو حقيقة صمتك، فإن كنت متكلّما فأنت الصّامت (...) ثمّ قال لي "صمتي ظاهر وجودك وكونك" (...) ثمّ قال لي: "في الصّمت وجودك وفي النّطق عدمك" ثمّ قال لي: "ما صمت من صمت، وإنّما صمت من لم يصمت (...)، "إن صمت اهتدى بك كلّ شيء، وإن تكلمت ضلّ بك كلّ شيء، فاطلع، تكشف» (ابن عربي م.، 2006، صفحة 217)

تبدأ أوّلا بعبارة "أشهدني نور الحق"، وهنا نعلم أنّ الواقف يُشاهد، وعندما يشاهد يكون قد مرّ تصاعديّا بالجهل ثمّ العلم، ثمّ المعرفة، وتأتي الوقفة حتى تتوّج المراتب بالرؤية والمشاهدة، فهل هذه الرّؤية تمثّل رؤية حقيقيّة أم هي رؤية بالباطن؟ علينا أن ننتبه إلى أنّ الصّوفي وهو يرتقي يتوجّه بكلّه إلى مطلق الحق (ديركي، 2009، صفحة 127) وما المشاهدة إلاّ تجاوز للحجب ولهذا «الواقف أعلى مرتبة من العارف، فالواقف يعرف، ولكن العارف لم يصل بعد إلى مرتبة الوقفة، ولهذا فالواقفون مفضلون على العارفين..» (ديركي، 2009، صفحة 143) ويمكننا أن نحدّد المشاهدة كنتيجة للوقفة، التّي هي تلقي التّجلي، أي لشهود تجليه، وفي هذه الشذرات يقدّم لنا ابن عربي "نور الصّمت" من خلال أنّ الكلام حالة وجوديّة والصّمت حالة عدميّة، فالوجود يجسّده الكلام والكلام من الكلِم (الجرح)، فلا يمكننا فهم ثنائية الكلام والصّمت إلاّ بفهمنا لمُتَصوَّرات ابن عربي وقبل ذلك نتابع التّدرّج الدّلالي عبْر هذه الشّذرات:

"أشهدني" ⟸ بداية التلقي

"أخرسني" ⟸ الذّهاب إلى تعطيل الكلام

"الكون ارتقم بكلامي" ⟸ الوجود كلام آخر

وهنا علينا أن نستوعب أنّ الصّمت ليس بالمعنى التقليدي له، فهو رمز «حيث الصّمت له حضوره في الوجود، فالذّي خلق صفة الكلام هو الله، والمتكلّم في الحقيقة هو الله لأنّه خالق هذا الكلام، أنطقه الله تعالى فهو متكلّم بالعرض، أمّا في حقيقته فهو صامت» (خطاب، 2017، صفحة 160)

ولا يمكننا أن نفهم شذرة "الصّمت حقيقتك"، إلاّ بفهمنا علاقة الصّوفي باللغة وبلغة الوجود (لغة الألوهية)، فعندما يصمت الصّوفي، فهو يتلقى لغة المطلق فيكتبها، و«يتبيّن لنا أنّ الصوفي يحضر داخل الموقف لكي ينسحب كذات متكلّمة (كلاما إنسانيا)، ينمحي ويكتب هذا الانمحاء، إنّه يكتب هويته بوصفها انسحابا دائما وانمحاءً أمام انكشاف اللغة المطلقة» (منصف، 2007، صفحة 229)

2- الشّذرة وحماية الأسرار الصّوفية

علينا أن نتنبه إلى الخصوصيّة في اللّغة الصّوفية، داخل منظومتها التبئيريّة، لأنّها تنقل أغراضا خاصة، ورغبات وثيقة الصلة بالذّوق وهنا يمكننا الحديث عن «الاصطلاحات الصّوفية، والأبجدية العامة في لغة أهل الطريق، فهي أبجدية الإشارات والتلويحات المحتشدة في العبارات التي تكملوا بها..» (خرالدية، 2014، صفحة 22) وحتى يتسنى لنا الولوج إلى عوالمهم المكتنزة بالسّرية ونتاجاتهم الأدبيّة، لا نقتصر على فهم هذه المنظومة المفاهيمية فقط، بقدر ما يتوجّب علينا أن نملك حسّا مركّبا وتذوّقا قلبيا لأسرار وحقائق الطّريق إلى متعالي الحقّ، ثمّ إنّ التّجربة الصّوفية ليست مجرّد تجربة في الرّؤية، وإنّما هي أيضا تجربة في طريقة الكتابة المختلفة، خاصة في رمزيّتها العرفانية التّي إذا دخلناها من خلال عوالمها الدّلالية، لا يمكننا أن نقرأها داخل منظومة المدرسة الرّمزية، لأنّ رموزها تمثّل الوساطة بين عالم الصّوفي المركّب وعالم الموجودات.

