الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس

كلية الأدب العربي والفنون

قسم الأدب العربي

الشّعبة : الدراسات النّقدية التخصص: النّقد العربي الحديث والمعاصر

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د) الموسومة بـ:

تجربة القراءة النقدية للخطاب الصوفي لدى خالد بلقاسم (الرؤيا والتأويل)

إعداد الطالبة :

سهيلة مجاهد

إشراف :

د. زهرة بن يمينة

أعضاء لجنة المناقشة :

الرقم	الاسم واللقب	*الرتبة*	مؤسسة الانتماء	الصفة
01	أ.د. عبد الرحمان بن زورة	أستاذ التعليم العالي	جامعة عبد الحميد بن باديس /مستغانم	رئيسًا
02	د.زهرة بن يمينة	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة عبد الحميد بن باديس /مستغانم	مشرفا ومقررا
03	أ.د. الميلود قردان	أستاذالتعليم العالي	جامعة تيسمسيلت	عضوا مناقشا
04	أ.د. حسنية مسكين	أستاذالتعليم العالي	جامعة عبد الحميد بن باديس /مستغانم	عضوا مناقشا
05	د.محمد خطاب	أستاذ محاضر"أ"	جامعة عبد الحميد بن باديس /مستغانم	عضوا مناقشا
06	د. الباتول عرجون	أستاذمحاضرة "أ"	جامعة شلف	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي : 2025/2024

"وقال لي الجهل ثمرة العلم النافع، والرضا به ثمرة الإخلاص الصادق"

النفّري

" وقال لي اختم علمك بالجهل وإلا هلكت به

واختم عملك بالعلم وإلا هلكت به"

النفّري

"من لا يجدد علمه لا يوسع جهله"

خالد بلقاسم

إهداء

إلى الذين تقمصوا دور الشجرة

متناسيين أنها لا تستلقي إلا إذا قُطعت

إلى من قذفتهم التجارب الوعرة

داخل محبرة

فأدركوا أنّ الغرق نجاة

وأنّ الصعاب لا تخف إلا إذا كُتبت

إلى من تعبوا فناموا في المقبرة

تاركين شمعتهم موقدة فينا

تضيء الذاكرة

شكر وعرفان

الشكر إذا كان لله فهو زيادة في النعم، ابتغاء لذلك أحمد المولى عزّ وجل وأشكره على نعمة إتمام هذا البحث وعلى توفيقه.

والشكر إذا كان للبشر زيادة في المودة، ونوع من أنواع الاعتراف بالجميل؛ فكل الشكر لمن سهّلت ما كان صعبا؛ فما كان لهذا البحث إلا أن يكون، الدكتورة الكريمة "زهرة بن يمينة " التي قبلت الإشراف علي وقابلت هذا العمل برحابة صدر وعناية دقيقة حتى يخرج في أحسن صورة.

كما لا يفوتني أن أتقدّم بوافر شكري وامتناني للأستاذ الفاضل " محمّد سعيدي" الذي رافقنا منذ بداياتنا، وأمدّ لنا يد العون ولم يبخل علينا بالمصادر والمراجع، فكان لنا من مكتبته حصّة، لذا نسأل الله أن يكون له من حسنات بحثنا نصيبا.

دون أن أنسى اللجنة الموقرة التي تكبّدت عناء قراءة هذا البحث وتصويبه وإخراجه في حلة تليق به

شكرا لكل من أشعل فتيل الأمل حتى رأيت ثمرة تعبي ناضجة.

مقدّمة

مقدّمة

إنّ الخطاب الصوفي ليس مجرد لغة دينية أو اصطلاح مقدس يتحدد بالطقوس والأدعية والالتماسات الروحية ليبقى حبيس النظرة التبجيلية والتقديسية، وقيد القراءة النمطية التي تبحث عن أحادية المعنى، وتفتش عن الوحدة العضوية المتحكمة في العلاقات الرابطة بين عناصره، بل هو أعمق من ذلك، يقوم على المنطوق الداخلي أو اللّفظ الجوّاني الذي يجعله يتموقع في منطقة بينية؛ بين لا إمكانية التعبير واستحالة الصمت، بين سيلان اللسان وانسحاب اللغة، مما يجعله مملوء بالتصدعات الكلامية والتقطعات الصوتية التي تزيد معها البياضات والطيات المشكلة لمنطقة تحتية، تتداعى آثارها على سطح الخطابات الصوفية مؤسسة لجدلية الخفاء والتجلي التي تجعل هذا الخطاب – أي الخطاب الصوفي– عموما وتجربة كتابته على وجه الخصوص من الحقول المغرية للدراسة.

تجذب القارئ إلى منطقتها بقوّة صمتها وتمنّعها عن الإفصاح، وتدعوه إلى أراضيها الوعرة ومتاهاتها الدفينة بعدما تُحرّك فيه طابع الفضول لاكتشاف بياضاتها والتوغل إلى أغوارها وغياهبها، دعوة لباها الكثير من النقاد واستجاب لها العديد من القراء، كلّ قارئ وغايته وكل ناقد ومراميه.

وقد كان **خالد بلقاسم** أحد أولئك الذين استجابوا للنداء، وعزموا على خوض رحلة قرائية استكشافية إلى متاهات الخطابات الصوفية، بحثا عن الكيفية التي يكتب بها الصوفي تجاربه الروحية والوجدانية ويقول بها ما لا يمكن أن يُقال، ذلك الذي ينتمي إلى منطقة السر.

سؤال الكيفية هذا معد سيصيب كل من تقرب من أعمال **خالد بلقاسم** النقدية، وكنا نحن من الذين أصيبوا بعدواه لكن بشكل مضاعف؛ إذ لم يتوقف فضولنا عند حد الرغبة في اكتشاف التجربة الكتابية عند السادة المتصوفة بل تعداه إلى البحث عن كيفية قراءة **خالد بلقاسم** لهذه التجربة الصعبة، فما كان أمامنا إلّا أن نوطّد العزم ونشدّ الرحال إلى تجاربه القرائية مدفوعين بالفضول من جهة، وبأسباب ودوافع أخرى عديدة، منها ما اتّسم بالموضوعية فكان أوّلها عامّا يتمثّل في حاجة الدراسات النقدية التي أخرجت الخطاب الصوفي من المتحف، وأعادت إنعاشه من جديد بدراسات

حديثة ووفق رؤى جديدة إلى التفاتة هي الأخرى نقدية، تحافظ على سيرورة عجلة النقد من ناحية وتحفظ للخطابات الصوفية عودتها إلى دائرة الاهتمام، ذلك لأنّ إهمال الأعمال النقدية التي تبنت هذه الخطابات ما هو إلا وجه آخر لإهمالها هي أيضا وبالتالي إعادتها إلى أدراج النسيان والتهميش.

أمّا ثانيها فقد كان أكثر ارتباطا بخالد بلقاسم كناقد لم نعثر على دراسات تبنت أفكاره وسلّطت الضوء على أعماله النقدية وتجاربه القرائية، خاصّة الصوفية منها، على الأقل في الجزائر (حسب معرفتنا)، فأردنا أن نكون أوّل من يخوض هذه التجربة بغاية التعريف بهذا الناقد.

هذه بعض الأسباب الموضوعية التي لا ينبغي أن تنسينا أن الموضوعي لا يمكنه أن يتجرّد نهائيا ممّا هو ذاتي، لهذا لا غرابة أن تتعالق مع هذه الأسباب دوافع أخرى ذاتية جسّدتها رغبتنا الملحة في اكتشاف أسرار الكتابات الصوفية، والدخول لأوّل مرّة إلى غياهب هذه التجارب الروحية الملغزة، تزاحمها رغبة ثانية أو فلنقل ميلا للدراسات النقدية، لا سيما التي تستند إلى التصورات والاستراتيجيات المابعد حداثية؛ فلطالما كانت هذه التصورات شغفنا ووجهتنا النقدية المفضّلة، وجهة نتج عنها إلى جانب الأسباب الموضوعية بحثنا هذا والذي ارتضينا له "**تجربة القراءة النقدية للخطاب الصوفي لدى خالد بلقاسم (الرؤيا والتأويل)**" عنوانا أو عتبة تنطلق منها رحلتنا القرائية ومشوارنا البحثي.

وبما أنّ محرّك البحث سؤال، ودافع الرحلة القرائية إشكال يحدّد منطلقها وأوّلها ويتطلّع ويستشرف مآلاتها، فلا غرابة إن كان محرّضنا الأول في هذه التجربة إشكالات، نعرّي بعضها ونكشفه في هذا المقام، ويبقى بعضها الآخر ضمنيا تكشفه التجربة نفسها.

إشكالات تحوم أغلبها، هذا إن لم نقل كلّها حول الفعل القرائي، باعتباره أساس بحثنا هذا، صغناها كالتالي:

1. كيف يقرأ **خالد بلقاسم** كناقد تخلى عن الآليات الممنهجة النصوص الصوفية قراءة نقدية بعيدة عن فخاخ الأهواء والقراءات الانطباعية، خاصّة وأنّه أمام نصوص ذات لغة ساحرة تجذب قارئها بسهولة إلى فخاخ الانبهار، أو تقذف به بفعل تصوراتها وتجاربها الفريدة إلى مناطق الاستنكار؟

2. من خلال تجربة **خالد بلقاسم** ما المقصود بالقراءة النقدية؟ أو بصيغة أخرى ما هي الرؤيا التي يقدّمها هذا الناقد عن هذا النمط القرائي؟، صيغة لا يمكنها أن تخرج عن نطاق الخصوصية وتعالقاتها بالقائم بها (**خالد بلقاسم** في هذه الحالة)، وذلك باعتبار أنّ القراءة النقدية ذات طابع خاص يتمنع عن العمومية ويترفع على الشمولية، متمخّض عن التجربة وعن علاقة القارئ بالنص.

3. كيف لهذا النص أن يوجّه قراءة **بلقاسم** ويضفي عليها طابعا خاصّا دون أن يغدو المتحكم الكلي فيها؟

4. هل سينجح هذا الناقد في قراءة الخطابات الصوفية والتقرب من تجارب أصحابها الكتابية بعيدا عن التحكم وفرض السلطة المعنِّفة؟ هل سيتمكن من تحديد الرؤية لهذه الخطابات دون أن تغدو رؤيته تلك متسرعة تحكم على النص الصوفي وتحاكمه فتجبره على قول ما يعمل على كتمه؟

أسئلة كهذه وغيرها تكشف فضولنا وتفضح ظمأنا للإجابات التي رحنا نحاول البحث عنها في تلافيف متن **خالد بلقاسم** القرائية، وانطلاقا من ممارساته النقدية، نقول نحاول حتى نبعد الإجابات عن وهم المطابقة بينها وبين الحقائق، ذلك لأنّ ما توصلنا إليه هنا من تصورات لا يعني بتاتا أننا قد قبضنا على حقيقة تجربة **بلقاسم** النقدية، وإنّما هي تأويلاتنا الخاصّة تدلّ على فهمنا ولا نلزم بها غيرنا.

تأويلات إن دلّت على شيء فهي دليل على أننا تبنينا في هذه الدراسة التأويل كإستراتيجية نقترب به من تجربة هذا الرجل، هذا التبني له مبرراته، أولها، كما سبق وذكرنا، هو تبرئة دراستنا هذه من وهم القبض على التجربة القرائية عند **بلقاسم**، وثانيها تجسدها خصوصية هذه التجربة التي

احتفظت هي الأخرى بغموضها، وامتنع صاحبها في مطارح عديدة من التصريح سواء بآلياته أو بمراميه القرائية، غموض وتكتم لا يلائمه إلا التأويل باعتباره الوسيلة الأنسب لتفجير طاقات نص **خالد** النقدي الدفينة وقراءة المسكوت عنه في هذا النص.

وبما أنّ كل قراءة سواء كانت تندرج ضمن حقل النقد أو نقد النقد لا يمكنها أن تسلم من القراءة الوصفية والتحليلية والاستقرائية، فإنّ قراءتنا هي الأخرى لم تخل من الوصف الذي ساعدنا في تقديم هذه القراءة النقدية أو بعض المتُن الصوفية التي تقرب منها صاحبها، وتجاوزناه في مقامات عديدة إلى تحليل بعض الجوانب التي استدعت ذلك واستقراء أخرى.

دراستنا هذه كما اتخذت السؤال محركا والتأويل موجها فهي تتخذ أيضا بعض المصادر والمراجع زادا هوّنت علينا عناء السفر القرائي، وساعدتنا للمضي عمقا إلى تحتيات تجربة **بلقاسم** النقدية، ونحن إذا ما أردنا أن نعرض بعضها في هذا المقام؛ فلا يمكننا أن نتجاوز أعماله التي تشكّل مادّة دراستنا، نقصد هنا ثلاثيته التي خصّها للخطابات الصوفية بدء بمؤلّفه "**أدونيس والخطاب الصوفي**" وصولا إلى كتابه "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري**"، مرورا بمؤلفه الذي خصّه للشيخ الأكبر "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**".

هذه الثلاثية استدعت منا اللجوء إلى أعمال السادة المتصوفة، مثل "**الفتوحات المكية**" و"**فصوصالحكم**" لإمام المكاشفين **محي الدين ابن عربي**، و"**مواقف ومخاطبات**" **عبد الجبار النفّري**، كما دفعتنا رحلتنا القرائية إلى مراجع أخرى عدنا إليها متى ما شعرنا بالتيه أو استصعبنا الوجهة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر "**الصورة واللغز،التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدّين بن عربي**" لمحمّد شوقي الزين، وكتاب "**كنائس النقد**" لصاحبه **عبد الدائم سلامي**، دون أن ننسى "**أبعاد التجربة الصوفية**" **لمنصف عبد الحق**، وغيرها الكثير من المراجع التي هونت علينا هي الأخرى عناء السفر القرائي.

عناء ساهمت في بلورته بعض الصعوبات التي اعترضت طريقنا البحثي فكانت أوّلها هي حداثة عهدنا بالخطابات الصوفية، إذ لم تطأها أقدامنا من قبل إلا كعابرين، أمّا ثانيها فجسّده تشعب دراسة **خالد بلقاسم** وتعدد المظاهر القرائية التي تقرب بها من هذه المتُن، مما عسّر علينا حصر قراءته في زوايا معيّنة.

لكن، العسير له وجهان متى ما حافظنا على عينه تضاعف ودفع بنا لنعود أدراجنا، أما إذا أسقطناها فإنه ينقلب عونا يحثنا على استمرارية السير قدما (ال[عـ]سير) نحو الصعب والغامض والمتعب، ومادام أنّنا وصلنا إلى هنا ونحن نخطّ مقدّمة بحثنا؛ فهذا يعني أننا تخلينا عن عين العسر وأكملنا السير.

هذا الأخير، سيكون خبط عشواء إذا ما ضبطته خطّة تتحكم في الوجهة حتى لا تحيد عن مرادها وتتبعثر مقاصدها، خطّة ارتضينا أن نوزّع عناصرها على ثلاثة فصول دون مدخل، وذلك اجتنابا لتكرار المعلومات واجترار الأفكار المطروحة سابقا سواء حول الكتابة بصفة عامّة، وحتى التجارب الصوفية التي لم يبخسها الباحثون حقها في الطرح، خاصة في الآونة الأخيرة بعدما عادت إلى واجهة النقد العربي.

كما دفعنا، إضافة إلى ذلك، هاجس دراستنا هذه وهدفها الذي كان مرتبطا بتجربة قرائية خاصّة دون غيرها، لهذا أردنا أن نكثّف جهودنا في التقرب منها، بدل الالتفات إلى الجوانب النظرية، فما كان أمامنا إلاّ أن نقفز مباشرة إلى الفصول.

فصول اتّسم أوّلها بصبغة عمومية حاولنا فيه القبض على رحلة **بلقاسم** القرائية للتجربة والكتابة الصوفية من أوّلها، وتتبع عبوره القرائي من متن إلى آخر ومن تجربة إلى أخرى، وما نجم عن هذا العبور من تحولات تجلت على مستوى ممارسته القرائية، وقد اخترنا له "**عبائر المعيّة في تجارب خالد بلقاسم القرائية**" عنوانا، يلائم من جهة تطلعاتنا البحثية، ويعكس من جهة أخرى طبيعة عبور **خالدبلقاسم** القرائي؛ إذ أنه لم يعبر بالترك، أي ينتقل من محطّة إلى أخرى بتجاوز الأولى، بل على العكس يحمل

تجليات المحطة الأولى إلى الثانية، وهذا بالتحديد ما جعلنا نضيف كلمة المعية إلى العبائر التي وردت بالجمع لتدل على المتعدد في عبوره.

هذا الأخير بدأنا رحلة تتبعه من أوّل عمل نقدي تعرف فيه **بلقاسم** على متاهات الخطابات الصوفية، نقصد هنا كتابه "**أدونيس والخطاب الصوفي**" الذي راكم فيه الأسئلة وأعلن من خلال مراكمته عن وجهاته النقدية اللاحقة، وجهات أدرك منذ اللقاء الأوّل أنها تحتاج إلى عبور قرائي من المناهج إلى المباهج القرائية، أي من الصرامة إلى تناول النصوص وفق قراءة تفكيكية، وهذا ما دفعنا إلى تتبع هذا العبور أيضا، الذي أفضى بدوره إلى آخر تجاوز فيه **بلقاسم** مساءلة النص الصوفي إلى مساءلة القراءة النقدية؛ فما كان علينا إلا تتبع هذه التحولات القرائية دون نسيان الوشائج التي تربط بعضها ببعض.

أمّا الفصل الثاني والذي عنونّاه بـ : "**معارج خالد بلقاسم القرائية إلى كتابات محي الدين بن عربي الصوفية**" فقد خصصناه للسفر القرائي الذي توجه فيه **خالد بلقاسم** إلى خطابات **ابن عربي**، بحثا عن علاقة تجاربه الوجدانية بتجربته الكتابية، وتنقيبا عن أسرار هذه الأخيرة ومفهومها عند الشيخ الأكبر، مستثمرين في هذا الفصل كتابه "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**"، كتاب حاولنا من خلاله التقرب من هذه التجربة النقدية والتنقيب عن الآليات القرائية التي اعتمد عليها **بلقاسم** في معراجه النزولي إلى أعماق النصوص الأكبرية ومناطقها التحتية، غير متناسيين تأويلاته ورؤاه للكتابة عند الشيخ الأكبر.

هذه الأخيرة التي راح **خالد بلقاسم** يبحث عن ملامحها وما يميّزها عند صاحب "**المواقف والمخاطبات**" **عبد الجبّار النّفري**؛ فما كان علينا إلا أن نضيف فصلا ثالثا خصصناه لما تمخّض عن قراءة **بلقاسم** لمتن **عبد الجبار** من رؤى وتصورات، طرحها في كتابه "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري**" الذي اتخذناه مدوّنة، بحثنا فيه عن استراتيجياته النقدية المتبعة وتأويلاته لتجربة هذا الصوفي

الكتابية، كما تطرقنا فيه للوشائج التي ربطها **بلقاسم** بين **النفري** وغيره من الفلاسفة المعاصرين، وما تمخّض عنها من رؤى جديدة أخرجته من زمنه.

إنّ تقسيم بحثنا على هذا النحو تحكمت فيه عدّة عوامل، أوّلها عنوان البحث نفسه: "**تجربة القراءة النقدية للخطاب الصوفي لدى خالد بلقاسم(الرؤيا والتأويل)**" الذي بقدر ما دفع بنا إلى التركيز على التجربة القرائية لدى هذا الرجل، وبالتالي العناية بالآليات والاستراتيجيات التي اتبعها في دراسته للخطابات الصوفية وتجارب أصحابها الكتابية، آليات جعلتنا نفكّر في خطّة مغايرة تكون هي العامل المتحكم في توزيع فصول البحث، إلا أننا سرعان ما تراجعنا عنها، وذلك بسبب العنوان الفرعي الذي يفرض علينا الالتفاتة إلى تأويلات **بلقاسم** للتجربة الكتابية عند المتصوفة ورؤاه المتبلورة حولها.

وبما أنّ التأويلات لا يمكنها أن تنتج إلا وفق علاقة تفاعلية طرفاها القارئ والنص، فقد اعتبرنا الجمع بين تجربتيه القرائية للنفري وابن عربي أثناء التوزيع منزلقا سيدفعنا إلى المطابقة بين القراءتين وبالتالي بين التجربتين الصوفيتين، اللتين يستحيل بينهما التطابق نظرا لما لهما من تعالقات وجدانية وروحية تخص كل صوفي على حدة؛ تعالقات تنتفي معها إمكانية الحديث عن التجربة الصوفية بصيغة المفرد، وذلك لأن كل من خاض هذه التجربة نطق بما وقع له، وأشار إلى ما وجده وما اختص به من تجليات لم ينلها غيره.

اللا إمكانية هذه تتعدى التجربة الصوفية إلى التجربة القرائية التي يستحيل معها أخذ القراءة بالجمع لا بالتفصيل؛ فهذا يتعارض مع مفهوم التجربة باعتبارها لا تتأسس على أي حدية وأي تعريف، بل تتكشف من خلال رهاناتها ومن خلال تعالقاتها مع المقروء، فما بالك أن يكون هذا المقروء ذا صبغة صوفية تؤمن بالخصوصية وتتنفّر من كل ما هو شمولي.

لهذا خصصنا لكل تجربة قرائية فصلا، يعتني بما يميّزها عن غيرها من التجارب، ويلتفت إلى المختلف فيها سواء من تصورات ورؤى، أو من استراتيجيات وآليات ومظاهر قرائية استثمرها **خالد بلقاسم** للدخول إلى غياهب ومتاهات كل خطاب، والتقرب من ألغاز وأسرار كل كتابة.

ونحن إذا ما بدأنا عملنا هذا بفصل ينحاز إلى الشمولية، وإلى ما يربط التجارب وما يتكرر فيها من تصورات قرائية؛ فهذا حتى لا نبخس المؤتلف في ممارسة **بلقاسم** النقدية حقه من الدراسة، وإلا لوقعنا في منزلق آخر يمثّله تفضيل المختلف عن المؤتلف في هذه التجربة وبالتالي تهميش جانب مهم منها يساعد في رسم ملمح نوعا ما عامّا حول القراءة عند صاحبها، وإن كانت عموميته موشومة بالنقص الذي يبعد قراءته عن الحصر في قوالب محددة.

وختمنا بحثنا هذا بخاتمة كانت بمثابة حاصل قراءة تبقى موشومة بنقصٍ يدعو إلى دراسات أخرى بعدية، تكمل عنّا الرحلة القرائية إلى غياهب هذا الرجل النقدية.

ها نحن إذن نصل إلى نهاية هذا البحث التي لم نكن لنبلغها لولا توجيهات أستاذتنا المشرفة: الدكتورة **زهرة بن يمينة،** التي كانت سندا ومرشدا خلال رحلتنا البحثية، ويسرا أوقات العسر ويدا منتشلة أثناء التعثر؛ فكيف أشكر والشكر لا يوفيها حقها، فجازاها الله عنّا كل خير، ولا يفوتني في هذا المقام أن أوجّه شكري وامتناني للجنة الموقرة التي تكبدت عناء قراءة هذا العمل وتصويبه حتى لا يبقى حبيس هناته وزلاته.

الطالبة: سهيلة مجاهد

مغنية: يوم الإثنين 4 شعبان 1446هـ/ الموافق لـ 3فبراير 2025

الفصل الأوّل:

عبائر المعية في تجارب خالد بلقاسم القرائية:

المبحث الأوّل: من الكتابة الشعرية إلى الكتابة الصوفية: حكاية عبور وحياكة قراءة:

أوّلا: التداخل النصي مفتاح لدخول عوالم التّصوف :

ثانيا: القراءة بالتأجيل أو الإرجاء القرائي:

ثالثا: الصمت امتلاك للقراءة:

رابعا: الاستنارة بالشّعر:

خامسا: هبة الشعر: سؤال الكتابة :

سادسا: الاسترسال القرائي أو القراءة النتوج:

المبحث الثاني: عبور خالد بلقاسم من المناهج النقدية إلى المباهج القرائية:

أوّلا: الروبافيكيا النقدية والنص المعنف:

ثانيا: التخلي عن المنهج :

ثالثا: العبور من وضاح النقد إلى ليل القراءة:

رابعا: الممارسة التأويلية: كشف /كسف:

خامسا: من التأويل إلى التأويل المضاعف:

المبحث الثالث: التّولي أو عبور خالد بلقاسم من مساءلة المقروء إلى مساءلة القراءة:

أوّلا: الارتياب المضاعف :

ثانيا: القراءة باعتبارها رسما لا اسما

ثالثا: القراءة لقاء حيوي بين النص والقارئ

رابعا: حدّ القراءة عند خالد بلقاسم.

المبحث الأوّل: من الكتابة الشعرية إلى الكتابة الصوفية: حكاية عبور وحياكة قراءة:

"الصمت ليس سوى كلام مُؤجَّل"[1]

موريس بلانشو

"السّفر إذا لم يُسفر لا يُعوَّل عليه"[2]

ابن عربي

---

[1]Maurice Blanchot, L Entretien Infini, nrf/ Gallimard, 1969, p 111

[2] محي الدّين ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2001، ص 200.

أوّلا: التداخل النصي مفتاح لدخول عوالم التّصوف:

عن دار توبقال للنشر والتوزيع صدر كتاب "أدونيس والخطاب الصوفي" للناقد خالد بلقاسم، وكان ذلك عام 2000، إلا أنّ تأليفه يعود إلى سنة 1996، وذلك بعدما اختار ناقدنا أعمال أدونيس مدوّنة يصاحب خلالها اللقاء السعيد بين أشعاره وأعماله النظرية من جهة والخطابات الصوفية من جهة أخرى، مصاحبة نال بها دبلوم الدراسات العليا في الأدب الحديث بميزة حسن جدّا، وحصل بفضلها على رحلة قرائية إلى متن جديدة لم تطأها قدماه من قبل إلا كعابر، إذ وجد نفسه وهو يبحث في التداخل النصي بين الخطابين، أو بصيغة أخرى أدق، بين الكتابتين الشعرية والصوفية مطالبا بدخول غمار الخطابات الصوفية والتجوال في تلافيفها، تجوال كشف له عن متاه معرفي يستحق أن يُكتشف، وصمت صارخ يستحق أن يُسمع.

والتّداخل النّصي L'intertextualité، إن أردنا أن نقدّم لمحة بسيطة حوله، هو وليد السؤال النقدي الذي سلّط علامات استفهامه على العلاقات النصية، بصيغة أخرى، العلاقات الكامنة بين النصوص قديمها وحديثها، له العديد من المسميات الأخرى وذلك راجع إلى تعدد ترجماته ومقابلاته العربية، نذكر منها على سبيل المثال: التّناص، التّناصية، التّعالق النّصي، البينصية، النص الغائب، وغيرها من المقابلات العربية التي تنفي جميعها على النص استقلاله، أي اعتباره مادّة موحّدة، وتثبت فيه علاقاته الخارجية التي تربطه مع نصوص أخرى، في فضائه تتعالق وتتقاطع ملفوظات متعددة مقتطَعة ومقتطَفة من نصوص أخرى سواء كان هذا الاقتطاع شعوريا أو لا شعوريا[1]

[1] يُنظر: جوليا كريستيفا، علم النّص، تر فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1991، ص 21.

وهو بهذا المعنى يُثبت الطابع الرحلي للنصوص من مكان إلى آخر ومن زمن إلى زمن مغاير، طابع يخرج النص من دائرته الزمكانية، أو بتعبير سعيد يقطين، يجعله متعاليا عنها[1]، ويبعده بفعل التعالق عن القيود والحدود التي تعزله عن غيره من النصوص لتنظر له في ارتباطه بها. وهذا ما عمد قارئنا خالد بلقاسم إلى فعله، إذ اعتمد التداخل النصي كمفهوم يساعد على إضاءة الحوار الكامن بين النّصوص الصوفية والنصوص الشعرية التي نظمها أدونيس، اعتماد لابدّ منه ما دام يبحث في العلاقات ويهتم بالتقاطعات الكامنة بين النّصين.

ولعلّ ما يهمنا في هذا الاعتماد هو تأثير هذا المفهوم على التجربة القرائية بصفة عامّة، وقراءته للنصوص الصوفية بصفة خاصّة؛ فالبحث في التناص أو التداخل النّصي بقدر ما هو متعلق بالنص المدروس بقدر ما يؤثّر أيضا على من اتخذه إجراء قرائيا يقترب به من النصوص، فيجعل منه قارئا جوّالا ويجبره على الترحال العابر للأمكنة وللأزمنة؛ بحثا عن مواطن التلاقي بين النص المقروء وغيره من النصوص.

إنّه، أي التداخل النصي، تأشيرة عبور نالها خالد بلقاسم فارتحل بفضلها إلى عوالم التجارب الصوفية وأكوان كتابات أصحابها؛ بحثا عمّا يجعلها تتعالق والنصوص الشعرية عند أدونيس، بحث بقدر ما يبدو منشغلا بنصوص علي أحمد سعيد،بقدر ما جعل صاحبه مشغولا بالخطابات الصوفية، وذلك بعدما اقترب من ألغازها قراءة؛ فالقراءة في كتاب "أدونيس والخطاب الصوفي" مزدوجة أو مضاعفة كثّف التداخل النّصي من ازدواجيتها، وجعل صاحبها يقرأ بعيون مفتوحة تتعدى النص إلى النصوص المكتنزة داخله، الصوفية في هذه الحالة، عيون ترى التعدد الكامن في النص الواحد فتنفي عنه وحدته وتثبت طابعه الفسيفسائي الذي ينفي عنه الانغلاق والمحايثة.

---

[1] يُنظر: سعيد يقطين، الرواية والتراث السّردي، من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثّقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1992، ص 10.

إذن، القارئ في كنف التداخل النصي عبارة عن رحّالة، يتحكم البعد العلائقي للنص المقروء في مسار رحلته القرائية ووجهته المكانية والزمانية أيضا، إذ وُجّه خالد بلقاسم إلى غياهب نصوص الحلاج، وعبد الجبّار النّفري ومحي الدّين بن عربي؛ فاكتشف أنّه أمام متاه معرفي مخارجه ليست إلا مداخل نحو عوالم روحانية ملغزة لا مفرّ منها إلا بمواجهتها.

اعترف قارئنا بهذا المتاه في قوله: "ومن هنا كانت عودتنا إلى كتب التّصوف اكتشافا لمتاه معرفي مربك بعمق تصوراته التي بدا لنا أنّها تتطلّب دراسات مختصّة بغية ملامسة أسئلتها"[1]، معلنا خلال اعترافه هذا تطلّعه إلى إنجاز دراسات لاحقة مختصة توجه اهتمامها إلى الخطابات الصوفية وتحاول ملامسة لغزها وتسليط الضوء على أسئلتها.

ثانيا: القراءة بالتأجيل أو الإرجاء القرائي:

إنّ تطلّع خالد بلقاسم إلى إنجاز دراسات لاحقة عن دراسته "أدونيس والخطاب الصوفي" يضع القارئ خاصة من تهمّه تجربته القرائية للخطابات الصوفية موضع المنتظِر، أو تجبره على تعدي هذا العمل النقدي إلى تلك الأعمال اللاحقة، نخصّ بالذكر هنا مؤلّفيْه "الكتابة والتصوف عند بن عربي" و "الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري".

وهذا ما عمدنا على فعله ونحن بصدد قراءة كتابه المسبوق الذكر "أدونيس والخطاب الصوفي"، إذ بدا لنا في بادئ الأمر عملا حصل فيه أدونيس وأعماله النظرية والشعرية على حصّة الأسد، أمر بالرغم من أنه بديهي لأن الكتاب في أصله عبارة عن دراسة نقدية لتلك المنجزات، إلا أنه في الوقت ذاته يبعدنا عن مرادنا الذي نروم خلاله الإنصات إلى تجارب خالد بلقاسم القرائية للخطاب الصوفي، والخوف من الإبعاد هو الذي دفعنا إلى الإقدام على خطوة تجاوز هذا المنجز.

---

[1] خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي،دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2000، ص 9.

لكننا تراجعنا عن هذا التجاوز لأنه في الواقع إلغاء لتلك القراءات المندسة في كنف هذه الدراسة، فعلى الرغم من أنّ ما أنجزه قارئنا من قراءة للخطابات الصوفية كانت بغاية كشف العلاقات والتداخلات النّصية الكامنة بينها وبين النصوص النظرية والشعرية عند أدونيس، إلا أنها تبقى في الواقع تجربة قرائية تستحق هي الأخرى الإنصات إلى ما جادت به، تستمد استحقاقها من العمل التأويلي الذي قام به خالد بلقاسم.

صحيح أنّ تأويله كان مُوَجَّها من طرف أعمال أدونيس وتصوراته للنصوص والتجارب الصوفية، إلا أنّ هذا لا يعني المطابقة بين فهم هذا الأخير وإدراك قارئنا، فالإدراك هو حاصل التفاعل بين الذات المدركة والموضوع المدرَك، مما يبعد التأويل عن المطابقة ليقربه من الاختلاف والمباينة التي تجعلنا مطالبين بالإقامة في هذا المنجز النقدي، والبحث في التجربة القرائية للخطابات الصوفية من داخله.

ولعلّ أكثر ما أثار انتباهنا واهتمامنا في دراسة خالد بلقاسم تلك هو اصطدامه بالمتاه المعرفي المدسوس في كنف الخطابات الصوفية، متاه شعر قارئنا بضرورة إفراد دراسات لاحقة خاصّة به، بدأت بذورها القرائية تُزرع في مؤلّفه الأوّل "أدونيس والخطاب الصوفي"؛ إذ لم يتهاون في مواضع عديدة من هذه الدراسة عن تأجيل الحديث عن جزئيات معيّنة إلى أعمال أخرى، تأخير وضعنا أمام سؤال محيّر هو كالتالي: ترى هل ما قام به خالد بلقاسم تأجيل للقراءة أم قراءة بالتأجيل؟ بصيغة أخرى، هل يمكن للقراءة أن تُنجز حتى في إرجائها؟

والإجابة على هذا السؤال، من منظورنا، هي نعم، يمكن للقراءة أن تتم بالتأجيل، دليل ذلك في تطلعات خالد بلقاسم وكشوفاته، فاكتشاف المتاه لوحده قراءة، أو بصيغة أخرى، بذور قرائية تنم على أنّ القارئ قد لامس لانهائية الخطابات الصوفية، ووعى بالتعدد الدلالي الكامن فيها وبالكثرة التي تحول دون اختزالها في مواقع قرائية معيّنة، وعي سيصاحب بلقاسم طوال تجربته القرائية المختصة بمنجزات أدونيس وعلاقاتها بالخطابات الصوفية؛ إذ نجده حريصا في كل تقدّم قرائي على التعبير عن

لانهائية هذه الخطابات وانفتاحها على تعدد الاحتمالات التي تجعل القارئ مدعوا، إن لم نقل ملزما بخوض تجارب قرائية أخرى تراعي هذا التعدد.

كما أنّ الوعي بضرورة إقامة دراسات لاحقة لا يمكن أن يتشكل عند القارئ إلا انطلاقا من قراءة تعي النقص الذي يشم معرفته بهذا الخطاب، ولا أن يتبلور إلا في وجود تصورات ورؤى قادرة على فتح مسالك قرائية جديدة، وهذا ما عبّر عليه خالد بلقاسم حين قال: "ولهذا ما تحصّل لنا من معرفة بالخطاب الصوفي كان موشوما بالنقص، وإن فتح لنا مسالك معرفية أخرى أجلنا الخوض فيها إلى دراسات لاحقة"[1] .

والتأجيل في هذه الحالة لا يمكن أن يتحقق إلا بامتلاك الفعل المؤجَّل (القراءة)، أو على الأقل امتلاك تصورات مبدئية وخرائط أولية حوله، وهذا ما تدل عليه، في قول قارئنا، تلك المسالك المعرفية التي فُتحت له فأخر خوضها، لأنّ الفتح هنا ناجم عن القراءة، بل والتأخير أيضا هو وليد القراءة نفسها، باعتباره خطوة لا يُقبل عليها إلا قارئ يعي ضيق المقام أمام وسع التجارب الصوفية.

نقصد هنا بالمقام دراسته المختصة بالعلاقات الكامنة بين الكتابة الشعرية عند أدونيس والكتابة الصوفية، هذا إن لم نقل أنه، أي التأجيل، هو القراءة ذاتها، قراءة تليق بالمتاه المعرفي؛ لأن دخول غماره ليس بالأمر الهيّن مما يجعل القارئ مطالبا بالتريث قبل خوض مسالكه، تريّث لا يمكن التعبير عنه إلا بتأجيل يسمح للقارئ بالاستعداد قرائيا لدخول المتاه أو بالأحرى لخوض مسالك جديدة فيه، لأنه قد دخله إراديا أو لا إراديا منذ أن أقر به.

وخير مثال على ذلك، التأمل الذي خصّ به الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي الحروف وتصوراته حول الوجود والخيال التي أوقعت قارئنا في بحر معرفي لا يجيد التجديف فيه؛ إذ اعترف بعدم

[1] المصدر السابق، ص 9.

كفاية ما تحصّل له من معرفة حول هذه التصورات وعدم جاهزيته لخوض غمارها فاختار الصمت مؤقتا بدل المجازفة، منتظرا زمنا[1] آخر ودراسة أخرى يكون فيها حاصل معرفته قد نضج بما يكفي لخوض مغامرة قراءتها، ولعلّ اختيار الصمت في هذه الحالة بقدر ما يجعل القراءة مؤجّلة بقدر ما يغدو هو في حد ذاته قراءة أدرك من خلالها خالد بلقاسم حدود إمكاناته المعرفية، وغدا بموجبها التأجيل حاصلا منطقيا لها.

الإرجاء انطلاقا مما قلناه، قرار يحمل في كنفه إقرارا باللانهائي الذي يميّز الخطاب الصوفي وبتعدد زوايا النظر التي يمكن من خلالها تناوله، وإلا لما وعد خالد بلقاسم بدراسات لاحقة، واكتفى بالتطلع إلى دراسة أخرى؛ فالجمع هنا (دراسات) يوحي بتعدد البؤر الضوئية والزوايا القرائية التي يروم من خلالها التقرب من الكتابة والتجارب الصوفية، إنّه، أي الإرجاء، وعي قرائي بلانهائية القراءة وبحدود القراءة الآنية "أدونيس والخطاب الصوفي" وتنبّه للمناطق التي بقيت معتّمه في هذا الخطاب تحتاج إلى من ينيرها بدراسات أخرى.

ثالثا: الصمت امتلاك للقراءة:

تُعرِّف يوتوبيا التواصل الصمت على أنّه عطل في الآلة وخلل يُصيبها فيؤدّي إلى توقف تواتر الكلام، وهو تعريف يتماشى والمخيال الثقافي والفكري الذي جعل الصمت عبارة عن حالة سلبية سببها غياب الصوت، إنّه بهذا التصور حال من الفراغ يخترق حياتنا اليومية وتجاربنا الشخصية والمعرفية دون أن نعيره اهتماما يليق به[2]؛ متناسيين أنّ الفراغ ما هو إلا الوجه الآخر للامتلاء، وأنّ

[1] يُنظر: المصدر السابق،ص 10.

[2] دافيد لوبروطون، الصمت لغة المعنى والوجود، ت فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، ط1، 2019، ص 11، 13.

الصمت، في الواقع، ليس حالة سلبية كما رُوّج له، ولا مجرّد غياب للصوت بل هو الدرجة الصفر له[1]، الدرجة التي يغيب فيها المبنى (الحرف) ويحضر المعنى بشكله الكثيف والمضاعف.

وبما أنّ الصمت هو عبارة عن كثافة في المعنى فهذا يحثّنا على التوقف عند صمت خالد بلقاسم الذي اختاره كبديل عن المجازفة[2]، وتأمّله من داخل تجربته القرائية؛ إذ يغدو في هذه الحالة جزءا لا يتجزّأ من هذه التجربة وحاصل قراءة لا مجرّد غياب أو انتفاء لها، خاصّة وأنها موجّهة إلى خطاب فريد من نوعه وتجارب روحية تنتمي في حدّ ذاتها إلى ما لا ينقال، بصيغة أخرى، إلى ما يُقال بالصمت بعيدا عن التعبير بشكله المادي المتمثّل في الحرف.

من هنا يغدو الصمت وسيلة تعبيرية تمتاز بها الخطابات الصوفية، ميزة ستنتقل إلى قارئ هذه الخطابات بقوّة العلاقة التي تجعل القراءة المصاحِبة من جنس مقروئها، لذا فلا غرابة أن يصمت خالد بلقاسم أمام صمت هذه الخطابات، صمت لا يُعدّ عجزا قرائيا بقدر ما يغدو وعيا بما تكتنزه النصوص الصوفية من متاهات دلالية تجعلها تنتمي إلى اللانهائي، وما يتضمّنه البياض الذي يُعدّ جزءا من كتاباتها من أهوال وتعدد دلالي تتعدد معه سُبل القراءة فتوقع القارئ في حيرة من أمره، خاصّة إذا كان هذا القارئ من أمثال خالد بلقاسم يخشى القراءة التعسفية والإسقاطية التي لا تؤدي إلى شيء سوى تعنيف النص وتطويقه، وبالتالي إبعاده عن خاصيته التي تجعله لا نهائيا.

على هذا الأساس يغدو الصمت الذي اختاره خالد بلقاسم حاصل ارتياب وشك في الخزائن المعرفية الحالية والسبل القرائية الواضحة التي تؤدّي، كما سبق وذكرنا، إلى الإبعاد، إنّه، أي الصمت، في هذه الحالة امتلاك للقراءة وليس فقدا لها، وذلك باعتباره ناجما عن وعي بالحدود التي ينبغي تجاوزها قرائيا بغية المحافظة على الطابع اللانهائي الذي يسم الخطابات الصوفية، بل الصمت هو

---

[1] يُنظر: المرجع السابق، ص 100.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 10.

القراءة المثلى التي تكتنز هذا اللانهائي وتستطيع استيعابه، لأنّ أي قراءة بشكل آخر، حتى تلك التي تبدو مستوية، لا تشكّل إلا قبسا من لا نهائية القراءة[1] ، على عكس الصمت القرائي الذي يحمل كل الاحتمالات الممكنة، باعتباره "يحترم ذلك الرابط العضوي الذي يضع ما لا ينقال أمام اللانهائي"[2].

من هذا المنطلق، نفهم بأنّ القراءة تستطيع أن تكشف عن نفسها أو عن بعض جوانبها عن طريق الصمت، خاصة إن كان هذا السكوت قرارا يتّخذه القارئ بعد اصطدامه الأوّل بالنص، اصطدام تغدو بموجبه القراءة الأولية صامتة تستجيب إمّا للدهشة، وهذا ما حدث لقارئنا بلقاسم الذي عبّر عن دهشته حينما اكتشف المتاه المعرفي المدسوس في كنف الخطابات الصوفية، أو أنها استجابة لريبة وحيرة تصيب القارئ فتجعله يتريث في اختيار وجهته القرائية المناسبة لدخول هذا المتاه، ريبة لم يسلم منها قارئنا، كيف سينجو وهو أمام خطاب ملغز ومبهم وعصي لدرجة تغدو بها كل قراءة قابلة للإنكار والإزاحة، أي عرضة للشك مما يجعل صاحبها منصتا لأهوال هذه الخطابات وإلى همساتها، والإصغاء لا يتحقق إلا بالصمت.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، الحكي والتأويل عند كيليطو، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 2017، ص 6.

[2] دافيد لوبروتون، الصمت لغة المعنى والوجود، تر فريد الزاهي، ص 235.

رابعا: الاستنارة بالشّعر:

نجيب إذا سُئلنا عن الشعر بأنه "قول موزون مقفّى يدلّ على معنى"[1]، فنسلّط الأنوار بذلك على جوانبه الإيقاعية بالتركيز على الوزن والتشديد على القافية، وحتى لو كان السؤال عن الشعر الحر أو كما يسمى بشعر التفعيلة فلن نجيب دون أن نشدّد على وحدة التفعيلة التي تحكمه وفكرة الإيقاع والنغم الداخلي الذي يميّزه.

وهذا ليس عيبا؛ ذلك لأنّ الإيقاع هو ما يمثل هوية الشعر ويميّزه عن غيره من الأجناس، إلا أنّ البعد الإيقاعي والجمالي والإبداعي في الشعر لا ينبغي أن ينسينا جانبا مهما فيه تمثّله المعرفة، فهو قد يؤدّي كغيره من الأجناس الأدبية وظيفة معرفية تعجز في بعض الأحيان عنها الفلسفة وتلك المناهج الإنسانية والنقدية.

وذلك لما لتلك الأجناس من قرب مسافة مع الروح الإنسانية والتجارب الوجدانية التي قد يخفق العقل الممنطق على استيعابها أو تقديم معرفة كافية عنها؛ فالشعر أو القصيدة لاسيما المعاصرة منها عليها تقديم رؤيا خاصة للعالم، رؤيا تستجيب لتطلعات قائلها وتساير تجاربه الخاصة، مبتعدة بحكم المسايرة عن الانصياع لما يدور في العالم، ومقتربة استنادا إلى خصوصية التجربة من فكرة تقديم بديل عن العالم الواقعي[2]، أي أنها تقدم رؤيا جديدة للوجود، وبالتالي معرفة مغايرة به قد تنير مناطق معتمة لدى مستهلك القصيدة وقارئها.

إنّ الشعر، انطلاقا مما قلناه، ليس مجرّد أبيات أو أسطر نستشهد بها أو نتوقف عند أبعادها الجمالية تأملا، بل يمكن للأبيات ذاتها أن تغدو نورا نستضيء به ونحن ندخل ليل نصوص أخرى،

---

[1] قدامى بن جعفر، نقد الشّعر، تح محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت، ص 53.

[2] يُنظر: أدونيس، زمن الشّعر، دار الفكر للطباعة والنّشر، بيروت- لبنان، ط5، 1986، ص 14.

تماما كما فعل خالد بلقاسم الذي اصطدم بالمتاه المعرفي في الخطاب الصوفي، خطاب أراد من خلاله التقرب من أشعار أدونيس فوجد نفسه يتخذ هذه الأخيرة قنديلا ينير بواسطته التجارب الروحية عند الصوفيين، خير مثال على ذلك ثنائية الليل والنهار التي وردت في عنوان أحد دواوين علي أحمد سعيد "كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار" وتجلت في بعض أسطره كقوله "يصير ثدياك الليل والنهار"[1].