ولا يجد الصّوفي ضالته الجماليّة من تكثيف واقتصاد وإلماع إلاّ في نصوصه الوجيزة جدّا التّي تمثّل الشّذرة، فيودع فيها أسراره التّي تسللت داخل رغبته في البوح بطاقة الحبّ وتعلّقه بالحقّ والرّغبة في التّستّر، وبين هذه وتلك (البرزخية) تتكثف أكثر الشذرة، فتُنتج رموزها وإشارياتها، فكلّما ارتبط الصّوفي بالموجودات وعالم الوجود المادي أشار، وكلّما اقترب من المعنى الإنساني رَمَز، واقتنع أنّ الكون عبارة على علامات مبثوثة دالة على الرّبُوبية، وما عليه إلاّ أن يؤوّلها في تفكّر وتدبّر، فيلجأ إلى رموزه الخاصّة، التّي عجنها مع باطن ذاته فتخضع لتشفير خاص، فلا يستطيع المؤوّل لها أن يستند في تأويله على البنية الثقافيّة التّي أنتجت تلك الرّؤية في نظامها الدّلالي، بل عليه أن يُركّز على الذّات في تجربتها الخاصة، لذا عندما يقول: «وقال لي: "أتعرف بكَمْ حجبْتك؟" قلتُ: "لا" قال: "بسبعين سِتارا"، فإن رفِعْتها لم تريني، فإن لم ترفعها لم تريني" ثمّ قال لي: "إن رَفَعْتها رأيتني، وإن رَفعْتها رأيتني، وإن لم ترْفعها رأيْتني"»

(ابن عربي م.، 2006، صفحة 214) فهذه الشّذرات تحفظ السرّ، والصّوفي يتوسّل بالإشارة نقل السرّ، ولا يمكننا فهم هذا السرّ إلاّ بالإنصات إلى طبيعة العلاقة بين الذّات والحقّ وهي العلاقة القائمة على السّعي إلى مقام الولاية أو النبوة من قبل الذّات، وحرصها على الكلام الإلهيّ، الذّي بقي يسري في الوجود، فتحاول هذه الذّات التقاطه، وعندما تحصل لها الرّؤية كما في هذه الشّذرات، يحدث التّخاطب بين الله والذّات العارفة والسّالكة.

ومن مجمل ما ورد في هذه الشّذرات بعدما حصلت الوقفة الحجب في الرّؤية، فهي رؤية ولا رؤية في الوقت نفسه: " هو ولا هو"، فالمعرفة لا تتأتى للسّالك إلاّ من الله، وتتمّ بالتّجربة المباشرة للذّات المتصوّفة عن طريق الخيال، خاصّة في معاناتها لأحوالها وتتمّ بالحديث الباطني من جهة مع الذّات، ومن جهة أخرى هي لحظة البقاء في الفناء، وكأنّ الذّات عندما تقول، فهي تقول باسم الله، لذا تلجأ إلى رموزها المتعالية، وتستثمر في التّضاد "إن رفعْتها رأيتني وإن لم ترفعها رأيتني"، وما الحجب التي تحدّث عنها سوى أسرار التواصل بين الذّات المتصوّفة ومطلق الحقّ، ويتأتى السرّ من كون الشّذرات «تطابق بين همّة الذّات المتعالية إلى المطلق، وبين السرّ المطلق والحقّ المطلق، وجوهره الحقيقي هو استشراف آفاق الحضرة الإلهية اللاّمتناهية والفناء في حقائقها الكبرى، إنّه أدب التّقيّد بالمطلق والبحث عنه...» (ديركي، 2009، صفحة 165) وما اجتماع كلّ هذا إلاّ إيغال في التكتم الذّي يجمع المتناقضات، فكيف يراه ولا يراه في الوقت نفسِه وبين الرّؤية وانعدامها دلالات متكتّمة لا تتأتى إلاّ للذي خبر تجارب المتصوّفة بعوالمها.

ويظلّ المتصوّف يحفظ المسافة بين ما يقوله، وما يؤوّله المتلقي ويتكتّم في أسراره، لهذا تعمّد ابن عربي أن تكون كلمة السرّ في العتبة الأساس لمؤلّفه وهو العنوان "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية"، كنوع من التنبيه إلى تلك المشاهدة فيها مشاهد الأسرار التي ستثير كلّ من يقف لفهم تكتّمها وإظهارها.

وهنا نقف عند الشذرة كفنّ للاقتصاد السردي والتكثيف، و«هي كتابة جسدية قوامها اللاّشعور، والانسياب، والتداعي، والفرادة وتعبُر في منطوقها عن ذات تكتب نفسها عبر التشظي، عبر زمن منهك ومتشتّت ومفصول. وتقوم كذلك على التّأمّل والبوح والاستبطان الذّاتي، وتعمل على خلخلة الأجناس

الأدبية كلّها» (حمداوي، صفحة 51) لذا وجد المتصوّف بهذا الجنس البرزخي (لا هو بشعر ولا هو بنثر) بُغيته وهذا ما جعل السّهروردي يؤلّف كتابه عوارف المعارف، وذكر في باب ذكر إشارات المشايخ في المقامات، وفسّر فيه إشارات القوم وهو يتابع شذراتهم، التّي تكشف الرّمز، لأنّ المتصوفة لا يفصلون بين الإشارة والعبارة لأنهما يمثلان العلاقة الحسّاسة بين الظاهر والباطن، فعندما يذهب أهل الظاهر إلى العبارات في معانيها الدّلالية ويرتبطون بالكلمات في ظاهر معانيها، يذهب العارفون إلى إشارات العبارات في أبعادها الوجودية والإلهية، وعندما يصرفون المعاني في ظاهرها فهم يطلبون باطنها، لهذا تحدّث ابن عربي في شذراته التي وقفنا عندها عند الحجب وعن التّستر، فقد حجب عبده "بسبعين ستارا" ولهذا نَفَى الرؤية ثمّ أكّدها، فتنقل الإشارة مشاهدات القلب ومكاشفات أسرارها، لذا على الذّي يبحث فيها أن يفهم أحوال صاحبها ومواجده، ولا ننتظر من العقل أن يفسّرها استنادا على المنطق بل عليه أن يفسّرها اعتمادا على الذّوق والتّجربة الكشفية، وعلى مُمْكنات القلب العجيبة التّي تخرج عن ظواهر الحواس، خاصة أنّ المتصوّفة هم ا أمناء على كلّ ما له علاقة بالقدرة الإلهية، لهذا نجدهم مطّلعين على علوم خاصّة، لأنّ الله منحهم علما به، كالعلم بالحروف والمعرفة والغوص بخواص أسمائه الحسنى التّي لا نصل إليها إلاّ بالذّوق والحسّ.

وحتى نستوعب ممكنات الشذرة على احتوائها للتضادات، وتأرجحها بين الظاهر والباطن، وقدرتها على لا نهائيّة الدّلالة نتيجة ما تختزنها من تكثيف دلالي علينا أن نجد الوشائج السرية بين الشذرات، وننظر إلى التجربة في كليّتها وفي شموليتها، فمع أنّ كلّ شذرة توهمنا بانفصالها عن الكليّة إلاّ أنّ فكر ابن عربي المرتكز على قناعة راسخة «مفادها أنّ الحركة دائريّة وليست خطيّة، كلّ ما في الكون من رموز وموجودات وأعيان لا تحيا في سياق خطي منته، بل هي دوريّة، حتى المعاني والمعارف والعلوم تسير بدورها في شكل دائريّ، هذا التكوين الدائري له فلسفة خاصة تنضبط بمعاني الحركة والحريّة، وهما مفهومان أساسيان عند الشيخ الأكبر» (خطاب، 2017، صفحة 7)والإحساس بهذا الشّكل الدّائري يكون بيقظة الحواس وتعطيل خطية رؤية العقل، فيتحرك الإنسان داخل هذه الدّورة حتى يبلغ الحقيقة.