ثنائية قادت قارئنا إلى أخرى عُرف بها السادة الصوفية وشغّلوها بوفرة في خطاباتهم، ألا وهي ثنائية الظاهر والباطن، فاعتبر الأولى ما هي إلا تنويعا للثانية، تنويع نبّهه إلى ما يميّز الخطابات الصوفية من جمع للأضداد؛ إذ تُعتبر هذه النصوص مساحات خاصّة تتعايش على أرضها المتناقضات وتتآلف المتباينات وتتصالح المتضاربات.

ودخول هذه الأراضي من باب الشعر هوّن على قارئنا فهم التعايش واستيعاب التّآلف، لأنّ الشعر مجازي التركيبة مما يجعله أكثر استيعابا لتلاشي الحدود بين المتناقضات، أي أنه تربة خصبة لتنامي التآلف بين المتباينات، هذه الأخيرة يصعب إدراكها في خطابات أخرى، خاصة الصوفية منها، لما لها من تعالقات مع متعاليات دينية غالبا ما نتعامل معها بالعقل والمنطق الذي يحتفي بالحدود الفاصلة وبالتعارض الكامن بين الثنائيات، تعامل يؤدّي إلى سوء فهم النصوص الصوفية الذي لا يمكننا تجنبه إلا بالوعي بالتعايش وبإدراك الشعرية الحاضرة في هذه الخطابات. وهذا ما استوعبه خالد بلقاسم بفضل ملازمته لشعر أدونيس، إذ ساعده على رؤية الخطاب الصوفي من زاوية مختلفة تبتعد عن الصرامة التي تناولت بها قراءات أخرى سابقة النصوص الصوفية.

يواصل خالد بلقاسم الاستنارة بالشعر في رحلته القرائية إذ نجده يتخذ فكرة التحولات الواردة في عنوان الديوان المسبوق الذكر وسيلة لفهم واستيعاب الرحلة عند المتصوفة التي هي عبارة عن

[1] أدونيس، كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار، دار الآداب، بيروت- لبنان، دط، 1988، ص 90.

تحولات يرتقي فيها الصوفي من حال إلى حال أو من مقام إلى مقام آخر، أي أنها رحلة وجودية وروحية أكثر منها مكانية، تتقارب وتلك التي خاض غمارها أدونيس؛ إذ سافر في جسد المرأة التي أحب فقال:

"مهابط الجسد مصاعده سهوله ومدارجه التواءاته

أرض الخاصرة المليئة بالنجوم وانصافها ببراكين الجمر الأبيض

بشلالات الجموح والشهوة

بعد هذا نتفيّأ سرادق الحوض

حيث يستدير كوكب الجنس

يكتمل التحوّل"[1]

معلنا بذلك عن سفر مختلف ومستثمرا مفهوم هذا الأخير عند السادة الصوفية، استثمار يقرّب السفر من معناه الصوفي وييسر إدراكه، ذلك لأنّ استيعاب الرحلة في الجسد أهون من تلك الروحية التي ينتقل فيها الزاهد إلى عوالمه الداخلية، ففهم الأولى (الرحلة في الجسد) في إطارها المجازي يجعل استيعاب الثانية (الرحلة الروحية) في إطار التجارب الوجدانية أهون وأسهل وأسرع خاصّة لغير الصوفي الذي لم يجرب هكذا سفر ولم يخض غماره.

شعر أدونيس، انطلاقا مما سبق، عند قارئنا بمثابة المنارة التي تضيء مناطق المجاورة بينه (شعر أدونيس) وبين الأعمال الصوفية، وتحدد زوايا الرؤية المناسبة لتناول هذه الخطابات، زاويا يمكن من خلالها تجاوز حرفية النصوص الصوفية إلى معانيها الدفينة في أعماقها والمخبوءة بين ثناياها؛ فالشعر

[1] المرجع السابق، ص 90.

يعلّم القارئ تجاوز السطح إلى الأعماق، والحرف إلى الدلالات والانزياحات التي بها تُفهم الخطابات ذات التعالقات الروحية الناتجة عن تجارب صعبة الرواية، وما ينجم عنها من أطاريح فكرية ومعرفية عويصة عن الإدراك.

مثلا، عنوان ديوانه "مفرد بصيغة الجمع" عبارة عن تركيب لغوي أحال خالد بلقاسم على نظرية وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي التي يعتبر من خلالها "أنّ الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثّرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات"[1]، وهي الفكرة ذاتها التي اشتغل عليها أدونيس ووظّفها في أشعاره بغاية بناء متخيّل خاص للهوية يشطّب فيه على صفائها ويجعل منها كلّا متكاملا[2] فيقول:

"ليس لجسدي شكل

لجسدي شكل بعدد مسامه

نخلع أشكالنا

نتبادل أشكالنا

نعمّم نخصّص

نفصل نجمل

لا الجسد واحد

لا الجسدان اثنان

---

[1] محي الدّين ابن عربي، فصوص الحكم، ت أبو العلا عفيفي، أقلام عربية للنّشر والتّوزيع، دط، 2019، ص 23.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 128.

وأنا لا أنا

وأنت لا أنت"[1]

من خلال هذه الأسطر يتجلى التعدد في الواحد والعكس صحيح الواحد في التعدد؛ فالجسد عند أدونيس ذو أشكال عديدة وكثيرة بكثرة مسامه، وهذا ما يجعله مفرد نعم لكن بصيغة الجمع، وجمع أيضا بصيغة المفرد، يذكّر هذا التعدد قارئنا بتعدد مسميات وصفات الحقيقة الوجودية الواحدة التي تنفي وجود شيء آخر في الوجود غير الله، نفي يغدو بموجبه العالم ما هو إلا تجلي من تجليات الحق سبحانه، أي أنّ الله تعالى جامع لكل شيء في نفسه، حاو لكل وجود، والظاهر بصورة كل موجود[2].

إنّ الحضور الطاغي لجسد المعشوقة في أشعار علي أحمد سعيد يجعل استيعاب علاقة الصوفي مع الذات الإلهية أمرا يسيرا، ذلك لأنّ علاقة الشاعر بالمعشوقة عموما وجسدها على وجه التعيين ما هو إلا تحويل لوجهة الخطاب الأصلي (الصوفي في هذه الحالة) من الاهتمام بالذات الإلهية إلى الاهتمام بالمرأة وجسدها الفاتن، هذا الأخير الذي يسهل حضوره المادي فهم طبيعة العلاقة قبل نقلها إلى مصدر غيبي؛ أي إلى الذات الإلهية.

ومن هنا يغدو هذا التحويل وسيلة قرائية مهمّة ساعدت قارئنا خالد بلقاسم على دخول ليل النصوص الصوفية، بعد أن أقر بعدم كفاية رصيده المعرفي لدخول هكذا غمار؛ فكان له الشّعر خير زاد، صحيح أنه لم يختر قراءة الخطاب الصوفي بالشعر ذلك لأنّ موضوعه الأساس هو قراءة التجلي الصوفي في أعمال أدونيس، إلا أنه لم يفته استغلال الأعمال الشعرية لقراءة الخطاب الصوفي، استغلال

---

[1] أدونيس، مفرد بصيغة الجمع، دار العودة، بيروت- لبنان، دط، دت، ص 201.

[2] يُنظر: محي الدين بن عربي،فصوص الحكم، ص 25.

لا يمكننا اعتباره ارتدادا نكوصيا إلى ما قبل تلك الآليات القرائية والنقدية المعاصرة بل نعتبره وعي بالمعرفة التي ينتجها الشاعر وهو ينظم شعره، وإدراك لما يمكن لهذه المعرفة الشعرية أن تثير من قضايا وجودية وتنير مناطق معتّمة ضمن الخطابات الصوفية.

وهو بهذا الوعي يبعد الشعر عن وظيفته الجمالية ليقربه من وظيفته المعرفية من جهة، ويبعد قراءته من جهة ثانية عن الإتباع الصارم للخطوات المنهجية ليجعل منها سعيا حثيثا إلى إنجاز محاورة بين الخطابين الصوفي والشعري وتسليط الضوء على المجاورة الكامنة بينهما، مجاورة لا تقصي التغيرات وتلك التحولات الطارئة على المعرفة الصوفية وهي تنتقل من حقلها الديني والروحي إلى آخر شعري، بل تتخذ منها إلى جانب التماثلات منفذا لدخول المتاه الصوفي.

إنّ القراءة بهذا الوعي لا يمكننا اعتبارها عملية سهلة بسبب ابتعادها عن المنهج وخطواته وآلياته، بل هي أيضا عبارة عن عمل شاق ومتعب، تكمن صعوبته في الابتعاد عن هذه الخطوات بالتحديد ومحاولة البحث عن اللقاء السعيد الذي يجمع الخطابين الصوفي والشعري بعيدا عن كل آلية سابقة يفرضها المنهج، فيحدد بها المسار القرائي ويضع هذا اللقاء في قالب معيّن أو يحشره في زاوية معينة تستجيب لتطلعات المنهج.

إنها بهذا المعنى، الإفراج عن ما لا يقبل الحشر، فكلاهما، أي النصوص الصوفية والنصوص الشعرية مشرعة على التأويل وتعدد الاحتمال، وكلاهما يشطبان على المعنى الواحد ويرسخان بدلا عنه السؤال كطريق نحو المجهول[1]، مما يجعل القارئ الذي ينطلق من خطاب ما ليقرأ آخر يدخل عالم المجهول ليراعي الاحتمال فيه ويرعاه، وهنا مكمن الصعوبة.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 10.

خامسا: هبة الشعر: سؤال الكتابة:

إنّ اللقاء السعيد بين أشعار أدونيس وكتابات السادة الصوفية الذي عمد خالد بلقاسم على البحث عنه وفيه، معتمدا على التداخل النصي ومسلطا عدسته المكبرة على التقاطعات الدلالية والمعرفية واللغوية بينهما لم يُنسه سؤالا مهمّا كان يتنامى على رصيف سبيله القرائي، فكلما تقدّم خطوة فيه وجد نفسه يقترب من سؤال الكتابة.

سؤال يستقي شرعية تناميه مما يواجهه القارئ؛ فخالد بلقاسم لم يكن يواجه موضوعات تؤسس للقاء والتقاطع بين شعر أدونيس والتصوف فقط، بقدر ما كان أمام نمطين كتابيين كلاهما يُعتبران منعطفا في ممشى التجربة الكتابية؛ إذ لا ينكر أحد ما أحدثه علي أحمد سعيد من تغييرات على مستوى الكتابة الشعرية، فقد تبوّأ مركزا رياديا في الحركة الشعرية الحديثة التي خاضت حربها ضدّ التقليديين[1]، مركز انصب من خلاله انصبابا كبيرا على تأمّل طبيعة الشعر وطبيعة المعرفة الشعرية، وحاول من خلاله إعادة سؤال ماهية الشعر إلى الواجهة.

وهو بهذه الإعادة والتأمل يدخل عالم التفكير الفلسفي؛ لأنّ التأمل بطبعه فعل فلسفي، وسؤال الماهية من أسئلة هذا الفعل الذي انخرط فيه أدونيس وتورّط في استفهاماته التي لا تقبل كل إجابة تحاول تعريف التجربة الشعرية ووضعها في قوالب جاهزة مسبقا؛ معتبرا إياها محاولة تعنيف تبعد هذه التجربة عن أبعادها الأونطولوجية، وتسلب الشعر طاقاته المغيّرة التي تؤسس لتجدده المستمر.

سؤال الماهية من خلال ما قلناه، ليس استفسارا يروم استرجاع ما خطّه النقاد في مؤلفاتهم من تعريفات للشعر، ولا هو محاولة بحث عن ما جادت به الكتب من معايير تضبط الكتابة الشعرية، بل

[1] يُنظر: عادل ضاهر، الشعر والوجود، دراسة فلسفية في شعر أدونيس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق – سوريا، ط1، 2000، ص 11.

هو، على العكس من ذلك، مسعى إلى التخلي عن هذه التعريفات والقوالب وذلك بغاية الانفتاح على الآفاق الجديدة التي تُرسم أمامه بقوة السؤال؛ فعلامة الاستفهام التي توضع آخر "ما هو الشعر؟" هي التي تدفع التعريفات الجاهزة بعيدا لتعوّضها بالفراغ أين يمكن رسم صور جديدة للشعر.

صور لا تُرسم بشكل جيّد إلا أثناء الممارسة ومن داخل التجربة، لذلك لا يكتفي أدونيس بمحاولة تقديمها من برجه النقدي فقط بل ينزل إلى أقاصي التجربة ليجيب عبر الممارسة الشعرية وعن طريقها، وهذا ما يفرض على الباحث عن مفهوم الشعر عند أدونيس أن يلازم هذه التجربة وأن يصغي إلى ما تحمله من أطاريح فكرية عميقة، كما أنّ الداخل إلى عوالم أدونيس الشعرية حتى ولو استمتاعا سيصطدم لا محال بأفكاره وفلسفته، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على أنّ صاحب "أوّل الجسد آخر البحر"، يمرّر أفكاره ويصوغ رؤاه في قوالب شعرية[1]، تزول معها الحواجز التي أقيمت بين الشعر والفكر، وبينه وبين الفلسفة.

إنّ التجربة الشعرية عند أدونيس من خلال ما طرحناه بقدر ما هي تجربة في الإبداع هي أيضا محاولة فكرية تدس في كنفها وبين ثناياها مفهوم الشعر ومبهمه معا، وهذا بالتحديد ما يدفع القارئ إلى التساؤل عن الكتابة الشعرية عموما وتلك التي تخص أدونيس خصوصا، وتحثّه على الاستفسار عن البناء النصي الذي يميّز شاعرا ساهم في إخراج القصيدة من قالبها العمودي وفي إعادة خاصية التخطي للشعر باعتبارها تميّزه وتجعله يتعدى الأشكال التقليدية، لأنّه أساسا، حسب أدونيس، أصل وليس ظاهرة ثقافية كغيره من الظواهر.

إنه روح الإنسان وأسمى أشكال التعبير الإنساني، بصيغة أخرى، إنه وليد التجربة الأونطولوجية، تجربة تجعل الشاعر الحقيقي ملزما بالإصغاء إليها ومحاولة نقلها بطريقة إبداعية تنسجم والتجربة لا مع

[1] يُنظر: عادل ضاهر، الشعر والوجود، دراسة فلسفية في شعر أدونيس، ص 15.

القوالب، وهنا مكمن الإبداع عند أدونيس؛ إذ اعتبر كل إبداع ما هو إلا تغيير وتجاوز[1] يمارسه كل مبدع من مقامه واستنادا إلى تجاربه فيخرج الشعر من دائرته المغلقة ومن التعريفات المتفقة.

بهذا التصور يدفع صاحب "أوراق الريح" إلى معارضة الثبات بالتحوّل والشكل المنغلق الواحد بالكثير والمتعدد واللانهائي، والمحدود باللامحدود[2] ليغدو بموجب ذلك الشعر عالما فسيحا، الداخل إليه عبر أية قصيدة كانت ملزم بحمل سؤال ماهية الشعر واستجواب القصيدة عن مواطن الشعرية فيها وأسس الكتابة الإبداعية التي تشكّلها، سؤال لم يسلم منه خالد بلقاسم إذ نجده يتقرّب من البناء النصي عند أدونيس مساءلة وبحثا عن رهاناته الكتابية في ممارساته النصية.

ولعلّ أكثر ما راهن عليه علي أحمد سعيد وركّز عليه خالد بلقاسم في دراسته النقدية هي تلك الإمكانية التي تسمح بتحيين التراث الصوفي وإدماجه في الكتابات المعاصرة كنوع من الإحالة، أي إحالة التراث الصوفي إلى عوالم جديدة والدفع به لينخرط في تجارب روحية مختلفة عن تعالقاته الدينية، وبالتالي خلقه من جديد بصورة مميّزة تساهم هي أيضا في خلق تجربة شعرية مختلفة يتعانق فيها الجديد والقديم ويتعالق التراث بالحاضر، تعالقا يجعل من سؤال الكتابة الشعرية وعاء يحوي أسئلة أخرى تتجاوز سؤال الممارسة الشعرية إلى مساءلة الحضور الصوفي في زمنين (الآن والأمس) وتسلط اهتماماتها على التحولات الحاصلة بسبب نقل هذا التراث من بيئته الدينية المتعارف عليها إلى بيئة أخرى نكاد نقول مناقضة لما يدعو إليه التصوف، تمثّلها علاقة الشاعر (أدونيس) بمعشوقته وجسدها في أغلب مواضع الطرح الشعري والاستعارة الصوفية.

هذه النقلة من موضع روحاني إلى آخر شبقي هو ما يسميه خالد بلقاسم بالحرب التي أقامها أدونيس سواء الناقد أو الشاعر من أجل تحرير التصوف من التصورات التي تحنطه في قوالب وثوابيت

---

[1] يُنظر: أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979، ص 100.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 107.

الأخلاق التعبدية والمجاهدات الزهدية[1]، حرب وجد نفسه قد انخرط فيها وعليه المساهمة في معاركها بغاية إخراج الخطابات الصوفية من ثوابيتها وبعثها من جديد وفق رؤية جديدة، لا يمكنها أن تتحقق إلا بتجديد الأسئلة التي توجه إلى هذا النوع من الخطابات.

ولعلّ أهم الأسئلة التي انطلق منها ناقدنا خالد معلنا من خلالها التحاقه بركب المجددين والمحاربين للثوابت ولوضع التراث في الثوابيت هو سؤال العلاقة التي تربط الكتابة الشعرية عند أدونيس بالخطاب الصوفي، وكيف لهذا الأخير، رغم انتمائه إلى حقبة زمنية قديمة، أن يؤسس لكتابة إبداعية معاصرة، سؤال قربه من علاقة أخرى شديدة الصلة بالأولى، علاقة الكتابة الصوفية بالإبداع.

قد يبدو للوهلة الأولى أنهما يُمثّلان العلاقة ذاتها لكن في الواقع الأولى (علاقة الكتابة الشعرية بالخطاب الصوفي) تركّز على الموضوعات التي يطرحها هذا الخطاب والتصورات التي يقدّمها، أما الثانية (علاقة الكتابة الصوفية بالإبداع) فتسلّط أنوارها على التصوف كممارسة كتابية لها صلة وطيدة بالإبداع، صلة أولاها خالد بلقاسم عناية كبيرة في مؤلّفه "أدونيس والخطاب الصوفي" ولكن، في حدود ما يقدّمه أدونيس من مفاهيم في خطاباته الواصفة، وذلك بغاية البقاء في حدود موضوع دراسته التي يصبّ اهتمامها على حضور الخطاب الصوفي في أعمال علي أحمد سعيد وخطاباته الواصفة والإبداعية على حدّ السواء.

ولكن، وبما أنّ الإنسان يهوى دائما تجاوز الحدود، ويبتغي باستمرار كسر القيود؛ فلا غرابة إن وجدنا خالد بلقاسم يحفر الأنفاق التي تقود إلى تجارب نقدية جديدة ويتطلّع إلى الآفاق حتى من داخل الحدود المرسومة، تطلّع تدل عليه الأسئلة التي عمل على مراكمتها وتكويمها وهو في عزّ دراسة العلاقة التي تربط أدونيس بالخطابات الصوفية؛ فمثلا وهو يلقي سمعه على نصوص بعض الصوفيين من أمثال عبد الجبّار النفّري ومحي الدين بن عربي وينصت لتجاربهم الكتابية بغاية إيضاح الصلة بين

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 6.

الصوفية والشعر المحدث سجّل أسئلة أخرى وأجلّ الإجابة عنها إلى دراسات لاحقة، أهمها ذلك الذي تساءل فيه عن مفهوم الكتابة عند السادة الصوفية، تساؤل وُلد من رحم استفسار آخر له علاقة بفكرة الإبداع عند أدونيس، إذ يستفسر فيقول: "هل هذه التجربة* إبداع بالمعنى الذي يعطيه أدونيس له أم أنها إعادة إنتاج للكتابة الأولى؟"[1]

ثم يُتبع هذا السؤال بـ(لا) يروم من خلالها تقديم الإجابة بجرعة تليق بدراسته الحالية "أدونيس والخطاب الصوفي"، وهي ذاتها الـ(لا) التي لا تكتفي بهذه الإجابة، أي ربط الجواب بمفهوم الإبداع الأدونيسي، بل تعلن في عزّ اكتفائها عن الحاجة إلى إنشاء دراسات بعدية تتجاوز مفهوم الإبداع عند علي أحمد سعيد إلى التصور المعرفي العام عند المتصوفة؛ نستشف ذلك من خلال قوله: "لا يوجّهنا في الإجابة عن هذين السؤالين** هاجس تحديد مفهوم الكتابة لدى الصوفية، أو اختبار علاقة هذا المفهوم بتصورها المعرفي العام، لأنّ بحثا كهذا يحتاج إلى دراسات متخصّصة، لازالت أسئلتها الأولية في طور التراكم"[2].

يعلن خالد بلقاسم من خلال هذا القول عن التوجيه الذي يحكمه (ربط الكتابة الصوفية بالإبداع الأدونيسي) وذلك بإضماره في النفي "لا يوجّهنا"، هذا الأخير الذي يحوي داخله أيضا إقرارا آخرا عبّر عليه صاحب "الكتابة والتصوف عند بن عربي" بمفردة الحاجة؛ فالحاجة في هذه الحالة هي وليدة التراكمات الاستفسارية والأسئلة المكوّمة التي تشق طريقها نحو دراسات بعدية ضرورية بالنسبة

---

* يقصد التجربة الصوفية.

[1] خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 112.

[2] المصدرالسابق، الصفحة نفسها.

** *يطرح سؤالا آخر إلى جانب السؤال المذكور أعلاه، أجلنا تقديمه إلى مقام آخر.

لقارئ اصطدم بالمتاه المعرفي ودخل المتاهة الكتابية الصوفية التي أعلن منذ بداياته البحثية عدم رغبته في الخروج منها.

كيف يخرج وهو الذي تساءل عن مفهوم الكتابة عند السادة المتصوفة، بل وذهب إلى أبعد من ذلك، إلى الاستعلام عن علاقة الممارسة الكتابية عندهم بالجوانب المعرفية التي تحكم تجاربهم الروحية، أسئلة كهذه عصية عن الإجابة لما لها من تعالقات بما هو كوني ووجودي ومعرفي أيضا؛ فيصعب مع هذه التواشجات تناولها في بحث واحد أو إفراد دراسة واحدة لها، لذلك القارئ لعمل خالد بلقاسم "أدونيس والخطاب الصوفي" سيلمس دون أدنى شك حرصه على التعبير عن حاجته إلى إنجاز دراسات مستقبلية تتقرب أكثر من مفهوم الكتابة وترعاه.

قلنا تتقرّب أكثر حتى لا نبخس دراسته الملتفة حو أعمال أدونيس جهدها في تقديم تصور عام حول الكتابة الصوفية، حتى ولو كان هذا التصور مدفوعا بما يقدّمه علي أحمد سعيد من مفاهيم وما يمارسه من كتابات إبداعية، إلا أنها تعتبر محاولة جادّة وواعدة تقرب من خلالها قارئنا بضع خطوات نحو الممارسة الكتابية الصوفية، بل نستطيع القول أنّ لها الفضل في عناية واكتراث خالد بلقاسم لمسألة الكتابة عند المتصوفة؛ إذ في عزّ انشغاله بالمنعطفات التي أحدثها أدونيس على مستوى الكتابة الشعرية وجد نفسه أمام منعرجات كتابية مختلفة، ومعارج إبداعية ابتعد بها الصوفي عن الممارسة الكتابية التي سادت عصره.

أي أنه أمام كتابة فريدة من نوعها، لا يمكن حصرها في غاية نقل التجارب الروحية التي عاشها الصوفي؛ لأنها ليست وسيلة لنقل الموضوعات فقط بل شرط إمكانها ووجودها[1]، وبالتالي ينبغي التعامل معها كتجربة تستحق أن يُنصت إلى ما تقوله وما تقدّمه من مستجدات بقيت في غفلة من قراء الخطابات الصوفية والنقاد الذين تناولوا هذه الخطابات وفق نظرات مسبقة، سواء التبجيلية

[1] يُنظر: جاك دريدا، في علم الكتابة، تر أنور مغيث ومنى طلبة، المركزالقومي للترجمة، القاهرة، ط3، 2008، ص 97-98.

والتقديسية التي أعلتها وجعلتها في مصاف الخطابات المقدّسة، أو التحقيريةوالتدنيسية التي اعتبرتها مجرد مروق وفسوق أو زيغ وزيف تنأى بالعقول عن مسار الدّين.

إنّ سؤال الكتابة أو التجربة الكتابية الذي رافق خالد بلقاسم طوال تجربته النقدية للعلاقة التي تربط أدونيس بالخطاب الصوفي، ولّد لديه أسئلة أخرى من أهمها سؤال الذات الكاتبة والوضعية التي يتخذها جسدها أثناء ممارسة طقوس الكتابة، خاصّة بعدما تناول وضعية الذات الشاعرة وطقوسها أثناء نظم الشعر مستندا في ذلك إلى تصريحات بعض الشعراء المحدثين حول الوضعية التي يتخذها كل شاعر خلال ممارسة الكتابة، ومركّزا في ذلك على الشاعر موضوع بحثه (أدونيس)؛ إذ يقول: "فهل للذات الكاتبة وضعية مماثلة في التجربة الصوفية؟"[1]

يعكس هذا السؤال الممارسة التي اتبعها خالد بلقاسم في مطارح عديدة من عمله المذكور سابقا "أدونيس والخطاب الصوفي" والمتمثلة في نقل الاستعلام من موضع قرائي إلى آخر، تحديدا من موضع شعر أدونيس وكتاباته إلى موقع الكتابة الصوفية، لكأنه يقوم بإسقاط بعض الأسئلة التي يتوجه بها إلى خطابات صاحب "أوراق في الريح" على الخطابات الروحية عند السادة الصوفية، وهي ممارسة ناجمة عن فضوله القرائي لاكتشاف العوالم الخبية الكامن في الخطابات الصوفية، وعن رغبته في مراكمة الأسئلة التي يبني على أساسها وانطلاقا منها دراساته اللاحقة، إنها، وبشيء من التفصيل محاولة لشق طرق قرائية ونقدية جديدة في عوالم الكتابة عند المتصوفة.

فهو من خلال مراكمة الأسئلة يبعد ذاته القارئة عن فخ الاطمئنان إلى الإجابات الثابتة والقارة ويتجنّب خديعة الاكتفاء التي يقع فيها بعض القراء؛ إذ يكتفون من الرحلة بأوّلها، ومن التجربة القرائية بأبسطها دون مواصلة السفر في غمار النصوص، خاصة تلك التي تحوي داخلها متاها معرفيا يدعو إلى الاستمرارية ويشجع على التوغّل أكثر في تلافيف النصوص الملغزة، توغّل رامه خالد بلقاسم

[1] خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 112.

وابتغاه؛ فعمل على تحقيقه عبر آلية التكثيف؛ أي تكثيف الأسئلة التي تكشف من ناحية عن طاقات النصوص وزوايا تناولها المتعددة، وعن النقص الذي تعريه النصوص ذاتها في القارئ وتفضحه عبر تمنعها وصمتها أمامه.

سادسا: الاسترسال القرائي أو القراءة النتوج:

غالبا ما يصوغ الناقد خطته البحثية ويسطّر تفاصيل رحلته القرائية مسبقا، قبل دخول غمار النصوص التي يبتغي دراستها وتناولها بالنقد، فيضع بموجب التخطيط الحدود ويحدّد الأهداف والغايات التي يروم بلوغها انطلاقا من قراءته؛ أي أنه يرسم لذاته نقاط البداية التي ينطلق منها دون أن ينسى تلك التي يهدف إلى التوقف عندها.

لكن، سرعان ما تعلن هذه الخطّة فشلها أمام النصوص المتمنعة التي تنحاز دائما إلى الصمت أمام قارئ يجعل من قراءته سلطة تفرض على النص ذاتها وترغمه على الإجابة عن أسئلتها المحضّرة سلفا، أسئلة تنبع من واقع القارئ لا من داخلها ولا استجابة إلى خصوصياتها، تصمت فتعلن بصمتها وتمنعها عن مكرها.

مكر تجيد النصوص الصوفية ممارسته على كل قارئ يدخل غمارها؛ فتضعه أمام خيارين، الأوّل يُمثّله التعنيف؛ أي أن يفرض أسئلته وآلياته عليها، وهو في الواقع خيار مخادع توهم به القارئ بأنه يتبوأ مقعد القوّة إلا أنها في الواقع تحاربه بسلاحه فتجرّده بالتعنيف ذاته من فعل القراءة لتغدو إنجازاته مجرّد تكرار لنتائج موضوعة سابقا.

أما الخيار الثاني فيجسده الاستسلام والتسليم أي أنها تدفع القارئ إلى وضع آلياته أرضا وإلغاء خطته استعدادا لرحلة يكتشف من خلالها تساؤلات النصوص[1] ويسير نحوها وفي اتجاهها، معلنا من خلال سيره هذا إصغاءه لما تنطق به النصوص.

هذا ما همّ خالد بلقاسم على فعله؛ إذ أعلن قبوله دخول متاهات الخطاب الصوفي المعرفية، وعبّر عن هذا القبول في مطارح عديدة من دراساته الثلاث التي خصها للخطاب الصوفي (أدونيس والخطاب الصوفي، الكتابة والتصوف عند بن عربي، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري) ؛ وذلك بربطه تجربته القرائية بعملية الإصغاء التي لا تتحقق إلا بملازمة الخطاب دون تأثير من العوامل الخارجية عنه، والملازمة هنا تعني دخول المتاه.

دخل خالد بلقاسم غياهب هذه الخطابات وهو لا يبتغي من دخوله ذاك الوصول إلى مخارج المتاه، وذلك لأنّ الوصول ليس من غايات القراءة أصلا ولا وهو هدف من أهدافها؛ فالقراءة بطبعها متاه تحلم بقارئ يعي هذا الطبع فيها فيمضي في النصوص تحيرا، ولعلّ هذا ما استوعبه قارئنا الذي كلّما وصل محطة اطمئنان في قراءته النقدية تعمّد زعزعة سكونها بأسئلة جديدة، وكلمّا نسج حكاية نقدية راح يستل منها خيطا لنسج حكاية أخرى.

وهذا ما نلمسه من خلال أعماله التي تقرب فيها من النصوص الصوفية، بدءا بكتابه البكر في هذا المجال "أدونيس والخطاب الصوفي" الذي يعدّ محطّة لقاء لناقدنا بهذا المتاه المعرفي، كما يُعتبر أيضا محطة انطلاق رحلته القرائية التي أراد بها التوغل في غياهب نصوص السادة الصوفية والتقرب من تجاربهم الوجدانية والروحية.

---

[1] عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، الحب- الأنصات- الحكاية، أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء المغرب، دط، 2007، ص 254.

هذا الكتاب الذي، كما سبق وذكرنا، دفع بقارئنا إلى مراكمة الأسئلة وزرع الاستفهام في منابت الإجابة استعدادا لقراءات أخرى بعدية، لكأنه النسيج الأوّل الذي استل منه خالد بلقاسم خيوطا راح عن طريقها ينسج قصّة رحلة قرائية جديدة بطلها الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي؛ فجاء عنوان عمله النقدي الثاني كالتالي "الكتابة والتصوف عند ابن عربي".

ولا غرابة أن يكون محبوكا بهذه الصياغة يترأسه فعل الكتابة الذي لطالما كوّم أسئلته في عمله السابق "أدونيس والخطاب الصوفي"؛ إذ يعترف في مقدّمة كتابه الذي خصه للشيخ الأكبر بأن اقترابه الأوّل من كتابات إمام المكاشفين كان عن طريق دراسته السابقة التي وطّدت لديه العزم على المغامرة ودخول متاهات الشيخ[1]، دخولا مغايرا يبتعد عن الأحكام القبلية (التقديس/ التدنيس) ليقترب من الجوانب الوجودية والإبداعية التي تحكمت في التجربة الكتابية عند محي الدين بن عربي، فاصطدم بتلك التعالقات التي ربطت هذا الأخير بمتصوّف آخر عاش حياته في الظل وظلّت مؤلفاته طي الكتمان والنسيان، نقصد هنا عبد الجبار النفري الذي حاول خالد بلقاسم التقرب مما كتبه ابن عربي على منوال مواقفه (النفّري) ويقف عند نقاط التلاقي والافتراق بينهما، وهذا ما يستدعي منه قراءة مواقف ومخاطبات إمام الواقفين عبد الجبار النفري.

وكما تعودنا على خالد بلقاسم ناقدا يهوى مراكمة الأسئلة؛ فلا غرابة إن وجدناه يطرح أسئلة بعضها صراحة وأخرى ضمنيا بغاية شق طرق جديدة نحو قراءة نقدية ثالثة بطلها صاحب "المواقف والمخاطبات"؛ فجاءت قراءته هذه تحت عنوان "الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري" حاول من خلالها التقرب من التجربة الكتابية النفّرية.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، دار توبقال للطباعة والنشر، الدّار البيضاء-المغرب، ط1، 2004، ص6.

تجربة كان له سابق عهد بها، وذلك من خلال دراسته لتلك التقاطعات الدلالية بينها وبين أشعار أدونيس، والتداخل النصي الكامن بين أعمال عبد الجبار النفّري وعلي أحمد سعيد، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على أن الخيوط الناسجة لحكايته النقدية الثالثة التي خصّها لإمام الواقفين لم تكن مستلّة من عمله "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" فقط بل، هي سليلة "أدونيس والخطاب الصوفي" هذا العمل الذي أنار لخالد بلقاسم منطقة مهمّة في كتابات السادة الصوفية، ألا وهي منطقة الإبداع؛ فشعر أدونيس أخرج أعمال المتصوفة من عباءة الدين وكشف عن ما تحمله من إبداع فريد من نوعه يستحق الالتفات والدراسة.

انطلاقا مما قلناه نخلص إلى أنّ قراءات خالد بلقاسم النقدية للأعمال الصوفية ليست قراءات منفصلة بل عبارة عن سيرورة قرائية كل نهاية فيها ما هي إلا بداية سيمولاكرية توهم القارئ لأعماله بالإتمام والإلمام لتعاود فتح أبواب الإبهام والاستفهام، تزرع السؤال في منابت الإجابة، لتغدو نتائجنا حبلى بالاستفسار، تهفو إلى الأسفار والإبحار مجددا صوب مناطق أخرى؛ فالبحث عند خالد بلقاسم رحلة دائمة، كماله نقص يفتح أبواب الاستزادة، والقراءة عنده مسترسلة تستمد استرسالها واستمرارها من فيض الأسئلة الذي لا يمل من طرحها مخافة الانغلاق أو الاكتفاء الذي يقتل القارئ.

المبحث الثاني: عبور خالد بلقاسم من المناهج النقدية إلى المباهج القرائية:

"إنّه الخلود وإنّها البهجة اللذان لا يتحققان إلا

بفعل واحد: هو القراءة"

ألبرتو مانغويل

" تعال لنخلع آباءنا

ليبقى الطريق بلا لافتات ...

سنهدم

كلّ الكلام المصفف

حتى نذوق الكلام/ الشتات"[1]

[1] بتصرّف: محمّد عبد الباري، ديوان كأنّك لم، دار مدراك للنشر، الإمارات العربية، ط2، 2014، 38- 39.

أوّلا: الروبافيكيا النقدية والنص المعنف:

إنّ المطّلع على أعمال خالد بلقاسم النقدية سيلاحظ بلا ريب ولا أدنى شكّ دفاعه الدائم عن النص، وحرصه على تبيان مكانته التي يسلبه إياها النقد بنظرته المتعالية ودراسته الفوقية التي لا تغوص إلى أعماقه ولا تلتفت إلى جوانبه الوجودية، خاصّة تلك الدراسات التي تقوم على المنهج وتعوّل على آلياته في التقرب من النصوص، أي أنها تجهّز معاولها القرائية سلفا دون الاهتمام بطبيعة أرضية الخطابات المدروسة.

وهذا ما يؤدّي حسب قارئنا إلى تعريض النصوص للتعنيف الذي يعمل على إفسادها ويقوّلها ما لا تبتغ قوله، وذلك بغاية تحقيق أحلام القراءات الممنهجة[1] أهمها حلم النجاعة، أي نجاح المنهج في تحليل النصوص والتقرب منها، نجاح ونجاعة لا يتحققان إلا ظاهريا مادام النص ذا طبيعة قريبة من الطبيعة الأنثوية التي تتمنع كلما استشعرت أنّ عنفا ما يُمارس عليها وتترفع كلما أحسّت بإكراه معيّن يُفرض عليها من الخارج[2] مشكلة بذلك حاجزا بينها وبين الناقد وفجوة بينها وبين القارئ.

لذلك يدعو خالد بلقاسم في مختلف أعماله النقدية سواء تلك التي تقرب من خلالها من أعمال عبد الفتاح كيليطو مثل "مرايا القراءة، الحكي والتأويل عند كيليطو" أو تلك التي تناول فيها القراءة بشكل عام "مرح القراءة، في البحث عن المعنى"، دون أن ننسى أعماله المتخصصة في الخطاب الصوفي والتي سبق وذكرناها في مواضع عديدة من هذا البحث إلى ضرورة تحرير الناقد والقارئ من سلطة المنهج التي أعلنت فشلها مع العديد من النصوص، خاصة العربية منها لما لها من خصوصية تتنافى والبيئة التي أنتجت هذه المناهج.

---

[1] يُنظر: عبد الدائم السلامي، النص المعنّف، أن نقرأ ونحب ما نقرأ، دار مدارك للنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2019، ص 20.

[2] يُنظر: منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، ص 254.

وهو بهذه الدّعوة يعمل جاهدا على تحرير النقد العربي من قيد الآلية، وينضمّ إلى ركب النقاد العرب الذين نادوا بضرورة عتق القارئ من الصنافات القرائية الجاهزة للاستعمال، أو كما يسميها عبد الدائم سلّامي بكرّاس الشروط الذي حكم ببنوده النظرية الزجرية فعلي النقد والقراءة وتحكم في مصيرهما فحوّلهما إلى وسيلة تعنيف تدفع بالنص إلى الإقرار بما ليس فيه [1]، وتقوّله ما لا يروم قوله، أي أنها تحمّله ما لا يطيق، دون علم منها بأنها في الواقع تطوّق قدراتهما وتدفع بهما، أي فعلي القراءة والنقد، إلى التخلي عن وظيفتهما المتمثلة في التواصل مع النصوص؛ فهي بالاستقواء الذي تمارسه على الخطابات، خاصة ذات الطابع التكتمي منها ونضرب بالخطابات الصوفية والشعرية مثالا، تخلق وهدة سحيقة لا تُردم بين النص وقارئه، وأخرى بين فعل القراءة وغاياته الحقيقية والأصلية.

المناهج من خلال ما قلناه، عند خالد بلقاسم بقدر ما هي وسيلة تعنيف للنصوص هي أيضا أداة لقتل القراءة وقمع الممارسة النقدية، لا ينتج عنها إلا قراءة ميّتة خاضعة لنماذج مكرورة وقوالب ذهنية ذات طابع صنمي لا يتغير، إنها استجابة لأوامر خارجية تفرضها المناهج دون أدنى اكتراث بالطابع الحركي الذي تمتاز به القراءة، ولا بإيقاعات القارئ[2] التي تؤسس لقراءة خاصة يخرج بها القارئ من العمومية والمماثلة التي تفرضها الآليات النقدية ليفرض تفرّده القرائي ومنهجه الخاص، أو فلنقل نهجه بنزع الميم حتى نخففه من أعباء الدلالات التي ارتبطت به فجعلته عبارة عن نظام صارم وسلطة علوية تفرض قوّتها على النص.

[1] يُنظر: عبد الدائم سلامي، النصالمعنف، ص 25- 26.

[2] يُنظر: عبد السلام بن عبد العالي، القراءة رافعة رأسها، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدّار البيضاء – المغرب، ط1، 2019، ص 6.

قوّة سرعان ما تنقلب قافها هاء فتغدو هوّة غائرة تُدفن فيها الفرادات، أهمها فرادة النص واختلافه عن باقي النصوص الأخرى، وهنا مكمن خطورة القراءات النقدية الممنهجة التي تتحوّل بموجبها المفاهيم الإجرائية إلى وسيلة إفراغ للنصوص، وبالتالي حرمانها من لانهائيتها[1].

وهذا ما كان يخشاه خالد بلقاسم ويعمل على تفاديه عن طريق ترسيخ مجهول النص بدل البحث عن إيضاحات ومعاني ثابتة فيه، معتبرا ذلك سبيلا نحو تخطي الصرامة المنهجية وتجنب جريمة تعنيف الخطابات، خاصة الصوفية منها، لما لها من خصوصية تجعلها تنفر من كل قراءة فوقية تفرض أدواتها ومعاولها عليها بطريقة قسرية فتفسد السرية التي تتحكم في التجربة الصوفية من جهة وتجربة كتابتها من جهة أخرى.

ثانيا: التخلي عن المنهج:

إنّ رفض خالد بلقاسم الدائم للدراسة الممنهجة وللأحكام المسبقة ما هو إلا اعتراف مباشر بتخليه وتركه للمناهج وتنصله من اعتمادها في قراءاته للخطابات، خاصة الصوفية منها، وهذا ما يؤدي إلى سؤال جوهري مفاده: هل تخلي خالد بلقاسم عن المنهج هو بالضرورة تخلي عن النقد؟ أي عن وظيفته كناقد؟

سؤال قد يبدو ساذجا، وأحيانا غير ضروري لأن الإجابة عنه من البديهيات، لكن طرحه في الواقع يدعونا لنفكّر مليا في فكرة التخلي التي يبدو ظاهرها ترك وإفراغ للنقد من وسائله ومناهجه التي يعوّل عليها، وبالتالي العودة به خطوة إلى الوراء أي إلى الأحكام الانطباعية، لكنه في جوهره دفع بالنقد العربي عموما والمغاربي على وجه التعيين نحو الأمام ومحاولة لتحريره من قيود المنهج، إنه مسعى إلى تخطي الحدود التي ترسمها النظريات القرائية.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 6.

إذن، دافع التخلي في هذه الحالة هو الوفاء للممارسة النقدية وذلك بزحزحة عجلتها لتمضي قدما نحو التجديد في القراءة، وإبعادها عن الاجترار الذي يؤدي بالنقد إلى الهلاك، فالنقد الذي يقتات على الآليات والأدوات المنهجية يخلق تشابها بين النصوص الإبداعية ويساوي بينها على مستوى الدراسات والممارسات النقدية.

والمساواة في هذه الحالة غير صحية، لأنها تقتل الإبداع وذلك بطمر الاختلاف وقمع المفارقة التي تخلق تنويعا على مستوى النصوص الأدبية، قتل يطال حتى الناقد الذي يجد نفسه شبيها بالموظّف، إن لم نقل موظّفا، بكل ما تحمله كلمة وظيفة من ضرورة الالتزام بإنجاز مهام ووظائف معيّنة مسيّجة بمحاذير صارمة[1] تُفقد الناقد شخصيته وتجرّده من نظرته الخاصة التي تضمن له الحياة من خلال نقده والحضور ضمن ممارسته؛ فيغدو حضوره في الممارسة النقدية الممنهجة هو عين غيابه الذي يضمن تطبيقا تامّا للمنهج وإسقاطا ناجحا لآلياته على النص، وهذا ما يمكننا تسميته بالاستماتة من أجل أن يحيا المنهج.

هذا الأخير الذي يعتبره قارئنا خالد بلقاسم سلطة تعمل على تفريغ النص واستفراغه من كثرته ولانهائيته[2]، خاصّة النص الصوفي الذي يتمتع بطابع متعدد ومتردد ومتمرّد[3] يجعله يتمنع أمام كل آلية تقمع تركيبته الشبيهة بالسر؛ فالنص الصوفي ملغز بطبعه تتموقع فيه المعاني في موقع وسطي بين الإظهار والإخفاء، كما أنّ الصوفي لا يكتب بغرض التصريح بل يكتفي بالتلميح لتغدو كتابته منغلقة على أسرارها وذلك بفضل خاصيتي التكثيف والغموض، الأولى التي تتقلّص بموجبها العبارات لتمتدّ

[1] يُنظر: عبد الدائم السلامي، كنائس النقد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، ط1، 2017، ص 79.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 7.

[3] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص 227.

البياضات، والثانية التي تكثر معها الانزياحات فيتحوّل المعنى إلى ومضات خاطفة وسريعة[1]، ومن ثمّ يصبح كلامه مجرّد أصداء وظلال لا تتلاءم والقراءة المنهجة.

قراءة وجب تفاديها لأنها ستنضم إلى تلك القراءات الصنمية التي لم تزد الخطابات الصوفية إلا قمعا وخصويتها ردما في تربة النسيان، لذا عمد بعض النقاد على تجنبها والتخلي عنها، من بينهم خالد بلقاسم الذي انتصر من خلال التخلي لمجهول النصوص الصوفية، وحاول المحافظة بتجنبها على تعدد هذه الخطابات ولا نهائيتها.

ليس هذا فقط، بل حافظ من جهة أخرى على "مفهوم القراءة بما هي بناء متجدد للموضوع"[2]، تتفعّل فيها قدرة تحديد الموضوع والتجدد معه من خلال القارئ، أي حضوره ضمن قراءاته، حضور لا يتحقق إلا إذا كان حرا ومتحررا من قيود المنهج وأعباء آلياته الصارمة؛ فالقراءة باعتبارها بناء متجددا تحتاج إلى قارئ فطن، يعي جيّدا الفخاخ التي ترسمها المناهج فيتجنبها بقول لا رافعا صوته وشاهرا رفضه لكل ما يعدّ قبليا عن النص، وهذا ما عبّر عنه قارئنا في قوله: "من يعرف على نحو قبلي لا يمكنه أن يذهب أبعد من أفق معلوم" [3] موضحا موقفه من القبليات وفاضحا حدود أفقها.

إنه، بهذا التعبير يعلن عن عدم استسلامه للوعود التي يعد بها المنهج متناوله، باعتبارها عروضا مزيّفة تبدو في الواقع أنها تزوّد الناقد بمعاول قرائية تكفل له الدخول إلى بواطن النص والارتحال في متاهاته، أي أنها تسلمه الأسلحة التي يواجه بها النص المتمنع إلا أنها في الواقع تجرّده منها وتطالبه بتسليم أسلحته القرائية، ففي اللحظة نفسها التي يقول فيها "نعم" معلنا موافقته على تبني المنهج،

---

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص 110.