وقد تعتبر كلّ شذرة نقطة داخل هذه الدّائرة التّي تشكل الرّؤية الوجودية وطريقة النّظر إلى حقيقة الوجود، لهذا على المتأمّل في هذه الشذرات أن يمسك على خيط الاتصال بينها جميعا، وعندما يحقّق ذلك

سيفهم الكليّة والشّمولية التي تؤلف بين المعرفة العرفانيّة عند ابن عربي، مع أنّه سيعتقد في البداية، أنّ هذه الشذرات هي كحبّات اللؤلؤ المنفرطة على العقد الواصل بينها بخيط رفيع يعتقد تقطّعه، وهنا نستعيد المعاني اللّغويّة للشّذرة حتى نستثمر في الكليّة الجامعة لها داخل نسق المعرفة الأكبرية، أو «شمولية المذهب العرفاني في نص ابن عربي فكليّة التصورات التي عبّر عنها الشّيخ الأكبر، كانت تصبّ في العرفان على تعدّده واختلافه، ولكن المسائل الصّغرى بدأت تتمايز منذ القراءة النّقدية شيئا فشيئا...» (خطاب، 2017، صفحة 9) وبهذا تكون الشّذرات قد حقّقت انفصالها واتصالها في الوقت نفسه، وما الوشائج السرية بينها إلاّ وعي للتفاصيل المتواصلة بين كلّ جزئيّات فكر ابن عربي الشّموليّ.

خاتمة:

لقد سمحت لنا قراءة المعرفة العرفانية عند ابن عربي، من خلال شذراته في كتابه "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" بتأطير من مفهوم "الكتابة" و"الشذرة" و"الصوفية"، بأن نستوعب أنّ الشّذرة وثيقة الصلة بتجربة ابن عربي خاصة في تعامله مع اللّغة، ومع الوجود، واستطاعت بخصائصها أن تنقل لنا علاقة المتصوّف ابن عربي بالمطلق.

وتقوم تجربة المتصوّفة على منظومة اصطلاحية خاصة بهم دون غيرهم وعلى شعرية مرتبطة بعوالمهم المختلفة، لهذا حرصنا ونحن ننجز هذا المقال على الرّبط الجوهري بين خصائص الشّذرة كجنس برزخي بين الشعر والنثر وبين الصوفية التي هي فصْل ووصل، كما ربطنا بينهما في الخصائص الجامعة ما جعل الصوفي يجد ضالته في هذا الجنس الأدبي "الشذرة"، حتى يحيا تصوّفه المختلف والمؤتلف في الوقت نفسه، مع استحضار جلّ القواعد التّي ينبني عليها العرفان الأكبري حتى نستوعب المذهب العرفاني في معانيه المهتمّة بالوجود من حيث هو مرآة للخالق، فالموجودات بمثابة كلمات الله، وتتلقفها كلّ ذات حسب ذوقها.

وتجدر الإشارة إلى أننا ونحن ننجز هذا المقال تخلّينا عن كلّ المعارف السّابقة بشأن تلقي النّصوص واعتمدنا على الحركة وفق الذّوق والحسّ حتى يتأتى لنا الفهم المختلف، لأنّ النصوص الصّوفية لا تقبل بأي تعنيف تأويلي وتتطلب التّخلي عن جاهزية المعرفة وكأنّ صوفيتها تتطلب صوفية قرائية لأنّها تمثّل الكتابة الطفرة التي خرجت عن السّائد في مساعيها وفي طرق قولها، وسعت إلى تأويل النّصّ القرآني