[2] المصدرنفسه، ص 6.

[3] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2012، ص 115.

يعلن، في الواقع، خضوعه وفقدانه لدمغته القرائية، لتغدو هذه الـ(نعم) زلّة قارئ تخلى دون أن يشعر عن ذاته القرائية وهويته مقابل المنهج. على هذا الأساس راح خالد بلقاسم يجتنب التخلي بالتخلي، أي اختار أن يرفض تبني المناهج والأخذ بها كما هي بغاية الحفاظ على دمغته القرائية.

ثالثا: العبور من وضاح النقد إلى ليل القراءة:

إنّ تخلي خالد بلقاسم عن المناهج النقدية وعن الآليات القرائية ذات الصيغة التعسفية في تناوله للنصوص، الصوفية على وجه الخصوص، استدعى منه بديلا يمكنه من ممارسة النقد ومواصلة المشوار النقدي فوقع اختياره على القراءة ووافق على تحمّل ليلها، أي أنه عبر من نهار النقد الممنهج إلى عتمتها وظلامها.

ذلك لأنّ الليل هو الوجه الحقيقي للقراءة، تنتسب بموجبه إلى التلون والارتياب والتجدد والاحتمال، وتبتعد عن اليقينيات والبديهيات، مما يجعلها تنفتح على اللانهائي وتستوعبه[1]، إنه الوجه الذي يمكّن خالد بلقاسم كقارئ من محاورة النصوص الصوفية والنفاذ إلى ما لا يرى منها، أي إلى ليلها لا بغاية رفع عتمته ولا بهدف انجلائه بل من أجل الإقامة فيه، إقامة تحافظ على لانهائية الخطابات الصوفية التي لطالما نادى بها في دراساته وعمل جاهدا على صونها من كل ممارسة متعسفة أو قراءة قسرية تطابق المعاني التي تتحصل لها مع ما يروم النص قوله.

والمطابقة من وجهة نظر قارئنا تنمّ عن غاية الكشف عن المستور في طيات هذه الخطابات وفضح سرها المطمور بين أسطرها والمكتوب بحبر خفي عصي عن القراءة، أو تستحيل قراءته إلا إذا اعترف القارئ بأن ما يقدّمه عنه ما هو إلا احتمال من احتمالاته المتعددة واللانهائية، اعتراف لم

---

[1] يُنظر: مرايا القراءة، الحكي والتّأويل عند كيليطو، خالد بلقاسم، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 2017، ص 139.

يتهاون خالد بلقاسم عن الإقرار به في مؤلفاته؛ إذ يصرّح في مقدّمة كتابه "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" فيقول "أنّ القراءة تظل مجرّد احتمال من الاحتمالات اللانهائية لبناء الموضوع"[1] .

لا ينقص خالد بلقاسم عن طريق هذا الإقرار من شأن القراءة ولا يشكك في قدراتها على سبر أغوار النص ودخول عوالمه الجوهرية، بل على العكس من ذلك، يثبت فيها طابعها الحركي الذي لا يقبل الثبات وحريتها التي تنفر من كل تطويق، ويحاول من خلاله إعادة القراءة إلى طبيعتها الأولى قبل أن تخربها النظريات وتقننها المناهج؛ فالقراءة حرّة بطبعها متى ما سُيّجت فقدت قدرتها على الخلق، أي خلق الاحتمالات ورعايتها[2].

والخلق هنا هو الوظيفة الفعالة للقراءة؛ لأنها به تتمكن من إبعاد النص المقروء عن ذاته وعن صورته الأولى وبالتالي بعثه من جديد في حلة مختلفة تضمن له البقاء حيا، وتكفل له الخروج من الدائرة التي سُجن فيها، سواء كانت دائرة النسيان مثلما حدث مع عبد الجبّار النفّري، أو حلقة التقويل والقراءات الأرثوذكسية التي واجهها على سبيل المثال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، أو الحلّاج وغيرهما كثير.

إنّ اختيار ليل القراءة كبديل لوضاح النقد المنهج هو السماح للأذن أن تحل محل العين في القراءة، حتى يستمع القارئ للنداءات الخفيضة ولهمسات نص غيّب شمس معانيه قصدا وأخفى دلالاته وأسراره في عتمة ليله عمدا، هذا الليل الذي كلما أرخى سدوله خرجت أشباح النص للتراقص فألزمت القارئ بتقفي أثرها، أي الدخول في لعبة المطاردة وبالتالي الانخراط في كتابة النص.

انخراط يستدعي من القارئ/ الناقد النزول من برج قوانينه العاجي ليلامس النصوص، ويحمّله مسؤولية صون احتمالاتها، خاصة الملغزة منها، نقصد في هذه الحالة النصوص الصوفية التي ما إن

---

[1] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 15.

[2] يُنظر: المصدر نفسه، ص 140.

وافق خالد بلقاسم على رعاية ألغازها وحماية إمكاناتها أعلن بشكل أو بآخر عن تبنيه لقراءة حيوية تعي جيّدا أن الاستنارة بالنظريات والقوانين الذهنية يهدد دوما بمنزلق الحديث بصيغ نهائية عن خطابات لانهائية[1].

قراءة بهذا المعنى لا تتحقق إلا داخل تجربتها، وأثناء لقائها بالنص، وهذا ما يسمح لها بالتجدد كلما تجددت النصوص، أي أن تحافظ على حيويتها وذلك بالاحتراس من تحويل معاولها القرائية إلى تجريدات نظرية أو إلى بنيات متعالية شبيهة بالهياكل[2] التي تكبّل القراءة داخلها، وبالتالي توقعها في فخاخ لطالما حاولت تجنبها.

وحتى لا يقع خالد بلقاسم في كمائن النظريات عوّل على السؤال واستعمله كمعول قرائي يحافظ به على ليل النص والقراءة معا، واستبدل الإجابات الثابتة التي تتخذ صبغة يقينية بأخرى حبلى بالاستفهام، أي أنه يضع إثباتها الممتلئ في الفراغ[3] الذي ينفي عن القارئ امتلاكه للمعنى وللإجابة فتبقى مجرّد رغبة لا تطالها يده، أو بالأحرى لا ترغب حتى في أن تطالها، بهذا التصور تغدو القراءة قراء(ات) بالجمع المتمنع عن الإفراد والمتطلّع لما هو آت، أي إلى التجديد الذي يكفل لها حيويتها، وللقارئ حياته من خلال تجربته القرائية.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، منشورات المتوسّط، ميلانو- إيطاليا، ط1، 2024، ص 168.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 142.

[3] يُنظر: موريس بلونشو، أسئلة الكتابة، تر نعيمة بنعبد العالي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2004، ص 11.

رابعا: الممارسة التأويلية: كشف / كسف:

إنّ قراءة اختارت أن تدخل ليل النصوص الصوفية والولوج إلى مناطقها المظلمة والمعتّمة لا يمكنها إلا أن تكون تأويلية، أو بصيغة أخرى ينبغي لها أن تكون كذلك، كيف لا وهي تجابه نصوصا خاصة يحاول أصحابها إخفاء أسرار تجاربهم الصوفية بالكتابة، ويطمحون أثناء ممارسة هذه الأخيرة إلى المحافظة على الصمت وبالتالي تأجيل الكلام[1].

تأجيل متى ما أدركه القارئ علم أنّ كل اطمئنان إلى التصريحات الواردة في هذه الخطابات مجرّد فخ عليه أن يتجنبه، ولحسن حظّ خالد بلقاسم أنه كان من القراء الذين استوعبوا ذلك وعبّروا عنه في تجاربهم القرائية؛ إذ يشدد في كتابه "الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري" على أنّ التحديد المطمئن مهدد بحجب التجربة ويدعو إلى ضرورة استشكال هذا التحديد والاحتفاظ ببياضاته اللصيقة بمجهولها[2]، كما يُحذّر في منجزه الذي أفرده لتجربة إمام العارفين محي الدين ابن عربي "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" من الاطمئنان لتصريحات الشيخ ومن الأخذ بالصريح في مؤلّفاته[3]، لأنّ هذا الأخذ بالنسبة له هو عين الترك، أي التخلي عن الجوهري في هذه الخطابات، وبالتالي اختزالها في الظاهر منها.

تكمن خطورة هذا الاختزال في التعامل مع هذا الخطاب على أنه دليل على التجربة الصوفية ويعبر السطحي منه عليها، وإغفال لحقيقة أنّ السطحي في مثل هذه النصوص يأخذ طابعا أكسيموريا Oxymore يغيب بموجبه التقابل بينه وبين العميق فيغدو السطحي في هذه الحالة هو ذاته

---

[1] Maurice Blanchot ,L Entretien Infini, nrf/ Gallimard, 1969, p 111

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 111.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ص 152.

الضمني أو العميق[1]، طابع يطال حتى سواد الحبر الذي يكسر بياض الطرس فيغدو هو عينه ما يشكّل ليل النص؛ إذ أنه يوهمنا بكسر صمت الورق إلا أنه في الواقع يتواطأ معه بطريقة يتعايش على إثرها بياض الصحيفة مع سواد الحبر، ويعملان جنبا إلى جنب على حفظ ألغاز التجارب الصوفية وكتم أسرارها، وبالتالي تغييب معانيها.

تغييب يتطلّب قراءة تتخذ الغياب فعلا قرائيا[2] ووجهة أيضا يتشارك فيها القارئ والنص فيعد الأول الثاني بالصمت أثناء القراءة بغاية ترك السر مطمورا، وعد لم يتهاون خالد بلقاسم عن التعبير عنه في تجاربه القرائية التي اختار من خلالها صون مجهول النصوص الصوفية وكسفها بدل الكشف عنها، وذلك بعدما أدرك استحالة الكشف وعدم إمكانية الوصول إلى التجربة الروحية، باعتبارها متمنّعة ومنفلتة ومنذورة للغياب، تلزم القارئ بالإقامة في منطقة ينعتها صاحب "الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري" بالوعرة وذلك لأنها تنشد المنفلت[3] وتتطلّع لإبقاء الغائب غائبا حتى في حضوره.

هذا التطلع لا يمكنه إلا أن يكون وليد قراءة تأويلية، باعتبار الغياب أحد وجهاتها التي لا تنتهي بتحديدات ولا تؤمّن بلوغ اليقينيات، هذه الأخيرة التي يعمل حضور الغياب في القراءة والنص على ترسيخ استحالتها، وبالتالي يحافظ على تلك المسافة الخصيبة بين النص والقراءة المنتجة عنه، محافظة تغير غايات الفعل القرائي وتبدّل أهداف القارئ فيصبح هدفه الأسمى هو الاقتراب من هذه التجارب لا الوصول إليها.

وقد استعمل خالد بلقاسم لفظ القرب أو الاقتراب في مطارح عديدة من دراساته يحاول من خلالها كشف طبيعة قراءته وينفي بموجبها عن نفسه غاية الوصول، يقول، مثالا لذلك، في كتابه

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 15.

[2] يُنظر: المصدر نفسه، ص 146.

[3] يُنظر: المصدر نفسه، ص 8.

"الكتابة والتصوف عند ابن عربي" تحديدا في حديثه عن التعارض الملحوظ الذي يسم أسباب بناء كتاب الشيخ الأكبر "الفتوحات المكية" إذ اعتبره مرّة فتحا إلهيا وإملاء من الخالق غير أنه اعترف في مواضع أخرى على أنه قد سمع الكتاب في ذات الفتى الذي صادفه في مكة المكرمة[1]: "فنحن إذ نواصل تأمل هذا التعارض فللاقتراب من موجّهاته الخفية"[2]، محددا بهذا القول غاياته القرائية وأقصى ممكنه، ومعترفا بلا إمكانية المطابقة وذلك لخفاء الموجهات التي تقود إلى تحريش القارئ على قراءة تأويلية، صرّح بها خالد بلقاسم في المقام نفسه، إذ يقول: "لا يكفّ التعارض الظاهر في تصريحات ابن عربي حول مصدر كتابته عن إثارة الأسئلة، والتحريض على تأويل متماسك"[3]؛ فيتضح لنا من خلال قوله ما يفعله النص الغامض بقارئه، إذ يحرّضه ويدفع به إلى اختيار التأويل كسبيل قرائي.

فالقارئ في هذه الحالة ملزم بالتكيّف مع عادات النص، والنص الصوفي من عادته تورية دلالاته ومقاصده والصمت حتى أثناء البوح، فيُفشل كلّ محاولات الوصول ويُعجز كل مساعي اختراق منطقة المسكوت عنه، وهذا ما استوعبه خالد بلقاسم بعد المصاحبة الطويلة لهذه الخطابات والمكوث أطول في الكتابات الصوفية، فعزم عن إنقاذ نفسه كقارئ من الوقوع في فخ المعاندة ومعارضة عادات هذه الكتابات، لأنّ المعارضة في هذه الحالة هي عين الاعتراف بالفشل القرائي؛ ذلك باعتبارها تعكس عدم استيعاب القارئ لخصوصية النص الغامض.

نضرب لذلك مثالا بمواقف ومخاطبات إمام الواقفين عبد الجبّار النفري التي لازمها صاحب "الصوفية والفراغ" قراءة فوجد نفسه أمام تجربة عاشها صاحبها على حدود مستحيل احتفظت فيه

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 102.

[2] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، الصفحة نفسها.

[3] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي ، الصفحة نفسها.

ببياض سري جعلها فوق القول وفوق كلّ تحديد، هذا الأخير الذي استصعبه النفّري نفسه فكيف لصاحب الخطاب الواصف لهكذا تجربة أن يقدّم لها تحديدات نهائية؟

سؤال كهذا يطرحه خالد بلقاسم في دراسته ليسائلها ويذكّر ذاته بالإمكانات القرائية التي لا تستقيم إلا بالتخلي عن رغبة تطويق ما هو غامض ومعتّم (تجربة الوقفة) فالتطويق بالنسبة له مجرّد وهم[1] يتم تفاديه بالتأويل، يقول حول ذلك: "كل اقتراب من هذه التجربة ليس إلا تأويلا لها"[2].

اللافت في قول قارئنا المذكور أعلاه هو توظيفه لأداة الاستثناء "إلا" حتى يجعل من التأويل سبيلا قرائيا وحيدا لبلوغ النصوص الصوفية، أي أنه ومن زاوية نظر أخرى ينفي ما عداه من ممارسات تهفو إلى القبض عن المعنى والإمساك بحقيقة هذه الخطابات، نفي لا يتم بإقصاء هذه الممارسات والمقاربات النقدية بل بالتضمين؛ إذ جعلها تنضوي تحت لواء التأويل؛ فكل ممارسة أو قراءة مهما كانت منطلقاتها وغاياتها ما هي في الحقيقة إلا ممارسة تأويلية، وكيف لها أن تكون غير ذلك وهي تتعامل مع نص يقع في الحد الفاصل/ الواصل بين المنطوق واللامنطوق، بين لا إمكانية التعبير واستحالة الصمت، أي في منطقة متردّدة indicidable[3] ولا يقينية تُسقط بللا النافية لليقين كل قراءة تروم بلوغ حقيقة تجربة عبد الجبّار النفري، سواء الكتابية أو الصوفية.

وبالتالي يصبح كلّ ما يقدّمه الخطاب الواصف من شروحات، وما يبسطه من طيات ويكشفه من بياضات ما هو إلا احتمال من احتمالات أخرى متعددة، احتمال يأتي محملا بدمغة القارئ

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 112.

[2] المصدر نفسه، ص 119.

[3] يُنظر: محمّد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، وضفاف، لبنان، ط1، 2015، ص 98.

وتصوراته التي تنتفي معها المطابقة ويستحيل الوصول، وفي استحالته إحالة [ا(ست)حالة][1] إلى كثرة الدلالات التي تتعدد معها القراءات بتعدد أصحابها.

على هذا الأساس يفرض خالد بلقاسم وجوده في قراءته النقدية ويقر بحضوره فيها كدمغة يعززها التأويل باعتباره حلقي، بحلقيته يبني الجسور ويعزز الروابط بين النص وقارئه؛ فيحضر هذا الأخير حضورا فعالا في ممارسته القرائية التي تتغذى بصببيه، وعلى خلفيات معرفيةخاصة به تساهم بدورها في إخراج النص المقروء من منغلق الهو هو إلى منفتح الهو لا هو؛ إذ أن هذه الخلفيات تلعب دورا هامّا في المحافظة على تلك المسافة الكامنة والكائنة بين القارئ والمقروء، لا بمفهومها السلبي بل باعتبارها شرطا ضروريا للمعرفة[2]، وهو عينه الشرط الذي تتحقق به دمغة القارئ في ممارسته القرائية.

لكن، دون أن تغدو هذه الدمغة ذات سلطة تعنّف النص، لهذا نجد صاحب "الصوفية والفراغ" يُبدي حرصه الدائم واحتراسه اللّازم من كل ممارسة قد تحوّل نتائجها إلى حقائق ثابتة، نلمس ذلك من خلال كثرة الأسئلة التي لا يتهاون عن طرحها متى ما شعر بأنّ قراءته تنحو منحى مطمئنا ترتاح فيه لأجوبة معيّنة ولدلالات قارّة.

وهو بهذه الأسئلة يعمل على نقل قراءته التأويلية من الفهم إلى التفاهم الذي يُعدّ عملية تشاركية وتبادلية يتشارك فيها القارئ والمقروء في إنتاج الدلالات، وهذا ما يخلق حوارا بينهما حرص خالد بلقاسم على ترك أبوابه مفتوحة بينه وبين مواقف النفّري ومخاطباته بصفة خاصة، وبينه وبين الخطابات الصوفية بصفة عامّة؛ ذلك لأننا نلحظ هذا الحرص على زرع الاستفهام في منابت الإجابة حتى في قراءته التي خصّها بكتابات الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وتلك التي اهتم فيها بشعر أدونيس وعلاقته بالخطاب الصوفي.

---

[1] يُنظر: مُحَمَّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 320.

[2] يُنظر: محمود رجب، فلسفة المرآة، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، 1994، ص 225.

والحوار ما هو إلا ممارسة تأويلية، بل يُعتبر عند أهل الهيرمينيوطيقا خاصة هانس جورج غادامير**Hans Georg Gadamer**أعلى مستويات التأويل وذلك لأنه يتيح للقارئ ولوج عالم النّص لابغاية الفضح أو التشهير، وإنّما بهدف الفهم/ التفاهم والبحث في أغواره ومكنوناته عن إمكانات تخدم أيضا المؤوّل وقضاياه[1]. إنّه المستوى الذي تغيب فيه أوهام امتلاك الدلالة واحتكار المعنى أو ردّه سواء للنص أو قارئه.

هذا المستوى الذي بلغه خالد بلقاسم وعبّر عن بلوغه في مطارح عديدة، خير دليل على ذلك لفظ الإنصات الذي ينعت به ممارسته القرائية؛ إذ لا يتحقق الإنصات إلا بوجود طرف متحدّث، ولا يرخي القارئ سمعه إلا وقد أعلن معه قبول التحاور مع النص، ووافق أن يشاركه في إنتاج الدلالة، موافقة تأت مرفقة بأخرى يعلن من خلالها تبنيه للتأويل كممارسة واستراتيجية قرائية ؛ فلا يعقل أن يقبل عناصره (الحوار، التشارك) دون أن يقبله.

خامسا: من التأويل إلى التأويل المضاعف:

1. توطئة:

لا يمكن لحكايات عبور خالد بلقاسم ومعابره القرائية أن تكتمل دون الحديث عن أهم عبور يسم تجربته ومساره القرائي، نقصد هنا تلك الخطوات التي مشاها قارئنا مبتعدا عن التأويل مقتربا من صيغته المضاعفة التي يجسّدها التفكيك Déconstruction.

وهو عبور لا يحتاج إلى جواز لأنّ الحدود بين التأويل والتفكيك مفتوحة، فُتحت منذ أنّ كتب جاك دريدا نصّه الشهير "حملان: الحوار غير المنقطع بين سرمدين اثنين، الشعر" Béliers : le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poéme الصادر عن دار غاليلي للنشر عام

[1] يُنظر: المرجع السابق ص 314.

2003 والذي قام فيه بالتنديد بكلّ من رفع شعار استحالة الحوار بينه وبين هانس جورج غادامير، وبين التفكيك والتأويل؛ إذ نعتوا هذا الحوار بالصعب والمستحيل وبالتالي مرّروا فكرة فشل اللقاء بينهما مستثمرين النقاش الذي جرى بين جاك دريدا وهانس غدامير في ملتقى الهيرمينيوطيقا وما بعد البنيوية الذي انعقد عام 1981م في معهد قوتيه بباريس[1]. سُمي هذا النقاش بالعقيم حيث وجّه فيه غدامير مجموعة أسئلة إلى دريدا فاكتفى هذا الأخير بالصمت الذي حوّل حدث اللقاء ذاك إلى اللاحدث مما جعل جون غروندين ينعته بحوار الطرشان.

حوار ساده الصمت فشيّد جدران فاصلة بين الاستراتيجيتين التأويل والتفكيك، ووضع الحدود العازلة بينهما، حدود عمل فيلسوف الهوامش على محوها وجدران سعى إلى هدمها بما كتبه في الحملان، الرسالة التي افتتحها بسؤال الإمكان، يقول: "هل سأتمكّن من الإدلاء بالشهادة بكل نزاهة وإخلاص، عن إعجابي بهانس جورج غدامير؟" .[2]

سؤال كهذا لا يشكك في الإعجاب بل يؤكّده ما دام يوجه علاماته الاستفهامية إلى الشهادة، وبالتالي يتجاوز مرحلة التشكيك في الإعجاب ليقر به، إقرارا ينفي العدائية التي وسمت العلاقة بين غداميرودريدا وبين استراتيجيتيهما أيضا، فدريدا بهذا السؤال يوجّه ضربات موجعة إلى كل ما ومن أسس للعدائية وأكد استحالة اللقاء، ويضع كل من نفى الحوار بينه وبين صاحب "الحقيقة والمنهج" في موقف محرج.

ذلك لأنّ الحوار عند فيلسوف الاختلاف يتجاوز مفهومه التقليدي الذي يجبر الطرفين المتحاورين على التفاعل، أي يجبره هو على الردّ على أسئلة غدامير، فالصمت أيضا، بالنسبة له، رد

---

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 313.

[2]Jacques Derrida, Béliers : le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poéme, édition Galilée, Paris, 2003, p 9.

إيجابي حافظ من خلاله دريدا على غدامير متحدّثا داخله، أي أنّ سكوته، في هذه الحالة، على الرغم من أنّه يبدو في ظاهره حالة انقطاع تمسّ حوارهما إلا أنه في الواقع ما يؤسسلاستمرارية هذا الحوار، ذلك لأنّ الاستمرارية تتضمّن المنقطع[1]، وبالتالي يستحيل لهذا الأخير أن يكون نتيجة حتمية.

من هنا، يُفهمنا دريدا أنّ ما كان يبدو في الظاهر حوار طرشان هو في الواقع حوار داخلي أو ضمني dialogue intérieur[2] بدأ منذ أوّل لقاء بينهما؛ فعلى الرغم من التجاهل الذي واجه به دريداغدامير وكلامه المقتضب معه خلال اللقاء كان يؤمن في قرارة ذاته بأنهما لن يسلما من هذا الحوار، وأنّ شراكة ما بدأت بينه وبين هانس غدامير .

شراكة عاد بعد سنوات ليوضّحها بمفهوم الحمل الذي يجعل التفكيك يحمل التأويل ويحتمله، رغما عن الاستحالة التي تسود ظاهرهما، ذلك لأنّ الاستحالة هي "ما هو ممكن من الداخل"[3]، تحمل دليل هذه الإمكانية في لفظها بالتحديد، نقصد هنا كلمةimpossible التي كتبها صاحب "الكتابة والاختلاف" على الشكل التالي (im-possible) فاصلا البادئة (in) عن مفردة possibleوهو فصل مقصود تعمّد من خلاله دريدا الكشف عن دلالة أخرى لهذه البادئة، ذلك لأنّ in لا تدلّ فقط على النفي بمعناه السلبي، بل تعني أيضا ما هو داخل الشيء أو المتضمّن في الشيء.

مفهوم كهذا يجعل الاستحالة هي عين الإمكان الذي يتلاقى بموجبه التأويل والتفكيك[4] ويتجاوران على إثره، بل وأكثر من ذلك يتداخلان خاصّة على مستوى الصفائح الداخلية، لكأنّ

---

[1] يُنظر: موريس بلانشو، كتابة الفاجعة، تر عز الدين الشنتوف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2018، ص115.

[2] Ibid, p 10.

[3] محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 196.

[4] يُنظر: المرجع السابق، ص 196.

قدرهما من قدر صاحبيهما وعلاقتهما هي ذات العلاقة التي ربطت جاك دريدا بهانس غدامير، علاقة تبدو في ظاهرها عدائية إلا أنّها في حقيقتها علاقة صداقة.

وبالتالي الحوار بين التأويل والتفكيك هو عينه الحوار بين صاحب "الحقيقة والمنهج" ومؤلّف "الكتابة والاختلاف" يبدو في علنيته منقطعا لكنه قابع في داخله ومستمر في باطنه، في تلك التكتونيات التحتية للممارستين التأويلية والتفكيكية، وفي طياتهما الداخلية[1].

وهذا بالتحديد ما يجيز العبور دون جواز بين الممارستين، وما يجعل الجمع بينهما في قراءة واحدة أمر وارد وغير مرفوض، تماما كما فعل خالد بلقاسم الذي راح في مطارح عديدة من قراءتيه سواء التي خصّها للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" أو تلك التي توجّه بها إلى متن إمام الواقفين عبد الجبّار النّفري "الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري" يتجاوز الممارسة التأويلية إلى أخرى تفكيكية.

كان هذا التجاوز في مواقف كثيرة بدعوة من المتن والنصوص الصوفية في حدّ ذاتها، هذه الأخيرة التي كلّما بالغت في تمنّعها وتمادت في صمتها وكتمها لأسرارها تجبر القارئ على الحفر أكثر في مكنوناتها وتدعوه إلى قراءة أكثر ملاءمة لهذا الصمت، فلا يبقى أمام القارئ خيارا آخر غير التفكيك كاستراتيجية لها القدرة على الذهاب بعيدا في غياهب النص.

2. الإرتياب:

عبر خالد بلقاسم من الممارسة التأويلية إلى التفكيك فألزمنا كقراء له بخوض رحلة البحث عن ملامح هذا الأخير في تجربته القرائية، رحلة ما إن بدأناها حتى اصطدمنا بتصريح له يقرّ فيه بتبنيه لقراءة

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 316.

تفكيكية يحاول من خلالها دخول غياهب النصوص الصوفية، يقول: "... ذلك ما يستدعي قراءة تفكيكية، ستكون، إن هي أنجزت، منطلق إعادة البناء التي ينتظرها الخطاب الصوفي"[1].

تستوقفنا في هذا القول كلمة "تستدعي" التي تحدد دواعي مرور وعبور قارئنا من التأويل إلى التفكيك؛ فكلمة تستدعي تحيلنا إلى الاستدعاء الذي لا يختلف كثيرا عن معنى الدعوة إلا من ناحية الإلزامية؛ فالاستدعاء طلب ذو صيغة جبرية، وبالتالي يفرض هنا العبور على القارئ مادام قد تورّط بهكذا خطاب، وسبق له أن دخل متاهاته التي لا رجعة منها ولا مهرب .

إذن، بكلمة استدعاء يحيلنا خالد بلقاسم إلى القدرة التي يمتلكها النص الصوفي المبالغ في صمته على الانتقاء؛ إذ يختار قارئه وطبيعة القراءة التي تلائمه، والمعاول القرائية التي تُمكّن الداخل إلى غماره من بلوغ صفائحه التحتية، فهو، أي النص الصوفي، يمتاز بمساراته الملتوية واللّولبية التي تقطع صلتها مع كل ما هو مستقيم، وبالتالي تجعله يُنافي كل قراءة ذات طابع خطّي ويستدعي تلك القراءة التي لها القدرة على الالتواء مع التواءاته والتّلون بتلوّناته، وهذه ليست إلا خصائص تفكيكية[2]، أقرّ قارئنا في قوله المذكور سلفا أنّه يعمل على تبنيها وينوي ممارستها.

لكن، هذا الإقرار لا ينبغي لنا الاطمئنان له، ولا أن نأخذ به ونصدّقه دون تحقيق، تحقيق يفرضه علينا خالد بلقاسم نفسه، وبالتالي يستدعينا هو الآخر إلى مواصلة رحلة البحث عن ملامح التفكيك في ممارسته القرائية، كيف لا وهو في حدّ ذاته، يقدّم قراءته وعزمه على التفكيك بصيغة تبتعد عن اليقين وتقترب من الشك.

هذا ما نلحظه في قوله "إن هي أنجزت"، قول وظّفه في مقدّمة كتابه "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" التي تعوّدنا على أنها أوّل ما يُصادفنا لكنها في الوقت ذاته آخر ما يُكتب، أي بعد

---

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 6.

[2] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 21.

الانتهاء من القراءة ومن الدراسة النقدية، وبالتالي تُكتب بعد الإنجاز أين تتجلى ملامح الدراسة وتتضح سبلها للقارئ، فيعمل على توضيح تلك السُبل المتبعة والإفصاح عنها في مقدّمة عمله.

وضّح خالد بلقاسم، لكن دون إثبات، ذلك لأنّ هذا الأخير يتنافى والممارسة التفكيكية التي تنفي عن نفسها الآليات المحدّدة والمعاول القرائية الثابتة، بل وتنكر عن ذاتها التعريف أيضا؛ فإذا عدنا إلى الأب الروحي للتفكيك جاك دريدا سنجده يُقدّم لهذه الإستراتيجية تعريفا مقتضبا جزافيا مخاتلا شبيها بلمح البصر ولمعان البرق، تعريف يريد من خلاله الأخذ والبريق والجذب دون استحواذ ولا هيمنة أو سلطة، وهذا ما يعكس نواياه إذ يروم من خلال ما يقدّمه الإفلات من النزعة الموضوعية الملازمة لكلّ تصوّر ومفهمة؛ فنجده يجيب إذا سُئل ما التفكيك؟ بأنّه "أكثر من لغة"، تعريف موجز ومقتضب يقول كلّ شيء دون أن يقول أيّ شيء[1]، فينفي بهذا التعريف التعريف نفسه ويُضمّنه نقيضه (اللاتعريف).

هذه الـ(لا) التي تنكر التحديد والتعيين عن التفكيك كمفهوم هي ما تجعل يقين القارئ في اتخاذه ممارسةً خللا يوحي بعدم فهم القارئ لجوهر التفكيك، فكيف لممارسة تدس اللايقين والشك حتى في مفهومها أن تقدّم ذاتها بعباءة اليقين، عباءة لم يرتديها قارئنا قطّ في ممارساته القرائية التي توجّه بها إلى الخطابات الصوفية، محافظا على الشكّ حتى في إدلائه بطبيعة الممارسة التي يعوّل عليها.

3. التراث الصوفي في ممارسة خالد بلقاسم النقدية: بين الحفظ والحَفض:

"ما يُميّز التراث هو قبل كل شيء كونه لا يأتي باختيار، بل هو الذي يختارنا بعنف"[2]، هكذا أجاب جاك دريدا إليزابيث رودينيسكو Élisabeth Roudinesco عندما سألته عن

---

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 139- 140.

[2] جاك دريدا، إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، تر سلمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008، ص 24-25.

التراث، إجابة نرى صحتها في الممارسات النقدية التي تُوجّه اهتمامها إلى النصوص التراثية، من بينها دراسات خالد بلقاسم التي خصّها للتراث الصوفي والتي تبدو للوهلة الأولى أنها مُختارة من طرفه، وأنه هو سيّد قراره وانتقائه لهذا التراث، إلا أنه وبالقليل من إمعان النظر في هذه القراءات والإقامة لفترة لا بأس بها في متنها سيتجلى لنا العكس الذي يغدو فيه التراث هو الذي يختار وليس المختار.

ولعلّ خير دليل على ذلك هو مؤلّفه البكر في هذا المجال "أدونيس والخطاب الصوفي" مؤلّف خصّه قارئنا للخطاب الشعري والوشائج التي تربطه بالخطابات الصوفية، أو بصفة عامة لعلي أحمد سعيد وعلاقته بهذا الخطاب، وبالتالي وقع اختياره فيه على الشعر المعاصر وأراد تسليط الضوء على العلاقات التي تربطه بالتراث الصوفي، لكنه، لم يكن يعلم أثناءها بأنه قد تم اختياره من قبل هذا الأخير كقارئ عليه أن يتحمّل مسؤولية إحياء هذا التراث وبعثه من جديد، ولم يدرك ذلك إلا بعدما وجد نفسه بحاجة إلى قراءات أخرى بعدية تتكفّل بالخطابات الصوفية.

قراءات أُنجزت بعد سنوات، وكان أوّلها كتابه "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" (2004) هذا المؤلّف الذي افتتحه بكلمة ورطة إذ يقول: "للتورّط في دراسة الخطاب الصوفي تفاصيله المتمنّعة عن الاستقصاء"[1]، توظيف لا يمكن أن يكون بلا قصدية حتى وإن كان لا واعيا فله مرامي نستشفها من مفهوم الورطة في حدّ ذاته؛ فبالعودة إلى المعاجم نجد أنها تعني فيما تعنيه "الوحل والردغة تقع فيها الغنم فلا تقدر على التخلص منها"[2] و "أورطه أوقعه فيما لا خلاص منه"[3].

الفعلان أورط وأوقع هنا يحملان دلالات الاستقواء وبالتالي يعكسان عنفا به يختار التراث الصوفي قارئه الذي لن يجد حلا آخر ما دام لا يستطيع الخلاص منه غير الاسترسال في القراءة،

---

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 5.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ت عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة- مصر ص 4813.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

استرسال نتجت عنه الثنائية التي ألفها خالد بلقاسم حول الخطاب الصوفي "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" و "الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري" (2012) والعديد من المقالات التي تناولت التراث الصوفي من زوايا متعددة ومختلفة.

تورّط خالد بلقاسم في التراث الصوفي ولم يبق أمامه إلا خيارا واحدا أن يوافق على حمله وتحمّل مسؤولية إبقائه حيّا، أي أن يقابل عنف الاختيار الذي به اصطفى التراث الصوفي قارئنا كوارث بنعم، هذه الأخيرة لها أشكال متعددة من بينها ما قاله بلقاسم في مؤلّفه "الكتابة والتصوف عند ابن عربي": "ومع ذلك توطّد العزم على المغامرة"[1] عبارة كهذه تحمل معنى القبول؛ ذلك لأنّ تحوّل التورط إلى توطّد لا يمكن أن يتحقق إلا إذا رضي القارئ بقدره كوارث واستجاب لنداء إحياء التراث وإعادة إثباته وبعثه من جديد.

إذن، وافق خالد بلقاسم على تحمل مسؤولية هذا التراث، وهو بموافقته يضع نفسه نصب أعين قرائه والمقتربين من أعماله النقدية وتجاربه القرائية بحثا عن سبل المحافظة التي اختارها كي يبقي التراث الصوفي حيا، وبما أننا من الذين تورّطوا في تجاربه النقدية ودخلوا غمار أبحاثه فلا بدّ لنا أن نتوقف عند مسألة التراث، وأن نبحث عن الطرق التي سلكها بغاية بعثه، بحث ربطناه باعترافه السابق الذي صرّح فيه بنواياه على القيام بقراءة تفكيكية لهذه الخطابات.

هذا الربط ضروري بالنسبة لنا، حجتنا في ذلك هي المساحة التي يأخذها التراث عند الأب الروحي للتفكيك جاك دريدا والتصور الذي يقدّمه هذا الأخير عن مسألة التراث، تصور لا يمكن لمن ينوي اختيار إستراتيجية التفكيك أن يتجاوزه وهو بصدد الاقتراب من التراث؛ فما موقف خالد بلقاسم من رؤية التفكيك للتراث؟ هل سيتبناها أم أنّه يتمرّد عليها ويتجاوزها؟

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 5.

وحتى نجيب على هذين السؤالين كان لزاما علينا أن نبحث في متنه النقدية عن ملامح المحافظة، هذه الأخيرة التي تعني لغويا حراسة الشيء والعناية به، وبالتالي تحمل دلالات الحرص والصون التي تقترب على مستوى الممارسة من إبقاء التراث كما هو من أجل صونه والمحافظة عليه، غير أنّ هذا التصور لا نجده على مستوى تجربة قارئنا النقدية لأنّه من النقاد الذين دعوا إلى ضرورة التجديد ودعوة التراث كي ينفصل عن ذاته ويبتعد عنها، يقول: "تتأسس العلاقة مع قديم الثقافة على مسافة تحمي دوما مجهولها، ذلك أنّ هذه العلاقة متمنعة ... على الانغلاق والامتلاء، وهي من ثمّ مدعوة، كلما تجددت أمكنة القراءة في الزمن الحديث، إلى تجديد منطلقاتها وآلياتها، بغية ضمان حيوية القديم وتأمين انفصاله المستمر عن ذاته، من جهة، وعن القراءات المنجزة عنه من جهة أخرى، بدون هذا الانفصال الذي يبنيه التأويل النتوج، يكون القديم، بما يُضمره من وعد مستقبلي، منذورا للموت... ولعلّ المهمّة المركزية للقراءة هي تأمين هذا الابتعاد والتصدي للموت"[1].

من خلال هذا القول الذي افتتح به خالد بلقاسم مقدّمة مؤلفه "الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري" يمرّر وجهة نظره حول التراث وغايات القراءة أيضا، هذه الأخيرة التي وجّه لها مهمّة تأمين ابتعاد التراث عن ذاته، بل ونعت هذه المهمة بالمركزية، نعت يعكس غاياته القرائية من جهة، وضرورة الابتعاد عنده من جهة أخرى؛ إذ ربطه بفكرة التصدي لموت هذا التراث، وبالتالي إبقائه حيا.

وعليه، يُقدّم لنا خالد بلقاسم من خلال هذا التصور معنى آخر للمحافظة، معنى يبتعد عن إبقاء التراث كما هو وعن حمايته بطريقة سلبية ومعاملته معاملة القطع الأثرية التي لا نلمسها إلا إذا أردنا تلميعها، لأنّ هذه المعاملة بالنسبة لقارئنا هي الوجه الآخر لدفن التراث حيّا بدل إحيائه، لكأنه

[1] بتصرّف: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، الصفحة نفسها.

بهذا التصور يجرّد ظاء الحفظ من إشالتها لتغدو حفَضًا، والحَفَض هنا بمعنى الإلقاء، ورد في لسان العرب "حَفَضَ الشيء وحَفَّضَه: كلاهما قشره وألقاه، وحفَّضْت الشيء إذا ألقيته من يدي وطرحته"[1].

هذا المعنى يعكس تعامل قارئنا مع التراث الصوفي الذي راح يلقي به في يمّ قراءة حيوية ومفتوحة واثقا من عودته من جديد بحلّة مختلفة محمّلا بدلالات حديثة ناتجة عن تفجير طاقات هذا التراث الدفينة، وهذا هو عين الإبقاء، أي إبقاؤه حيا بإلقائه بدل التشبث به ووضعه في المتاحف التي لا تقود إلاّ إلى الحتف المحتوم، الذي يخشاه خالد بلقاسم ويتحاشاه بالخيانة، أي خيانة التراث بدافع الوفاء له[2].

مفارقة عجيبة يلتقي على إثرها المتضادان ويجتمع المتناقضان الوفاء/الخيانة، والجمع هنا هو أحد ملامح التفكيك الذي لطالما نادى بهدم مبدأ الثنائيات وتقويض فكرة التضاد، لأنّ الضد في التفكيك يستدعي ضدّه والنقيض لا يُعرف إلا بنقيضه، بل وأكثر من ذلك فكرة الخيانة بدافع الوفاء هي فكرة ديريدية بامتياز طبّقها فيلسوف الهوامش قبل قارئنا، وراح هذا الأخير يستثمرها في ممارسته النقدية للخطابات الصوفية وقراءته لهذه المتن التراثية، قراءة عوّل فيها على الخيانة التي تجلّت بعض ملامحها في المعاول القرائية المعتمدة من طرفه بغاية دخول غمار هكذا تراث، نذكر منها التخلي والتضحية والترك والحذف [3].

معاول كهذه تخرج الخطابات الصوفية من المتاحف وتُجنّب القارئ خطر الوقوع في ما يسميه جاك دريدا بـ"التكرير الاحتفالي"[4] الذي تغدو فيه كل ممارسة نقدية مجرّد تصفيق للتراث وهو يتربع

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 928.

[2] يُنظر: جاك ديريدا، إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، ص 30.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 6.

[4] المرجع السابق، ص 28.

على برجه العاجي ويتموضع موضع التحفة الأثرية في المتاحف التاريخية، موضعة يتم تجنبها بسرقة هذا التراث من المتحف أي بإبعاده عن كل موقع يُضفي عليه صفة المقدس الذي لا يُمس، حتى يتجلى مُحتمله وتظهر وعوده المستقبلية المضمرة في أرضياته التحتية.

وعود يتوعّدها خالد بلقاسم بمعاوله المسبوقة الذكر (الحذف والترك والتخلي والتضحية)، والتي تمّ استثمارها مسبقا من قبل جاك دريدا عندما تقرب من التراث الفلسفي، معتبرا إياها واجبات متناقضة يفرضها التراث على كل من يتحمل مسؤوليته؛ أي أنه بقدر ما يجبر الوارث على تلقيه يفرض عليه في الوقت نفسه الانتقاء وبالتالي الحذف والإبقاء، كما يفرض عليه الترحيب بما جاء من قبل وإعادة تأويله في آن؛ فالوارث انطلاقا من هذه الواجبات المتناقضة ذو مسؤولية مضاعفة، مسؤول حيال ما أتى قبله وأيضا حيال ما هو آت[1] .

يعي جيدا قارئنا هذه المضاعفة التي تمتاز بها مسؤولية الوارث لذلك نجده يوجّه أنظاره إلى القبلي ويلتفت إلى القديم وفي التفاتته تطلع للمستقبل ولما هو بعدي، معتبرا أنّ بينهما وشائجا متينة تجعل عبء تجربة إرث ما تقدّم لا يختلف عن عبء الانشغال بالمستقبل، والوفاء لهذا العبء الأخير من محدّدات المسؤولية التي يمليها الإرث القديم[2].

هذا بالتعيين ما يجعله يتعامل مع التراث الصوفي سواء نصوص عبد الجبّار النفّري أو خطابات الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي معاملة مزدوجة ووفق قراءة حيوية، نستطيع أن نقول استنادا إلى رؤيته للتراث، ذات ملامح تفكيكية يحاول من خلالها إبعاد هذه النصوص عن ذاتها لتحيا وفق دلالات جديدة ورؤى مختلفة بعيدة كل البعد عن تطلعات القراءات التبجيلية لهذا الإرث.

---

[1] يُنظر: جاك دريدا، إليزابيث روديبنيسكو، ماذا عن غد، ص 26.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 5.

4. المحبّة:

إذا أردنا أن نبحث عن ملامح التفكيك في متن خالد بلقاسم النقدية وتجاربه القرائية التي تقرّب بها من الخطابات الصوفية لا ينبغي لنا أن نتجاوز عنصر المحبة، أو حب النصوص التي ينوي تفكيكها، وذلك لما لهذا الأخير من أهمية كبيرة في الإستراتيجية التفكيكية ولدى صاحبها فيلسوف الاختلاف جاك دريدا، الرجل الذي يعترف في لقاءاته، وحواره مع إليزابيث رودينيسكو واحدا منها، بأنه لم يفكك إلاّ النصوص أو الأعمال التي أحب، يقول: "في النصوص التفكيكية التي دأبت بلا هوادة على كتابتها بصدد المؤلفين الذين تحدث عنهم، هناك دائما لحظة أعلن فيها، بأصدق ما يكون الإعلان، عن الإعجاب ... وما لا أعجب به، لا أتكلّم عنه أبدا إلا إذا اضطرني جدال ما لذلك"[1].

نفهم انطلاقا من اعترافه هذا بأنّ الإعجاب والمحبّة هما المنطلق الأساسي للرحلة التفكيكة، وهما الشرط الضروري لنجاحها؛ فتجربة التفكيك بالنسبة لدريدا لا تتحقق إطلاقا دون محبّة [2]، محبّة لا نبحث كثيرا في متن خالد بلقاسم النقدية حتى نجد دلائلها وبعض ملامحها؛ يقول في مقدّمة كتابه "الكتابة والتصوف عند ابن عربي": "ومع ذلك توطّد العزم على المغامرة، انطلاقا من اجتذاب خفي، التبس فيه ألم القراءة بلذّتها"[3]

جاء قوله هذا بعد تصريح آخر عبّر فيه عن صعوبة قراءة المتن الصوفية والألم الناتج عن هذه القراءة؛ فمصاحبة هذه الخطابات التي لها طابع خاص في التعبير وكتابة مختلفة لا تلائم إلا التجارب الروحية التي يمر بها صاحبها، ليست بالأمر الهيّن بل هي عملية صعبة ومغامرة غير مضمونة النتائج، لا يوافق على خوضها إلا قارئ وافق مسبقا على تحمّل ألمها.

---

[1] بتصرّف: جاك دريدا، إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد ، ص 26.

[2] يُنظر: المرجعنفسه، ص 26.

[3] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 6.

والموافقة في هذه الحالة لا تتم إلا من طرف قارئ استساغ التجربة وشعر برغبة في خوضها، هذا ما عبّر عنه خالد بلقاسم بفكرة الالتباس "التبس فيه ألم القراءة بلذّتها" أين امتزج الألم باللذة التي يمكننا اعتبارها إحساسا خامّا، منه تتشكل المحبة فتشكّل عزما وعزيمة على مواصلة السفر القرائي وتحمّل مشاقه.

بما أننا نبحث عن ملامح المحبة في قراءات خالد بلقاسم فلن تفوتنا عبارة باجتذاب خفي التي عبّر بها عن دوافع عزمه على خوض مغامرة القراءة، فهي عبارة تحمل دلالات المتعة التي يشعر بها كقارئ تجاه الخطابات الصوفية، هذه الخطابات الصعبة التي لم تقدّم لقارئنا أيّة خرائط تساعده على دخول غمارها ومتاهاتها ومع ذلك عزم على دخولها، بل ومن أجل ذلك أزمع على الولوج إليها؛ فهي خطابات ماكرة ومتمنّعة تشبه في تمنعها الأنثى التي تخفي جسدها وتحجب أنوثتها وفي احتجابها غواية وإغراء.