وبعض نصوص المؤسّسة الثقافية، لذا رأينا ضرورة تأويل التكثيف الدّلالي في التّحاور مع صوت المطلق داخل شذرات ابن عربي، وتتبّعنا الشّذرة في حمايتها للأسرار الصّوفية ولم نخرج من المقال إلاّ بسلسلة من التساؤلات المرتبطة بكلّ المعرفة التّي تغلّف الصّوفية في شموليتها، داخل مقترحها الاصطلاحي وأوليات العرفان فيها، لأنّها كتابة للأحوال وارتباطها شديد بالذّات الواقفة والتّي تشاهد، وتتضايف الذّات التي تكتب مع الذّات الوجودية داخل عالم الواقف والمشاهد، لهذا نرى ابن عربي الذّي يسير في طريقه نحو المطلق قد وقف وشاهد حسب الإشارات الإلهية التي تنقل برزخية الدّلالية فلا يقين فيما نؤوّل، لأنّ الدّلالات تتأرجح بين الوجود والموجود والمطلق فلا يتأتى لنا التأويل إلاّ بمقدار الكثافة الرّوحية التّي بها نجا به تستُّر المعنى وحُجبه داخل تلك الشذرات، وحسبنا أنّنا استطعنا أن نغامر في وقفة تأمليّة تقول اختلاف الشّذرة الصّوفية عند ابن عربي.

Bibliographie

إبراهيم محمد منصور. (1999). *الشعر والتصوف* (الإصدار 1). القاهرة، مصر: دار الأمين.

أسماء خرالدية. (2014). *الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا* (الإصدار 1). الجزائر، الجزائر: منشورات الاختلاف.

آمنة بلعلى. (2002). *تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة* (الإصدار 1). تيزي وزو، الجزائر: دار الأمل.

جمال الدين ابن منظور. (2000). *لسان العرب* (الإصدار 1). بيروت، لبنان: دار صادر.

جمال الدين ابن منظور. (2006). *لسان العرب* (الإصدار 1). بيروت: دار صبح.

جميل حمداوي. (بلا تاريخ). *الكتابة الشذرية بين التنظير والتطبيق*. تم الاسترداد من www.aluka.net

حامد أبوزيد. (2003). *فلسفة التأويل*. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

حسن لسقر. (2015). *الحساسية الجديدة في الشعر المغربي المعاصر، الانعطاف الجمالي والمنجز النصي* (الإصدار 1). فاس، المغرب: مطبعة وراقة بلال.

خالد بلقاسم. (2004). *الكتابة والتصوف عند ابن عربي* (الإصدار 1). الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال.

راوية يحياوي. (2015). *من القصيدة إلى الكتابة، تحولات النص الشعري في الكتاب لأدونيس* (الإصدار 1). القاهرة، مصر: دار رؤية.

سامية بن عكوش. (2014). *تفكيك البلاغة بلاغة التفكيك* (الإصدار 1). الجزائر، الجزائر: منشورات الاختلاف.

سامية بن عكوش. (2014). *تفكيك البلاغة بلاغة التفكيك* (الإصدار 1). الجزائر، الجزائر: منشورات الاختلاف.

عادل محمود بدر. (2010). *التأويل الرمزي للشطحات الصوفية* (الإصدار 1). القاهرة، مصر: دار مصر المحروسة.

عبد الحق منصف. (2007). *أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية* (الإصدار 1). الدار البيضاء، المغرب: إفريقيا الشرق.

محمد ابن عربي. (1994). *الفتوحات المكية*. بيروت: دار الفكر.

محمد خطاب. (2017). *استطيقا التصوف عند محي الدين ابن عربي* (الإصدار 1). القاهرة، مصر: دار رؤية للنشر والتوزيع.

محمد مفتاح. (1999). *المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي* (الإصدار 1، المجلد 1). بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

محي الدين ابن عربي. (2006). *الأسرار القدسية ومطالع الانوار الإلهية* (الإصدار 1). (أحمد فريد المزيدي، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

محي الدين ابن عربي. (2006). *روح القدس في مناصحة النفس* (الإصدار 1). القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

هيفرو محمد هلي ديركي. (2009). *دمالية الرمز الصوفي(النفري – العطار– التلمساني)* (الإصدار 1). دمشق، سوريا: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر.

هيو سلفرمان. (2002). *نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية* (الإصدار 1). (حسين ناظم وعلي حاكم صالح، المترجمون) الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.