الكتابة الصوفية انطلاقا من هذا التشبيه تحافظ على سريتها وتتمنع عن كشف ألغازها فتترفّع بذلك عن كل قارئ يريدها في وضوحها، وتشترط آخر يعاملها كمعاملته للجسد الأنثوي، ويواجهها بالعشق نفسه الذي يواجه به هذا الجسد[1]، قارئ انطلاقا مما قلناه محبّ يريدها ويرغب فيها قبل أن يبتغي فك رموزها واختراق حجبها.

5. النص ولا شيء خارجه:

لا يخفى على قارئ أعمال خالد بلقاسم النقدية أنّه من النقاد الذين لا يسبقون النص بخطوة أو بخطّة قرائية معلومة العدّة ومحدّدة المنهج، ليس لأنه لا يملك المناهج ولا لأنه لا يقوى على

[1] يُنظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، ط2، 2011، ص 502-503.

التخطيط، بل لإدراكه وعلمه بما تمارسه هذه القبليات من عنف على النص وعلى الفعل القرائي أيضا، فالقارئ الذي يختار لنفسه منهجا نقديا محددا ينطلق منه إنّما يحد من فعله القرائي ويرسم لرحلته النقدية مسارا واضح المعالم، له نقطة انطلاق معيّنة ونقطة وصول محدّدة وبالتالي يسيّج تجربته، وهذا ما يتنافى والفعل القرائي الذي يمتاز بنوع من الحرية متى ما فقدها فقد جوهره معها.

وحتى لا يضيّع قارئنا هذا الجوهر ويفقد ذاته كقارئ معه راح يخطو خطواته الأولى داخل النصوص التي يبتغي قراءتها بعدما خلع كل المفاهيم الإجرائية وتركها خارجا، وتنصّل من كلّ الآليات المنهجية التي تصبو إلى تحقيق معرفة نهائية بالمواضيع والتجارب الإنسانية بصفة عامّة والصوفية على وجه الخصوص، يقول حول ذلك: "وتحديد الإشكالية والفرضيات لا يعني بلوغ عتبة امتلاك معرفة نهائية بالموضوع، بقدر ما هو سعي إلى تحديد الرؤية إليه، أمّا بلوغ المعرفة النهائية في العلوم الإنسانية فهو وهم يهدّد بتحويل المفاهيم الإجرائية، التي تتوسّل بها المقاربة، إلى سلطة لتفريغ النّص واستفراغها من لا نهائيتها عوض ترسيخ مجهولها"[1]؛ معلنا من خلال هذا القول تنصّله من الخطوات الإجرائية التي تسبق النص فتمحق لانهائيته وتغلق المداخل التي تؤدّي بالقارئ إلى صفائحه التكتونية وإلى معانيه البعيدة .

بدل ذلك اختار خالد بلقاسم الدخول إلى النص والمكوث فيه والإنصات إلى هسهساته، أي وبصيغة أخرى الانطلاق منه، وخير دليل على ذلك دراسته المخصصة للكتابة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي التي تفادى خلالها تقديم تعريف مسبق للكتابة مراعيا في ذلك خصوصية التجربة الكتابية الأكبرية وتشعّب مفهومها عند ابن عربي، تشعّب يمنع، حسب خالد بلقاسم التحديد على نحو قبلي، لأنّ كل ما هو مؤسس قبليا بالنسبة له خيانة لما راهن عليه الشيخ الأكبر.

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 7.

خاصة التوسيع الذي أخرج بموجبه المفاهيم من أقفاصها المعجمية لتلامس التجربة، يقول: "فقد تبدّى لنا أنّ هذا التحديد يخون رهان ابن عربي"[1]، والخيانة هنا، في الواقع، مضاعفة؛ بقدر ما تصيب رهان محي الدين ابن عربي تصيب قراءة خالد بلقاسم أيضا، وذلك بإبعاده عن الكتابة الأكبرية وأسرارها كتجربة روحية ليجتر أقوالا جاهزة ومفاهيم مطروحة في طرقات الفكر.

حتى لا يقع قارئنا في فخاخ هذه الخيانة المضاعفة تخلى عن هاجس ضبط المفاهيم وتعيينها الذي تصبو إليه كل قراءة واصفة، وقد وضّح ذلك في قوله: "ولما كان ضبط المفاهيم وتطويق الموضوع هاجس كل دراسة، فإنّ مقاربة الخطاب الصوفي تحتفظ بما يميّزها، لأنّ إستراتيجية هذا الخطاب تتأسس ضدا على هذا الضبط. ومن ثمّ كان ضروريا تحكيم خصوصية الموضوع الموصوف في توجه الخطاب الواصف، مما يجعل إعادة بناء الموضوع غير منفصلة عما يسمح به تميّزه وتفرّده"[2].

التحكيم في هذه الحالة لا يمكن أن يتحقق إلا بالمكوث مطولا في كنف خطابات إمام المتصوفة من فتوحات مكية وفصوص حكم وغيرها من النصوص الأكبرية، دون الالتفات إلى المغريات الخارجية والآليات المنهجية والمفاهيم المعجمية، متخذا من هذه المتن منطلقا ووجهة في الوقت ذاته، ومؤمنا بالطاقات التي تكتنزها نصوص الشيخ.

يصاحبه هذا الإيمان حتى في عمله اللاحق الذي عمد من خلاله التقرب من تجربتي الوقفة والفراغ عند النفّري وعلاقتهما بتجربته الكتابية؛ نلمس ذلك من خلال استعداده التام للتخلي عن المسبقات وتحليه بالصبر الذي اعتدّ به وهو يدخل غمار النصوص النفّرية ويعمل على سبر أغوارها

---

[1] المصدر نفسه، ص 8.

[2] المصدرالسابق، الصفحة نفسها.

والإقامة في المعتّم فيها[1]، ذلك لأنّ الصبر هو عدّة المقيم والماكث الذي يحلّ على النص ولا يتطلع إلى ما هو خارج عنه.

يحلّ خالد بلقاسم على نصوص السادة الصوفية فيحيلنا إلى مقولة جاك دريدا الشهيرة "لا شيء خارج النص"[2]التي نفى من خلالها وجود ما هو سابق عن النص وما هو خارج عنه، والنفي هنا لا يعني إنكار الواقع جملة وتفصيلا، بل ينفيه كمدلول ومرجع متعالي يفرض سلطته الدلالية على النص، ويفصل المعنى عن المؤثّرات اللغوية وعن الفعل الكتابي.

هذا الفصل بالنسبة لدريدا يقذف بالكتابة والنص إلى الهامش ويرسّخ فيهما الدونية التي أُلحقت بهما منذ القدم؛ لأنه يجعل منهما كونا لغويا وتراكما لدوال تقع مدلولاتها خارجا عنها وسابقة زمنيا عن وجودها (في الواقع التاريخي، الميتافيزيقي، النفسي، البيولوجي، ...) وهذا ما يجعلها مجرّد ملحق أو مكمّل supplément ، وبالتالي مجرّد وسيلة تعبير عن الواقع وعن الطبيعة لا أكثر.

يرفض فيلسوف الهوامش هذا التصور وينفيه؛ معتبرا الكتابة كاختفاء لهذا الحضور الطبيعي والواقعي المتعالي واستحضارا له في آن، ذلك لأن هذا الواقع والطبيعي لا يطرأ ولا يحضر إلا إذا تمّ استدعاؤه عبر الكتابة، وإعطاؤه معنى داخل النص عبر أثر ما[3]، وبالتالي ما نبحث عنه من دلالات لا توجد خارج النص بل فيه تقيم.

انطلاقا من هذا التصور راح جاك دريدا يحذّر القارئ من القفز فوق النص بحثا عن مضامين ودلالات خارجية مفترضة ، لأنّ القراءة، بالنسبة له، لا يجوز لها شرعا أن تتعدّى النص نحو شيء آخر غير نفسه، نحو مرجع أو مدلول خارجي يتعالى وبتعاليه يجعل النص مجرّد محاكاة للواقعي،

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 9.

[2] Jacques Derrida, De La Grammatologie , Les éditions de Minuit, 1967, p 227.

[3]Ibid, p 227-228.

فيقذف به إلى الهامش ويضعه في مرتبة دونية تنتزع منه القدرة على خلق الأكوان واستدعاء الواقع عبر الأثر الكتابي استدعاء مختلفا تغيب معه المطابقة وتنتفي الإحالة إليه ونسب الحقيقة إليه.

هذا الحذر نفسه نجده يتجلى عند قارئنا خالد بلقاسم؛ إذ في كل تقدّم قرائي يتعمق بموجبه داخل النص وكل خطوة يخطوها في أعماقه لا يتهاون عن تذكير ذاته بخطورة الالتفات إلى ما هو خارجي، نقدّم لذلك ثلاثة أدلّة أوّلها وثانيها ما طرحناه سابقا من رفض لما هو قبلي عن النص وتجنّبه للقراءة المعنِّفة التي تنطلق من المناهج النقدية، وما طرحه من تصورات نقدية تحذّر من الضبط المفاهيمي للكتابة واللجوء إلى معانيها المطروحة في المعاجم والكتب الفكرية، لجوء اعتبره خيانة للرهان الأكبري.

أمّا الدليل الثالث فيُمثّله رفضه لاتخاذ التجربة الروحية عند السادة الصوفية مرجعا لتبرير ممارساتهم الكتابية، إذ اعتبر التجربة الكتابية هي عينها التجربة الروحية نافيا أسبقية هذه الأخيرة، ومحررا الكتابة من اعتمادها كوسيلة نقل لهذه التجارب؛ فهي بالنسبة له تجربة تحمل دلالاتها داخلها. يضيّق بهذا التصور الحدود بين التجربتين الروحية والكتابية عند المتصوّفة[1] ويحقق المكوث داخل النصوص الصوفية بدل البحث عن دلالاتها خارجا.

إنّ الأدلة الثلاث التي عولنا عليها بقدر ما تثبت مكوث خالد بلقاسم داخل النصوص الصوفية وانطلاقه منها بغاية الوصول إليها تثبت أيضا ملامح التفكيك في تجربته القرائية ما دام الطرح الذي ينفي الخارج عن النص ديريدي الأصل لا يتبناه إلا من عوّل على ترك المناهج النقدية واستبدالها بالتفكيك كاستراتيجية متحررة من كل ضبط قواعدي وكل مسيرة خطية تنطلق من الآلية لتصل إلى غاية قرائية محددة سلفا.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 9.

6. الكتابة:

بات معلوما عندنا اهتمام خالد بلقاسم بالكتابة الصوفية وبالكيفية التي تشتغل بها النصوص عند السادة المتصوفة، اهتمام يدفعنا نحن الذين رحنا نبحث عن ملامح التفكيك في أعماله النقدية إلى تسليط الضوء على رؤاه وتصوراته التي على أساسها غاص في الممارسة الكتابية عند ابن عربي والنفّري على وجه التعيين.

ولعلّ أوّل ما يستوقفنا هو هذا الاهتمام نفسه الذي يعدّ في حدّ ذاته تغييرا لمناطق الرؤية لمثل هذه الخطابات وتجديدا لسبل تناولها، بعدما تعوّدنا على تلك الدراسات التي تتعامل مع هذه الأعمال على أنها نتاج تجربة دينية يتم مقابلتها بقراءة مؤدلجة أو مقدّسة تحصرها في زوايا معيّنة أغلبها لا تولي للنص أهمية إلا بما يعكسه من تصورات صاحبه وتجاربه الوجدانية، أو لما للنص من تعالقات مع القرآن الكريم. حتى تلك القراءات التي تغوص في النص وتقترب منه نجدها في أغلبها دلالية تهتم بمعاني بعض المصطلحات الصوفية وتحاول فك رموزها متجاهلة الممارسة الكتابية.

هذه الممارسة التي بدأت تلقى اهتماما في الآونة الأخيرة عند بعض النقاد والدارسين من أمثال محمّد مفتاح في مؤلّفيه "دينامية النص"، "التلقي والتأويل"، أدونيس من خلال كتابه "الصوفية والسريالية"، ومنصف عبد الحق في مؤلّفه "الكتابة والتجربة الصوفية" التي تعدّ وغيرها أعمالا تدعو إلى قراءات أخرى بعدية تهتم بالكتابة الصوفية.

دعوة لبّاها ناقدنا وراح يسلّط نباريسه القرائية على هذه التجربة التي هُمّشت ردحا طويلا من الزمن لأسباب مختلفة، أهمها الإقصاء الذي عانت منه الكتابة في حدّ ذاتها؛ إذ أُعتبرت مجرّد عملية

تدوين للمعنى الذي يوجد "داخل الذهن وفي عالم مفارق"[1] تمثّله الذات الكاتبة، وبالتالي اعتبارها وسيلة نقل لا أكثر ولا أقل، دورها هو نقل التجارب والدلالات الموجودة سلفا.

بهذا التصور تغدو الكتابة الصوفية مجرّد أداة ينقل من خلالها الصوفي تجاربه الروحية والوجدانية مما يؤدّي إلى موضعتها في موقع دوني أدّى إلى إبقائها في الظل بعيدا عن اهتمام الدارسين والنقاد، مقارنة بالتجربة الصوفية التي نالت حصّة الأسد من القراءات والأعمال النقدية، حتى ولو كانت أغلبها ذات خلفيات إيديولوجية أو عقدية، إلا أنها تعدّ اهتماما لم تنله الكتابة ضمن إطارها الصوفي.

من هنا تغدو كل دراسة أو تجربة قرائية تتقرّب من الكيفية التي تشتغل بها النصوص الصوفية، وتهدف إلى الاهتمام بالكتابة هي قراءة تلتفت إلى المهمّش وتلتف حوله، أي أنها وبصورة أخرى تحاول استدعاء المقصي وإخراجه من مناطق الظل، المناطق التي دخلها خالد بلقاسم وعاد منها محملا بما تمّ إسكاته في التجربة الصوفية من إبداع وأدبية تنامت بعيدا عن مرأى المهتمين بالتراث الأدبي، خير دليل على ذلك كتاب "تاريخ الأدب العربي" الذي نجده خال من نصوص المتصوفة، على الرغم مما تتمتّع به من أدبية تفوق أحيانا تلك التي تخص أعمالا شعرية تغنى بها العرب منذ القدم[2] .

عاد إذن خالد بلقاسم من مناطق الإقصاء وفي عودته إعادة للكتابة الصوفية إلى الواجهة النقدية، فيذكّرنا بصنيعه هذا بالمنعطف الذي أحدثه فلاسفة الاختلاف في الحقول الفكرية والفلسفية والانقلابات التي أقاموها ضدّ الميتافيزيقا الغربية وفكرة الهرمية، خاصة مسار جاك دريداالتقويضي الذي رد من خلاله الاعتبار للمنسيات والمهمش والأقليات، فنالت بفضله الكتابة حظّها من النور.

---

[1] مديحة دبابي، الكتابة وتفكيك البنية الأونطو-تيو-لوجية لنسق الفكر الغربي، جاك دريدافيلسوف الهوامش، إشراف محمّد بكاي، الاختلاف، الجزائر، ضفاف، لبنان، ط1، 2017، ص 158.

[2] يُنظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الأدبي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الأمل للنشر والتوزيع، تيزي وزو- الجزائر، دط، دت، ص 7.

حظّ حازت عليه الكتابة الصوفية أيضا مع قارئنا فأحالتنا إلى ملمح من ملامح عبوره القرائي نحو التفكيك يمثله التفاته إلى المقصي في التجربة الصوفية، ألا وهي تجربة كتابتها.

لكن، هذا الالتفات لا ينبغي أن يسحبنا إلى منطقة الاطمئنان لأنّه قد يكون محمّلا برؤية ترسّخ الإقصاء وتعزّز الإبعاد بدل إعادة الاعتبار للكتابة، خاصّة إذا كان التعامل معها مبنيا على المسافة العازلة بين التجربتين الوجدانية والكتابية، مسافة تكرّس الفاصل الزمني بينهما فتؤكّد أسبقية التجربة الروحية عن كتابتها، وهذا بالتحديد ما يعيد الهرمية إلى الواجهة أين توضع التجربة الكتابية في أسفل الهرم في عزّ محاولات زحزحتها من هذا الموقع.

لا نطمئن خوفا من هذه الإعادة إلى اهتمام خالد بلقاسم بالكتابة الصوفية ولا نحسم الأخذ به كملمح من ملامح تبني التفكيك حتى نغوص أعمق في أعماله النقدية ونتقرب أكثر من تصوراته ونظرته لهذه التجربة، نظرة إذا ما تقربنا منها بنوع من العجل ستبدو لنا دونية تحقّر الفعل الكتابي بلغة تبجيلية، خاصّة كتابه "الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري" الذي سلّط فيه أنواره القرائية على المسافة التي تفصل تجربة الوقفة عن تجربة كتابتها، وبعدية هذه الأخير التي تنفي إمكانية تحقق الكتابة أثناء الوقفة لارتباطها بالسوى عند عبد الجبّار النفري وذلك بسبب قيامها على الحرف، بعدية تجعل منها عملية استعادة لما حدث في تجربة الوقفة، وبالتالي وسيلة نقل لها أي أنها ما يثبت التجربة خطيا ليس أكثر.

لكن، وبقراءة متأنية في متن خالد بلقاسم النقدية سنجده يجعل من هذه الاستعادة تجربة قائمة بذاتها، وذلك بإبعاد الكتابة عن غاية المطابقة بين دلالاتها وما حدث في تجربة الوقفة، وتعزيز الاخ(ت)لافdifférance، بالمعنى الديريدي، بين التجربتين، المعنى الذي يرسّخ البون والابتعاد والخلاف واللاتطابق فيحرّر الكتابة الصوفية من تبعيتها إلى تجربة سابقة عنها، الوقفة في هذه الحالة.

صحيح أنّ الكتابة النفرية، حسب خالد بلقاسم، تشتغل بما يتم إحراقه في الوقفة[1]، أي بمخلّفاتها وآثارها التي تحوّل بعد ذلك إلى مادّة للكتابة، مخلّفات بقدر ما ترسّخ الخلف في الكتابة وبالتالي تبعيتها للوقفة كتجربة إلا أنها في الوقت نفسه تتضمن الخلاف الذي بتواجده تستقل الكتابة عن الوقفة.

هذا الأخير الذي ركّز عليه خالد بلقاسم في تقربه من الكتابة النفّرية، مستثمرا مفهوم الأثر latrace عند جاك دريدا الذي تغدو بموجبه الكتابة ذات تركيبة طيفية وبنية شبحية Spectralitè تمتاز بالإعاديةItèrabilitè[2]التي تضمن للوقفة عودتها دون أن تضمن لها المماثلة، أي أن لا تعود هي كما هي بل هي لا هي، وكأن قارئنا باستثماره لمفهوم الأثر الديريدي يستحضر الوقفة في كتابتها ليشطبها مع الإبقاء على إمكانية قراءتها من داخل الفعل الكتابي، قراءة تتسم بالمغايرة وتقوم على الاختلاف، أي أنها ترى في آثار الوقفة الأغيار التي تحقق للكتابة استقلالها عن الوقفة كتجربة صوفية.

إضافة إلى ذلك، لا ينسى خالد بلقاسم وهو يتناول الكتابة النفرية باعتبارها أثرا ما يمتاز به هذا الأخير من حركة خفية، فحركة الأثر "تنتج نفسها بوصفها إخفاء لذاتها"[3]، إخفاء يجعل دلالات الوقفة من داخل التجربة الكتابية غير محدّدة، تحضر في شكل خفي وشبحي يجعل قراءتها عبارة عن لعب مع اللامرئي[4]، بتمنعه عن الرؤية يحقق الإرجاء الذي يؤجّل بموجبه المعنى فيفتح القراءة على تعدد الاحتمالات والإحالات الدائمة. وهو بهذا التصور يحمي قراءته من المنغلق ويتجنب حرمان

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 233.

[2] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 198.

[3] رسول محمّد رسول، فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز، دار التنوير الثقافية العامّة، بغداد العراق، ط1، 2015،ص 283.

[4] يُنظر: محمّد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق،الرافدين للنشر والتوزيع، لبنان، و Opus، كندا، ط1، 2017، ص 25.

الكتابة ممّا تسكنها من آثار وأطياف وأشباح تجعلها ذات طابع مراوغ وذلك بإسقاط دلالات قسرية وثابتة على مضامينها.

من هنا يتضح لنا وعي قارئنا بما تتضمنه الكتابة الصوفية من معكوسات ومقلوبات ومكبوتات وما تكتنزه من نيران متشظية[1] تحرق الثوابت وتنفي الحقائق وتقضي على الوحدة، إنّها انطلاقا من هذا المعنى طيفية، يذكرنا الطيف هنا بالطِّياف (سواد الليل)[2] الذي تتعذّر فيه الرؤية وبالتالي يصعب التقاط المعنى والقبض على حقيقة الكتابة النفرية، ويغدو الإرجاء مصير كل قراءة تعي ما تختزنه الكتابة من طاقات تدعو للكثرة والوفرة أين يحضر الاحتمال كبديل لليقين، قراءة بهذا الوعي لا يمكنها إلا أن تكون تفكيكية.

7. السؤال معول قرائي:

بعد مصاحبته الطويلة للخطاب الصوفي أدرك خالد بلقاسم أنّه أمام نصوص ذات طابع خاص، غامضة ومبهمة معارفها متدفّقة عن كشف باطني وعلومها مصاغة من فيض ربّاني، فيض أحدث انعطافا على مستوى لغتها فتنصّلت من اجتماعيتها لتغدو نابعة من تأمّل فردي[3]، وكشفٌ ابتدع كتابة تراهن على الصمت أكثر من رهانها على الإفصاح، كتابة يكتنفها البياض الذي يحتفظ بألغازها ويغزوها الفراغ المكتظّ بأسرارها مما يجعلها تلمّح أكثر، مما تصرّح وتكتم أكثر مما تفصح.

وهي بهذا المعنى تحتاج قارئا لا يرغمها على أن تكشف المتواري في تلافيفها ولا يجبرها على تعرية أسرارها، قارئ من أمثال خالد بلقاسم يعي جيّدا أنّ عناء القراءة من عناء الكتابة نفسها، فلا

---

[1] يُنظر: محمّد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق،ص 27.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 23.

[3] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 274.

يمارس جبروته القرائي عليها ولا يلزمها بما تكره، بل ينخرط هو أيضا في لعبة المراوغة التي تمارسها ويساهم في المحافظة على صمتها.

لكن، وبما أنّ القراءة في معناها العام هي عبارة عن عملية فكّ للرموز، فعلى القارئ في هذه الحالة أن يكون حذرا من أن يعود بممارسته القرائية إلى غايتها الأولى المتمثّلة في الفك فيفكّ ألغاز الخطابات الصوفية وهو في سعي حثيث للمشاركة في الحفاظ عليها، من هنا يتجلى لنا الخطر الذي يواجه قارئ هذه الخطابات، لكأنه يمشي على شفا حفرة؛ أي ممارسة متعسّفة تبتغي الكشف توقعه في هاوية التعنيف.

وحتى يتجنّب قارئنا هذا الخطر اختار أن تكون قراءته مؤشكِلة تستنبت الأسئلة؛ ففي كلّ منبت إجابة يزرع بذرة سؤال يمنع تنامي الاطمئنان ويزعزع ثبات الإجابة، لأنّ الجواب نضج يصبح معه المعنى جاهزا للقطف، متى ما مدّ القارئ يده ليقطفه ارتكب خطيئة لا تغتفر في حق الكتابة الصوفية وفي حق القراءة أيضا، لأنه بقطفها ينهي رحلته القرائية وينزل الكتابة الصوفية إلى أراضي اليقين التي تتبرّأ من الانتماء إليها.

لهذا يحاول أن يقدّم تجربته القرائية على شكل تساؤلات، تضمن لقراءته نقصها ما دام "السؤال هو الفضاء الذي يقدّم فيه الكلام نفسه ناقصا غير مكتمل"[1]، لا بغاية الإنقاص من الفعل القرائي ولا بهدف التقليل من شأنه ودحرجته إلى مرتبة متدنية، بل على العكس من ذلك، لوعيه بالكمال الذي يكتنزه النقص، فالقراءة متى ما اعترفت بنقصها عبّرت عن وعيها بطيفية الكتابة وخاصيتها الشبحية التي يستحيل معها القبض على معانيها وفكّ لغزها.

[1] موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، ص 11.

وعليه، يتمكّن صاحبها انطلاقا من تعزيز النقص فيها، على أن يجعلها تنفتح على اللانهائي وذلك لأنها تنظر إلى كل قراءة كإساءة قراءة، وتشكك في كل إجابة تحاول أن تقدّم الكيفية التي تشتغل بها النصوص الصوفية بصيغة يقينية وثابتة فتقضي على حيوية التأويل المفتوح، يعبّر خالد بلقاسم عن ذلك في قوله: "تتوهج الإضاءة كلّما كان السؤال معول هذا الحفر، ومنطلق إنتاج أسئلة أخرى مفتوحة. أسئلة لا تثق في الأجوبة الملجمة لحيوية الإنصات المفتوح، ولطاقته في تأمين دينامية التأويل واتساع أفقه"[1].

يتضمن هذا القول اعترافا باعتماده السؤال كمعول قرائي يسمح له كقارئ ببلوغ الصفائح التحتية للكتابة الصوفية، أين تتجلى الوشائج التي على أساسها ينتظم مفهوم الكتابة عند ابن عربي والنّفري، وتنكشف كيفية اشتغال نصوصهما، اعتماد له غاية مهمّة هي ضمان دينامية قراءته مادام السؤال في أصله حركة[2] تساعد القارئ على مواصلة رحلة تقفي الأشباح الكامنة في النصوص الصوفية، وتحقق له الانفتاح الدائم على اللانهائي.

هذا الأخير الذي تجاوز به التفكيك التأويل، فإذا كان الأفق الذي يتطلّع له التأويل هو التعدد الدلالي وكثرة المعاني، فالتفكيك يتعداه إلى اللانهائي، يعمل على مضاعفة التأويل وجعله مفتوحا، هكذا عبّر عنه خالد بلقاسم "التأويل المفتوح"[3] متجنبا نعت قراءته بالتفكيكية حتى لا يقع في فخ إثبات ما لا يقبل الإثبات أصلا (التفكيك)، دون أن يتنصل من احتمالية أنه يمارس التفكيك؛ فتوظيفه للتأويل المفتوح هو توظيف ذكي يعكس تطلعاته القرائية إلى اللانهائي، وأسباب اختياره

---

[1] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 14.

[2] يُنظر: موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، ص 11.

[3] المصدر السابق، ص 10.

للسؤال كمعول قرائي يحقق له تجاوز التأويل إلى التفكيك، لأنّه أمام تجربة كتابية ذات آثار مضاعفة إذا أراد اقتفاءها، على قراءته أن تتطلّع هي الأخرى إلى المضاعفة وتعمل على تحقيقها.

المبحث الثالث: التّولي أو عبور خالد بلقاسم من مساءلة المقروء إلى مساءلة القراءة:

"وسيسقط المعنى

على أنقاضنا

حتى الأمام سيستدير إلى الورا"[1]

محمّد عبد الباري

[1] محمّد عبد الباري، ديوان مرثية النار الأولى، منتدى المعارف، بيروت- لبنان، دط، دت، ص 11.

أوّلا: الارتياب المضاعف:

يمكننا أن نجزم من خلال مصاحبتنا لمتن خالد بلقاسم النقدية أنّ القناعة أو الحقيقة الوحيدة التي ينطلق منها في مقاربته للنصوص الصوفية ويصل إليها أيضا هي أن التصوف في أساسه ليس جوابا حتى نطالبه بالإجابة على أسئلتنا، وأنّ الخطابات الصوفية تمتنع عن التصريح، مما يجعل الاطمئنان لما يبدو تصريحا فيها خلل وفخ على القارئ أن يحترس منه قبل أن يُفترس من الظاهر والسطحي الذي تغدو معه القراءة هي إساءة قراءة بمعناها السلبي لا الإيجابي .

انطلاقا من هذه القناعة يختار قارئنا أن يرتاب في كل دلالة أو معنى يقدّم نفسه على أنه حقيقة التجربة الكتابية عند السادة المتصوفة، فالارتياب بالنسبة لخالد بلقاسم هو أنسب عدّة يمكن للقارئ أن يعتدّ بها كي يدخل متاهات النصوص الصوفية، باعتباره الآلية القرائية الوحيدة التي لا تنتهي بالإقرار بخلاصات مطمئنة تستعجل حصر مشاهد وتجارب عصية عن الحصر[1] ، آلية تستبدل لام الاستعجال بميم الاستعجام التي تحمي دلالات النصوص الصوفية من الانغلاق، وتحفظ للتجربة الروحية والكتابية انفلاتها وتمنعها.

إذن، وانطلاقا مما قلناه خالد بقاسم قارئ شكاك ومرتاب، والمرتاب لا يمكنه أن يقطن أراضي اليقين، ولا أن يستقر في بيوت أساسها الإثبات؛ لأنه مصاب بالشك الذي لا يُخفَّف سوى بمضاعفته، مضاعفة نرى آثارها في ممارسته القرائية ذاتها، فالذي يقترب من متنه النقدية سيشعر بتلك المحطات والوقفات التي يتوقف فيها قارئنا عن انشغاله القرائي بالخطابات الصوفية ليلتفت صوب القراءة، التفات لا يشبه ذاك الذي يقوم به الابن بحثا عن أمه كلما شعر بأنه ابتعد عنها بخطوات إلا

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 152.

في الاطمئنان، فإذا كان الابن يبتغي من التفاته إيجاد الأم والاطمئنان بالاقتراب منها، فالتفات خالد بلقاسم غايته البعد؛ أي أن يطمئن على ما قطعه من أشواط بعيدا عن القراءة الممنهجة.

إنّه، وبصيغة أخرى الالتفات من أجل الانفلات ممّا تحمله القراءة النقدية من خطوات منهجية وشروط معرفية تحقق أسبقيتها عن النص المقروء، خطوات تجعل القراءة عمودية على النص وهذا ما يلغي المصاحبة التي عوّل عليها في تقربه من النصوص الصوفية، إلغاء يخشاه خالد بلقاسم فيتحاشاه بالانفلات من كل قيد منهجي وقراءة صارمة، وهذا ما يُعيد له الأمان والاطمئنان ليواصل السير في دروب الخطابات الصوفية بحثا عن الكيفية التي يكتب بها الصوفي تجاربه.

لكن، بما أنّ الاطمئنان من الطرق الأقصر لليقين فلن يسلكه قارئ مرتاب إلاّ ويعود أدراجه، تماما كعودة قارئنا الدائمة إلى الموضوع ذاته "القراءة" فيعاود مساءلة دلالاتها من جديد وبطريقة ملحّة ملؤها الشك، والغاية منها ليست الحصول على قواعد ذهنية تضيء فعله القرائي أو تقديم مفاهيم مجرّدة وقوانين كليّة تضبطه[1]، بل على العكس من ذلك، يتساءل بهدف دسّ الارتياب في كلّ الإجابات التي تهفو إلى تقديم الفعل القرائي بصيغ نهائية وثابتة؛ فيفقدها نهائيتها ويزعزع ثباتها. وبالتالي يفرغ القراءة من حمولتها الدلالية التي تتشكل وفقها القراءة على نحو ثابت.

ثانيا: القراءة باعتبارها رسما لا اسما:

الارتياب في النظريات القرائية وما تقدّمه من مفاهيم وقواعد كلية وقوانين ذهنية هو، كما سبق وذكرنا، عملية تفريغ للقراءة من شحونتها الدلالية وتحرير لهذا الفعل من قيود المخططات التي تثبطه والخطط التي ترسم له ملامح البداية والنهاية، وتحدد له السقف الذي لا ينبغي له تجاوزه.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، ص 168.

وخالد بلقاسم بفعل ارتيابه يشكك في كل المتفقات الجمعية التي تحصر القراءة في زوايا مقرّرة، وتحدد لها ما يناسبها من نظريات وقواعد وقوانين، وتضع لها حدّا معينا يعود له كل من يتساءل عن ماهيتها ويبحث عن تعريف لها، فالقراءة بالنسبة له لا حدّ لها ولا حدود تضبطها.

على هذا الأساس نلحظ من خلال تجربته القرائية، التي بقدر ما توجه بها إلى الخطابات الصوفية وجّه أيضا اهتمامه فيها إلى الفعل القرائي، أنّه لا يتعامل مع القراءة على أنها اسم، أي أنه لا ينظر إليها باعتبارها تعريفا أو معنى أو حدا، بل يتوجّه إليها بوصفها رسما، ذلك لأنّ الحد إن أردنا أن نعرّفه هو "القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي"[1].

والقراءة بالنسبة لخالد بلقاسم لا يمكن لها أن تكون مكتملة وتامّة لأنها لا نهائية؛ لذا يعتبر التحدث عنها بصيغ نهائية منزلقا يُفقد القراءة خصوصيتها وطابعها المتعدد واللانهائي، على خلاف التعامل معها على أنها رسم؛ فالرسم يعني الأثر[2] الذي لا يخفى على أحد طابعه الشبحي، طابع يكفل للقراءة المعاودة والاختلاف ويبعدها عن التعريف، ليغدو السبيل الوحيد لمعرفتها هو الممارسة؛ أي التقاطها من داخل التجربة وأثناءها لا البحث عنها في كتب التنظير .

خالد بلقاسم انطلاقا من هذه المعاملة يحاول أن يفهم القراءة أثناء القراءة ذاتها، أي من خلال تجربته القرائية للخطابات الصوفية، بل يجدد تساؤله عنها كلما انتقل من خطاب إلى آخر، وأكثر من ذلك، كلما تغيّرت الوجهة القرائية حتى داخل الخطاب الواحد؛ فتغيّر الوجهة يؤدي إلى تغير الآلية القرائية، بل ومظاهر القراءة أيضا. مظاهر سنحاول أن نقف عندها بالتفصيل في الفصلين اللاحقين.

---

[1] ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة- مصر، ط2، 1989، ص 78.

[2] يُنظر: كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تح محمّد كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار، ط2، 1370، ص 27.

القراءة بناء على هذا التصور تكتسب معناها وتشكّل مظهرها أثناء تعالقها مع النص وبناء على خصوصيته، من هذا المنطلق يمكننا أن ننفي وجودها في التجريدات و تحققها في النظريات، وذلك راجع إلى عدم قدرتها على التخلص من نبرة القائم بها والتملص من آثار النص وخصوصيته، وبالتالي يستحيل وضع قوانين مشتركة تضبط الفعل القرائي.

صحيح أنّ القراءة لا يمكنها أن تستقيم دون أساس نظري يقول خالد بلقاسم، لكن لا ينبغي لهذا الأساس أن يفرض سلطته على النص ويتحكم في فعل قراءته، من هنا، تغدو القراءة، بالنسبة له، مطالبة بإخضاع هذا الأساس النظري للمساءلة وفق ممكن النص المقروء[1].

وهو بهذه المطالبة يوضّح طبيعة رفضه للنظريات القرائية، رفض لا يقصد من ورائه إنكارها جملة وتفصيلا، بل يبتغي من خلاله نكران التعسف الذي تفرضه على النص وعلى الممارسة القرائية أيضا؛ فتجعلها ممارسة تكرر نفسها تكرارا سلبيا يفرغها من طاقاتها وقدرتها على التجدد.

وعليه، التعامل مع القراءة باعتبارها رسما (لا يستعمل خالد بلقاسم مصطلح الرسم ولكنه يدل عليه بتصوراته للقراءة) يغدو بالنسبة لخالد بلقاسم عاملا يدفع بالقارئ إلى التساؤل المتجدد عنها، وطريقة لتفجير الطاقات القرائية، إنه تحرير لها مما يتعالق باسمها من نظريات وقوانين تعسفية تثبّطها كفعل وكممارسة، ودعوة إلى تجديد علاقتنا بالقراءة وتصوراتنا حولها، دون أن يغدو الجديد متعسفا أيضا، يفقد احتمالية تعسفه ووضعه للقوانين الصنمية بفضل القوة الشبحية والخاصية الطيفية التي يمتاز بها الرسم (الأثر) التي تضمن للقراءة عودتها الدائمة بأشكال مغايرة.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، ص 168- 169.

بهذا التعامل والتصور الذي ينطلق منه خالد بلقاسم في فهمه للقراءة يدعونا نحن الذين دخلنا غمار تجاربه القرائية إلى البحث عن تصوراته حولها من داخل هذه التجارب وبين ثنايا خطاباته النقدية، فلا يمكننا أن نجد القراءة متجلية في أعماله على هيئة تعريفات ولا مصفوفة في شكل نظريات، ذلك لأنه يدس تصوره للقراءة في قراءته ذاتها للمتن الصوفية، ويحيك رؤاه حولها من خيوط هذه التجربة، خيوط تتشارك في تشكيلها ما تهبه النصوص الصوفية وما تهبه خلفية القارئ المعرفية.

ثالثا: القراءة لقاء حيوي بين النص والقارئ:

بتمنع خالد بلقاسم عن الأخذ بالتعريفات وإتباع التصنيفات الدلالية والمعرفية للفعل القرائي، وتجنّبه لما أُقيم حول هذا الفعل من نظريات، يُعيد للقاء الذي يجمع القارئ بالمقروء حيويته، ويجعل من القراءة حاصلا لهذا اللقاء الذي لا يمكنه أن يغدو حيويا إلا إذا توفّر شرط التفاعل بين طرفيه (القارئ والمقروء)، تفاعل لا ينبني على توجه القارئ صوب النص بغاية كشف أسراره وبسط طيّاته فقط، بل يستدعي الوجهة العكسية أيضا؛ ونقصد هنا تلك التي يتوجه فيها النص صوب قارئه وما يقدّمه له من هِبات توضّح له السبل والطرائق التي تعينه على قراءته.

من هنا، نفهم بأنّ النص ليس طرفا مستقبِلا في الفعل القرائي، يتلقى فقط ما يقدّمه له القارئ من دلالات وما يفجره فيه من طاقات وما يمارسه عليه من آليات، بل على العكس من ذلك، يشارك في تحديد الآليات المناسبة لسبر أغواره ودخول مناطقه الغامضة والعميقة، وبالتالي يغدو للنص حظّه في تشكيل ملامح القراءة.

ملامح نحاول في هذا المقام تقصيها انطلاقا من لقاء قارئنا خالد بلقاسم بالنصوص الصوفية الأكبرية منها والنفّرية، والتقاط بعض عناصرها من قلب تجربته القرائية، ونحن وإن نحاول البحث عنها والتقاطها من كلا التجربتين، قراءته للخطابات الأكبرية وتلك التي خصّها للمواقف والمخاطبات النفرية، فإننا لا نزعم تطابق القراءتين، ولا نروم من خلال هذا البحث ترسيخ نمط قرائي ثابت عند

خالد بلقاسم، وإلا سنقمع جانبا مهما من اللقاء الحيوي بينه كقارئ وبين هذه الخطابات، تمثّله خصوصية كل خطاب واختلافه عن غيره.

صحيح أنّ كلاهما خطابين صوفيين، أي أنهما ينتميان إلى الحقل الوجودي والمعرفي ذاته، إلا أنّ هذا لا ينبغي أن يغطي على المختلف بينهما، بل ولا يجوز إغفال الجوانب المتباينة التي تميّز كل خطاب منهما، وذلك باعتبار التصوف أساسا مبني على الخصوصية والتّفرد لأنّه مرتبط بالفرد أو الذات التي تستحيل معها التجريدات وبناء النظريات. وهذا ما ينعكس على القراءة ذاتها التي لا ينبغي أن ننسى أنها حاصل اللقاء السعيد أو الحيوي بين هذه المتن وقارئها.

وعليه، فإنّ ما نبتغي تقصيه في هذا المقام هي تلك العناصر التي لا تنفكّ تعود وتتكرر في تجربتي خالد بلقاسم القرائية (الكتابة والتصوف عند ابن عربي، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري)، فتشكّل نبرة خاصة به في القراءة، وتعطي ملمحا عامّا عن ممارسته القرائية، أي وبصيغة أخرى، العناصر التي تحقق المشترك القرائي بين تجربتين من ذات الحقل (ابن عربي والنفّري)، ونؤجّل الحديث أو الاهتمام بالمفترق القرائي بينهما إلى الفصلين اللاحقين الذين سنحاول من خلالهما تسليط الضوء على خصوصية التجربة القرائية لكل خطاب وكل تجربة عرفانية.

ولعلّ ما يستدعي التوقف عند العناصر المشتركة بين تجربتي خالد بلقاسم القرائيتين هي خصوصية هذا الفصل الذي نعتبره نوعا ما عامّا، لم نخصص فيه البحث عن تجربة دون الأخرى، ولم نفرده إلى مؤلّف واحد من مؤلفات قارئنا النقدية التي خصّها للمتن الصوفية، وبالتالي يمكننا أن نقول أنّ هذا الفصل هو عبارة عن بحث في عموميات تجاربه القرائية، تلائمه العناصر المشتركة التي تحدد ملامح قراءة خالد بلقاسم للتجارب الصوفية عموما وسبل كتابتها على وجه التعيين.

1. استحضار المنهج بتغييبه:

خصصنا المبحث الثاني من هذا الفصل للحديث عن المناهج والنظريات وموقف خالد بلقاسم منها، وحاولنا فيه أن نسلّط الضوء على مروره وعبوره من المناهج النقدية إلى المباهج القرائية، ومحاولة تحريره للفعل القرائي من الصرح المعرفي ليغدو مرحا، مما قد يجعل عملية استحضار المنهج هنا وفي هذا المقام تكرارا أو اجترارا لما سبق وقلناه.

لكن، لا ينبغي لنا أن ننسى أنّ التكرار لا يعني المطابقة، بل يحمل في جوفه اختلافا يخوّل لنا إعادة استحضار المنهج من زاوية مختلفة، زاوية تعبّر في الواقع عن عنصر مهم يساهم في تشكيل نبرة خالد بلقاسم القرائية، ألا وهي حضور المنهج في تجاربه القرائية التي خصها لخطابات السادة المتصوّفة.

كلمة حضور هنا قد توقعنا نحن الذين تحدثنا في جزئية سابقة من المبحث الثاني عن تخليه عن القراءة الممنهجة في مزالق التناقض، لولا أنّه، أي حضور المنهج في ممارسة بلقاسم النقدية، ذو طابع خاص ومفارق؛ فهو يستحضر بعض المناهج والنظريات نعم، ولكن بتغييبها كهدف وكغاية قرائية يتم بسببها تهميش النص وإرغامه على الاستجابة لما تقدّمه من مفاهيم وما تقترحه من آليات؛ فيغدو بموجب التهميش مجرّد وسيلة لإثبات صلاحية المنهج.

يأخذ التغييب عند خالد بلقاسم عدّة أشكال من بينها عدم الالتزام بوصايا المنهج من محايثة وانغلاق وتزامن؛ فنجده أحيانا يستحضر آليات ومفاهيم قرائية من مناهج تبدو متناقضة ومختلفة من حيث المرجعية الفلسفية، وهو بهذا التصرف يضرب المنهج في عقر داره، وذلك عبر اللعب بآلياته غير آبه بتحذيراته وما يقوم عليه من قواعد وقوانين صارمة.

كما أنّه يزعزع فكرة الأولوية التي تجعل حضور المنهج أسبق زمنيا عن النص، فإذا كان الناقد المنهجي يختار منهجه ويقوم بإسقاطه على الخطاب؛ فإنّ خالد بلقاسم على خلاف ذلك يقوم بجعل النص يختار الآلية المنهجية التي تناسبه والمفاهيم النقدية التي تلائمه، وهو بهذه الممارسة ينزع عن المنهج صفة التوجيه مع الإبقاء على إمكانية إضاءة جوانب معيّنة في النص، انطلاقا من ممكن هذا

الأخير ومما يمليه، يقول معبرا عن ذلك: "وبالجملة فإنّ الإنصات لخطاب ابن عربي في مختلف تشعباته هو الذي يملي التأطير النظري الذي في مكنته إضاءة تلك التشعبات"[1]

والإنارة هنا تبتعد كل البعد عن القراءة التعسفية، فهي فقط تساعد القارئ على فهم جوانب معيّنة من الخطاب وإبانة جزئية محددة فيه، وذلك لأنّها مستدعاة مسبقا من طرف النص ذاته ، الإنارة انطلاقا من هذا التصور، طريق آمن يتجنب به قارئنا منزلق حجب النص وتشعباته الدلالية، ويجعل من خلاله حضور الآلية أو المفهوم عبارة عن إسهام في جعل هذا الأخير، أي النص، يكشف عن محتمله بدل أن تقوّله ما لا يبتغي قوله[2].

نضرب لذلك مثالا باستنارته في كتابه "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" بمفهوم الخطاب وعلاقته بمفهوم النص في حقلي الشعرية والدلائلية (السيميائيات)، ومزاوجته بين مفهومه في الحقلين استجابة لما يمليه الخطاب الأكبري ، يقول حول ذلك: "اقتضى منا المتن المدروس، بخصائصه التي تسم تفرده، تشغيل مفهوم الخطاب بمعنيين مختلفين، دون أن يكونا منفصلين، وهذا التشغيل أملاه المتن قبل غيره، ذلك أنّ الخطاب عند ابن عربي انبنى نظريا ونصيا"[3].

قول كهذا يعبّر عن المكانة التي يعطيها للنص على حساب النظريات والمناهج، فخالد بلقاسم ينتظر الإملاء فيستقبل من خلاله هبات المتن وما تسمح به من مفاهيم إجرائية يمكن إدراجها في القراءة دون أن تغدو هذه الأخيرة ذات صبغة سلطوية تعنّف النص، وتلجم خصوصيته.

يتضح لنا حرص بلقاسم على ما يمتاز به الخطاب من خصوصية في قول آخر حاول فيه التشديد على أنّ قراءته باستحضار مفهوم الخطاب من حقول نقدية خارجة على النص الأكبري لا

---

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 23.

[2] ينظر: خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، ص 170- 173.

[3] المصدر السابق، ص 10.

يعني إغفاله لما يميّزه، يقول : "إنّ تشغيل مصطلح الخطاب بهذا المعنى يقترب من تصور الشعرية له، دون أن تكون المنطلقات المتحكمة في تحديد الشعرية للخطاب هي عينها التي وجّهت ابن عربي"[1].

نفهم من خلال ما قاله أنّ حتى استحضاره لمفهوم الخطاب من الحقول المعرفية الأخرى كان مبنيا على ركيزة الاختلاف لا على أساس المطابقة والتطبيق، أي تطبيق دلالات الخطاب على متن ونصوص الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وهذا في حدّ ذاته نمط من أنماط تغييب النظرية حتى في عزّ استحضارها.

2. النسيان الفعّال أو حينما يصبح النسيان مطلبا قرائيا:

مثلما على الشاعر أن يحفظ القصائد ثم ينساها كي ينظم شعره ويحكم صناعته، على القارئ أيضا أن يقرأ عن كافّة الفلسفات ويجول الخطابات والثقافات ويجوب أراضي النظريات، ثمّ ينسى ما قرأ وأين جاب وجال، حتى يتمكن من الدخول إلى أراضي النصوص الصوفية ويقرأ خطاباتها العصية التي تتمنّع عن بسط طياتها وكشف أسرارها وتسليم مفاتيح مداخلها لقارئ يتقرب منها بوعي سابق عنها.

فهي تختار قارئها فتشترطه فارغ الذاكرة[2]، وتريده زاهدا في النظريات، مريدا يبتغي الإنصات لصمتها قبل كلامها، ويقرأ بياضها وتقطعها قبل أن يتوجّه إلى ما تسطره من عبارات وما تبسطه من دلالات، وخالد بلقاسم من القراء الذين وعوا بطبيعة هذه النصوص وما تمتاز به من خصائص، لذا اختار أن يكون منطلق قراءته النسيان كتعبير عن زهده في القبليات.

---

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 10.

[2] يُنظر: عبد السلام بن عبد العالي، لعب بالكلمات، المتوسط للنشر والتوزيع، ميلانو- إيطاليا، ط1، 2024، ص 15.

والنسيان في الفعل القرائي ليس نقصا أو عيبا أو فراغا أو غيابا، وليس إخفاقا في التذكّر بل، على العكس من ذلك، إنّه الظل الإستباقي الذي يشطب على الذكرى[1]، والشطب لا يعني الإلغاء بل هو حضور الذكرى لكن تحت خط الحذف أو الاستبعاد، بهذا المعنى تغدو الخلفية المعرفية التي يمتلكها خالد بلقاسم حاضرة بشطبها، غير مستدعاة ولكنها أيضا غير مستبعدة.

مفارقة عجيبة وغريبة، لكنها رغم غرائبيتها تساهم في تحديد ماهية القراءة، بإسهامها تشرك النسيان في الممارسة القرائية ليغدو محددا من محدّداتها، بل وأكثر من ذلك ملازما لها، مما يلغي إمكانية تحققها إلا إذا توفّر شرط المحافظة، أي أن يحافظ النسيان فيها على حصّته من بناء ماهيتها ومن منع امتلاءها في الوقت ذاته [2].

النسيان انطلاقا من مكانته في القراءة، بقدر ما يراعي طبيعة النصوص الصوفية المشحونة بتجارب روحية ووجدانية يصعب التعبير عنها، هذا إن لم نقل يستحيل، يحفظ أيضا للقراءة نقصها الخلّاق الذي يجعلها عصيّة عن الانغلاق، متطلّعة للتجدد باستمرار، وذلك بمحافظتها على لقائها الحيوي بالنص والإنصات لما يمليه من هبات وما ينيره من وجهات قرائية تساعد القارئ على التوغل أكثر في غياهبه.

واختيار قارئنا للنسيان كعنصر قرائي فعّال هو في الواقع اختيار ذكي يجنّبه السقوط في مهاوي التعنيف، ويمكّنه من استحضار بعض التصورات وتفعيل بعض المرجعيات المعرفية والفكرية في القراءة دون أن يغدو تفعيلها ممارسة قسرية تحجب النص وتفقده خصوصيته، فبالنسيان يسمح للخطابات الصوفية التي يقيم فيها باستدعاء ما يلائمها من تصورات، حتى ولو كانت هذه التصورات تنتمي إلى

---

[1] يُنظر: موريس بلانشو،كتابة الفاجعة، ص 124.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، مرح القراءة، في البحث عن المعنى، كتاب الدوحة، قطر، د ط، 2020، ص 15.

أنساق وفلسفات مختلفة عنها، وهذا بإنعاش ذاكرة القارئ التي قام بشطبها قبل دخوله غمار النصوص.

وحتى نقرّب الفكرة أكثر، نشير إلى تلك التصورات البلانشوية (نسبة إلى موريس بلانشو) أو الأفكار والاستراتيجيات الديريدية (نسبة إلى جاك دريدا) أو الهايدغرية (نسبة إلى مارتن هايدغر) التي لجأ إليها خالد بلقاسم وخلق بينها وبين أفكار الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي أو عبد الجبّار النفري تماثلات وتقاطعات، لم تكن لتكون لولا أنّ نصوص هذان المتصوفان أنعشت ذاكرته بما تحمله في جعبتها من أطاريح قريبة من تلك التي نجدها عند هؤلاء الفلاسفة.

من هنا يخلق خالد بلقاسم للنص فاعلية تخوّل له اختيار الزوايا التي ينظر منها له والأطاريح الفكرية التي تتعالق معه، لكن، هذا لا ينبغي أن يُنسينا فاعلية القارئ التي تخلقها عملية إنعاش ذاكرته، لأن خلق التّماثلات لا يمكن أن يحدث لولا وجود تلك التصورات (نقصد هنا تصورات الفلاسفة) في ذاكرة القارئ، وهذا بالتحديد ما يحقق نجاح اللقاء بينه وبين النص ويشكّل حويته، وأبعد من ذلك يشكّل انفتاح النّص ولا نهائيته بتسليط الضّوء على حقيقة أنّ ما يوجد في ذاكرة القارئ لا يمتاز بالكلية ولا بالشمولية، لأنه لم يخزّن كل التصورات الموجودة معرفيا، ذاكرته في هذه الحالة رهينة ما قرأ فقط وما التقط من تصورات ونظريات واستراتيجيات في رحلته المعرفية.

والقراءة بناء على ذلك هي نتاج ما يتم استحضاره من هذه الذاكرة في لحظة التفاعل مع المقروء، التي تحضر فيها معارف وتغيب عنها أخرى، بغيابها تنفي اليقين عن الفعل القرائي وتبعده عن صفة الكمال ليغدو منتسبا للنقص الخلاق الذي به تستعيد القراءة حيويتها وتجددها المستمر، نقص يقرّ به خالد بلقاسم في مشاريعه القرائية وتجاربه النقدية، ودليل ذلك في حرصه الدائم على طلب

قراءات بعدية، بل وإلحاحه في الطلب لدرجة أنه يلمّح في قراءاته إلى "بذور بحوث مستقبلية مضمرة في الأسئلة"[1] التي بلور بعضها، موطّئا الطريق إلى مسالك قرائية أخرى.

إنّ حرص خالد بلقاسم وتشديده على انتساب الفعل القرائي للآنهائي هو ما يجعله يفعّل النسيان لا بغاية قراءة النص الصوفي فقط، بل حتى في بحثه عن معنى القراءة ودلالاتها، فهو كما سبق ووضحنا لا يحبّذ التعريفات الجاهزة والتنظيرات التي تضفي صبغة الثبات على فعل ينتسب إلى الارتياب والتلون والتجدد[2]، ويعمل جاهدا على المحافظة على هذا الانتساب وذلك بالدعوة إلى ضرورة فصل القراءة عن ذاكرتها وكلّ ما علق بها على مدار التاريخ من دلالات وحُدّد لها من قواعد تعمل على تطويقها، وبالتالي نسيان هذه التراكمات التاريخية والعودة إلى القراءة من موقع الدال[3] فقط (قـ/ر/ا/ء/ة) باعتباره الموقع الوحيد الذي يحرر الفعل القرائي ويجدد معانيه بتجدد التجارب القرائية.

من هنا يغدو النسيان هو محاولة إضاعة محتوى الذاكرة من أجل توسيعها، وفقد معنى القراءة العام من أجل إيجاد معناها الذي تحضر فيه دمغة القارئ فتلغي الشمولية وترفع العمومية عن الفعل القرائي وعن دلالاته.

3. التجسير أو مدّ الجسور المعرفية:

هذا العنصر له صلة وطيدة بالعنصر السابق عنه (النسيان)، يمكننا أن نعتبره حاصل الذاكرة المنعَشَة التي بفضل انتعاشها تتعانق وتتعالق التصورات فيما بينها، حتى تلك التي تبدو بعيدة من الناحية الثقافية أو الحقبة الزمنية، مثل أفكار دريدا وابن عربي التي تتعالق رغم اختلاف الخلفيات

---

[1] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 24.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 146.

[3] يُنظر: المصدر السابق ، ص 16.

وتباعد الأزمنة، أو تصورات بلانشو والنفري التي سجّل خالد بلقاسم بينها شبها وقرابة تتجاوز ما بين صاحبيْها من تباين .

فبلقاسم يحاول من خلال قراءته للمتن الصوفية مدّ الجسور الثقافية بين قديم الثقافة وحاضرها، ويروم استعادة التراث الصوفي وقراءته من خارج زمنه، وأن يجعله يعانق أزمنة مغايرة، الزمن المعاصر على وجه الخصوص، وذلك بهدف إحيائه وبعثه من جديد، بعث لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تمّ تجريد هذا التراث من طهارته وقدسيته وتخليصه من عزلته، وذلك بتفعيل طابعه المتجدد والتفكير في سمة التعدد، هذه السمة التي لا يمكننا التفكير فيها إلا بمدّ الجسور لنرى هذا التراث في غيره من الحقول المعرفية ونلحظ ملامحه وبعض خصائصه في صروح ثقافية مختلفة.

إذن، مدّ الجسور، من خلال ما قلناه هو شرط من شروط إحياء التراث الصوفي، وطريق ملائم ابتغى من خلاله قارئنا تسليط الضوء على حداثة هذا التراث وما يكتنزه من طاقات وما يُضمره داخله من إمكانية على نسج العلاقات مع نصوص وخطابات أخرى مغايرة قد تبدو أحيانا بعيدة كلّ البعد عن مرامي التصوف.

إنّ القراءة التجسيرية التي يعوّل عليها خالد بلقاسم في تقربه من الخطابات الصوفية هي وليدة انشغاله بسؤال الكيفية التي يمكن بها إعادة بناء القديم (الخطابات الصوفية) وبناء علاقة معه[1]، دون أن تكون هذه العلاقة علاقة خضوع؛ تغدو معها القراءة تبجيلية تعيده إلى المتحف الذي ما صدقنا خروجه منه وتحرره من أسواره؛ فبالتجسير تبتعد القراءة عن رهان الإسماع، أي أن تقتصر على إسماع

[1] يُنظر: خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، ص 181.

مضمرات النصوص الصوفية وأصواتها الخفية فقط، لتغدو ناسجة للعلاقات[1] بين النصوص والخطابات، ومقيمة للجسور بين ما تضمره من أسس فكرية ذات تقارب.

القراءة انطلاق من التجسير ليست فعلا طفيليا ولا مكمّلا ارتداديا[2]، بل عملية إنتاج للنص، يكتسب قارئنا بفضله (التجسير) شرعية المشاركة والانخراط في خلق دلالات الخطاب الصوفي وتفجير طاقاته، وذلك لأنه بالإنتاجية يغدو مؤلّفا ثانيا للنص، وكلمة مؤلّف Auteurتتعالق لغويا مع الفعل يسمح autorise وكلمة السماح autorisation[3] التي تخوّل له إعطاء صورة مختلفة وحياة جديدة للمقروء، حياة تنتقل بها القراءة إلى مصاف الإبداع؛ فالقراءة لا يمكنها أن تكون مبدعة إلا إذا "هيّأت للمقروء نسجا جديدا من داخل نسيجه الأوّل"[4].

والإبداع متى ما دخل إلى حرم القراءة أبعدها عن التعميم والابتذال الذي يرسّخه التداول، وهذا هو مقصد خالد بلقاسم وغايته الأساسية من القراءة؛ إذ لا يمكن للمتقرب من أعماله النقدية أن لا يلحظ ولا يشعر بسعيه الحثيث وجهده الكثيف الذي يروم من خلاله ترسيخ دمغته كقارئ في الفعل القرائي وتحريره من الشمولية التي حشرته في زاوية الاستهلاك ليغدو مجرّد تلقيا لما يجود به النص من دلالات وما يفصح عنه من تصورات، إنه بهذا السعي يرقي القراءة من درجة التلقي إلى مرتبة الإبداع، وهي أعلى المراتب التي يمكن للقراءة أن تصلها.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، الصفحة نفسها.

[2] يُنظر: رولان بارت، س/ز، تر محمّد بن الرافه البكري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الصنائع، ط1، 2016، ص 44.

[3] يُنظر: عبد السلام بن عبد العالي، الكتابة بالقفز والوثب، المتوسط للنشر والتوزيع، ميلانو – إيطاليا، ط1، 2020، ص 19.

[4] خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، ص 180.

رابعا: حدّ القراءة عند خالد بلقاسم:

المتقرب من تجربة خالد بلقاسم القرائية للمتن والخطابات الصوفية بحثا عن خصائص كتابتها سيجد نفسه يتساءل عن معنى القراءة وهو يبحث عن كيفية قراءة صاحب "الكتابة والتصوف عند ابن عربي" لهذه النصوص، تساءل تنتقل عدواه من بلقاسم نفسه الذي ضمّن تجربته النقدية هذا السؤال وحمله معه أينما ارتحل وحلّ؛ فيرغم من يصاحب أعماله على تقاسم هم القراءة معه.

هذا الهم الذي كان لنا منه نصيب، فرحنا نبحث عن معناها ونفتّش عن دلالاتها وتعريفات لها من داخل تجاربه النقدية، فأعيانا البحث وأتعبنا التفتيش دون أن نخرج بتعريف ثابت للقراءة؛ فما كان لنا إلا أن نستحضر لفظ "الحدّ" في هذا العنصر "حدّ القراءة عند خالد بلقاسم" لا بغاية تقديمه بل بهدف إلغائه، نستحضره مشطوبا؛ لأنّ الشطب قدره في هكذا تجربة، غايتها الأسمى هي صون المجهول والمحافظة على طابع القراءة المتجدد.

تجربة رفعت القراءة إلى مصاف الإبداع الذي يستحيل في مقامه التعامل معها على أنّها إجراء جاهز، والبحث لها عن تعريفات ثابتة توقف دينامية العبور القرائي فتجعله عرضة للتصلب والجمود[1]، وبالتالي تعيد للقراءة فكرة القبلية، إعادة تحاشاها قارئنا بتجنّب تقديم حدّ للقراءة رغم تساؤله عنها، وتفادى تقديم تصوّر قارّ عن الكيفية التي تُقرأ بها النصوص الصوفية، لأنّ هذا التقديم قد يتحوّل دون انتباه إلى تنظير لطالما نقده خالد بلقاسم وعمل على نقضه وتقويضه حتى على نطاق الممارسة؛ إذ يصعب القبض في تجربة بلقاسم عن توجّه قرائي ثابت، وطريقة معيّنة في القراءة بل، يتلوّن بتلوّن النصوص ويغيّر آلياته ومعاوله ويبدّل عناصره القرائية في كلّ مرّة يشعر فيها بالحاجة إلى ذلك؛ فيغدو

[1] يُنظر: خالد بلقاسم ومحسن عتيقي، تجويفاتكيليطو، ص 186.

هذا التبديل وتعدد المعاول وسيلة للتملّص من الحد، وطريقة يحقق بها الصمت والتمنع عن تقديم إجابات للذي يسائله عن معنى القراءة عنده.

يصمت خالد بلقاسم وبصمته يدعو قارئه إلى الإقامة في تجاربه النقدية، ومصاحبة ممارسته القرائية في تشعبّها وتعدّد وجوهها دون الطمع في تحصيل مفهوم للقراءة عنده انطلاقا من مصاحبة متنه، لأنّ هذا التحصيل ما هو إلى خيانة لانفتاح قراءته على اللانهائي وتملّصها من الدلالات والتعريفات.

على هذا الأساس اخترنا أن ننهي هذا الفصل بشطب الحدّ والمعنى وإبعاد قراءته عن التعريف استجابة لخصوصيتها التي تجعلها لا تستقيم للنظرية ولا لفعل التنظير[1]، وفضّلنا أن نحيل معنى القراءة عند بلقاسم إلى التأجيل والإرجاء الذي يحفظ لها التعدد والانفتاح على اللانهائي، ويفتح لنا أبوابا لمواصلة رحلتنا داخل متنه النقدية وغوصنا أكثر في تجربته القرائية بحثا عن ملامحها وعناصرها، لا عن تعريف لها، لأنّ تقديم التعريف في هذا المقام بقدر ما هو تعسّفي على تجربة تبنت الاحتمال بدل اليقين وفتحت بموجب هذا الاحتمال أبوابها لتطل على اللانهائي، يُحيل أيضا قراءتنا نحن إلى الانغلاق الذي حاولنا تفاديه بتجنّب الحد من جهة وبتسليط الضوء على الاختلاف الكامن في قراءات خالد بلقاسم لمتن ذات منحى وتوجّه واحد (التصوف)، نقصد هنا خطابات الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ونصوص عبد الجبّار النفري.

ذلك لأنّ المختلف في تجربتي خالد بلقاسم القرائية لهذين الرجلين هو ما يحيل قراءته إلى التشعب، بدل المؤتلف وما يبدو متشابها فيهما، نقول ما يبدو لأنّ حتى الائتلاف يحمل في ثناياه اختلافا يستجيب به لخصوصية التجربة الصوفية، هذه التجربة التي لا يمكنها أن تغدو اجتماعية أو

[1] يُنظر: المصدرالسابق، ص 189.

متطابقة عند المنضوين تحت لوائها لأنّها فردية أساسا يستحيل فيها التطابق على مستوى التجربة وعلى مستوى قراءتها.

إذن، ومن خلال ما قلناه، يغدو الشطب في هذا المقام سببا يجعلنا نستمر في البحث في التجربة القرائية عند خالد بلقاسم، استمرار ينفي عن هذا الفصل تمامه واستيفاء معلوماته، ويمنع انفصاله عن الفصلين اللاحقين، ذلك لأنّهما يحملان الهم نفسه الذي يحمله هذا الفصل، ويتطلّعان إلى التجربة ذاتها التي يتوقف عندها ألا وهي تجربة القراءة النقدية للمتن الصوفية، بالمنع إذن يتعزز الوصل بين فصول هذا البحث وتتجلى الوشائج التي تربط بعضها ببعض.

الفصل/الوصل الثّاني:

معارج خالد بلقاسم القرائية إلى كتابات محي الدين بن عربي الصوفية

المبحث الأوّل: القراءة النّقدية عند خالد بلقاسم: من متاريس القبليات إلى نباريس النص:

أوّلا: باجتذاب خفي: خالد بلقاسم على موعد مع ابن عربي

ثانيا: منفى الجواب: نعم ولا.

ثالثا: لا شيء خارج النسق الأكبري

رابعا: الخطاب الأكبري: نسق أم فسق

خامسا:السفر القرائي: سفر تيه

سادسا:القراءة بالمصاحبة: من اللُّبس إلى الأُنس

المبحث الثّاني: برازخ الكتابة وفراسخ القراءة:

أوّلا: مفهوم البرزخ وبرزخية المفهوم عند ابن عربي

ثانيا:برزخية الكتابة الأكبرية: لا إمكانية التعبير واستحالة الصمت

ثالثا:البينية: موقع اللقاء وحظوة الارتقاء

رابعا: الصورة مدخل قرائي

خامسا: الاحتمال والانحمال: خالد بلقاسم يتبنى الصورة

المبحث الثّالث: القراءة النقدية: تضاعيف وتضايف:

أوّلا: القراءة بالأُذُن مكمن الإذْن

ثانيا: في ضيافة ابن عربي: تقابل بل مقابلة

الفصل/الوصل الثّانيمعارج خالد بلقاسم القرائية إلى كتابات محي الدين بن عربي الصوفية

المبحث الأوّل: القراءة النّقدية عند خالد بلقاسم: من متاريس القبليات إلى نباريس النص

"أمّا نحن ومن شاهد ما شاهدنا فمعارجناثلاثة إليه ومنه وفيه ثمّ يرجع عندنا واحدا وهو فيه فإنّإليه فيه ومنه فيه، فعين إليه ومنه فيه، فما ثمّ إلاّ فيه ولا يعرج فيه إلاّ به فهؤلاء أنت فتحقق هذا التّجلي يا سامع الخطاب"[1]

ابن عربي

[1] محي الدّين ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2001، ص 340.

أوّلا: باجتذاب خفي: خالد بلقاسم على موعد مع ابن عربي:

يعترف **خالد بلقاسم** في مقدّمة كتابه "**الكتابة والتّصوف عند ابن عربي**" بأنه قد دخل إلى أقاليم الخطاب الصوفي عموما، والأكبري على وجه التعيين من خلال دراسته السابقة "**أدونيس والخطاب الصوفي**"، وهذا ما يبدو جليا في قوله: "لقد سمحت لنا دراسة سابقة بالاقتراب من القضايا النّظرية التي يطرحها الخطاب الصوفي، وملامسة الأهوال التي يفتحها أمام القراءة. وترسّخ في اعتقادنا أنّ ما ينطوي عليه هذا الموضوع من أسئلة، يجعل منه تحديا يُكرّس الإحساس بحدود الباحث وهشاشته كلّما أزمع ارتياد مغامرة المقاربة. ومع ذلك توطّد العزم على المغامرة، انطلاقا من اجتذاب خفي، التبس فيه ألم القراءة بلذّتها"[1].

وهو قول يُنمّ على أنّ دراسته السابقة تلك بقدر ما كانت عبارة عن مسعى بحثيا يحاول الإسفار عن الكيفية التي بُنيت بها النصوص الشعرية في دواوين **أدونيس**، ويعمل على الكشف عن تلك التّقاطعات الكامنة بين هذه النصوص والنصوص الصوفية، بقدر ما أصبحت عبارة عن إحالة إلى حزمة من الأسئلة وحاملة لسيل جارف من الاستفسارات التي قامت بتعرية مناطق معتمة في فكر قارئنا **خالد بلقاسم** وكشفت حدوده المعرفية، مما جعله يشدّ الرحال إلى هذه الخطابات الصوفية.

وبما أنّ لكل رحلة أسبابها ومبرراتها، فإنّ مبرر هذه الرحلة القرائية هو الفضول والرغبة في اكتشاف المجهول، كلاهما أي الفضول والرغبة يُعتبران في واقع الأمر محركين ضروريين، الأوّل (الفضول) يسمح بمواصلة الرّحلة، والثاني (الرغبة) يعمل على تخفيف ألم الترحال وعناء السّفر، وذلك عن طريق المزاوجة والممازجة بين الألم واللّذة، مزاوجة بقدر ما تبدو أنها تجمع متناقضين وانفعالين متنافرين، على اعتبار أنّ اللذّة تقدم لنا ما ينبغي البحث عنه، والألم يمنحنا ما يجب الفرار منه[2]، إلا أنهما في واقع

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 6.

[2] يُنظر: آني أنزيو، المرأة الأنثى بعيدا عن صفاتها، رؤية إجمالية للأنوثة من زاوية التحليل النفسي، تر طلال حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1992، ص 26

الأمر يتأسسان على تجانس داخلي وتناغم جوّاني يجعل الفرار من غموض خطاب كالخطاب الصوفي ليس فرارا منه إلى غيره، بل هربا منه إليه، أي لا مفرّ من الألم ولا سبيل إلى تخفيفه إلا بمضاعفته حتى ينقلب إلى لذّة أو يلبس ثوبها، وهذا سرّ الجذب الخفي الذي يدفع بقارئنا إلى خوض مغامرته القرائية دون التفكير في نتائجها وأهوالها، ولا الخوف من تبعاتها ومجاهيلها.

إنّ هذه المبررات على الرغم من كونها تُعتبر المحرك الأساسي الذي يشكّل لدى القارئ عزما على الرحلة إلا أنها تبقى محصورة في هذا الإطار، إطار العزيمة، دون أن تتعداه إلى جانب الإمكان الذي يُؤسِّس تحقيقها، لاسيما وأننا أمام رحلة خاصة تتجاوز مفهومها المرتبط بالأمكنة إلى مفهوم آخر يجعلها مرتبطة بالأزمنة؛ فرحلة القارئ في هذه الحالة ليست رحلة مكانية من محلّ إلى آخر، بل هي رحلة فكرية تتأسس على انتقال زمني يحاول من خلالها **خالد بلقاسم** العبور من الحاضر إلى الماضي، عبورا يبدو غير ممكن ومستحيل إذا أخضعناه لكرونولوجية الزمن وقاعدته الأساسية المبنية على التراتبية التي لا تعترف إلا بوجهة واحدة يسلكها الزمن من الماضي إلى الحاضر، ومن السابق إلى اللّاحق.

هذه التراتبية والمنطق الخطي يخلقان عند القارئ مآزقا تعرقل سيره وتمنع سفره، مما يستلزم عليه أن يبحث لرحلته عن مزالق تجعلها تخرج عن إطار القراءة التأريخية، وتخرجه بفضل ذلك من عباءة مؤرّخ الأفكار ليلبس ثوب الفكر في تعاليه عن الأحداث والأشخاص؛ فالتعامل مع **محي الدّينابن عربي** بوصفه شخصا أو صاحب مذهب عاش في الزمن الوسيطي يجعل القراءة تقع في فخ تراتبية الزمن وحدوده الفاصلة بين الآن والقبل، وتحصر **ابن عربي** في إطاره الزمني (العصر الوسيط)، وتبقي قارئه في حدود زمنه أيضا، فيغدو مُطِلا لا مرتحلا، إلاّ أنّ التعامل معه، أي مع شيخ العارفين، على أنه فكر أو فكرة يجعل الدّراسة تتجاوز هذه الحدود وتتعالى عن أسبقية السابق عن اللّاحق[1]، وتخلق كونا زمنيا مختلفا يصلح للسفر به وفيه.

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، الإزاحة والاحتمال، ص 215.

هذا الكون الذي لا يمكننا أن نتحقق منه إلا إذا دخلنا إلى عوالم قراءة **خالد بلقاسم** النقدية كما تجلت في كتابه "**الكتابة والتّصوف عند ابن عربي**"، ولكن، بما أنّنا لا نزال نقبع في حدود الممكنات السابقة لهذه القراءة، ولا زلنا نبحث عن الموجّهات الأولى التي جعلت رحلته القرائية تلك تتبلور؛ فإننا سنؤجّل في هذا المقام عملية التّحقق، على أن نعود إليها في وقت لاحق، تأجيلا يضعنا أمام رهان بحثي، الغاية منه إيجاد ممكنات لهذه الرّحلة فيما هو سابق عنها، في القبلي الذي أشعل لهيب الرغبة في خوض غمارها.

والقبلي في هذه الحالة هو الشعر (شعر أدونيس) ذلك المطرود من صرح المعقول نتيجة انزياحاته اللغوية والمعرفية، المتبرِّئ من العالم الممنطق والساعي إلى خلق عالم خاص به يتجاوز الأسس التي يقوم عليها الواقع ويتعدّى قواعده وقوانينه؛ فالشعر خرق للعادة وخلق لأكوان لا تعترف بالكون المغلق[1]، تتمتّع بحرية تجعلها تتجاوز كل صرح لا يناسب تطلّعاتها الشعرية، تجاوزا سنستعيره في هذا المقاملنبرّر به رحلة قارئنا إلى خطاب وسيطي، ولنفتكّ به تأشيرة العودة الزمنية المتحرّرة من وهم التراتبية. والحق أن استعارتنا هذه استعارة شرعية أخذنا الموافقة عليها من الشعر ذاته باعتباره يتخذها، أي الاستعارة، مقوّما من مقومات جمالياته، أي أنه يقبلها على نفسه، وهذا ما يلزمه قبولها على غيره.

إنّ موافقة الشعر على استعارتنا لخصائصه جعلنا نتمادى ونطمع في المزيد، فوقع اختيارنا على المجاز بحكم تجاوره لفظيا مع التجاوز، هذا التجاور الذي يخول لنا استدعاء لفظ الجواز لكي يمنح هو الآخر لصاحب "**أدونيس والخطاب الصوفي**" موافقته على العودة الزمنية، بل وأكثر من ذلك يمنحه جوازا تتحقق بموجبه الرحلة، ويغدو بفضله هذا السفر ممكنا إلى بقاع الخطاب الصوفي.

ها قد افتكّ قارئنا تأشيرة ترحال عبر الزّمن بفضل التجاوز، ونال جوازا يتيح له السفر بفعل المجاز، وما بقي أمامه إلا الحصول على موافقة الخطاب الصوفي، تحديدا الأكبري، على دخول غماره، هذا

[1] يُنظر: أدونيس، زمن الشّعر، ص 45

الأخير الذي لم يتردّد على قول "**نعم**" بطرق مختلفة وبأشكال متباينة معلنا موافقته وفاتحا أبوابه لكل وافد وقارئ.

تتجلى هذه الـ(نعم) في الخطاب الأكبري بوصفه خطابا مكتوبا؛ إذ معروف عن شيخ العارفين **محي الدين ابن عربي** شغفه بالكتابة، وحرصه على تدوين تجاربه الروحية، بل وإعادة تدوينها من جديد، وخير مثال على ذلك مجلّده "**الفتوحات المكيّة**" الذي أعاد كتابته في آخر حياته.

وهو بهذا الحرص والشغف الكتابي يعلن موافقة ضمنية على أن تُمنح نصوصه الصوفية للقراءة، ذلك لأن المكتوب شاء أم أبى معطى للقراءة، بل لا وجود له في ذاته إلا في خضم تسليمه لهذا الفعل[1]، دون أن ننسى ديوانه "**ترجمان الأشواق**" الذي عندما سيء فهمه كتب الشيخ الأكبر شرحه، كاشفا بواطنه الدّلالية وخفاياه، ومبيّنا مخازينه الروحية وذخائره، وفاتحا أغلاقه المعرفية وأغلاله، محاولا من خلال ذلك رفع سوء الفهم عنه وربط وشائج بين الديوان ومتلقيه، وشائجا تشير إلى الـ (نعم) التي يجيب بها **ابن عربي** كل قارئ يريد دخول غمار نصوصه.

ليس هذا فقط، بل نجد صاحب "**الفتوحات المكيّة**" يسم نصوصه بالغموض، ويُلبسها ثوب المبهم الذي وإن كان يبدو في ظاهر الأمر محاولة لجعل النص يبني صرحه وينغلق على دلالاته، إلا أنه في واقعه يحمل إغراء ضمنيا يجذب القارئ ويستدعيه، أي أن منعه في هذه الحالة هو عين العطاء، وامتناعه ليس إلاّ الوجه الآخر لقبوله فعل القراءة.

[1] يُنظر: مُحَمَّد شوقي الزين، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدّين بن عربي، مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرباط- المغرب، ط1، 2016، ص 18.

ثانيا: منفى الجواب: نعم ولا:

إنّ كل مطمئن لل(نعم) التي أجاب بها **ابن عربي** قارئنا **خالد بلقاسم** معلنا بها قبول القراءة، حتما لا يعرف قصّة اللّقاء الذي جمع صاحب "**فصوص الحكم**" مع الفيلسوف الأندلسي **ابن رشد** في قرطبة، حيث سأل هذا الأخير شيخ العارفين سؤالا مرموزا فأجابه بـ"**نعم**" أسعدت قلبه ورسمت ملامح الفرح على وجهه، ملامحا لم تدم طويلا؛ إذ باغتها **ابن عربي** بـ(**لا**) أدّت إلى انقباض وجهه وتغيّر لونه، وهذا ما يبدو جليا في قول شيخ المتصوّفة: **"قال لي "نعم" فقلت له: "نعم" فزاد فرحه بي لفهمي له، ثمّ استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له:"لا" فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده، وقال: "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيضالإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النّظر؟ قلت له "نعم لا"، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها، والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لونه، وأخذ الأكفل، وقعد يحوقل"**[1]

ولعلّ هذا ما حصل مع قارئنا أيضا، لكأنّ حادثة اللقاء بين **ابن عربي** و**ابن رشد** تعيد نفسها، في كل مرّة يُفتح فيها باب للحوار بين رئيس المكاشفينمن موقعه الصوفي ومحاوريه أو مسائليه من أي موقع كانوا؛ إذ تغدو إجابته نفسها (**نعم ولا**)، إجابة مراوغة ومخادعة تحمل المعنى ونقيضه، إنّها اللّاجواب في ثوب الجواب، التبديد في عزّ التحديد؛ فخالد بلقاسم ما إن دخل عوالم الخطاب الأكبري بموافقة من صاحبه حتى باغتته الـ(**لا**) المدسوسة في ثنايا الموافقة، والمتجلية هي الأخرى في أشكال متعدّدة، أهم تلك الأشكال هو "**التّوسيع**".

ما التّوسيع؟

[1] محي الدّين ابن عربي، الفتوحات المكية، تصحيح أحمد شمس الدّين، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت، ص 154.

التوسيع في اللّسان العربي هو نقيض التضييق، نقول عن البيت وغيره وسّعته بمعنى اتّسع واستوسع، أي لم يعد ضيقا[1]، هذا المفهوم ذاته تبنّاه **ابن عربي** ممارسة من أجل إخراج المفاهيم، بما في ذلك مفهوم الكتابة، من ضيق المعنى ومحدودية التّداول الذي اختزل إمكاناتها وحصرها في ضيق الإمكان الواحد بدل التعدّد؛ فمحي الدّين لا يعتمد على الضبط والحصر في صوغ مفاهيمه، بل يتخذ من تعدد الاحتمالات خطوة أولى تمكّنه من توسيع المفاهيم وتكثيف حمولاتها الدّلالية والمعرفية، وهذا راجع إلى عدم إيمانه بفكرة ضيق العبارة أمام اتّساع الرؤيا، أي أنّ الكلمة بالنسبة له لا تعبّر عن مضمون محدّد بقدر ما تُكوِّنه وتَكُونه في الوقت نفسه، والحرف عنده هو ذات مضمونه لا مجرّد حامل له.

من هنا نفهم بأن التوسيع عند **ابن عربي** عبارة عن آلية قرائية لا تعترف بالحدود التي يرسمها التداول للفظ، ولا يعنيها المتّفق الجمعي للدلالة، إنّها آلية خلق جديد للمفاهيم، تعمل على رعاية الاحتمال حتى يغدو ملائما للحال، أي لعمق التجربة الرّوحية، وهو بذلك يتنكّر للحدّ الذاتي الموجّه للكتابة الأرسطية ويستبدلها بالحدّ بالذّوق[2].

هذا الحد الذي يُعوّل عليه **ابن عربي** في إجابته بلا، "**لا**" لكلّ قراءة تحاول تسييج معارفه الصوفية، وتقنين تجاربه الروحية والكتابية على حد سواء، "**لا**" لكل قارئ ينوي الدخول إلى أقاليم نصوصه بنية القبض على المعنى، أي أنه يرفض كل قراءة تعسّفية تسقط المعاني القبلية على خطابه قسرا، وتشرح المفاهيم دون رصد لآليات تشكّلها، ولا الإنصات لعناصر بنائها.

وهو بهذا الرّفض يضع القارئ في موضع اختيار/حصار بين أن يوافق أو يخالف، أي أن يوافق على متابعة رحلته القرائية لكن بشروط أكبرية، أو أن يخالف هذه الشروط فتغدو قراءته قراءة تعنيف،

[1] يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ص 4861.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 24.

تروم القرب من هذا الخطاب، إلاّ أنها في حقيقة الأمر لا تكرّس إلا البعد عنه بفعل انصياعها للتحديدات القبلية.

ولعلّ قارئنا **خالد بلقاسم** قد اختار الموافقة، أي أنّه قابل "**لا**" بـ "**نعم**"، تحمّل بموجبها مسؤولية كبيرة، ألا وهي مسؤولية صون الاحتمالات ورعايتها، وهذا لا يتحقّق إلا إذا كانت القراءة قراءة احترازية تخشى الوقوع في مزالق القراءة الاختزالية،وتحترس من الاستسلام للقبليات؛ فالقبلي يعمل على الإنقاص من طاقة النص، ويلزمه الاستجابة له ولتطلّعاته المعرفية، إنقاص تفطّن له **خالد بلقاسم** فعمد على تفاديه، وهذا ما يبدو واضحا وجليّا في قوله: "**إنّ مصاحبة تصور ابن عربي للكتابة ومساءلة اشتغال هذا التّصور في ممارسته لها ... يتطلّب منهجيا تحديد مفهوم الكتابة. غير أنّ هذا التّحديد على أهميته مهدد ببناء الموضوع نظريا قبل الإنصات للإمكانات التي تتيحها نصوص ابن عربي. كما يمكن لهذا البناء القبلي أن يحدّ من طاقة النّصوص ويجبرها على الاستجابة له، بما لا يتيح لابن عربي أن يسهم في مدّ نظرية الكتابة بمفاهيم تمكّنها من فتح مسالك جديدة في مقاربة الكتابة مفهوما وممارسة. ثمّ إنّ التّحديد المنهجي الصّارم لمفهوم الكتابة لا ينسجم مع إستراتيجية ابن عربي التي تشطب على كلّ تقييد وحصر**"[1].

وبإمعان النّظر في هذا القول سنجده يكشف صراحة وضمنا عن موجّهات قراءة **خالد بلقاسم** النقدية؛ هذه القراءة التي لا يمكنها أن تستند إلى أي بناء قبلي ذلك لأنّها مُوَجَّهة ومُوَاجَهَة بالشّطب المانع لأي معنى من التنامي إلى درجة أن يتحول من احتمال إلى يقين يُؤسّس إلى الوحدة ويقمع تعدّد الاحتمالات، فخالد بلقاسم انطلاقا من قوله السابق يعترف بأنّ إستراتيجية الشّطب عند **محي الدّين ابن عربي** تُبطل كل محاولة قرائية تنطلق من تحديد أو تروم إلى بلوغه، بل ويعتبر تلك التحديدات القبلية بمثابة حُجُبٍ تحول دون الاقتراب من نصوص الشيخ الأكبر ومن مفاهيمه.

[1] بتصرّف: المصدر السابق، ص 17.

لذا عمد على التّحذّير منها في مطارح عديدة من مؤلّفه "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**"، وخير مثال على ذلك قوله: "**فابن عربي لا يعوّل على القيود النّظرية في تأسيس تصوّراته وإرساء مفاهيمه. وبذلك فإنّ قراءته بصرامة نظرية لن تحدّ من طاقة نصوصه فحسب، وإنّما ستتنكّر كذلك لطبيعتها**"[1].

وهو بهذا التّحذير يتنصّل ويتبرّأ من هذه القبليات النّظرية والمنهجية على حد السواء، ويرفض الاستناد أو الاستئناس بها في قراءته وبحثه عن مفهوم الكتابةالأكبرية،خاصّة وأنّ هذه الأخيرة تأخذ مسارا مختلفا، أو مسارات بالجمع المانع للتعيين، عند **ابن عربي**؛ فهي وفق توجّهه تستند إلى تجربة روحية، وإلى خلفية أونطولوجية تتأسس على تصوره للوجود، هذا التصور الذي يتحكّم ويصاحب مفهومها بل ويوجّهها ويعمل على توسيعها، ممّا يجعلها تحيد عن الإطار المعرفي الذي وُضعت فيه من طرف البلاغيين والمناطقة وبعض الشاعريين، وذلك عن طريق الخلخلة التي يمارسها عليها **ابن عربي**، خلخلة يتبعها تطعيم بحمولة وجودية تجعلها مشدودة إلى الفعل الأوّل "**كن**".

الفعل الذي يجعل الكتابة عند شيخ المتصوّفة سواء من ناحية المفهوم أو الممارسة تقوم في البدء على استدعاء الكتابة الأولى أي ما خطّه القلم على اللوح المحفوظ، بل وأكثر من ذلك تستحضر تجلي العالم باعتباره كتابة، أي بوصفه كتابا خُطّ بغير الحروف الأبجدية. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما هو دليل على ارتباط الكتابة عنده بالخلق الذي اتخذه **ابن عربي** كموجّه أساسي ومركزي لبناء مفاهيمه ولتنظيم اشتغالها في الممارسة أيضا[2].

من هذا المنطلق الوجيز ندرك بأنّ المفاهيم في نصوص **ابن عربي** يسندها رهانه على التوسيع الذي يفوق المنطق والمقولات العقلية، ويعوّل على التجربة سواء الروحية أو الأونطولوجية، ممّا يفرض على القراءة التخلي عن هذه المقولات، ويمنعها من الاستناد إلى القيود والضّوابط المنطقية، خاصة

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 18.

[2] يُنظر: المصدر نفسه، ص 25، 26.

وأنّها تقوم على معرفة ذوقية تتضمّن ما يقوله العقل وتتجاوزه، تجاوزا يُخوِّل لها، أي لنصوص **ابن عربي**، قلب المواقع والمواضع؛ إذ تغدو في موضع طرح السؤال لا موقع المعطى للسؤال.

تستجوب قارئها، وتسلّط الضوء على حدوده، وهذا ما حصل مع قارئنا **خالد بلقاسم** الذي وجد نفسه في موقع مساءلة من طرف هذا الخطاب جعله يعيد النّظر في مفهوم القراءة، هذا الأخير الذي لا يمكنه أن يتبلور إلاّ في خضم التجربة، أي في كنف التفاعلات القائمة بين **خالد بلقاسم** كقارئ وبين النص الأكبري كمقروء والعكس صحيح.

ثالثا: لا شيء خارج النسق الأكبري:

من المعلوم أن محي الدّين سلطان العارفين إذا سُئل عن مفهوم ما، أو ماهية شيء ما لا يجيب بحدّ ذاتي، ولا يُقدّم إجابة تامّة وجاهزة، وإنّما يقدّمها بصيغة لا تثبتها ولا تنفيها مثل إجاب(ا)ته لابن رشد بـ(**نعم ولا**)، أو بتشتيتها في كتبه ومخطوطاته حتى تغدو مجرّد شظايا مبعثرة، وهذا ما ينطبق على مفهوم الكتابة أيضا، إذ أن الباحث عن تصور واضح وتعريف محدد لها في تآليف**ابن عربي** سيصاب بخيبة سببها البناء المتشعّب لمفهومها عنده.

ولعلّ مراهنة **ابن عربي** على التشعب وسعيه إلى استنباته هو الذي منع قارئنا **خالد بلقاسم** من الاستناد إلى تحديد مسبق لمعنى الكتابة، على اعتبار أنّ هذا التحديد يشكّل خيانة لهذا الرهان، ويحيد بمفهوم الكتابة عن مرمى شيخ العارفين، بل إنّه، أي الرهان على التشعب، يطال حتى فعل القراءة عند **خالد بلقاسم**؛ ليجعله خاضعا له، يصوغ له أهدافا بعيدة كلّ البعد عن القبض عن مفهوم الكتابة عند **ابن عربي**، فقارئنامن خلال قراءته يحاول الانتصار لذلك المقصي في القراءات السابقة، والمنسي (التشعب) في خضم مسعاها إلى الحكم على هذا الخطاب الصوفي[1]، والقبض على دلالات ثابتة فيه.

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 6- 7.

وهو بهذا الانتصار يعلن انصياعه لتجربة **ابن عربي** الكتابية، وانطلاق قراءته النقدية من هذه التّجربة لا من الخارج عنها (السياقات السابقة، والمناهج والنّظريات)، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه دليل على سعيه لتجديد الرؤية لهذا الخطاب وتغيير زاويتها، برهان ذلك في قوله: "**وتحديد الإشكالية والفرضيات لا يعني بلوغ عتبة امتلاك معرفة نهائية بالموضوع، بقدر ما هو سعي إلى تجديد الرؤية إليه**"[1].

هنا يجب أن نقف قليلا عند كلمة تحديد الواردة في هذا القول، باعتبارها تضع **خالد بلقاسم** في موضع المناقض لتوجّهاته القرائية لما لهذه الكلمة من ارتباط بمسألة القبض على المعنى، فتحديد الإشكالية يؤدّي بالضرورة إلى تحديد الهدف، وبالتّالي حصر الكتابة عند **ابن عربي** في مفهوم معيّن، أو جانب خاص، وهذا ما يتنافى مع تبنيه للتشعب وانصياعه للتشتيت.

إلا أنه وبالقليل من الإمعان في القول نفسه سنجد ما ينفي هذا الفعل، ويدحض فكرة التّعيين، إذ سرعان ما يضيف **خالد بلقاسم** لا النّافية في قوله لتتنكّر وتنكر كل مسعى إلى القبض على معنى ثابت، أو امتلاك المعرفة التّامة بموضوع الكتابة، فالتّحديد في هذه الحالة له غاية أخرى ألا وهي إخراج قراءته من موقع الحدس الذي قد تقع فيه بسبب تجريدها من قبلياتها، وانصياعها لموضوع دراستها (الخطاب الأكبري)، ذلك لأنّ الانصياع بقدر ما هو استجابة لنداءات هذا الخطاب وخصوصياته، بقدر ما يشكّل خطرا على القراءة فتغدو مجرّد حدس يُعرّض صاحبها إلى الوقوع في فخّ الانبهار بهذا النّص وبالتالي يظلّ يقرض عمله دون أية قراءة نقدية أصيلة[2].

لعلّ هذا ما أخاف **خالد بلقاسم** فأدّى به إلى تحديد الإشكالية، لكن بطريقة تولّد لها تفريعات متشعّبة وتنتج عنها فرضيات مختلفة، ذلك لأن الانشغال بإشكالية متشعّبة لا يستقيم إلا في ضوء فرضية هي الأخرى متعدّدة الفروع، هذه الفروع التي عمد قارئنا على صونها عن طريق جعل القراءة

[1] المصدر نفسه، ص 6.

[2] يُنظر: السعيد لوكيل، تحليل النص السردي معاريج ابن عربي أنموذجا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 10.

فعل خلق للاحتمالات ورعاية لها[1]، وهذا ما يحقق غرض الحفاظ على الرهان الذي عوّل عليه الشيخ الأكبر ألا وهو رهان التّشتيت والتّعدد، والحفاظ من ناحية أخرى على فاعلية القراءة النّقدية.

إنّ الإشكالية التي يطرحها **خالد بلقاسم** في قراءته للخطاب الأكبري على تشعبها تستند إلى أسس وجودية وأخرى معرفية وتراهن على هذه الأسس باعتبارها هي نفسها التي يحتكم إليها **ابن عربي** في بناء مفهومه للكتابة ولغيره من المفاهيم التي لها تعالقات معه، فتأثيل المفاهيم عند شيخ العارفين ليس منفصلا عن التجربة الوجودية بل هو نتاج لهذه التجربة، وللتجربة الروحية أيضا، مما يجعل أخذها بمعزل عنهما أمرا مستحيلا، فالقارئ في هذه الحالة لا سبيل له سوى الانخراط في هذه التّجربة، وغرس استفساراته في تربتها.

وهذا ما عمد **خالد بلقاسم** على فعله، إذ ربط فهم تجربة **ابن عربي** الكتابية بموجهات تجربته الوجودية، وقد وضّح ذلك في قوله: **"لابن عربي تصوّر متماسك عن الكتابة تجسّد في تأثيله لمفهومها، بناء على خلفية وجودية ومعرفية ولغوية واعتمادا على تجربته الذاتية وهو تصوّر لا يتكشف إلا باستجلاء الوشائج التي تنتظمه وتفتح مفهوم الكتابة على غيره من المفاهيم"**[2]، وأضاف أيضا: **"فالتّجريب لم يكن منفصلا عن تجربته الوجودية عموما، بل إنّ عناصر بنائه لكتابته تُفهم بما يوجه هذه التجربة"**[3].

تأسيسا على هذه التّصريحات نفهم طبيعة قراءة **خالد بلقاسم** للمتن الأكبرية، فهي على حسب قوله قراءة استجلائية تهدف إلى الكشف عن تلك العلاقات السرية التي تقعّد مفهوم **ابن عربي** للكتابة ولممارسته لها أيضا، وتسلّط الضوء على تلك الوشائج التي تربط بناءه الكتابي بموجهات

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 141.

[2] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، 141.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

تجربتيه الوجودية والرّوحية، ومفهومه للكتابة بغيرها من المفاهيم، ببساطة إن قراءته هذه هي مشروع بحث في العلاقات المنظّمة للكتابة عند الشيخ الأكبركفعل وكمفهوم.

والبحث في العلاقات هو ما تتكفّل به القراءة النّسقية، هذه القراءة التي وجد **خالد بلقاسم** نفسه مرغما على خوض غمارها، كيف لا وهو أمام رجل لا يجني ثمرة علمه إلاّ من شجرة نفسه[1]، وهذا ما يجعل القطوف القرائية وليدة الشجرة عينها.

قدتبدو كلمة نسق في سياق قراءة تصبو إلى صون الاحتمالات ورعايتها، كلمة دخيلة وغير ملائمة، خاصة وأنها ارتبطت بحقبة فلسفية ونقدية جعلتها مرادفة للنظام، وعوّلت عليها في صياغة تصوراتها، ورسم مسارها البنيوي الذي لا يقوم إلاّ على صرامة المنهج، والانتصار للوحدة والمعنى الثّابت، وهذا ما يتطلّب منّا توضيحا لمعنى القراءة النّسقية عند **خالد بلقاسم**.

هذه القراءة لا تعوّل على المنهج ولا تقوم عليه، أي أنها تأخذ النسق بمعزل عن الحمولة الفلسفية التي ألحقت به في زمن البنيوية، وتتبنّاه بمعناه اللّغوي الأوّل كما نجده في المعاجم والقواميس، باعتباره طريقة انتظام الشيء، أي "ما كان على طريقة نظام واحد"[2]، اعتمدها قارئنا من باب ملاءمتها لطبيعة المفاهيم الأكبرية التي تستكين إلى الوشائج والعلاقات وعليها تتّكل، وعوّل عليها باعتبارها مناسبة لرؤيته الجديدة التي تنطلق من داخل النسق الصوفي الأكبري لا من خارجه.

[1] يُنظر: محي الدّين ابن عربي، فصوص الحكم، تح أبو العلا عفيفي، أقلام عربية للنّشر والتّوزيع، دط، 2019، ص 64.
[2] ابن منظور، لسان العرب، ص 4412.

رابعا: الخطاب الأكبري: نسق أم فسق:

إنّ استكانة **محي الدين ابن عربي** إلى الوشائج والرّوابط والعلاقات في بناء مفاهيمه وفي تأثيله لها لا ينبغي أن ينسينا ذلك القطع الذي تُؤسس عليه المفاهيم ذاتها، والفراغ والبياض الذي تُعزّز بهما هذه المفاهيم، مما يجعلها تبدو في صورة مضادّة لكل توجه نسقي، وهنا مكمن المفارقة التي تجعل القارئ في حيرة من أمره بين اعتبار الخطاب الأكبري خطابا نسقيا، وبالتالي تغدو القراءة من جنسه تعمل على رصد العلاقات وتسليط الضوء على الوشائج، أو أنه ينفي عنه هذه الصفة ويعتبره خطابا متمرّدا فسق من خلاله **ابن عربي** عن النسق.

هذه الأخيرة التي يعتبرها قارئنا **خالد بلقاسم** قراءة استعجالية تتسرّع في الحكم على النصوص والخطابات الأكبرية، فيستبدلها،كما سبق وذكرنا، بقراءة نسقية استجلائية تعترف بالعلاقات التي تربط تجربة **ابن عربي** الكتابية بتجربته الوجودية، وتقرّ بالأواصر التي يلتقي بموجبها مفهومه للكتابة بمفاهيمه الأخرى، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على تبنيه للتصور القائل بنسقية الخطاب الصوفي عند الشيخ الأكبر.

لكننا، وبالاسترسال في القراءة لمؤلّفه "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**" نجده أيضا يعترف بالتّوجه اللانسقي الذي يبتغيه إمام المتصوّفة **محي الدين**؛ فهل هذا يعني بأنّ قراءته هذه مبنية على التناقض، أم أنها قراءة إقصائية تعترف بالتوجه الأكبري المضاد للنسق لكنها تلغيه في سبيل خدمة القراءة النسقية؟

سؤالنا هذا لا يلبث أن يتشكّل وينمو حتى تأتينا الإجابة من عند القارئ ذاته وفي كتابه نفسه "**الكتابة والتّصوف عند ابن عربي**"؛ إذ يوضّح لنا **خالد بلقاسم** بأنّ اللانسقية هذه لا ينبغي أن نتخذها حكما على الخطاب الأكبري على الرغم من أنها ممارسة من طرف صاحبه، ويعلّل ذلك

باعتباره أنّ النسق لا يشتغل بالآليات نفسها في كل الكتابات[1]، فما يبدو أنه ضدّ كل توجه نسقي هو في حدّ ذاته نسق مختلف، وهذا ليس بالأمر الغريب أو الجديد على رجل كابن عربي يوسّع المفاهيم ويخرجها عن دلالاتها الأولى، توسيع ينطبق أيضا على مفهومه للنّسق إذ أخرجه من خلال ممارسته من التصور المعطى له ومن ألفته الدّلالية وألبسه ثوب نقيضه.

وهنا مكمن المغالطة والاستعجال القرائي؛ فالقطع الذي يعوّل عليه **ابن عربي** ما هو إلاّ شكل من أشكال العلاقات والوشائج التي تنبني عليها المفاهيم عنده، بمعنى آخر إنّها الروابط المفقودة بواقعيّتها الموجودة بأثرها[2]، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على أن **ابن عربي** قد فسق نعم، لكن فسوقه كان عن المعنى الرائج للنسق لا عنه كفعل وممارسة.

انطلاقا من هذا التصور نفهم طبيعة قراءة **خالد بلقاسم** النسقية وتوجهها الذي لا يبتغي إقصاء طرف مقابل الإبقاء على طرف آخر؛ فهي قراءة تحترس من الحكم، وتستجيب لتطلعات **ابن عربي** بأخذها في الحسبان خصوصية النسق الأكبري المدرَك في ضدّه وبه، وطبيعة الوشائج فيه؛ فمنها الظاهر ومنها أيضا الخفي الذي يساهم في تعزيز القطع داخل هذا الخطاب ومدّ البياضات وتوسيع منطقة الفراغ.

خامسا: السفر القرائي: سفر تيه:

القراءة النسقية التي يعتمدها **خالد بلقاسم** ليست قراءة تصبو إلى الإقامة في هذا الخطاب، بل ولا يمكنها أن تكون كذلك مادام القارئ أمام خطاب ذي بنية دينامية لا تصلح للسكن ولا للاستكانة والاستقرار، ومردّ ذلك إلى طبيعة الكتابة المعتمدة من طرف إمام المتصوفة **ابن عربي**؛ فهو شأنه شأن غيره من المتصوّفة والعرفانيين، لا يكتب بغرض أن يسكن ويثبت، بل بهدف أن يرحل ويسافر ويغامر.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف، ص 8.

[2] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، الإزاحة والاحتمال، ص 269

فالصوفي محكوم بكوجيتو النقص والغياب، غياب الأرضيات الآمنة، والقدرة على الإقامة في الأمكنة، إذ أنه لا يقف في مكان ما حتى يباغته اللَّيْس، أن ليس هذا مكانك المقصود وليست هذه وجهتك المرغوبة، ولا معناك المراد، مما يجعله يقرّ بالـ(**لا**) التي تلحق بإمكانية التعبير[1]، فلا يبقى أمامه إلاّ العبور من مكان إلى آخر ومن معنى إلى آخر، ومحرّكه الأساسي هو النقص وشعوره بعدم الانتماء إلى الهنا ولا الرضا بهذا، ممّا يجعله يطمع في المزيد الذي لا يزيد شعوره بالنّقص إلا حدّة تؤدّي به إلى اتخاذ الرحلة والسّفر غاية لا مجرّد وسيلة، فالصوفي هو "ذلك الذي لا ينفك عن كونه مسافرا"[2].

ولعلّ الشيخ الأكبر **محي الدّين ابن عربي** من أكثر المتصوفة تبنيا للسفر ممارسة وفكرة ومفهوما لدرجة أنه ربط السفر بالحياة، بل جعله هو نفسه الحياة، ربطه بالإنسان الأكبر (العالم)، وبالعالم الأصغر (الإنسان)، وجعله شرطا لوجودهما ولتواجد الموجودات، فالسكن والسكون عنده هو عين بطلانها وانتهائها، لذلك فهي تعبّر عن وجودها وحياتها بالحركة، ويضرب لهذا بالعديد من الأمثلة، منها حركة الأفلاك ودورانها، وسباحة الكواكب دون سكون، هذا بالنسبة للإنسان الأكبر، أما فيما يخص العالم الأصغر فهو يعتبره بؤرة تختصر كل أنواع الأسفار لاختصاره الحضرة الإلهية والعالم؛ إذ أنّ خروجه إلى العالم سفر، نموه الجسدي سفر، جريان الدم في عروقه سفر، أنفاسه سفر، كلامه وحروفه وأفكاره سفر، بل وحتى موته سفر ينتقل به إلى عالم الخلود.

ليس هذا فقط وإنما الأكثر من ذلك أنّه جعل منه حقيقة إلهية باعتبار أن الله هو أول من كان له علاقة بالسفر، إنّه المحرّك الأوّل في اصطلاح الفلاسفة، أراد أن يُعرف فخلق الكون والموجودات وسافر من العماء إلى عرش الاستواء، ووصف نفسه بصفات خبرية ذات طابع حركي كالصعود والنزول والتقرب ذراعا من العبد الذي تقرب منه شبرا، كما أنّه أنزل الكتب وأرسل الرّسل، وسافر بأنبيائه كل وطبيعة سفره الملائمة لنبوءته والغاية من بعثه؛ فمنهم من سافر سفر نزول وهبوط كسيدنا

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 105.

[2] المرجع نفسه، ص 105.

آدم عليه السلام، ومنهم من سافر سفر صعود وعروج كسفر رسول الله **محمّد** ﷺ ، دون أن ننسى سفر الفرار الذي خصّ به سيدنا **موسى عليه السلام**، وغيرها الكثير[1].

أمّا الأسفار التي تتشكّل بموجبها علاقة العبد بربّه فهي بالنسبة لابن عربي ثلاثة لا رابع لها، السفر الأوّل من عنده، وهي على ثلاثة أقسام: سفر طرد مثلما حدث لإبليس، وسفر خجل يختصّ به العصاة لعدم قدرتهم على الإقامة في الحضرة، وسفر اجتباء واصطفاء يتميّز به المرسلون الذين يسافرون من عنده إلى خلقه، والوارثون العارفون الذين يرجعون من المشاهدة إلى عالم النفوس بالملك والتدبير والناموس.

السفر الثّاني يتمثّل في السفر إليه وهو أيضا على أقسام ثلاثة، سفر شرك صاحبه يجسِّم الخالق ويشبهه، يصل إلى الحجاب لكن لا يراه باعتباره المطرود من رحمته، وسفر تنزيه يُستقبل فيه صاحبه عند باب العتاب من طرف الشافعين الذين ينزّلونه خير منزل، أما القسم الأخير فهو سفر المعصوم المبشر الذي لا يخاف ولا يحزن ذلك لأنه سافر إليه من الخوف والحزن، ومن المحال أن يحطّ ثانية فيما انتقل منه.

أمّا السفر الثالث فهو السفر فيه، وهو على قسمين اثنين، الأول يخص طائفة الفلاسفة ومن حذا حذوهم، سافرت فيه بالعقل والأفكار فضلّت الطّريق، ومردّ الضلالة عند الشيخ الأكبر إلى أنها طائفة لا دليل لها سوى فكرها، أما القسم الثاني فهو قسم طائفة سوفر بها فيه وهم الأنبياء والرسل عليهم السلام، والمصطفون من الأولياء والصالحين الذين منهم المتصوّفة[2]، وهو سفر نجاة يقول فيه ابن عربي: "...**فكل من سوفر به نجا وكل من سافر من غير أن يُسافر به فهو في خطر**"[3].

---

[1] يُنظر: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 132 – 133.

[2] يُنظر: محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2001، ص 353.

[3] محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، ص 352.

وهو بهذا التّصور أخرج السفر كمفهوم من كونه انتقال مكاني من موقع إلى آخر، وحرّر حركته من الارتباط بالأرجل، لتغدو حركة ذات تعالقات حسيّة ومعنوية وروحية اعتمدها الشيخ الأكبر لا كمفهوم فقط، بل كممارسة أيضا يهدف من خلالها تحقيق هويته الصوفية والكتابية على حد سواء، وإذا أردنا أن نلخّص أسفار **ابن عربي** فيمكننا أن نحصرها في ثلاثة أسفار: سفر مكاني، وسفر روحاني، وسفر بالمفاهيم والمعاني.

الأوّل انتقل فيه **محي الدين** ذهابا وإيابا في مناطق الغرب الإسلامي، ثمّ شق بموجبه طريقه إلى المشرق وغيرها من الأماكن، أما الثاني (السفر الروحاني) فهو انتقال نعم، لكنه مختلف غادر بفضله شيخ المتصوفة عالم الكائنات الدنيوية ليلتحق بعالم الأنوار الإلهية، ببساطة إنه سفر حال، أو بصيغة أخرى تر(حال) عبر من خلاله **ابن عربي** من العدوة الدنيا إلى العدوة القصوى[1].

أمّا السفر الأخير فهو سفر فكري عرج فيه بالمعاني والمفاهيم من الحدّ الذاتي إلى الحد بالذّوق، ونقلها من العالم المحسوس والعالم المعقول لتعانق الخيال، هذا العالم الذي كشف من خلاله **ابن عربي** محدودية سبل المعرفة المعتمدة في عصره واتخذه سبيلا لبناء مفاهيمه وتوسيعها، توسيع لا يمكنه أن يستقيم، حسب إمام المتصوفة، في عالم حسي غير قادر على التقاط المظاهر في تجريدها أي باعتبارها معنى، كما لا يمكنه أن يقيم في تجريدية العقل لأنها تفصل المعاني عن المحسوسات، وتضع الفواصل بين الثنائيات والتناقضات.

وهذا ما لا يسعف صاحب الفتوحات ولا يخدمه، فلم يجد سبيلا آخر غير الخيال باعتباره الفيصل بين العقل والحس والواصل بينهما في آن، يستسيغ التضاد وتتداخل فيه العوالم، مما يشكّل عنده مفاهيما لا تنتمي إلى عالم الحس فقط، ولا إلى عالم العقل فقط، بل تنطلق منهما وتتجاوزهما، والتجاوز هنا هو غاية التوسيع ووسيلته[2].

---

[1] يُنظر: المرجع نفسه، ص 9.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 27 – 28.

إذن، فالخيال هو المنطقة الوسط بين المعقولات والمحسوسات، المنطقة التي يمارس فيها **ابن عربي** سعيه الحثيث لتشكيل وبناء مفاهيمه، ينتقل فيه ذهابا وإيابا بين العقل والحس، بين الإنسي والإلهي، والخلق والحق دون هوادة ولا استكانة، فيتكرّر السعي ومن فرط تكراره يغدو فيه الذّهاب هو عينه الإياب والإياب هو ذاته الذّهاب، وتتحول فيه خطية السير إلى حلقة تنتفي فيها البدايات وتتلاشى النهايات، وتغيب المساكن التي تستقر فيها المفاهيم، مما يجعلها ذات طابع حركي قدرها الترحال وغذاؤها الخيال.

والكتابة أيضا من المفاهيم المرتحلة لدى رئيس المكاشفين التي لا تستقر عند معنى معيّن ولا تحدّها دلالة ثابتة، سحبها من ألفتها الاجتماعية ليجعلها تتلاءم مع فضائه المبهم وتعانق رغباته المتوهّجة[1]، وتعبّر عن تجربته الروحية وتتعالق وتجربته الوجدانية، إنها الظاهر لباطن عرفاني متجدّد، وهذا ما يؤسس طابعها الدينامي على مستوى المفهوم والممارسة، فابن عربي لا يكف عن النصيص أي السعي الحثيث لشعوره الدائم بعدم الوصول، والنصيص هنا يتقاطع مع النّص فيجعل منه رحلة أو عبورا في البيان، لا يعبّر فيه صاحبه إلا بلغة رحالة، تتطلّب قارئا هو الآخر مرتحلا [2].

وهذا ما عمد **خالد بلقاسم** على فعله بعدما تفطّن إلى لا إمكانية القبض على مفاهيم صاحب "**الإسرا إلى المقام الأسرى**" لا في جاهزيتها ولا في صيرورتها، بل يجب تتبّعها في سيرورتها الدّائمة، والسعي إلى التقاطها أثناء اشتغالها[3]، وهذا ما يتطلب رحلة إلى مواقع التقاطع، وأماكن التماس ومناطق المابين أين تتجلى آليات اشتغال مفهوم الكتابة، رحلة تبيّن لنا طبيعة سفره ونوعه؛ فهو ليس سفر إلى الخطاب الأكبري، بل سفر فيه، ذلك لأنّ الأول، أي السّفر إلى، يتطلّب استدعاء "من" التي تحددّ ابتداء الغاية وموقع الانطلاق، في هذه الحالة مرجعية القارئ المعرفية، غير أن قارئنا قد تبرّأ منها منذ اتخاذه قرار أن تكون قراءته نسقية تنطلق من داخل الخطاب لا من خارجه.

---

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، تأويلات وتفكيكات، ص 101.

[2] يُنظر: مُحَمَّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 238 – 239.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 27.

وبالتالي السفر إلى لا يستقيم في هذه الحالة لأن فيه استدعاء للقبلي (موقع الانطلاق)، كما أنّ "**إلى**" هي الأخرى تدلّ على الغاية وترتبط بالوجهة المحدّدة وبدلالة الوصول وهذا ما يتنافى مع طوبونيمية النص الأكبري، باعتباره نص لا مواقع فيه للسكن، ولا منازل للاستقرار، دينامي يقرّ بالرحلة لا بالبلوغ.

أمّا الثاني (السفر فيه) فهو سفر يحقق لقراءة **خالد بلقاسم**نسقيتها ويؤسس طبيعتها الداخلية، لكنّه في الوقت ذاته يحمّله عناءها، لأنّ "في" لا تقوى على تحديد البداية ولا النهاية، ولا تعد القارئ بالوصول وبلوغ المعاني، باعتبارها مسؤولة عن الرحلة لا عن الوصول، وبالعودة إلى تصورات **ابن عربي** نجد أن السفر في هو سفر تيه، هذا ما صرّح به في قوله: **"أمّا بعد فإنّ الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عزّ وجل وهي سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه، وهذا السّفر فيه هو سفر التيه والحيرة ... السّفران الأولان لهما غاية يصلون إليها ويحطون عن رحالهم، وسفر التيه لا غاية له"**[1].

هذا هو قدر **خالد بلقاسم** أن يقرأ النص الأكبري قراءة سائر حائر، قراءة لا تصبو إلى تخفيف الإحساس بالحيرة بل تعمل على مضاعفته، ولا تهدف إلى إيجاد الأجوبة بل غرضها الأساسي تكثيف الأسئلة، لأنّ الجواب وصول، أما السؤال في القراءة فهو المحرّك الفعّال والمحقق الأساسي للترحال، ضف إلى ذلك أنّ التصوف ليس جوابا أصلا، لذا يحذّر قارئنا من الاطمئنان إلى التصورات التي تنكشف في خطابات **ابن عربي**، ويدعو باقي القراء إلى الاحتراز من التصريحات الطافية على سطح نصوصه لأنها لن تؤسس إلا إلى قراءة اختزالية واستعجالية تقر بالخلاصات المطمئنة وبالتالي تحصر ما لا يقبل الحصر، وتصمت عن التشابك الذي استنبته الشيخ في مفاهيمه. وهذا ما أراد قارئنا تجنّبه

[1] بتصرّف: محي الدّين ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 352.

بتبنيه لقراءة استعجامية لا تحصر لأن الحصر حسب صاحبها خلل منهجي[1]، بل تحرص على الإبقاء على بذرة المتاه[2] وذلك بمراكمة الأسئلة وتكثيف علامات الاستفهام.

بالقليل من التفحّص والتمعن في مراكمة الأسئلة التي يعتمدها قارئنا في تناوله للخطاب الأكبري ستتجلى أمام أعيننا عدوى الليس التي نُقلت له من إمام المكاشفين **ابن عربي**؛ إذ لم تعد أية إجابة مقنعة بالنسبة له، وكل الأراضي المستقرة التي توضع فيها مفاهيم الشيخ معرّضة لهزّة مدفوعة بقوّة الشك وشدّة الليس، هذا الأخير الذي يغذي اللُّبس عند قارئنا فيجعله لا يستكين إلى الأجوبة التي لها صفة التمام، ولا يستقر عند أي معنى ثابت، بل يشد رحاله إلى أراضي الاحتمال المرتدّة أين يحافظ الخطاب الأكبري على طابعه المتعدّد والمتردّد.

سادسا: القراءة بالمصاحبة: من اللُّبس إلى الأُنس:

دخل **خالد بلقاسم** إلى أقاليم **محي الدّين ابن عربي** بوعي تام منه بصعوبة تضاريسه وبدراية منه بمبلغ إمكاناته الفردية وحدود قراءته التي تجعله عاجزا عن الإلمام بموضوع الكتابة وبوضعيتها عند شيخ العارفين، فموضوع الكتابة هذا يحتاج، حسب تصريح قارئنا، إلى عمل مؤسساتي وجهد جمعوي منظّم.

وذلك لعدّة أسباب أهمها أن **محي الدين** يعتمد على التبديد، كما سبق وذكرنا، بل ويتعمّد اعتماده مما يجعل مفاهيمه مبعثرة في مؤلفاته ومشتتة في متنها، وبما أنّه رجل غزير الفكر كثير التأليف فهذا يجعل لم شتاتها أمرا صعبا، خاصة بالنسبة لقارئ واحد، مما يضعه أمام خيارين إمّا الاعتماد على نموذج أو اثنين فقط من مؤلّفات الشيخ الأكبر بغية تحقيق الحصر والاكتفاء بتجلي من تجليات الكتابة عنده، أو الانصياع إلى التبديد وتناول تنظير **ابن عربي** للكتابة بكل ما يحمله من شتات، وكل ما يستنبته من لُبس لدى القارئ، وهذا ما أثبتنا في مطارح عديدة تبنيه من طرف الناقد **خالد**

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 12، 152.

[2] محمّد بنيس، كتابة المحو، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 1994، ص 18.

بلقاسم، على الرغم مما يبدو عليه الخيار الأوّل من تماسك منهجي يلائم في ظاهره تجربة القراءة النّقدية.

وقد برر تبنيه هذا بعدم انصياع تبديد المفاهيم للحصر مما يجعل هذا الأخير بدل أن يُعدّ تماسكا منهجيا يُعتبر في الواقع خللا منهجيا، ومردّ ذلك إلى أنّ معنى الكتابة أو مفهومها عند صاحب الفصوص، لا يمكن تحديده ولا تسييجه كونه يتجلى في سيرورة الفعل الكتابي الذي يلزم قارئنا الانطلاق في قراءته من الكلي حتى يضيء الجزئي لا العكس، لأنّ العكس يؤدي بالقارئ إلى أخذ الجزئي بمعزل عن موجّهاته مما ينتج عنه اختزال لمشروع **ابن عربي** ونسيان لرهانه القائم على التوسيع والتبديد[1].

مما سبق نستشعر خطورة القراءة التي خاض غمارها الناقد **خالد بلقاسم**، فهي قراءة أساسها الحيرة، خرائطها مفقودة وغاياتها مبدّدة، أقبل من خلالها على السفر في خطاب له صورة متاه، سفر يعوّل فيه على الألم وبه يقيم الحجة على الترحال والتجوال[2]؛ فالألم في هذه الحالة يغدو أيْلَمَة أي حركة تدفع بالقارئ إلى التورط أكثر في رحلة القراءة وهو يدرك تمام الإدراك أنه أمام خطاب له خاصية البحر الذي لا ساحل له ولا ضفاف فيه للاستراحة أثناء التعب. هذه اللا النافية للضفاف تزيد من حدّة الألم وتضاعفه إلى درجة تجعله ينقلب إلى ضدّه، أي يتحوّل إلى لذّة تخفف من عناء السفر وتحوّل القراءة إلى مصاحبة يرافق فيها **خالد بلقاسم** المتن الأكبرية ويلازم بموجبها أفكار **ابن عربي** كالمريد الملازم لشيخه[3].

قد تبدو لفظة المصاحبة التي اعتمدها **خالد بلقاسم** مجرّد استعارة حاول من خلالها التعبير عن قراءته بلغة مزوّقة ومنمقة، لكنها في الواقع شكل من أشكال القراءة المعاصرة وآلية ضرورية في هذه

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 12

[2] يُنظر: المصدر نفسه، ص 152.

[3] ينظر: المصدر السابق، ص 22 – 23.

الحالة، باعتبارها الأكثر ملاءمة لخطاب كخطاب **ابن عربي** يشترط قارئا قادرا على التكيّف مع خصوصياته، تكيّفا لا يستقيم إلا بمصاحبة تجعل إرهاف السمع لمكنوناته والارتحال في متاهاته أمرا ممكنا.

وبالعودة إلى المعاجم العربية سنجد أن المصاحبة تعني الملازمة والمرافقة؛ إذ ورد في **لسان العرب** أنّ "كل من لازم شيئا فقد استصحبه"[1]، وهذا بالتّحديد ما طبقه **خالد بلقاسم** على المتن الأكبرية كونها كثيرة ومتنوعة، المفاهيم فيها مبعثرة، ودلالاتها عائمة، الكتابة فيها متكسّرة، ولغتها خاصّة أخرجها **ابن عربي** من المتفق الجمعي ليلبسها تصورات تتماشى وتجاربه الروحية والوجودية، وتعكس علومه الذوقية وهذا ما يدفع بالقارئ إلى المصاحبة الطويلة والمرافقة الجادّة.

فالمصاحبة في هذه الحالة وكما نعتها **خالد بلقاسم** عبارة عن أساس منهجي يسمح بملامسة العلاقات السرية التي تربط تجربة **ابن عربي** الروحية بتجربته الكتابية، ويتيح الإنصات لخطابه في تشعباته المختلفة وأصواته المتعدّدة، وبتعويله عليها، أي المصاحبة والإنصات أو المصاحبة بالإنصات، يضع نفسه في موضع المستقبِل أين يمكنه تلقي التأطير النظري الذي يسمح بإضاءة التشعبات والتقاط الشذرات من **ابن عربي** نفسه، فقارئنا بتخليه عن القبليات وتبرئه من المرجعيات النقدية الممنهجة يسلّم ويضع تجربته القرائية تحت تصرف شيخ العارفين ويترك له حرية اختيار سبل قراءته وكيفية نقده.

التسليم هذا له سببان رئيسيان، أوّلهما هو الخوف من الاستعجال الذي وقعت فيه القراءات المنساقة للقبليات مما جعلها تنعت المتن الأكبرية بالتناقض دون الإنصات إليها والالتفات لخصوصيتها التي تجعلها خالية من أي عرض منهجي، هذا الخلو يحقق عدم ملاءمتها للقراءة العالمة التي تراهن على الانسجام وتروم إلى بلوغه، انسجام يراه **خالد بلقاسم** عنيفا لدرجة أنّه يبعد النص الأكبري عن مسعاه ويرغمه على الاستجابة والخضوع لمنطلقات هذه القراءة.

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 2401

أمّا ثانيهما فهو خوف أيضا، لكنّه الخوف من قراءته هو بذاته باعتبارها مهدَّدة، على الرغم من تنصلها من القبليات، بالوقوع في فخ السلطة، فتغدو قراءة سلطوية تمارس عل النص الأكبري عنف أسئلة مسبقة تُفرض عليه من الخارج، أي من واقع القارئ الذي يعدّ غريبا عنها فتقابله بالتّمنع والصّمت (بمعناه السلبي) الذي يؤسس إلى حوار طرشان القارئ فيه يسأل والنص لا يجيب، ذلك لأنّ هذا الأخير حين ينكتب يكتب أسئلته أيضا مما يضع القارئ في موضع المكتشف للأسئلة لا الخالق لها.

على هذا الأساس اعتمد ناقدنا القراءة بالمصاحبة باعتبارها تسمح له بالسير في سبل التساؤلات الكامنة في الخطاب الصوفي الأكبري مما يجعله يخرج من موقع طرح السؤال بالذات ليقصد موقعا قرائيا آخر ألا وهو موضع الإنصات بالذّات[1] إنصات يخوّل له الاقتراب من تصورات **محي الدين** الخاصة بالكتابة ويجيز له التوسل بتأملاته المميزة لمفهومها وللمفاهيم التي لها تعالقات معها، معتبرا إيّاها مداخل قرائية تمكنه من استيعاب البناء الكتابي لدى الشيخ الأكبر وتسمح له بالتقرب من الآليات التي ترسخ تفرّده[2]، وتكفل له المحافظة على التخصيب الذي مارسه **ابن عربي** لهذه المفاهيم والإبقاء على التوسيع الذي راهن عليهوالذي على أساسه تشكلت صور الكتابة عنده.

[1] يُنظر: عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، الحب- الأنصات- الحكاية، ص 256.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 20 - 23

المبحث الثّاني: برازخ الكتابة وفراسخ القراءة:

بسم الله الرحمان الرحيم: (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ)

سورة الرحمان، الآية 18

"قال: فما تقول في النشأة البرزخية؟.. قلت: تلك الإلهيّة "[1]

ابن عربي

[1] محي الدّين ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تح سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1988، ص 187

أوّلا: مفهوم البرزخ وبرزخية المفهوم عند ابن عربي:

ليس بالأمر السهل ولا الهيّن القبض على مفهوم واضح للبرزخ في فكر متحوّل ومتقلب كفكر**محي الدين ابن عربي**، هذا الرجل الذي عُرف بانسابية تصوراته وأفكاره حتى غدت كنهر متدفق منهمر يستحيل أن تطأه قدم القارئ مرتين.

لذا حتى نقترب من مفهوم البرزخ عنده لا بدّ أن نبتعد عن محاولة القبض أوّلا لأنها محاولة فاشلة ما دمنا أمام مفهوم من علاماته التعدد والتنوع، التقلب والتّشعب، الانتقال والتّحول، علامات تعدّت المفهوم إلى الممارسة عند الشيخ الأكبر؛ إذ أنه لا يكتفي بتقديم مفاهيم للبرزخ بل يعتمده أيضا كممارسة فكرية، فالمعروف عن **محي الدين ابن عربي** أنه رجل يهوى التخوم وفيها يقيم، مما يجعل نظريته حول البرزخ ذات طابع حركي متقلب تعليه أحيانا حتى يبلغ مقاما وجوديا أعلى وأسمى من الوجود الطبيعي.

وهذا ما نلمسه في قوله: "**البرزخ بين بين، وهو مقام بين هذين، فما هو أحدهما بل هو مجموع الاثنين، فله العزّ الشامخ، والمجد الباذخ، والمقام الراسخ وعلم البرازخ،له من القيامة الأعراف، ومن الأسماء الاتّصاف، فقد حاز الأنصاف، فما هو عين الاسم ولا عين المسمّى، ولا يعرف هويته إلاّ من يفك المعمّى، وقد استوى فيه البصير والأعمى، هو الظل بين الأنوار والظّلم، والحدّ الفاصل بين الوجود والعدم، وإليه ينتهي الطريق الأمم، وهو حدّ الوقفة بين المقامين لمن فهم، له من الأزمنة الحال اللّازم**"[1] وتنزله في أخرى إلى أن يلامس درجة الوهم في سلم

[1] محي الدّين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، ج8، ص 78.

الحواس الدّاخلية، أو يغدو مجرّد وسوسة في مراتب العقائد والمعارف[1]، يظهر لنا ذلك جليا في قوله: " ... **البرزخ، وهو المقام المتوهّم الذي لا وجود له إلاّ في الوهم بين عالم الشّهادة والغيب**"[2].

مما سبق، تبدو عملية الإعلاء والإنزال التي يمارسها رئيس المكاشفين على مفاهيمه جميعا، وعلى مفهوم البرزخ تحديدا عملية قابلة للتصنيف يستطيع من خلالها القارئ تعيين مواضع الرفع والوضع، وبالتالي إمكانية تقسيمها وتوزيعها في جداول تصنيفية، الإمكانية هذه تجعل من عملية القبض على المعنى أمرا واردا.

وهذا ما يتنافى مع ضرورة التخلي عن القبض التي تطرقنا لها سابقا ويتعارض مع انسيابية الفكر الأكبري، فكر يشدّد على ضرورة التنصل من عملية القبض ومحاولة التّصنيف، دليل ذلك في قول **ابن عربي** الأخير الذي وإن كان يبدو في ظاهره عبارة عن محاولة إنزال للبرزخ إلى درجة الوهم الذي يعني لغويا الغلط والإغفال؛ إذ نقول "**أوهمت الشيء إذا أغفلته، ويُقال وهمت في كذا وكذا أي غلطت**"[3] إلا أنّ هذا لا ينبغي أن يُشيح أنظارنا عن معنى آخر للوهم نجده في كنف القواميس والمعاجم؛ فهو يعني أيضا الخيال، يقول فيه **ابن منظور**: "**الوهم: من خطرات القلب، والجمع أوهام، وللقلب وهم، توهّم الشيء: تخيّله وتمثّله، كان في الوجود أو لم يكن**"[4]، ونحن نعرف المكانة العالية التي يعطيها **ابن عربي** للخيال؛ إذ يعتبره علما قائما بذاته، ونظرية شاملة يستثمرها في بناء مفاهيمه، ويعوّل عليها في تقديم تجاربه الروحية والوجودية.

معرفتنا هذه تجعلنا نستشعر التشعب الكامن في كنف مفهوم البرزخ، تشعبا غير معطى للتصنيف، مما يجعله، أي البرزخ، عند شيخ المتصوفة غير قابل للتحديد والتّعيين، ذلك لأنه يرد في

---

[1] يُنظر: محمّد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 2012، ص 89 – 90.

[2] المصدر السابق، ص 78.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ص 4934.

[4] المصدر نفسه، ص 4933- 4934.

متنه متعددا سواء من ناحية التسمية أو المفهوم، فهو تارة ينعته بعالم الخيال، أو الخيال المنفصل، وتارة أخرى يسميه عالم الجبروت، مكان ألم السؤال، أو الإنسان الكامل وغيرها من المسميات، أما على مستوى المعنى والدلالة فهو يستعمله أحيانا باعتباره الموقف بين المقامين، وأحيانا الممكن بين المستحيل والواجب، بل ويستعمله بمعنى النفس أيضا لأنّها تجمع بين التقوى والفجور[1].

من هنا نفهم طبيعة البرزخ المتقلّبة والمزدوجة التي تجعله من المنتمين إلى مقام الحدث لا إلى مقام البنية، وإلى الصيرورة لا إلى الماهية، مردّ ذلك إلى أنّ البرزخ عند **محي الدين** يتلوّن بألوان المتعارضات التي يتوسّطها، ويغيّر معانيه بتغيّر المتناقضات التي يجمع بينها دون أن يتماهى معها أو أن يتطابق مع طرف من طرفيها، ذلك لأنّ التماهي يلغي صفة الوساطة التي يتميّز بها البرزخ، ويخرجه من موقعه البيني الذي يتموضع فيه. حتى نقرّب ذلك للفهم سنستعير أمثلة أو بالأحرى مفاهيما سبق وأن استعملها **ابن عربي**وقدّم لها تصورات ذات طابع برزخي منها:

1. **الخلق**: الذي اعتبره شيخنا الأكبر برزخا بين الحق والمحال، وبين النور والظلمة؛ فالحق عنده نور محض، والمحال عتمة محضة، ولا يمكن لأحدهما أن يقلب إلى ضدّه أي أن تنقلب الظلمة نورا بمعنى المحال حقا، أو ينقلب النور ظلمة بالإسقاط الحق محالا، لكن الخلق بوضعيته البرزخية وموقعه البيني بين الظلمة والنور فهو لا يتصف بالنور لذاته ولا بالظلمة لذاتها، أي أنه لا هذا ولا ذاك، لكن هذا لا ينفي أنّ له من طرفيه حكما يجعله ذا تركيبة مزدوجة يشبه بموجبها الطرفين المتناقضين الذين يتوسطهما ولكنه في الوقت ذاته يختلف عنهما[2].

2. **الإنسان الكامل، أو الكلمة الفاصلة الجامعة**: للإنسان عند **ابن عربي** أهمية كبيرة إذ اعتبره الغاية القصوى من الخلق أو السبيل لتحقيق هذه الغاية، فالله عزّ وجل أراد أن يُعرف فخلق العالم بأكمله، لكنه خصّ الإنسان وحده بالمعرفة؛ أي أنه هو من يحقق المعرفة اللائقة والكاملة بالخالق، لذلك يُعتبر السبب وراء وجود كلّ مخلوق، سببا يجعله يتخذ موقعا بينيا بين الخلق والحق، له جانب

[1] يُنظر: محمّد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 91.
[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص 91- 94.

حادث يتّصل بالصورة البدنية، وجانب أزلي أبدي يرتبط بالإلهي، مما يجعله قديما وحديثا، فانيا وسرمديا في الوقت نفسه[1]، بل حق وخلق أيضا، إذا ظهر بأسماء إلهية كان حقا، وإذا ظهر بحقيقة الإمكان كان خلقا[2]، تتداخل فيه الناحيتان اللاهوتية والناسوتية وتجتمع فيه المتناقضات والأضداد مما جعل **محي الدين ابن عربي** ينعته بالكلمة الجامعة، لكن هذا لا ينفي أنه أيضا كلمة فاصلة باعتباره يقف حدّا فاصلا بين الله والعالم؛ إذن هو الواصل والفاصل في آن أي أنّه ذو طبيعة برزخية أجازت للشيخ الأكبر أن يطلق عليه اسم البرزخ في العديد من مؤلّفاته وكتبه[3].

3. **الخيال:** يتبوّأ الخيال عند **ابن عربي** مكانة قيّمة ويوليه أهمية كبيرة إذ يعتبره موضوعا للمعرفة وأداة معرفية في الوقت ذاته، ينسب له كل رؤاه وتصوراته، ويعترف في العديد من مؤلّفاته، إن لم نقل كلّها، باعتماده على قوّة الخيال للتعبير عن تجاربه الروحية والوجودية، لذا فإنّ أية محاولة أو نية للفصل بين أفكار **ابن عربي** ومفاهيمه عن تصوره للخيال هي عبارة عن محاولة قمعية تبتر جانبا مركزيا من تجاربه، وتقتلع هذه الأخيرة من تربتها التي زرعت فيها.

الخيال بالنسبة لشيخ المتصوفة أكمل الموجودات وأوسع الكائنات، يستمد كماله ووسعه من موقعه الوسطي بين العقل والحس، تعرج إليه الحواس، وتنزل المعاني لتشكل عالما وعلما يتجاوز تجريدية العقل ومادية الحس، فعالم الخيال عالم يستسيغ تزامنية الفصل والوصل، ويتقبّل فكرة الجمع التي يعوّل عليها **ابن عربي** في بناء مفاهيمه ووصف نبوءاته وروحانياته، هذه الاستساغة تجعل الخيال ذا طبيعة برزخية، يتمتع بالخصائص نفسها التي يعتمدها البرزخ لذا لا غرابة أنّ **ابن عربي** يعتمده كمرادف له، ويسميه صراحة في بعض متنه برزخا؛ إذ يقول: **"اعلم أنّ البرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم،**

[1] يُنظر: محي الدّين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 249

[2] يُنظر: محي الدّين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4، ص 31.

[3] يُنظر: المصدر نفسه،ص 249.

وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، يُسمى برزخا اصطلاحا وهو معقول في نفسه، وليس ذاك إلاّ الخيال"[1].

4. الموقف أو الوقفة: في أبسط تعريفاتها هي "حبس بين المقامين"[2]، ويشير هذا التعريف إلى الحالة البينية التي تتخذها الوقفة عند **ابن عربي**، إذ يعتبرها الوضع البرزخي الذي يوقف العبد فيه، بهذا الاعتبار أو الإقرار ببرزخية الوقفة ينفي شيخنا الأكبر عن الموقف ثبوتيته، ويجعل منه حركة انتقال يعيشها الصوفي في توقله من حال إلى حال، ومن منزل إلى منزل، أو مقام إلى آخر[3]، يستمد حركيته من خصائص البرزخ كالتعدد والتّلون والتشعب والانتقال.

ثانيا: برزخية الكتابة الأكبرية: لا إمكانية التعبير واستحالة الصمت:

لم تسلم الكتابة عند شيخنا الأكبر **محي الدين ابن عربي** من الوضع البرزخي، إذ نجدها هي الأخرى تتخذ مكانا وسطيا، وتتموقع موقعة بينية تعدّدت أسبابها وتنوّعت مبرراتها، ولعل أوّل مبرر لها هي التّجربة الروحية والوجودية التي يعيشها الصوفي ويتعايش معها، فتجربة الكتابة بالنسبة لابن عربي لا تنفصل ولا تنعزل عن باقي تجاربه العرفانية، بل يعتبرها عملية اقتناص لتلك الروحانيات العالية، والشطحات الصوفية، وهذا ما يخلق تداخلا وتشاكلا بين الجانب الوجودي واللغوي عند شيخ العارفين فيؤدّي إلى انقضاض ذلك الجدار المقام بين الحياة والكتابة، وخلق ألفة بين التجربة المعيشة واللغة بعد سحبها من المعيار الاجتماعي الذي يضعها في قوالب جاهزة للاستعمال وسابقة عن التجارب[4].

---

[1] المصدر السابق، ج 4، ص 408

[2] محي الدّين ابن عربي، ترجمان الأشواق، عناية عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 226

[3] ينظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، الكتابة عند النفري، ص 28.

[4] يُنظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتّجربة الصوفية، ص 7

ومما لا شكّ فيه أنّ تجربة **محي الدّين** العرفانية تجربة فريدة من نوعها حاول من خلالها الفكاك من الماديات والدنيويات، وملامسة أفق الكمال وبلوغ درجات الإحسان، وأراد بموجبها الاتصال بالمطلق والوصول إلى الينابيع الأصلية للأخذ والتّلقي، وصول واتّصال لا يستقيمان ولا يتحققان إلا برحلة ينتقل فيها الشيخ من عالم الكائنات الدنيوية إلى عالم الأنوار الإلهية؛ فالصوفي قدره السفر وغايته الإسفار، والسفر هنا ليس مكانيا ينتقل فيه الزاهد من مكان إلى آخر، بل هو سفر داخلي المراد منه بلوغ سماوات معنى لا مغنى[1]؛ أي أنه تجربة باطنية لا تتحقق حسب **ابن عربي** إلّا بعد تحضير بدني يقوم على مفارقة العناصر التّكوينية الأربعة المتمثلة في التراب والماء والنار والهواء.

وهذا ما عمد شيخنا الأكبر على فعله؛ إذ هجر عنصر التراب عند باب عين اليقين؛ يقر بذلك في قوله: "**فنادتني تلك العين: أيّها الفتى إلى أين؟ فقلت: إلى الأمير، قالت عليك بخدمة الكاتب والوزير، هما يُدخلانك على مرادك، وترى حقيقة اعتقادك، قلت لها: وأين محلّ الكاتب والوزير؟ قالت: عين نزولك عن السرير، وتجريدك عن الأينيّة**"[2].

والأينية هنا مشتقة من الأين الذي يعني لغويا المكان، لكنه في هذا الوضع يقصد به دلاليا عنصر التراب باعتباره يوازي ركن البدن الإنساني، وبالإسقاط على حوار **ابن عربي** المذكور أعلاه فكأن العين تطلب من السالك التخلي عن البدن الذي يشدها إلى الأرض، والتخلص من سفاسف المتطلبات البشرية حتى يتحقق السفر إلى الله.

كما أنّه فارق عنصر النار عند بلوغه باب العقل والأهبة للإسراء، أين تمّ تحرير قلبه من حظّ الشيطان، نلمس ذلك في قوله: "**فبينما أنا نائم، وسرّ وجودي متهجّد قائم، جاءني رسول التوفيق، ليهديني سواء الطّريق ... فكشف عن سقف محليّ، وأخذ في نقضي وحلّي، وشقّ صدري بسكين السكينة، وقيل لي: تأهّب لارتقاء الرتبة المكينة، وأُخرج قلبي في منديل ... ورُمي منه**

[1] يُنظر: محي الدّين ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 53.

[2] المصدر نفسه، ص 61.

حظّ الشيطان"[1]؛ والرمي هنا يحقق للسالك شرط التّخلي عن عنصر النّار الذي يجسده الشيطان باعتباره مخلوق ناري حتى يغدو التحلي ممكنا.

هذا الأخير لا يتحقق إلا إذا تمّ رفع حجاب آخر يُمثّله عنصر الهواء، عنصر فارقه **محي الدّين ابن عربي** عند الباب نفسه الذي تخلى فيه عن النار، أي باب العقل والأهبة للإسراء، وذلك ما يتّضح في قوله: "**ثمّ زُجّ بي من صفاة الصفا في الهوا فسقط عن منكبي رداء الهوى**"[2] إذ عبّر عن تخليه ومفارقته لعنصر الهواء وللشهوات والأهواء باعتبارها حجب تحول دون الوصول إلى معرفة الخالق والاتصال بالحق، ولم يبق أمامه إلاّ العنصر الرّابع الذي يمثّله الماء انفصل عنه عند بلوغه باب النفس المطمئنة والبحر المسجور، وذلك بتصريح منه قال فيه: "**ثمّ عرج بي حين فارقت الماء إلى أوّل السّماء**"[3].

التصريح هذا يحمل في طيّاته اعترافا ببداية عروج شيخ العارفين إلى سماوات المعنى بعدما حقق شرطية التخلي عن المسبق، عن الحجب المتمثلة في العناصر الأربعة من أجل بلوغ التجلي أين تتكشف له الأسرار مع كل تقدّم يحققه الشيخ بعروجه من السماء الأولى إلى السماء السابعة والأخيرة.

وبإمعان النّظر في تجربة العروج الأكبرية سنلاحظ بأنها تجربة تجمع بين القرب والبعد وتعمل على تحقيقهما معا، بعد ينهض على التخلي وقرب يقوم على التّحلي هذا الأخير الذي لا يستقيم إلا بآلية التوقل التي تؤدّي إلى التّحول الدائم للسالك؛ ففي كل سماء يبلغها تتشاكل ذاته بآخر فتؤدي إلى التباس هويته وبالتالي فنائه، وهذا ما عبّر عنه **ابن عربي** حين قال: "**فسمعت كلاما منّي لا داخلا فيّ ولا خارجا عنّي**"[4]، قول يشي بحيرة السالك مادام أنه لا يستطيع نسب الكلام لا له ولا لغيره، فيبقى

---

[1] بتصرّف: المصدر السابق، ص 68.

[2] محي الدّين ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 69.

[3] المصدر نفسه، ص 73.

[4] المصدرالسابق، ص 133.

هذا الكلام في مكان بيني غير قابل للانتساب إلى طرف من الأطراف، ولا التنكر لهذا الانتساب والتّنصل منه.

انطلاقا من هذه الحيرة ومن هذه الموقعة البينية تغدو تجربة **ابن عربي** العرفانية عبارة عن عروج ذي طابع برزخي، يلتقي فيه القرب بالبعد، وتلتبس بموجبه الذات بالآخر، والمادي باللامادي، التباس طال التجربة في حد ذاتها فغدا معراجها يحمل ويحتمل الصعود والنزول في الوقت عينه، وبعبارة أكثر دقّة إنه صعود في نزول ونزول في صعود؛ أي أن شيخنا الأكبر **محي الدين ابن عربي** لا يمكنه العروج إلى سماوات المعنى إلا بتحقيق ما يقابله من نزول إلى دواخل الذات وأعماقها.

وهذا ما يكشف لنا على أنّ سفره لم يكن في الخارج عنه، بل هو سفر في ذاته[1] وإلى نفسه أين تُكتنز الحقيقة، نجد ذلك مختصرا في قوله: "**بك تنقلب الأعيان أيها الإنسان. أنت الذي أردت وأنت الذي اعتقدت، ربك فيك إليك، ومعبودك بين عينيك، ومعارفك مردودة عليك ما عرفت سواك، ولا ناجيت إلاّ إيّاك**"[2].

من هنا نفهم طبيعة المعرفة التي يقصدها **ابن عربي**، ويتّضح لنا طابعها الداخلي والذاتي، وتتأكّد عندنا باطنية التجربة، وبرزخية عروجه الروحي، عروج طال تجربته الكتابية وتغلغل في تفاصيلها حتى غدا جزءا منها، بل آلية من آلياتها؛ فابن عربي يكتب بالعروج وبه يعبّر عن باقي تجاربه العرفانية والوجودية، وبصيغة أكثر دقّة، يعيش بموجبه تجربة كتابية تتشاكل وتتداخل مع تجاربه الصوفية إلى حد يجعلنا نكاد نجزم أنّ هذه الأخيرة هي التجربة الكتابية عينها وليست سابقة عنها.

ولعلّ خير مثال على ذلك كتابه "**الإسرا إلى المقام الأسرى**" كتاب يحكي قصة إسراء ذاتي اعتمد فيه صاحبه على العروج كعنصر بناء نصي ودلالي على حدّ سواء؛ يتضح جانب البناء النصي في الأقسام الخمسة للمؤلَّف، كل قسم يحتوي على عدّة أبواب ذات جهاز عنواني يعكس عروجا

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند محي الدين ابن عربي، ص 88.

[2] محي الدين ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 166.

عرفانيا[1]، بدأه شيخنا الأكبر بباب سماه "**سفر القلب**" باب من اسمه تلوح لنا بدايات إسراء ومعراج إلى مكانة لا مكان مادام السفر هنا هو سفر قلب يُنمّ عن رحلة خيالية ينتقل فيها شيخنا الأكبر مع كل باب إلى درجة أعلى في سلّم العروج، ويرتحل بموجب أقسامها من حال إلى آخر ومن مرتبة إلى أخرى؛ إذ يعبّر القسم الأوّل على مرحلة يعيشها السالك في بداياته، وهي مرحلة التّخلي أين يفارق العناصر الأربعة، ويعرض عن الماديات والملذّات التي تشكل بالنسبة له حجبا تمنعه من الاتصال بالخالق الحق، أما القسم الثّاني فيجسّد درجة أعلى أو رحلة مختلفة أبوابها سماوات ومقاصدها معاني وأسرار، وهي درجة التّجلي أين تتكشّف للمريد أسرار الأنبياء، تتبعها أقسام أخرى تنتقل بالسالك صعودا بهدف بلوغ مرتبة التّحلي وهي مرتبة يتزّين فيها المتصوّف بالأسماء الإلهية، ويتحلّى بصفات الصادقين وأحوالهم[2].

بإمعان النّظر في هذا التقسيم الذي اعتمده إمام المتصوّفة، والوقوف قليلا عند جهازه العنواني تدبرا وتأملا سنستشعر رغبته المعلنة وإلحاحه على الاهتمام بالسبل التي تُقدّم بها الدّلالة وبطرق صوغها، طرق جعلها صاحب الفتوحات، كما سبق وأكدنا، على هيئة معراج ينقل المرتحل بين دفتي هذا الكتاب صعودا من قسم إلى آخر ومن مرحلة إلى غيرها، لكأن **ابن عربي** يدعو قارئه إلى خوض غمار عروجه معه، ومصاحبته في رحلة إسرائه إلى المعاني.

لكن، هذا لا ينبغي أن ينسينا أننا أمام رجل بقدر ما يعرج ينزل إلى أعماق الدّلالة، أو بصيغة أخرى عروجه ما هو إلا الوجه الآخر لغور يكمن سبره في المحافظة على سرّه، هذه المحافظة التي لا يمكنها أن تتحقق، حسب **ابن عربي**، إلا بوضع برزخي تعمّد شيخنا الأكبر تجسيده حتى على مستوى البنى الكتابية التي مثّلها الجهاز العنواني لمؤلّفه المسبوق الذكر، وتعدّاها إلى الشكل الكتابي المعوّل عليه في الكتاب نفسه؛ إذ اعتمد إمام العارفين على شكل مختلف زاوج فيه بين الشعر والنثر،

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 194.

[2] يُنظر: محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 168.

مزاوجة تستجيب لخصوصية عروجه الذاتي، وتبدّل شكلها وفق التغيرات التي تسم أطوار تجاربه العرفانية وتوقله الخيالي؛ إذ أنه ينتصر أحيانا للنظم على حساب النثر، وأحيانا يختار النثر بدل الشعر.

وهذا ما نلمسه من خلال تتبع معراجه الذاتي الذي بدأه بحضور مكثّف للسرد ارتضاه شيخنا الأكبر ورآه مناسبا للحكي لاسيما في القسم الأوّل من الكتاب، أين سرد مشوار تخليه عن العناصر الأربعة وانفصاله عن الوجود الجسماني والمادي، ثم يبدأ استعماله للسرد يتناقص وحضوره يخف كلّما تحرّك السالك عروجا إلى عالم الأنوار الإلهية وبعدا عن العوائق المادية، أين يتحول الحكي إلى تخاطب يتخذ شكلا شعريا ملائما لخطاب غير مألوف يتأسس على معرفة ذوقية تتجاوز العقل والمنطق، أحد طرفيه الخلق أو السالك إذا أردنا التحديد، والطرف الآخر يُمثّله الخالق كمخاطَب ومخاطِب في الوقت ذاته[1].

إنّ تغير الأشكال الكتابية وتنوعها داخل خطاب واحد لا ينبغي أن يشيح أنظارنا عن تلك الموقعة البينية التي يعوّل عليها **ابن عربي** دائما في مؤلفاته، بل هي النافذة ذاتها التي تطل على المواقع الوسطية التي تتخذها كتاباته من ناحية الشكل، فالانتصار هنا للشعر كان أم للنثر ما هو إلا إضمار للطرف الآخر سواء نظما أم نثرا؛ وهذا ما يلحظه قارئ "**الإسرا إلى المقام الأسرى**"؛ إذ يجد نفسه أمام أشكال كتابية على وضوحها صعبة التصنيف؛ فقصائده العروضية لا تقل أهمية من ناحية السرد عن أعماله النثرية، ونصوصه النثرية هي الأخرى لا تقل شاعرية عن ما ينظمه من أشعار، الفرق بينهما يكمن في الوزن فقط، وهذا ما نلمسه من خلال قوله:

لمّا بدا السّر في فؤادي — فنا وجودي وغاب نجمي
وجال قلبي بسر ربي — وغبت عن رسم حسي جسمي
وجئت منه به إليه — في مركب من سني عزمي
نشرت فيه قلاع فكري — في لجة من خفي علمي

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 194 – 195.

هبّت عليه رياح شوقي فمرّ في البحر مر سهمي
فجزت بحر الدنو حتى أبصرت جهرا من لا أسمي
وقلت يا من رآه قلبي أضرب لي في حكم بسهمي
فأنت أنسي ومهرجاني وغايتي في الهوى وغنمي[1]

وقوله أيضا في مطارح أخرى من الكتاب نفسه:

"اخرق السّفينة تلج المدينة، اجعل في السفينة من كل زوجين اثنين، ولا تعرج على من قال سآوي إلى جبل يعصمني من الحين"[2].

"افتح من السّد المهرب واثبت للتيار ولا تهرب، إياك أن تتناول فتحه واقنع من الوجود بأيسر لمحه"[3].

"ناد في الظّلمات، تُبعث بين الأموات، لا تُناد من ظلمات السّتور، فإنّ النّداء في النّور"[4].

"لا تشغلنّك الصّافنات، عن المناجاة، وامسح بالسّوق والأعناق، وشدّ إليه الإعناق؛ من نظر الفعل للذّات، ما زال في المناجاة، فلا تمسح بأعناقها، ولا تشُدّ في إعناقها"[5].

كلاهما على اختلاف شكليهما نسمع من خلالهما إيقاعا شعريا تتكفل به تلك الموازنة التي يعتمدها **ابن عربي** بين الكلمات والمماثلة في النهايات، كما أننا نلحظ فيهما طابعا سرديا أيضا يناسب حكاية عروجه إلى المقام الأسرى، وهو من خلال هذا التداخل بين الأشكال الكتابية يؤسس توقلا بنائيا يسري فيه بخصائص الكتابة النثرية وتلك التي تميّز الكتابة الشعرية لكي يؤسس بناء كتابيا

[1] محي الدين بن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 72.
[2]: المصدر نفسه، ص 115.
[3]: المصدر نفسه، ص116.
[4]: المصدر نفسه، ص118.
[5]: المصدر نفسه، ص 109.

مختلفا عنهما ويتشبه بهما في الآن نفسه، بناء برزخيا يأخذ مكانا وسطيا عصيا عن التصنيف يصعب فيه الانتساب إلى طرف من الأطراف.

وهذا ليس بالأمر الغريب على **محي الدين ابن عربي** باعتباره رجلا لا يؤمن بالأطراف ولا يستهويه التّصنيف، **مما** جعله يخلق كيمياء نصية خاصة به تقوم على عزل الخصائص، أي خصائص البناء النصي، عن شكلها الكتابي الذي تنتمي إليه (نثرا أم شعرا) وتذويبها في وعاء واحد قصد خلق تركيبة شكلية مختلفة تلائم خصوصية تجاربه الروحية والعرفانية، وتوائم منعطفاته المعرفية وانزياحاته الدّلالية.

هذه الأخيرة لم تسلم هي الأخرى من العروج والوضع البرزخي عند إمام المكاشفين؛ إذ عرج بالألفاظ والعبارات عن السياقات الاعتيادية والمتفقات الجمعية لتعانق دلالات جديدة مبتكرة ومشفّرة لا يمتلك مفكّها سوى **ابن عربي**، مفكّ أضاعه صاحبه بل تعمّد إضاعته في دروب تجاربه حتى لا يغدو الوصول نهاية لمعراجه المعرفي والمعنوي، **مما** يضعه في موضع الخائن لكمال الحيرة الذي لطالما آمن به وخير إثبات على ذلك قوله: "**فالكمال من عظمت حيرته، ودامت حسرته ولم ينل مقصوده**"[1].

من قوله السابق نفهم غاية الشيخ الأكبر من رحلة عروجه بالكلمة والعبارة إلى مقامات مختلفة بعيدة عن السياقات المألوفة؛ إذ أنه لا يرغب بموجبها نيل المراد وبلوغ القصد بقدر ما يعمل من خلالها على الحفاظ على المتاه الذي لا حدود تحده ولا اتجاهات توجهه، واستبدال اليقين بالحيرة، استبدال لا يستقيم إلا بتشتيت المعنى وتبديد طرق بلوغه، وهذا بحد ذاته ما يكشف عن الطابع البرزخي لرحلة عروجه هذه التي يمكننا اختصارها في كلمة واحدة ألا وهي الرجوع (**عروج/ رجوع**)؛ أي أن عروجه ما هو إلا الوجه الآخر لرجوعه إلى جسد الحرف، لكأن **ابن عربي** يقوم بعملية إخلاء

[1] عبد الوهاب بن منصور، فصوص التّيه، منشورات البرزخ، ط1، الجزائر، 2011، ص 12.

لجسد الحرف مما تسكنه من معاني، وهذا ما يجعله مقطنا للصدى المتردّد ومسكنا للشبح المتعدّد الذي تتعدّد معه الدلالات.

عملية الإخلاء التي يمارسها **ابن عربي** هي الأخرى ذات طابع برزخي كيف لا وقد جعلها إمام المتصوفة الامتلاء بعينه، وهذا ما نستشفه من خلال قراءة أعماله، ومصاحبة نصوصه ومؤلفاته التي لا يخفى على أحد كثافة حضور المتناقضات فيها، وحفاوة الجمع بين الثنائيات المتضادة، نضرب لذلك مثالا من خلال كتابيه: "**الإسرا إلى المقام الأسرى**" و"**مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية** "؛ إذ يقول:

"ثمّ قال لي ما يقول من أنا في أنا؟

قلت:وجود البغية والمنى، والخيبة والعنا.

قال: فما تقول في هو وذلك؟

قلت: كلاهما صفتا السالك، غيبة وحضور، وظلام ونور، ومخدّرات وخدور

قال: "فما تقول في التحام الجسمانية؟

قلت: نتيجة التحام الروحانية

قال: فما تقول في التّوالد والتناسل؟

قلت: أدلة على التواصل والتّفاصل

قال: فما تقول في النشأة البرزخية؟

قلت: تلك الإلهية"[1].

[1] محي الدين بن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، أو كتاب العروج، ص187.

ويقول أيضا: "**ناد في الظّلمات، تُبعث بين الأموات، لا تُناد من ظلمات السّتور، فإنّ النّداء في النّور**"[1].

"**الأخذ عين الترك، وليس كل مأخوذ متروك**"[2]

وفي مطارح أخرى: "**الوجود والفقد لك لا لي. ثم قال لي: الوجود والفقد لي لا لك**"[3].

"**رأيت ما أشدّ ظلام هذا النور. أخرج يدك فلن تراها، فما رأيتها، فقال: هذا نوري لا يُرى فيه غيري**"[4].

وغيرها الكثير من المقولات التي جعلها صاحبها تتأرجح بين النفي والإثبات وذلك عن طريق جمعه بين المتناقضات (الظلمات/ النور)، (التّواصل/ التّفاصل)، (الجسمانية/ الرّوحانية) بغرض خلق خواء داخل الامتلاء نفسه، فامتلاء العبارة بالمتناقضات، أو بصيغة أخرى استساغتها للمتناقضات، هو ما يؤسس إلى عملية إخلائها من المعنى الثابت والمحدّد، ويفتح في ضيق الثنائيات منافذا وتصدّعات تطل على رحاب التثليث الذي مارسه **ابن عربي** فكشف من خلاله عن كتابة برزخية ملائمة لصون خصوصية التجربة العرفانية، ولحماية الأسرار الصوفية.

فالكتابة الأكبرية بطابعها البرزخي المتشعّب الذي طال الشكل الكتابي والبناء الدّلالي ما هي إلا مقاومة للإظهار، أي لإفشاء سر التجربة العرفانية، ومحاولة للإضمار، أي إخفاء السر عن العامة، هذه المحاولة التي يعترف كل سالك لدروب التصوف بفشلها؛ إذ تتحكم فيها قوة مناقضة تمثلها الحاجة إلى البوح، وهذا ما يضع الصوفي في محلّ وسط بين لا إمكانية التعبير واستحالة الصّمت، أي أنها تضعه في موقع تضاد لا تقوى العبارة على التقاطه ولا التعبير عنه.

---

[1] محي الدين بن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، مجلّة الكرمل، ع 62، ص118.

[2] محي الدين بن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، مجلّة الكرمل، ص 213.

[3] المصدر نفسه، ص212.

[4] المصدر نفسه، ص 214.

وهذا ما يجعل السالك يلجأ للإشارة لقدرتها على تجاوز منطق الثنائيات، فهي إن أردنا وصفها سنقول عنها أنها عنصر بناء تشتغل فيه اللغة بما يتلاءم مع طبيعة نقل المعارف المرغوبة من طرف الصوفي عموما و**ابن عربي**على وجه التعيين، والمتمثلة في النقل السري الذي تتكفل به الإشارة باعتبارها التقريب والبعد في آن، إنها النفي والإثبات، التلميح والتّصريح، ببساطة إنها مزيج يحتوي المتناقضات ويتجاوزها في الوقت ذاته، مهمتها، بالتعريف الذي يرسيه الشيخ الأكبر **محي الدين ابن عربي** هي تقديم الشيء بوصفه هو ولا هو، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على اشتغالها بآلية الخيال[1]، وتبنيها لخصائص البرزخ.

ثالثا: البينية: موقع اللقاء وحظوة الارتقاء:

إنّ تغلغل فكرة البرزخية في التجربة والكتابة عند شيخنا **محي الدين ابن عربي** تكشف للقارئ عن خرائط قراءة المتن الأكبرية، وترشده إلى البينية أين يضرب **ابن عربي**قبة،كل الطرق تؤدّي إليها لكن، ليس كل قارئ يستطيع بلوغها؛ فطرقها لا تتكشف إلا إلى قارئ له القدرة على رؤية الشيء ونقيضه، أو بالأحرى، يمكنه رؤية الشيء في نقيضه، وبالتالي يستسيغ فكرة البرزخية التي تقوم عليها الكتابة عند إمام المكاشفين ويقر بها، إقرارا يفتح أمامه معبرا يسمح له بلقاء الشيخ الأكبر ودخول قبته.

ولعلّ **خالد بلقاسم** من القراء الذين استوعبوا تلك البرازخ التي تتموقع فيها تجارب **ابن عربي** سواء الصوفية أو الكتابية مما أجاز له دخول قبة الشيخ التي لا يرتضي لها صاحبها سوى البينية موقعا، والوسطية مقرا، كيف لا وهو رجل لا يؤمن بالأطراف ولا تستهويه الضفاف مما يجعله لا يستضيف قراءه إلاّ في الأنصاف، ولا يضرب لهم موعدا إلا في المناطق البرزخية التي تتجلى لقارئ معين يتوفر فيه شرط التخلي، أي تخليه عن قبلياته وخروجه من عباءة القراءة النرجسية التي تقوم على

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 214 – 215.

سلطة ترغم النص وتدفع به إلى الإجابة على أسئلتها المجهزة مسبقا، أسئلة تنتمي إلى عالم غريب عن طبيعة الكتابة الأكبرية، أي إلى عالم الذات القارئة[1].

وهذا ما احترز منه قارئنا **خالد بلقاسم**، واحترس من الوقوع في فخاخه طمعا منه في الظفر بحوار مع **ابن عربي** باعتباره فكرا، ورغبة منه في اكتشاف لغز فرادة تجربته الكتابية، وهذا ما نجح ناقدنا حقا في تحقيقه، أي تحقيق فتح تحادث مع الشيخ، تحادثا أقل ما يُقال عنه أنه حوار طرشان، **خالد بلقاسم** فيه يسأل و**ابن عربي** لا يجيب، بل يجيب ولكن، بطريقة تنم عن تمنعه، وتدس الـ(لا) النافية للإجابة في الإجابة بحد ذاتها، باعتبارها تنتمي إلى فضاء أوكسيموري يجمع بين المتناقضات ويستسيغ التضاد[2] الذي ينتفي معه الجواب الواحد، مما يبقي السؤال مطروحا وأبواب الفضول عند قارئنا مفتوحة بفضل تكتيكات الشيخ الأكبر **ابن عربي** التي يمارسها على قارئه؛ فهو يستدرج قراءه إلى رقعته الضبابية وقبته الرمادية التي تتماشى والموقعة البينية أين تُنصب (مادام اللون الرمادي لونا حياديا نتحصل عليه من مزج المتناقضين الأبيض والأسود)، ثم يستفزه من خلال مراوغاته الفكرية والكتابية، وجمعه للأضداد في خطاب واحد مما يدفع بقارئنا إلى طرح السؤال، هذا الأخير الذي يُعدّ تدخلا عنيفا في خطاب غير بديهي[3]، إنه اختراق للصمت الذي تؤسسه المتناقضات المتعايشة، سؤالا يعتبره **ابن عربي** عبارة عن موافقة على الارتحال داخل الخطاب، وتدخلا يتخذه الشيخ مفتاحا لفتح مداخلا إلى سراديب لغوية، ومتاهات دلالية.

تؤثّر هذه المتاهات على الفعل القرائي فتجعله ينتسب إلى التلون ويتحصّن بالارتياب من سطوة الانغلاق مما يضمن للفكر امتداده، وللسؤال سريانه داخل هذا الفعل[4]، وبالتالي تحيد القراءة النقدية عن مسارها الأول وهدفها الأسمى المتمثل في الحكم وبلوغ المعنى، أي أنها تخرج عن الصرح النقدي

[1] ينظر: منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، ص 254.

[2] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 272.

[3] يُنظر: محمّد بنيس، كتابة المحو، ص 18.

[4] يُنظر: خالد بلقاسم، مرح القراءة، ص 8.

لتعانق الشطح الصوفي معلنة انخراطها في لعبة خلق الدلالة، ومتجاوزة لغاية المعرفة وصفة الأسبقية التي تجعل النص سابقا عن قراءته، والمعنى سالفا عن قارئه والباحث عنه، وهذا ما يجعل القراءة ترتقي إلى مستوى آخر، تُهتك فيه البداهات، وتجتاز العقبات لتعبر إلى أفق جديدة خرائط الفهم فيها مختلفة، تكشف فيها المحجوبات وتُجترح الدلالات[1].

إنّ اجتراح الدّلالة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تنازلت القراءة عن نظرتها الفوقية للنص، ودخلت إلى أقاليمه كمنخرطة في لعبة الخلق، ومشاركة في إنتاج المعاني، وهذا ما استوعبه قارئنا **خالد بلقاسم**؛ إذ نجده يتبنى القراءة بمفهومها الجديد المنفتح على النص معتبرا إيّاها بناء متجددا للموضوع[2]، ويشدّد على فكرة التجدد في مطارح عديدة من قراءته للخطاب الأكبري نظرا لقدرتها على صون الاحتمالات ورعايتها.

وهذا ما يكشف لنا الغاية من قراءته لهذه المتن، فخالد بلقاسم لا ينوي من خلالها امتلاك معرفة نهائية بموضوع الكتابة عند **ابن عربي**، بقدر ما يبتغي تجديد الرؤية إلى خطابه وبنائه الكتابي، فأقصى طموح لقارئنا هو تقديم احتمال من الاحتمالات اللانهائية لبناء هذا الموضوع، والمشاركة في تكوين صورة عنه وتحيين إمكاناته القرائية[3].

وهو بهذا يفضح وهم المطابقة بين ما يعنيه صاحب الخطاب وما يعييه قارئه، ذلك لأن **ابن عربي** لا يصرح أصلا، مادام يلجأ للمتناقضات، بل وأكثر من ذلك يتبرأ مما يكتبه بإشراك يد أخرى تكتب معه وبدلا عنه، وقارئنا أيضا لا يعترف بامتلاك المعنى أثناء ممارسته للقراءة النقدية، وهذا ما يخلق مسافات وفراسخ بين النص وصاحبه من جهة، والنص وقارئه من جهة أخرى، فالنّص في هذه الحالة كون مختلف يتنصّل عن مراد صاحبه ويصمت أمام غايات قارئه، هذا ما يؤسس شرط قراءته

[1] يُنظر: علي حرب، هكذا أقرأ مابعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط1، 2005، ص 14.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 6.

[3] يُنظر: المصدر نفسه، ص 78 – 79.

وقواعد الولوج إليه، قواعد تضبطها لعبة القرب والبعد، فالقرب من النّص لا يتحقق إلا بالبعد عن صاحبه وبعد قارئه عن موجهاته القبلية ومرجعياته السابقة.

بإمعان النظر قليلا في هذه اللعبة سنجدها ترتكز على القواعد ذاتها التي يتبعها السالك والتي تقوم على التخلي من أجل التجلي، التخلي عن الأحكام المسبقة مما يؤدّي إلى استنبات أسئلة جديدة تُستتبع بتجل للإمكانات وإسفار عن الدلالات/ الاحتمالات.

انطلاقا مما سبق يغدو القارئ هو الآخر سالكا بالمعنى الذي يبتغيه **محي الدين ابن عربي**؛ إذ يقول: "... **ومن لم يُسفر له طريقه عن شيء فهو سالك**"[1] معلنا من خلال قوله هذا عن غياب الوجهة المحدّدة للسالك، ومتبرّئا من وعد بلوغ المراد، وهذا هو قدر قارئنا الخليق الذي قرّر دخول غمار نصوص ملغزة وملغّمة كنصوص إمام المكاشفين؛ فهو يعي جيّدا أنّ الغاية من قراءته هذه هي الرحلة لا الوصول لذا عمد على تكثيف الأسئلة بدل البحث عن الأجوبة وهدف من خلال قراءته هذه تحيين إمكانات الخطاب الأكبري موضّحا من خلال تحيينه عدم وصوله ومشكّلا بموجبه دعوة واضحة لقراءات بعدية، هي الأخرى تهتم بالرحلة وترعى الاحتمال.

رابعا: الصورة مدخل قرائي:

إنّ تشعب مفهوم الكتابة عند الشيخ الأكبر **محي الدين ابن عربي** وتبعثره في تآليفه وتداخله مع غيره من المفاهيم الأخرى التي يستسيغها الشيخ (الخيال، التوسيع، البرزخ، الصورة، التوالج) يفتح كما سبق وذكرنا عدّة مداخل قرائية تتعدّد بتعدد تلك التداخلات والتعالقات المفهومية والمعرفية بين الكتابة وغيرها من المفاهيم، مما يضع القارئ في موضع اختيار المدخل المناسب ويحمّله مسؤولية وجهته القرائية.

[1] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، ج4، ص 18.

لكنّه، في الوقت ذاته، يحذّره بقوّة التعدد من الوجهة الواحدة باعتبارها معرّضة للوقوع تحت قبضة توجيهات سابقة وتعيينات قبلية. وهذا ما يحاصر القارئ ويحصره في منطقة مرتدة تحرسها الحيرة وتدس التردد في جيب القارئ فلا يتجرّأ على الاختيار ولا يقوى على التنصّل منه، مما يدفع به إلى اتخاذ قرار وسطي يرضي الطرفين.

ولعلّ هذا ما دفع بقارئنا **خالد بلقاسم** إلى ارتضاء الصورة واتخاذها مدخلا قرائيا رآه الأنسب لولوج النصوص الأكبرية، وللكشف عن شظايا مفهوم الكتابة، وملامح التجربة الكتابية عند **ابن عربي**، وهذا ما يبدو جليا من خلال أحد عناوينه الفرعية **"مفهوم الصورة بوصفه مدخلا قرائيا"**[1] المنطوية تحت عنوان مؤلّفه **"الكتابة والتّصوف عند ابن عربي"**، والذي يُعتبر تصريحا مباشرا عن اختياره لمفهوم الصورة كمدخل قرائي، عزّزه بتصريح آخر يقول فيه: **"ولمّا كانت الكتابة مشدودة في تصوّر ابن عربي إلى أسس أونطولوجية ومعرفية، فقد اعتبرنا مفهومه للصورة مدخلا مركزيا لهذا التّصور وأداة إجرائية مسعفة في مقاربة الفعل الكتابي لديه"**[2].

معلنا من خلاله على اتخاذه الصورة أداة إجرائية تسمح بمقاربة الفعل الكتابي الأكبري، ومبررا اختياره هذا بتلك الأسس الأونطولوجية والمعرفية المشتركة التي تتحكّم في تأصيل كلا المفهومين (الصورة والكتابة)، وبذلك التداخل الكامن بينهما عند **ابن عربي**، لدرجة أنه جعل من آليات الصورة واجهة منهجية تؤطّر مفهومه للكتابة، وتحدّد وضعيته ككاتب أخلص لفعل الكتابة وتخلّص منه في آن حينما نسبه ليد أخرى غير يده.

مفارقة عجيبة لا تستوعبها إلاّ فكرة التثليث التي تنظر إلى الفعل، أي فعل كان، والفعل الكتابي أيضا، على أنه حصيلة ثالثة لتماس بين طرفين، تماس ليس بمقدورنا إسناده إلى أي طرف منهما ولا سلبه أحقية انتمائه إليهما في آن، وهذا ما يستلزم التقاط الفعل في برزخيته.

---

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 67.

[2] المصدر نفسه، ص 68.

هذه الأخيرة التي يعتبرها إمام المكاشفين آلية ضرورية من آليات الصورة ومدخلا رئيسيا لفهما، إذ أنّ ما تحيل إليه الصورة يقيم في المنطقة الوسطية التي يؤثثها البرزخ بما يلائم لاستقبال الأضداد وتقبلها، فالصورة في الأصل هي إحالة إلى المرئي لا مطابقة له، هي هو ولا هو في آن، تتموقع بين النفي والإثبات، وبين الظاهر والباطن، والمجهول والمعلوم، إنها الحقيقة الجامعة التي يُعرف بها الله، ويُفسر بها **ابن عربي** حقيقة أنه جلّ جلاله خلق الإنسان على صورته، الصورة التي يتخذها المؤمن بحرفية الخطاب والواقف عند حدود سطحه وظاهره سبيلا إلى تكفير متبنيه باعتبارها محاولة صريحة إلى تجسيم الخالق وتشبيه صورته بصورة خلقه والعياذ بالله، وهي ذاتها التي يعتبرها الآخذ بباطنية الحديث والمتوغّل في دلالاته حجة للبرهان على تنزيه الخالق وتعاليه عن المخلوق.

وإذا بحثنا عن موقع **ابن عربي** بين هذين الطرفيين "الظاهر والباطن" وموقفه من التشبيه والتنزيه سنجده يتربع في وسطهما فلا هو من أنصار السطحية والحرفية ولا هو من دعاة الباطنية، بل نجده يَعْبُرُ من الظاهر إلى الباطن، لا عبور تجاوز بل عبور إقرار بذلك الظاهر[1]، لكي يعبّر عن تلك الصلة التي تربط اللاهوت بالناسوت، فهو بقدر ما يبالغ في حديثه عن التنزيه في مطارح عديدة، نذكر منها على سبيل المثال قوله: **"إذ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد في سواه سبحانه، ولهذا قال: "ليس كمثله شيء"، " سبحان ربك رب العزّة عما يصفون". فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى".**[2]

بقدر ما يبالغ في طرحه للتشبيه في مواطن أخرى، معبرا عن لا إمكانية الاكتفاء بأحدهما دون الآخر، ذلك لأنهما بالنسبة لشيخ العارفين صفتان حقيقيتان للحق تعالى؛ فبقدر ما أن الله ﷻ منزّه عن كل تمثيل أو تشبيه، متعالي عن مخلوقاته، بقدر ما هو يتجلى في ممكنات العالم وموجوداته إلى حد التلاشي بين الإلهي والإنسي، وبلوغ التماس بين المطلق والمحدود[3].

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 72.

[2] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، ص 120.

[3] ينظر: المصدرنفسه، ص 120-121

وعليه، الحق المتكشف في الأشكال هو في الآن نفسه وآخرها، فهو المحدود الذي لا حد له والمرئي الذي لا يمكن رؤيته، مخالفةغريبة، وفكرة برزخيةتموقع الذات الإلهية بين الهو لا هو، والإنسان بين الأنت لا أنت، تموقعا لا يمكن إدراكه إلا بحضرة الخيال [1]، ولا استيعابه إلا بفهم الصورة المتجلية في مرآة مجلوّة، بمعنى صورة الحق المتجلية في الإنسان، فابن عربي عندما يتحدث عن العلاقة بين الرائي والمرئي، لا ينسى المحل أي المرآة التي لا تكتفي عنده بعكس الصورة فقط، وإنما تساهم أيضا في تشكيلها وتؤثّر فيها بكبرها أو صغرها، عرضها أو تموّجها.

وهذا ما ينفي عنها وضعها السلبي كمتلقي للرؤية فقط، ويجعلها تنهض على هذا الفعل أيضا؛ فهي بذلك رائية ومرئية في الوقت ذاته، وهذا ما ساعد **ابن عربي** على تقريب العلاقة التي تربط الإلهي بالإنسي، علاقة لا يمكنها أن تنبني على الانعكاس بقدر ما أنها تنبني على التضايف الذي يتم بين الناظر والمنظور فيه، فينكتب كشرط ضروري لفهم العلاقة وتنكشف بفضله كيفية خروج الخالق من الكنزية، وبالتالي طبيعة الصلة بين الحق والخلق؛ فهو لا يمكنه أن يتحقق بتغييب أحد الطرفين الرائي أو المرئي فيه[2].

وهو الشرط ذاته الذي تنبني عليه الصلة العكسية التي تربط الخلق بالحق فالتجلي الإلهي للخلق لا يقصد به **ابن عربي** أن الله يكشف عن ذاته إلى العابد، بل هو بالنسبة له المجهول المتعالي والمنزه عن أي تشبيه أو تحديد أو تعيين، فالذي يتجلى هو إله المعتقدات أو الإله المجعول بما أنّه الصورة الصفاتية أو فكرة الله التي يخلقها الخلق في عقله كل حسب قدر علمه وعمله؛ فالخالق في

[1] يُنظر: هنري كوربان، الخيال الخلاق، في تصوّف ابن عربي، تر فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط- المغرب، ط2، 2006، ص 164.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 70.

هذه الحالة يتعدد بتعدد عباده، وبتعدد صور عقائدهم، أما الله فهو حقيقة لا يصل إلى أعتابها مخلوق، ولا يطال مجهولها عبد[1].

إذن، الوصول هنا هو وصول إلى صورة الحق لا إليه، هذه الصورة التي لا يتهاون **ابن عربي** عن تثمينها نظرا لكونها الشكل الأساسي للتجلي، ولا يتقاعس عن التشديد على طابعها البرزخي باعتباره السبيل إلى فهم الكيفية التي يُعرف بها الخالق أو بصيغة أكثر شفافية يُرى بها الإله، كما أنها خصيصة مهمة يحيد بموجبها **ابن عربي** عن تهمة الوثنية وذلك لأنها قادرة على تفسير تلك الوشائج الكامنة بين التشبيه والتنزيه، والظاهر والباطن، واللاهوت والناسوت، والخلق والخالق.

إن هذه القدرة التي تتميّز بها الصورة بمفهومها وآلياتها التي يبتغيها لها شيخنا الأكبر هي ما يستعين به قارئنا ابن المغرب الأقصى لفهم الصلة التي تربط الكاتب بالألوهية، وهذا ما يضيء أمامنا جانبا مهما لا بد من الإشارة إليه في كل فرصة، المتمثل في الغاية من مصاحبة تلك الآليات؛ فخالد بلقاسم لا يتغيا من خلال مصاحبته تلك رصد البعد الروحي للصورة وما ينجم عنها من توضيحات لصلة الإنسي بالإلهي، بقدر ما يهدف إلى تتبع تلك الآليات واتخاذها بوصلة تتكشف من خلالها بعض ملامح الممارسة الكتابية عند إمام المكاشفين، وتتضح بفضلها الصلة التي تربط الكاتب بالألوهية، باعتبارها آليات تخدم الوصل الذي يريده الشيخ الأكبر ويعمل على إثباته في كل مفاهيمه، وفي مفهومه للكتابة على وجه الخصوص، كيف لا وهي نتاج وصل بين العبد وربه، الصوفي والذات الإلهية، الكاتب والألوهية، إنها التجربة الأمثل التي تتصل بها يد الخلق بالخالق، لتشكل يدا ثالثة برزخية لا تنتمي لهذا ولا لذاك، وهذا ما عبّر عنه **ابن عربي** حين قال:

قلمي ولوحي في الوجود يمدّه — قلم الإله ولوحه المحفوظ
ويدي يمين الله في ملكوته — ما شئت أجري والرسوم حظوظ[2]

[1] يُنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1981، ص89.

[2] محي الدين ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تح مُحَمَّد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص 160.

قول يعبّر عمّا يجعل الفعل الكتابي يتوسّط كاتبين، وهذا ما تغدو بموجبه نسبة المكتوب إلى **ابن عربي** أمرا مستحيلا ونفيه عنه أيضا أمرا محالا.

على هذا الأساس يصبح الكاتب (**ابن عربي**) مجرّد صورة وتتربع الكتابة في مكان برزخي يتسم بدينامية تتمنع عن كل اختزال متسرع، تمنعا فتح عند قارئنا منافذ عديدة تسربت منها الحيرة الصوفية إلى تجربته القرائية، فدفعته إلى تبني الوصل بدل الفصل، إذ أنه امتنع عن فصل الصورة وآلياتها لاسيما البرزخ والوسطية، المرآوية والتضايف عن الفعل الكتابي. واعتبر فصلهما خللا منهجيا يعمل على حجب التشابك الذي ينهض عليه هذا الفعل[1]، ويقذف به بعيدا عن الخيال الذي يعوّل عليه **ابن عربي** وبه يشيّد بناءه ويبني دلالاته.

بناء على ذلك يمكننا القول أن اختيار **خالد بلقاسم** للصورة كمدخل قرائي كان اختيارا ذكيا يستجيب لخصوصية الكتابة الأكبرية من جهة، ويخدم تجربته القرائية وتطلعاته النقدية من جهة أخرى، على اعتبار أنه قارئ يروم إلى عيش الرحلة دون التطلع إلى الوصول، ويهدف إلى صون الاحتمال، احتمال لا يُصان إلا إذا بقيت معابر الشكّ مفتوحة، ومنابر الحيرة قائمة، وهذا ما توفّره الصورة بوصفها تمظهرا لا مطابقة، إنها ما يكشف عن نمط الظهور للعيان[2].

خامسا: الاحتمال والانحمال: خالد بلقاسم يتبنى الصورة:

إنّ اعتماد **خالد بلقاسم** على الصورة كمدخل قرائي واعتبارها وسيلة مسعفة تسمح بالتقرب من الفعل الكتابي لدى الشيخ الأكبر **محي الدين ابن عربي** يُعتبر بمثابة اعتراف صريح منه بتقبله لها وقبوله لخصوصيتها الكياسمية التي تجعلها تحيد عن المطابقة وتنحاز إلى الاختلاف، تقبّل تؤكّده مجالسة له عن طريق كتابه "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**"، وبحث في آلياته القرائية المتبعة لسبر أغوار النص الصوفي؛ إذ نجده يعتمد على الآليات نفسها التي تقوم عليها الصورة، هذه الأخيرة التي بحيادها عن

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 71.

[2] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الصورة واللغز، ص 16 – 17.

المطابقة تنفتح بقوة الاختلاف على لانهائي يقر **خالد بلقاسم** بتواجده في الفعل القرائي، بل وأكثر من ذلك، بضرورة تواجده في هذا الفعل حتى يغدو فعلا حيا وحيويا، فاللانهائي يحمي القراءة، حسب **بلقاسم**، من اختزال مميت تفرضه المطابقة[1].

فكرة الحماية هذه تعزز هي الأخرى اعترافه السابق الذّكر وتكشف نزوعه **الأيقونوفيليIconophilie**؛ إذ يمكننا من خلالها تصنيف **خالد بقاسم** في فئة المحبين للصورة كيف لا وهو من المعارضين لحرفية النص الصوفي والمنادين بضرورة قراءة الخطاب الأكبري بمعزل عن الاكتفاء بالحرف ودلالاته السطحية والمباشرة، لأنها ستؤدي لا محال إلى تحريف المعنى المحتمل، وستصرف النص عن فضائه الأوكسيموري، الفضاء الذي ينتقل فيه الصوفي عموما **وابن عربي** على وجه الخصوص من البيان إلى الكيان[2] والكنان، وذلك بفعل العبور إلى المجاز الذي يحفز عليه ما يعيشه الصوفي من نقص، لا سيما أثناء كتابته لتجربته الروحية.

نقص في العبارة يقابله أنس بالإشارة، هذه الأخيرة التي لا يخفى على أحد طابعها الأيقوني الذي يجعلها تحيل على حقيقة خارجية[3] لا يمكن القبض عليها بقراءة حرفية، لأن الحرف فيها يخالف معناه، مما يشكّل أمام القارئ مسافات تُباعِد بينه وبين دلالات النص المقروء، ويجعلها لا تقدّم بعض ملامحها إلا بالتجلي أو بصيغة أخرى بالتمظهر الذي هو عنصر مهم من العناصر المشكّلة لمفهوم الصورة، فإذا أردنا تقديم تعريف لها، أي للصورة، سنقول أنها: "**طلوع ما هو ظاهر في نظام الظواهر**"[4] أو ببساطة إنها التمظهر الذي لا يمكن أن يحدث إلا في حضور الناظر كعنصر فعال يتحقق بوجوده التجلي باعتباره ذلك المعطى للنظر.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكنابة والتصوف عند ابن عربي، ص 7.

[2] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 276- 277.

[3] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الصورة واللغز، ص 18.

[4] المرجع نفسه، ص 16.

والناظر في هذه الحالة هو القارئ الذي يخرج بفضل هذا الموقع من اعتباره ناقل لمعاني النص إلى كونه مساهم ومشارك في إنتاجها، فابتعاده عن الحرفية هو إقرار بباطنية الدلالة وعبور إلى المناطق البيضاء إلى مواطن الصمت وإلى الطيّة التي بموجبها تتحقق فاعلية القارئ، لكن، ليس أي قارئ، بل الذي يأخذ بالصورة الرمزية ويعترف بوجودها، وهذا ما نلمسه ونتحسسه في قراءة **بلقاسم** الذي لم يرض بالقراءة السطحية بل راح يجوب أقاصي الخطاب الأكبري ويحاول تحديد الرؤية إليه[1]، تحديد لا يمكنه أن يتحقق إلا بإبدال لمكان الرؤية، يتحرر بموجبه النص الأكبري من أقفال القراءات الصنمية وينفتح بفضلها المآل القرائي على تعدد المعنى ولا نهائية الدلالة.

الانفتاح هذا لا يغدو ممكنا إلا بقراءة تأويلية يعترف **خالد بلقاسم** بتبنيها وذلك في قوله: **"وهو ما تطلّب تجميع النصوص والإنصات إلى موجهاتها وتأويل الوشائج التي تنتظمها"**[2] ، وقوله أيضا: **"... هو ما يجعل انشغال القراءة ببنائه للمفهوم انخراطا في تأويل يرصد الضمني قبل الصريح في الخطاب"**[3]، قراءة يعتبرها ناقدنا مسعفة لاستخراج إمكانات النص وتحرير طاقاته[4] وإنارة مكنوناته لاسيما تلك المتمثلة في العلاقات السّرية التي توجّه تقعيد **ابن عربي** للكتابة وممارسته لها.

سرية تلك العلاقات هي التي تدفع بها إلى التواري واتخاذ الحَنْية مسكنا والصمت لغة تكشف به عن نفسها دون أن تفقد لغزها الذي عمد **ابن عربي** على حمايته بكتابة ذات بنية كياسمية تتمتع بخاصية استعارية بعيدة كل البعد عن الطريقة الأرسطية[5] التي تعتمد على الحد والتصنيف والتعريف، واعتزم **خالد بلقاسم** على صونه بقراءة تأويلية تبتعد هي الأخرى عن البراديغم الأرسطي لترصد الضمني قبل الصريح، نلحظ ذلك في قوله: **"ثمّ إنّ ابن عربي لا يعوّل في كتابته على التّصريح، بل**

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 7.

[2] المصدر نفسه، ص 14.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] يُنظر: محمّد شوقي الزين، الثقافة والصّورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ابن النّديم للطباعة والنّشر، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2022، ص 142.

[5] يُنظر: المرجع نفسه، ص 20.

يراوح بينه وبين الإخفاء والتّكتم،وهذا ما يجعل مصاحبة المفهوم عملية تأويلية تقتضي السري إلماما تفصيليا بالقضايا الكبرى لدى الشيخ الأكبر وكفاية قرائية في التقاط السّري"[1].

من هنا نفهم أن العملية التأويلية هي الطريقة الأنسب، حسب **خالد**، لتلقف المخبوء في كنف البياضات والتقاط السري الساري في الصمت دون إخراجه عن صمته ولا إفشائه، أي أنها عملية تحافظ على السّر عن طريق إشاعة الاحتمالات، وإباحة الانفتاح والتعدد اللذين يجعلان العلاقات تتمظهر بأشكال مختلفة ومتشعبة، يغدو التمظهر بموجب قابليتها للكثرة والتّنوع وجها آخر للسر، والتجلي هو عين التخفي.

إذن، تكتسب هذه العلاقات من السر صفته البينية التي تجعله يتربع في الوسط بين الإفصاح والإضمار، مما يجعلها تتمظهر في الفعل القرائي باعتبارها هي ولا هي في آن، أي باعتبارها صورة تجتمع فيها معطيات النّص وتتداخل مع رؤية قارئه في جو يعيد القراءة إلى معناها الأوّل، باعتبارها الجمع، فالقرْء في اللغة يعني الجمع[2]، أو بصيغة أقرب إلى غايات **خالد بلقاسم** القرائية "الوصل" الذي لا يمكنه أن يتحقق إلا إذا تم الإقرار بالفصل والتّمايز بين النّص الأصل (نصوص ابن عربي) والفرع (قراءات هذه النصوص)، والاعتراف بالفراسخ والمسافات الكامنة بينهما، باعتبارها تسمح بالانتقال من النص لذاته إلى النص المعطى للقراءة، أو للنظر إن صحّ القول.

النظر، نعم، ما دمنا نتحدّث عن قراءة تأويلية قبل أن تكون عبارة عن "**نظرية**" هي "**نظر**" يسمح بإنجاز صورة للنص[3]، لذلك لا غرابة أن نجد صاحب "**الكتابة والتصوف**" ينعت قراءته بأنها "**رؤية**" تتجدّد دائما بتجدد مكان حدوثها، بوعي تام منه بمرامي هذا النعت ومقاصده التي لا تحيل

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 23-24.

[2] يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ص 3591.

[3] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، الثقافة والصورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ص 148.

إلا إلى الصورة كنتاج قرائي يستوعب الكثرة والوفرة في الدلالات ويتقبل انفتاح المعاني على اللانهائي؛ فالصورة في هذه الحالة هي الرحاب الذي يهرب إليه **خالد بلقاسم** من قيد العلامة وفخ التجريد.

ذلك لأنها وسيلة مسعفة تسمح له بمقاربة الكتابة الأكبرية ببعديها المعرفي والوجودي، هذا الأخير (البعد الوجودي) الذي له ارتباط وثيق بالتجربة، أي بتجربة إمام المكاشفين الروحية والعرفانية، مما يجعل النظرية غير قادرة على التقرب منه، وإن اقتربت فسيكون ذلك بالتقويل الذي يؤدي بها إلى الحياد عن خصوصيتها، لا بالتأويل الذي يحافظ على تلك الخصوصية بتقديم احتمالات تعمل على صون مجهولها.

وبالتالي احترام جانبها الذاتي المنفلت من قبضة المطابقة التي تشكل خطرا، حسب قارئنا، لا على دلالات النص المقروء فقط، وإنما أيضا على فعل القراءة، وهذا ما نستشفه من حديثه حين قال: **"القراءة تظل مجرد احتمال من الاحتمالات اللانهائية لبناء الموضوع. وهكذا فإنّ اختزال علاقته بها في التّطابق لا يستسهل هذه العلاقة فقط، وإنّما يعصف، أيضا، بمفهوم القراءة بما هي بناء متجدد للموضوع"**[1].

فقدر القراءة، من خلال هذا القول، هو التجدد الذي لا يمكننا الحديث عنه إلا بالحديث عن قارئ خليق يتجاوز مفهوم القراءة بصورته التجريدية ونزوعه التنظيري، ويبحث داخل المشترك القرائي على ما يؤمّن تفرده[2]، تماما كما فعل **خالد بلقاسم** الذي راح يصون اختلاف قراءته ويؤمن فرادتها بالإبدال، أي إبدال مكان الرؤية/ الرؤيا القرائية، وتغيير زوايا النظر إلى الخطاب الأكبري بما يلائم خصوصية هذا الخطاب، وما يسمح لكتابة إمام المكاشفين أن تكشف عن بعض ملامحها، وما يؤمّن لقارئنا أيضا حضوره بواسطة الانتقاء، انتقاء الزوايا (زوايا النظر) التي تكشف المزايا (مزايا القراءة).

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 7.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 5.

تذكّرنا المزايا بلعبة المرايا بما أنها هي الأخرى معطاة للنظر، لعبة يجوز لنا استحضارها في الفعل القرائي خاصة عندما يرتبط هذا الفعل بنصوص ملغزة كنصوص الشيخ **محي الدين ابن عربي** التي تجيد الصمت أمام قارئها وتتكتم في حضرته عن مكنوناتها فتدفع به، أي القارئ، إلى طرح السؤال، وتعزز الدفع بالتمنع عن الإجابة كي تُبقي النقص حاضرا، لا في صمتها لأن الصمت فيها هو ما يؤسس لاكتمالها، بل في الاستفهام، ذلك لأنّ السؤال كلام ناقص غير مكتمل[1].

إبقاء النقص قائما في حضرة السؤال هو ما يجعل القارئ الذي أتعبه صمت النصوص أمامه يعود ليساءل ذاته، ويبحث عما يساعده في فتح مغاليق النص، عودة مدفوعة من النص المتمنع ذاته، وهنا مكمن اللعبة المرآوية التي تلعبها النصوص عموما والأكبرية منها على وجه الخصوص مع القارئ، أي أنها تقلب بسكوتها وبياضاتها المرايا لينظر القارئ إلى نفسه، ويبحث فيها عن نقائصه وعن مزاياه وذلك عن طريق المساءلة.

مساءلة تحضر في قراءة **خالد بلقاسم** عن طريق الإبدال، أي إبدال مكان الرؤية، ذلك لأن السؤال متعدد الصيغ؛ إذ لا يحضر دائما بصيغته المعهودة التي يمثلها الاستفهام بل يستطيع أن يكشف عن نفسه عبر تغيير مواقع التّأمل[2] ؛ فإبدال مكان الرؤية بقدر ما يعطي لقارئنا حرية التنقل من موقع قرائي إلى آخر، يعطي أيضا للنص المقروء شرعية التبديل، أي تبديل الأدوار بينه وبين قارئه ليغدو النص هو المرآة التي تتجلى فيها قدرات القارئ ومزاياه القرائية، فالقارئ بهذا التصور يتعرف على مكنونات النص بصورته لا بغيره، صورته التي تتكشف له بفضل المسافة التي تتكون بينه وبين ذاته، وذلك بفضل النصوص التي تلعب دور المرآة المجلوة.

من هنا نفهم بأن المسافات لا تكون فقط بين النص وقارئه وإنما تتعداهما لتباعد أيضا بين القارئ وذاته المؤوِّلة كي تحوله من رائي إلى مرئي بل إلى رائي ومرئي معا، بقدر ما يشتغل على تأويل

[1] يُنظر: موريس بلونشو، أسئلة الكتابة، ص 11.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، مرح القراءة، ص 9.

النص، يشتغل أيضا على قراءته التأويلية، وينشغل بتصحيح أحكامها ومراجعة آلياتها وازدهار إمكاناتها، وهذا ما يُفسر تلك العلاقة المرآوية الكامنة بين القراءة التأويلية وموضوعاتها[1]، التي تجعل الأولى لا تنفصل عن الثانية، ولا يمكنها أن تكون سابقة عنها ولا متعالية عليها، أي أنها تزرع اللادونية في الفعل القرائي فتجعله ذا طابع تفاعلي ينزل بموجبه القارئ من برجه العاجي ويتنازل عن تعاظمه ليقرأ النص بسبل تسمح لمكنوناته باختيار آليات الكشف عنها.

ولعل خير ما يوضح ذلك التنازل والنزول في قراءة **خالد بلقاسم** هو "**الإنصات**" الذي اتخذه قارئنا سبيلا لقراءة المتن الأكبرية، يتجلى ذلك في قوله السابق الذكر: "**وهو ما تطلّب تجميع النصوص والإنصات إلى موجهاتها وتأويل الوشائج التي تنتظمها**"[2]؛ فالإنصات هنا هو العملية التي تسمح للنص الأكبري أن يتكلم ولو بالصمت بدل أن تكتم أنفاسه بقراءة تعسفية، بل وأكثر من ذلك تسمح له أن يوجه العملية القرائية بموافقة من قارئ يدرك العلاقة التفاعلية بين النص والقراءة، وما يمكن للنص أن يضيفه لها ويفتح أمامها من مغاليق تجعلها تحيد عن معناها التقليدي الذي حصرها في وظيفة الناقل لمعاني النص، الماثل لشرطية المطابقة.

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، الثقافة والصورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ص 152.

[2] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 14.

المبحث الثّالث: القراءة النقدية: تضاعيف وتضايف:

" الأنـــا لا يحـــرر إلا خـــارج ذاتـــه"[1]

جورج باطاي

[1] جورج باطاي، التجربة الداخلية، تر عدنان محمّد، دال للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2017، ص 125.

أوّلا: القراءة بالأُذُن مكمن الإذْن:

القراءة بالإنصات التي يعتمدها قارئنا **خالد بلقاسم** تقود الفعل القرائي إلى منحى غريب، لا يعتمد على العين والنظر فقط لتتبع المرسوم في النصوص من حروف كما هو معهود عن القراءة بمفهومها البسيط، وإنما يتعداها إلى الأذن والسماع بهدف رصد فحواها، فالأذن في هذه الحالة بقدر ما تبدو آلة غريبة عن هذا الفعل ودخيلة على سبل تحقيقه، إلا أنها في الواقع تساهم في ذلك وترسم له سبلا مغايرة تجعله يقترب من ذلك المتواري، المكتوب بحبر سري، القابع في الصمت الساري في كنف الخطاب الأكبري؛ فهي على غرابتها قادرة على تشكيل الصور ورصد المنفلت من قبضة الرؤية، باعتبارها الآلة التي تستطيع تحقيق فعل الرصد في غياب ما تترقبه، فقط عن طريق همسه وصدى صمته.

بما أنّ هذا الأخير لا يوجد في الخطابات الصوفية إجمالا والأكبرية تعيينا بمعناه السلبي، أي باعتباره غيابا للصوت أو مخالفا له، بل هو الدرجة الصفر للصوت[1] أو وجهه الآخر، الوجه الذي يعمل فيه **ابن عربي** على تخدير الكلمات ليتكلم بمنأى عنها في بعض الأحيان عندما يستحيل التعبير عن التجربة الروحية بمواد حرفية[2].

ويتكلم بها في أحايين أخرى وذلك بالتوسيع الذي يجعلها تحيد عن معناها المتفق عليه لتقول معاني أخرى متعددة ومتناقضة، من فرط تناقضها لا تحيل إلا إلى رسمها؛ فتجعل بدورها الصمت ينزاح عن مفهومه الذي يعتبر في إطار المتفق الجماعي غيابا للصوت، بل يصبح الصمت كائنا حتى في حضوره، وهذا ما يجعل له صدى تتلقفه القراءة التي تبدي رغبة في الإنصات، تماما كقراءة **خالد بلقاسم**.

[1] يُنظر: دافيد لوبروطون، الصمت لغة المعنى والوجود، ص100.

[2] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، مقدّمة في أفكار ميشال دوسارتو، الكنان، التاريخ، اليومي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 48.

السماع هنا هو السماح للآخر بأن يتحدّث، والرغبة فيه هي الصيغة الأخرى للـ(نعم) التي يعلن بها قارئنا عن موافقته لفتح باب الحوار بينه وبين النص الأكبري، هذا الباب الذي لا يمكن فتحه إلا بشرطين، الأول أن يتغافل النص عن فكرة حمله مقصد صاحبه، والثاني يمثله تنازل القارئ عن الرغبة في رصد هذا القصد؛ فبالتغافل والتنازل يتحقق التفاهم الذي يسبق الفهم فيستبعد بخاصيته التفاعلية أيّة قراءة تعسفية، ويُفعّل الوظيفة التشاركية التي تجعل الذات (القارئ) والآخر (النص) يتشاركان في بلورة المعنى[1].

وذلك عن طريق الجلوس إلى طاولة الحوار المستديرة، تشبه في استدارتها الحلقة التأويلية التي تجعل الإنصات مضاعفا، أو بصيغة أخرى مزدوجا، بقدر ما يتوجه إلى النص يعود بفضل الحلقة إلى صاحبه فيستمع إلى موجهات قراءته في عز إنصاته لموجهات الكتابة الأكبرية.

هذه العودة تنقل القراءة النقدية عند **خالد بلقاسم** من التجريد النظري إلى التجسيد الفعلي[2] مما يجعلها لا تتبلور إلا في كنف التجربة التي يعيشها القارئ بعيدا عن كل التحديدات المسبقة والتعيينات القبلية؛ فالقرب منها واللجوء إليها يعدّ، حسب قارئنا، خللا ما دام بصدد قراءة تجربة كتابية تشرع أبوابها على اللانهائي الذي يرفض الاستجابة لأي تنظير، ويطالب بقراءة تتكيف مع هذا الرفض.

لكن، دون أن تنصاع له، ذلك لأن الانصياع في القراءة قد يؤدّي إلى إضاعة فاعليتها فيحوّلها إلى مجرّد حدس، على خلاف التكيّف الذي يعزّز فيها طابعها التفاعلي، ويضمن للقارئ حضوره الفعال في العملية التحاورية بينه وبين النص، لا بنسب عالية تجعله يستقوي على النص فيجبره على قول ما يبتغيه هو كقارئ ولا بأخرى دانية تجعل حضور هذا الأخير خافتا أمام النص ذاته.

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 43.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، الحكي والتّاويل عند كيليطو، ص 6.

من هنا نفهم بأن القراءة الإيجابية هي نتاج هذا التحاور المتكافئ والخلاق بينهما (النص والقارئ) الذي بدأه **خالد بلقاسم** بتقديم الأذن بغرض الإصغاء للمهموس في الكتابة الأكبرية لاسيما لما ينتظمها من علاقات ووشائج، دون أن ينسى المطالبة بمقابل يثبت به فاعليته في الحوار، مقابل مثله القبول، أي موافقة خطاب إمام المكاشفين على التحاور مع النظريات المعاصرة، بمعنى آخر قدّم أُذُنا ليأخذ إذْنا بفتح باب المناقشة بين التراث (الكتابة الصوفية) والحاضر (الكتابة في كنف الفلسفات المعاصرة).

هذا الحوار الذي يبدو غير ممكن ما دام طرفاه لا ينتميان إلى الزمن نفسه، إلا أنّ العملية التفاعلية التي يخلقها، أي الحوار، ويعززها التفاهم ويسهر على استمرارها الإنصات تقوى على استدعاء المنتسب إلى الماضي (التراث)، وتقدر بقوة التفاعل أن تجعل اللحظة الآنية تتمدد فتشمل القديم والحاضر وتتجاوز الكرونولوجية الفاصلة بين الآن والقبل؛ فيحضر الخطاب الأكبري عموما والتجربة الكتابية الأكبرية خصوصا، لا باعتبارها تنتمي إلى زمن وسيطي بل باندماجها في الآنية التي تجعل قراءتها انخراطا في التجربة لا مجرد تلقي لها.

انخراط سبق وذكرنا أنه كان مشروطا بالتنصل من النظرية والآليات النقدية التي تحدد العملية القرائية وتوجهها بشكل مسبق عنها، وهذا ما يجعل المتتبع العجول للقراءة النقدية عند **خالد بلقاسم** يقبض على تناقض بين ما قاله وما مارسه، باعتباره من المنادين بضرورة التنكر للقبليات وقراءة الكتابة الصوفية عند **محي الدين ابن عربي** قراءة نسقية تنطلق من داخل التجربة، إلا أن هذا النداء يبدو غائبا عن ممارسته القرائية باعتبارها ممارسة تلجأ إلى المقولات النقدية المعاصرة، وتوظف ما جادت به النظريات الحديثة عن الكتابة.

لكن، هذا التناقض سرعان ما يتلاشى بعد الغوص في تجربته القرائية التي تكشف لنا عن التطويع كممارسة قرائية تتنكر للنظريات لا بالتخلي عنها وإقصائها وإنّما بتطويعها لتلائم احتمالات

المقروء (الخطاب الصوفي)، ولتتخلىّ عن إمكان حصر القراءة وتطويقها[1] ، أي أنها الممارسة التي متى ما استشعرت تنامي قاف التطويق في القراءة إلا وعملت على محوها واستبدالها بعين التطويع [التطويـ (ق)ـع] التي يتحقق بموجبها الحوار المتبادل بين النظريات الحديثة والتراث الكتابي الأكبري، وهذا ما عبّر عنه **خالد بلقاسم** في قوله: "... **فمساءلة النّظريات والمناهج القرائية لا ينطلق من دعوى تعويضها بالحدس، وإنّما تُوجّهه رهانات عديدة، من بينها تمكين النّص – 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 الاقتصار على الاتجاه العكسي لهذه العملية**"[2].

من هذا القول نستشف محافظة قراءته على نسقيتها بانطلاقها من الداخل؛ أي مما تفصح عنه نصوص **محي الدّين ابن عربي** من نظريات حول الكتابة فتسمح بربط وشائج مع الخارج عن طريق الحوار، هذا الخارج الذي ينبغي أن ننوه أنه ليس الخارج عن النسق القرائي بل الخارج عمّا تفصح به النصوص، المنخرط في نسقية سبق وذكرنا في مبحث سابق أنها مختلفة.

يستمد صاحب "**الكتابة والتصوف**" اختلافها من مفهومها كما بلوره **ابن عربي**، ويعوّل عليها بذلك المفهوم في قراءته التي لم يقتصر فيها على الاتجاه المعهود الذي يربط مقولات النظرية الحديثة بالتراث أي باعتبارها المعول الذي يفك غموضه، بل راح صاحبها يقلب الاتجاه ليغدو التراث قارئا للمعاصر من النظريات انطلاقا مما يصرح به نص **ابن عربي** من تصورات حول تجربة الكتابة.

[1] يُنظر: المرجع السابق، ص 6.

[2] خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 18-19.

ثانيا: في ضيافة ابن عربي: تقابل بل مقابلة:

وجد **خالد بلقاسم** في الطّيات الكامنة في الكتابة الأكبرية والبياضات الممتدّة داخلها مساحة كافية تسمح بتنظيم لقاء بين الشيخ الأكبر وبعض المفكرين المعاصرين، المابعد حداثيين منهم على وجه الخصوص، متجاوزا الكرونولوجية الزمنية والهندسة المكانية بالطيّة لما لها من مميّزات تربطها بالوسطية التي هي خاصية من خصائص الخيال، بها يمكن للزمان أن يُطوى لا طيّ نسيان بل قرب؛ فيقترب القديم من الحديث، ويجوز للمكان أن يتخلى عن جغرافيته وهندسته فينفتح اللقاء بموجب تخليه على إمكان الحدوث.

إمكان يستمد قابليته والموافقة عليه من إمام المكاشفين**محي الدين** فقد سبق وأن وافق على لقاء **ابن رشد** صاحب التوجه البرهاني الذي يعمل على تقسيم الوجود إلى مقولات وجواهر ومبادئ مما يسمح بالسيطرة عليه وإخضاعه إلى قوة المنطق ومقتضيات العقل، هذا الأخير الذي، على خلاف **ابن رشد**، نفى عنه **ابن عربي** امتلاكه للمعرفة واحتكاره لمعرفة الوجود، وذلك باعتبارها تحيل دائما إلى نقيضها (اللامعرفة)[1]، نفي يجعلنا أمام فكرين متقابلين واحد برهاني والآخر عرفاني، إلا أن هذا التقابل لم يمنع اللقاء ولم يغلق باب الحوار بينهما.

بالقليل من إمعان النظر في لقاء الشيخ بابن قرطبة سنلحظ استمرارية الموافقة واستحالة الغلق وذلك بالقياس على المعارضة التي تعتبر أقصى مبررات الرفض ودوافع الاعتراض على اللقاء، إلا أنّ **ابن عربي** تجاوزها وقبل به؛ ليعلن انفتاحه على الآخر ويفتح باب الحوار على مصرعيه، الباب الذي لا يمكن أن يُغلق أمام غير **ابن رشد** من المفكرين.

وذلك بسبب الموافقة في عز الاعتراض؛ فالتقابل في هذه الحالة هو ما يُبيح المقابلة، ويسمح بتنظيم اللقاء بين الفكر الصوفي الأكبري والفكر المعاصر، إذ أنّه من غير المعقول أن يوافق **ابن**

[1] يُنظر: محمّد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 29.

عربيعلى لقاء فكر معارض ولا يقبل مقابلة فكر مختلف بل وأكثر من ذلك فكر يدس الائتلاف في كنف الاختلاف.

الائتلاف ذاته الذي انطلق منه **خالد بلقاسم** ليتعدّى قبول المقابلة من طرف الشيخ الأكبر إلى أن يوجه، أي **ابن عربي**، بدوره دعوة للفكر المعاصر والنظريات الحديثة ويوافق على استدعائها، أي أن قارئنا اتخذ الائتلاف سبيلا لقلب الأدوار فيغدو الفكر الأكبري مسْتَقْبِلا لا العكس.

نلمس ذلك في قول له سبق وذكرناه، ولكن لا بأس أن نعيد ذكره مرّة ثانية في هذا المقام: "... **فمساءلة النّظريات والمناهج القرائية لا ينطلق من دعوى تعويضها بالحدس، وإنّما تُوجّهه رهانات عديدة، من بينها تمكين النّص – موضوع المقاربة – من الإفصاح عن نظريته ثم خلق حوار بينها وبين النظريات الحديثة، ولهذا المسعى أن يصل القديم بالحديث**"[1].

هذا القول الذي يكشف عن خطة قارئنا القرائية؛ إذ أنه يُمكّن النص، الأكبري في هذه الحالة، من الإفصاح عن نظريته ليخلق بعده حوارا بينه وبين النظريات المعاصرة، ونحن نشدد هنا على بعدية الحوار ونستمد دلالاتها من خطابه نفسه؛ إذ استعمل حرف العطف (ثمّ) الذي يدل على التراخي في الزمن[2]، مما يوفر فسحة زمنية تسمح للأفكار الأكبرية أن تسبق نظيرتها المعاصرة إلى طاولة الحوار، فتغدو هي على الرغم من قدمها مستدعية للأفكار الحديثة وفق وجهة عكسية.

وهذا ما لم نألفه في العديد من القراءات التي نجدها تستدعي التراث انطلاقا من الأفكار والنظريات المعاصرة، وإن كانت في واقع الأمر هذه الأخيرة هي الوجهة المنطقية للقراءة النقدية المتوارثة منذ أجيال قرائية، إلا أن السابقة والتي يتبناها **خالد بلقاسم** لها مبرراتها.

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 18-19.

[2] يُنظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط5، 2005، ص 101

أول مبرر لها هي القراءة النسقية التي يخشى **خالد** من الخروج عنها فتنزلق قدماه إلى التعسف والإسقاطات القسرية للأحكام على الكتابة الأكبرية، ومبررها الثاني هو طبيعة قراءته نفسها التي تعوّل على المصاحبة وتتخذ من الإنصات آلية قرائية يلغيها الاتجاه المعهود للاستدعاء، الاتجاه الذي ينطلق فيه القارئ من المعاصر إلى التراث.

لكن، ينبغي علينا أن لا نتجاوز فكرة الوجهة والاتجاه القرائي الذي سلكه **خالد بلقاسم** بطريقة عكسية دون أن نشير إلى أنه اتجاه لا يلغي الوجهة المغايرة له، وإنما يؤجّلها فقط إلى حين أن تغدو ممكنة، تستمد إمكانها من انفتاح الحوار بين النص الأكبري والنظريات الحديثة، وذلك لما له من قابلية على الأخذ والعطاء الذي يجعل القراءة مضاعفة، يقرأ فيها التراث الحاضر والعكس صائب، الحاضر التراث.

هذا ما نألفه في قول صاحب "**الكتابة والتّصوف**": "**ولهذا المسعى أن يصل القديم بالحديث ... كما يتيح إعادة بناء الخارج انطلاقا من الداخل حتى لا يتم الاقتصار على الاتجاه العكسي لهذه العملية**"[1] وهو ملفوظ متمم للسابق الذكر، يشرح اللحظة التي ينتقل فيها **خالد بلقاسم** من الاتجاه الواحد إلى قبول الاتجاهين، دليل ذلك في قوله "**لا يتم الاقتصار**".

والاقتصار يعني لغويا الاكتفاء فيشير دلاليا إلى تبني قارئنا المسار المألوف في القراءة (من الحاضر إلى الماضي)، تبني جاء مسبوقا بال (لا) التي ليس غرضها نفي هذا المسار وإنّما التعبير عن النقص لاقترانها بالفعل "يتم" فتنفي عنه تمامه بما يسمح بقلب الوجهة واستدعاء المسار العكسي (من التراث إلى الحاضر).

هذا الأخير الذي ربطه **بلقاسم** بالبدايات، وميّزه بأسبقية الحضور لما له من قدرة على جعل الكتابة الأكبرية تختار ما يناسبها من نظريات وما له معها من تقاطعات، ما إن تتحدد هذه النظريات

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 19.

المعاصرة التي تلقى قبولا واستقبالا من الأفكار الأكبرية ويجلسان إلى طاولة حوارية واحدة، تنتفي فكرة السابق واللاحق لتحل محلها الآنية، مما يجعل قلب الاتجاه مسموحا ومحاولة فهم النص الأكبري استنادا واستئناسا بالمقولات المعاصرة أمرا ممكنا.

الفهم لا الحكم، هذا الأخير الذي يتسم بالاستعجال والفوقية فتغدو بموجبه القراءة متعالية عن النص تستكين إلى خلاصات مطمئنة وإجابات ثابتة يرفضها قارئنا[1]؛ فينصرف عنها لتبني قراءة مصاحبة تعتمد على محاولة الفهم، أولا باعتباره الإجراء الأساسي الذي يجري وساطة بين الحاضر والماضي، وثانيا لأنه لا يحتكر المعنى المقصود وإنما يحرّره ويوسّعه.

بصيغة أخرى هو عدم الفهم الجذري تجاه الموضوع المقصود لما يحتوي عليه من متاهات وأنفاق معتمة تجعل المعنى غير مكتمل منفتح على اللانهائي، وثالثا لكونه يحوي التفاهم في كنفه مما يجعله عبارة عن عملية تشاركية[2] تُخرج القراءة من طوق التعالي إلى رحابة المشاركة في بناء النص الأكبري أو بصيغة أخرى إعادة بنائه.

1. الخيوط الناعمة بين ابن عربي وبلانشو:

أنار **خالد بلقاسم** الوشائج الكامنة بين التصورات الأكبرية للكتابة ونظيرتها البلانشوية وذلك ضمن عنصر مهم عنونه بـ: "**تجربة الكتابة وكتابة التجربة**"، هذا العنصر الذي حاول من خلاله فهم الكتابة عند **محي الدين بن عربي** ومعرفة وضعية الذات الكاتبة في تجربته وضمن تصوراته ورؤاه، محاولة دفعت به إلى طرح سؤال جوهري صاغه كالتالي: "**هل الكتابة فعل ذاتي أم أنّها الشاهد على غياب هذا الفعل؟**"[3].

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 152.

[2] يُنظر: جان غروندان، التّأويلية، تر جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، 2017، ص 57.

[3] المصدر السابق، ص 105.

انطلاقا من هذا السؤال ومن مسعى البحث عن إجابة له تبدأ رحلة **خالد** القرائية التي تنسج العلاقات بين الخطابات الأكبرية منها والبلانشوية؛ إذ يغدو **موريس بلانشو** مدعوا بدافع التعالق بين أفكاره وأفكار الشيخ الأكبر إلى تجربة **بلقاسم** النقدية التي لا يهدف من خلالها إثبات أسبقية أفكار **ابن عربي** عن تلك التي جاد بها **بلانشو**، ولا يبتغي انطلاقا منها المطابقة بين الفكرين.

بل، على العكس من ذلك، يروم الوقوف على الوشائج دون نسيان التباين الذي يحفظ لكل واحد منهما أحقيته في التفرد والاختلاف، كما أنه يحقق للقراءة وفرتها وكثرتها ما دامت مبنية أساسا على هذا الاختلاف ومؤمنة به.

يحضر **بلانشو** إذن، ليساعد في الإجابة على هذا السؤال وذلك عبر الظل، باعتباره من العناصر المشتركة بينه وبين **ابن عربي**، أو فلنقل العنصر المحوري الذي على أساسه تتضح الوشائج وانطلاقا منه تتبلور العلاقة بين الشيخ الأكبر وصاحب "**كتابة الفاجعة**"، فكلاهما توسلا بمفهومه في حديثهما عن اليد الكاتبة، يقول ابن عربي حول ذلك:

ما أنا القائل بل قال بنا عين الفرقان أعيان المحال
هو ظل للذي تعرفه ولهذا حكمه حكم الظلال
ما كمال الشخص إلا ظله إنّ بالظّل له عين الكمال[1]

وهو بما نظمه هنا يعتبر يد الكاتب صورة لأخرى أو ظلّا لها؛ منطلقا من تصور يجعل الكتابة عملية استحضار للكتابة الأولى التي تمت في اللوح المحفوظ فيقول:

قلمي ولوحي في الوجود يمدّه قلم الإله ولوحه المحفوظ
ويدي يمين الله في ملكوته ما شئت أجري والرسوم حظوظ[2]

[1] محي الدين بن عربي، ديوان ابن عربي، شرح حسن سيج، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1996، ص 79.
[2] محي الدين ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية، ص 160.

نظم كهذا يضع الفعل الكتابي في موقع الالتباس أين يغدو المطلق سمعا للكاتب وبصرا له بل وحتى يدا يكتب بها، مما يضفي على حواسه صبغة برزخية يستحيل معها انتساب الفعل الكتابي إليه ولا إلى المطلق، صبغة لا تتحقق إلا بتعالي الذات الكاتبة عن المحدود فيها وتبلغ منطقة المطلق المضمر داخلها، أين تتمكن من سماع صوت تتحقق به الكتابة. بهذه المكنة وهذا التعالي يتم استحضار الكتابة الوجودية الأولى سواء في صلتها بالعالم أو باللوح المحفوظ[1].

التعالي نفسه الذي يتخذه **خالد بلقاسم** كعنصر يستل منه خيوطا لينسج علاقات مع **موريس بلانشو**، تحديدا مع فكرة الغياب التي على أساسها بلور فيلسوف الفواجع تصوره للكتابة؛ إذ اعتبر هذه الأخيرة افتتانا بغياب الزمن، افتتان يؤدي إلى الاقتراب من جوهر العزلة [2] أين يغدو الحضور حاضرا كغياب، محايدا مرتبطا باللاشخص واللامحدد، بمعنى آخر بالضمير الغائب والمجهول.

من هنا يتولّد عجز الكاتب عن إسناد الضمير إلى نفسه، معلنا عن حالة تحوّل من الضمير أنا (je) إلى ضمير الغائب (il) الذي يحيل بالنسبة إلى **بلانشو** إلى اللا أحد، إحالة ترسم مسار الكتابة في التصور البلانشوي وتحدد وجهة الذات الكاتبة التي تنتقل فيها من الأنا لتغدو لا أحدا[3].

وبالتالي تفقد القدرة على التحكم في الأشياء والكلمات، في الزمان والمكان، بل وفي يدها التي تتكفل بالكتابة، فتغدو كلها مجرّد ظلال أو صور تبتعد بموجبها الكتابة عن الذات الكاتبة وتُكسر الرابطة التي تجمعهما، فيصبح للفعل الكتابي سلطة يفرض بموجبها على الأنا التخلص من ذاتها، الكتابة انطلاقا من هذا التصور هي المكان الذي يتم فيه إلغاء المعنى والذات الكاتبة وتجريدها من تعاليها، أي إحالتها إلى الغياب الذي تكتشف بموجبه اللانهائي.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 106.

[2] Maurice Blanchot, L Entretien Infini, ,nrf/ Gallimard, 1969. p 13.

[3] المصدر السابق، ص 107.

هذا الأخير الذي يربطه **خالد بلقاسم** بالمطلق في الكتابة الأكبرية باعتباره هو الآخر لا نهائيا، دون أن يتغافل عن المختلف في هذه التعالقات الفكرية بين الشيخ الأكبر **وموريس بلانشو**، ذلك لأن المطابقة بين المطلق واللانهائي في التصورين قد يؤدي إلى المطابقة بين وضعيتي الذات الكاتبة في الممارستين الكتابيتين وهذا خلل تجنبه قارئنا بالإحالة إلى الفوارق الكامنة بينهما، لا سيما الفارق بين معنى الصورة في كل تصور، والدلالة التي وُظفت بها عند كل طرف من الأطراف المتضايفة (بلانشو وابن عربي)؛ إذ يلح **بلقاسم** في دراسته على تبيان الاختلاف بين التصورات بنفس إلحاحه على توضيح التعالقات التي تجعل الصورة كما الظل نقطة توافق بين الفكرين، وذلك بتسليطه الضوء على فتنة الصورة التي يتجاوز بها **محي الدين ابن عربي بلانشو**، فإذا كان هذا الأخير يربط الكتابة بتحول الأشياء إلى صور[1]، فإنّ إمام المكاشفين يربط فتنة الكتابة بفتنة الصورة، أي بمعناها الخاص عنده.

المعنى الذي يجعلها تندرج ضمن المفاهيم التي لها طابع برزخي، نظرا لكونها تحيل إلى المرئي دون أن تتطابق معه، أين يغدو هذا المرئي هو ولا وهو في الوقت نفسه، مما يجعل الصورة عند **ابن عربي** تتخذ الوسطية موقعا والبرزخية خاصية.

هذه الأخيرة التي استثمرها الشيخ الأكبر في بلورة تصوره حول الفعل الكتابي، ليغدو هو الآخر حصيلة لتماس طرفين (**الإنسي والإلهي**)، حصيلة ينتفي معها إسناد الكتابة إلى أي طرف منهما، ويصعب بل يستحيل إلغاء واحد منهما، مما يجعل الصوفي كاتب ولا كاتب في الوقت نفسه، أي أنه وبصيغة نقدية هو لا هو، وهذا بالتحديد ما يجعل الذات الكاتبة عند **ابن عربي** تتقرب من منطقة الالتباس أين يلتبس في الضمير المطلق والمحدود، بدل تقربها من الغياب الكلي كما لدى **موريس بلانشو**[2].

[1] Ibid, p 17.

[2] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 108.

هذا الاختلاف الذي يقف عند عتباته قارئنا، بقدر ما يحيل إلى طبيعة قراءته التي لا تطمئن للائتلاف التام ولا تؤمن بالتطابق الكلي، يحيلنا أيضا كمتتبعين لرحلته القرائية إلى نمط قرائي جديد وظفه بغاية فهم الكتابة الأكبرية، ألا وهو قراءة الغياب نفسه الذي يتحول في هذه الممارسة النقدية من مقروء في المتن البلانشوية إلى وجهة قرائية، فخالد بلقاسم لا يكتفي بقراءة التصورات المطروحة في المتن الأكبرية فقط، وإنما يتعداها إلى تلك الغائبة عن هذه المتن، الملغية من تصورات إمام المكاشفين، خير مثال على ذلك قراءته للغياب الكلي في تصورات الشيخ **محي الدين ابن عربي** للفعل الكتابي.

قراءة تكشف لنا عن غايته من استحضار تصورات **موريس بلانشو** في ممارسته التي تتمثل في إحضار الغياب الكلي من الحقل المعرفي البلانشوي لإثبات غيابه في حقول **محي الدين ابن عربي** الصوفية، لا بغاية الانتقاص أو القبض على جزئية مبتورة فيها، بل بهدف الحصول على شرعية قراءة غيابها، فلولا هذا التصور (**الغياب الكلي**) لما استوعب قارئنا تقرب الكتابة الأكبرية من مقام الحيرة[1] الذي تغدو فيه الذات الكاتبة، على خلاف التصورات البلانشوية، حاضرة لكن وفق نمط خاص يعزز فيها الالتباس واللايقين.

إنّه، انطلاقا مما قلناه، يستوعب مكانة الذات الكاتبة في أعمال إمام المكاشفين ويتقرب منها انطلاقا من المختلف عنها، هذا إن لم نقل نقيضها (**الغياب/ الحضور**)، وهذا ليس بالأمر الغريب على كل ناقد تشرب الفكر الما بعد حداثي، وأدرك تهاوي الحدود بين النقيضين، مما يجعل النقيض حاضرا في تعريف نقيضه، وبالتالي مشاركا في استيعابه وفهمه وفي قراءته .

2. الوشائج الكامنةبين ابن عربي وجاك دريدا:

لا يمكن **لخالد بلقاسم** باعتباره من النقاد الذين اتخذوا من الفلسفات المابعد حداثية مشربا أن يتجاوز التعالقات الفكرية الكامنة بين إمام المكاشفين**محي الدينابن عربي** وفيلسوف الاختلاف

[1] المصدر السابق، ص 108.

جاك دريدا، خاصّة بعدما أشرك هذه الفلسفات في ممارسته النقدية، وأدرج بعض التصورات في قراءته وفق نمط قرائي خاص سبق وشرحناه في مواضع عديدة من هذا البحث، إذ يُعتبر هذا الإشراك حجة عليه في حالة غض الطرف عن الخيوط الناعمة التي تربط الشيخ بهذا الفيلسوف، وحجة له إذا ما سلّط أنواره النقدية عليها.

والمتتبع لتجربته النقدية التي تقرب فيها من متن إمام المكاشفين سيقع نظره على تلك المقابلات التي أجراها بين **ابن عربيوجاك دريدا**، وسيلمس أثرها المبعثر في دراسته، على خلاف **بلانشو**الذي خصص له جزئية صريحة في مؤلفه "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**"، بعثرة لا بدّ منها مادامت الوشائج بينهما كثيرة ومتنوعة لا تخص جزئية معينة من تجربتيهما الكتابية، وتصوراتهما حول هذا الفعل، كما أن كلاهما صاحبا فكر متشعب تلائمه البعثرة والكثرة والتشتيت بدل التخصيص والتحديد.

ولعلّ أوّل ما يصادفنا من وشائج بين هذين الفكرين في عمل **بلقاسم** النقدي هي العلاقة التي تربط الكتابيتين الإنسية والإلهية عند كل مفكر منهما، نقول مفكر هنا لنخرج **محي الدين ابن عربي** من عباءة الشيخ ومن جبة الزاهد، كما أخرجه **خالد بلقاسم** بقوّة التحيين التي لم يبتغ من ورائها مقابلة الكتابتين وفق تمديد التفكير الديريدي في التأويل الصوفي، لما يحمله هذا التمديد من أحكام قيمية ستدفع القراءة نحو الإسقاط التعسفي للأفكار الديريدية على الكتابة الأكبرية.

وعلى العكس من ذلك حاول متابعة التحويل الذي أحدثه المتصوفة، **وابن عربي** تحديدا في الكتابة وذلك بفتح إمكان تحقق التواصل بين الكتابتين الإنسية منها والإلهية، محاولة كانت ستكون وصفية فقط لولا أنها أشركت التصورات الديريدية في مسعاها القرائي، وذلك بلجوء صاحبها إلى

الكتابة **الرؤيوية** أو **البنوماتولوجية Pneumatomogique**[1] لتوصيف الكتابة الوجودية النابعة من النفس الإلهي.

نقصد هنا تلك الصادرة عن الأمر "**كن**" الذي كان نتاجه وجودا، اعتبره **محي الدين ابن عربي** رقّا منشورا ومنقوشا في اللوح المحفوظ ، دون أن يغض الطرف عن الكتابة التي تعوّل على الخط رغم أنها معرّضة هي الأخرى لاختراق الصوت الإلهي، والتي وصفها بالاستعانة بالمصطلح الديريدي الشهير **الكتابة الغراماتولوجية. Grammatologique**[2].

هذه النعوت والتوصيفات التي يلجأ إليها **بلقاسم** في تقربه من التجربة الكتابية الأكبرية هي ما تحقق في دراسته وممارسته النقدية قراءة **ابن عربي** من خارج زمنه، أي بتحيين تصوراته، تحيين ساهم فيه **دريدا** وكان له دور في تفعيله، باعتباره الفيلسوف الأنسب لهكذا ممارسة والملائم لتصورات هكذا صوفي، له طابع خاص في تناول الأفكار والتجارب عموما والكتابة خصوصا.

لذا علينا أن نستوعب هذا اللجوء إلى المصطلحات الديريدية بدل غيرها، ونستوعب أكثر ما يروم **خالد بلقاسم** إيصاله من خلالها وما يبتغي الوصول إليه، فنعته للكتابتين بالبنوماتولوجيةوالغراماتولوجية يجر معه تصورات تتجاوز فصل الكتابتين لتتبنى الوصل بينهما، وذلك لما يحمله هذا التوصيف الديريدي من مسار قرائي حاول من خلاله **جاك ديريدا** تجاوز التقابل الذي أرساه التاريخ الميتافيزيقي وتفكيك الهرمية التي ترسخت بين الكتابتين الإلهية والإنسية منذ **أفلاطون** الذي راح يقابل بين كتابة الحقيقة في الروح والكتابة باعتبارها فعلا إنسانيا، فعل جعله ينعتها بالمنحطّة والمنحرفة، المصطنعة والمنفية[3].

---

[1] يُنظر: جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 81.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 38- 39.

[3] يُنظر: جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 120.

نعوت تحيل إلى موقعتها في أسفل الهرم ورميها بنظرات دونية لم يقبلها **دريدا** فراح من خلال تفكيكاته يعيد لها الاعتبار، دون أن تغدو هذه الإعادة ناتجة عن قلب الهرم ليصبح ما هو في أعلاه أسفله (**الكتابة الإلهية**) والعكس صحيح ما في أسفله أعلاه (**الكتابة الإنسية**)، ذلك لأن هذا المسعى سيوقع فيلسوف الهوامش في مزالق ما أراد تحطيمه، أي أنه يعيد تشكيل الهرم الذي لطالما حاول هدمه.

من هنا، يأخذ تفكيك **دريدا** لهذه المقابلة وهذا التحقير الذي وشم الكتابة الخطية مسارا مختلفا، يصل بدل أن يفصل، وهو المسعى ذاته الذي يعوّل عليه الشيخ الأكبر **محي الدين ابن عربي**، فالمتتبع لتصوراته حول الكتابتين الإلهية والإنسية سيلحظ حرصه على الجمع بينهما وتناولهما وفق رؤية وصلية تتجاوز تعالي الكتابة الوجودية ودونية الكتابة الخطية.

وهو بهذه الرؤية يكشف عن تصورات أجازت استدعاء الأفكار الديريدية إلى تجربة **خالد بلقاسم** القرائية، استدعاء نلمس فيه حرص صاحب "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**" على تبيان عمومية إشكالية التقابل بين الكتابتين، فهي ليست صوفية فقط، دليل ذلك ما صرح به **دريدا** في دراساته خاصّة كتابه "**في علم الكتابة**"؛ إذ اعتبره من الإشكالات القديمة وأدرجه تحت مظلة المخطط الأفلاطوني[1] وتتبع امتداده عند غيره من الفلاسفة والمفكرين من أمثال **جان جاك روسو-Jean-Jacques Rousseau** إلى أن وصل إلى البحث عن أثره في فلسفة الحضور وفي اللسانيات الحديثة.

هذا الحرص على أخذ علاقة الكتابة الإلهية بالإنسية الذي عوّل عليه قارئنا من خلال رؤيته من النافذة الديريدية يتبعه حرص آخر تحيد به قراءته على التماهي بين هموم الكتابة في حقلها الصوفي وغيرها من الحقول، خاصة الفلسفية منها؛ إذ نجده لا يحيلها إلى هذه العمومية إلا بما يسمح بتحيينها وبإبعاده كقارئ من مهاوي اجترار قراءات لا تجيد الخروج عن الحقل الصوفي والابتعاد عنه،

[1] يُنظر: المرجع السابق، ص 82.

ثمّ يعاود تذكير نفسه وتذكيرنا معه بخصوصية التجربة الصوفية التي تتمنع عن التماهي مع أي تجربة أخرى حتى وإن كانت شبيهة مثل تجربة جاك دريدا القرائية للكتابتين الإلهية والإنسية ومسارهما.

وهذا ما يحيلنا نحن كقراء إلى مراوغة خالد بلقاسم القرائية، وما يكتنفها من مدّ وجزر؛ فنجده يقترب من العناصر المتشابهة بين التصورات الديريدية ونظيرتها الأكبرية بطريقة تكاد تعلن المطابقة بينهما، ثمّ يعود أدراجه معلنا بخطواته العائدة عن المختلف المندس في تلافيف كل تجربة وكل تصور، وذلك بوعي منه بوهم المطابقة وما يحمل الاختلاف من أمان يبعد قراءته عن التعسف ويحميها من كل ممارسة عنف على الكتابة الأكبرية.

نلمس هذه المراوغة أيضا في تناوله للكتابة بعيدا عن إشكال تصنيفها إلى إلهية وإنسية، خاصّة الكتابة الصوفية من ضمن غيرها من الكتابات، كتابة أخرجها ابن عربي من ضيق المفهوم الذي ربطهابالعبارة واللغة معتبرا إياها تجربة وجودية، وهنا مكمن اللقاء بين الشيخ الأكبر وفيلسوف الاختلاف جاك ديريدا.

هذا الأخير الذي اعتبرها هو الآخر فعلا ينطوي على مفهوم اللغة ويتجاوزه، ليدل لا على الحركات الجسمانية للكتابة الحرفية والإيديوغرافية والتصويرية، بل على كل ما يجعلها ممكنة، أي على كل ما يدفع إلى التدوين، حروفيا كان أم لا، حتى ولو كان ما يتمّ خطه غريبا عن نظام الصوت، مما يجعلنا قادرين على الحديث عن السينما والرقص ككتابة، وعن أخرى تخص ألعاب القوى أو السياسة والاقتصاد[1].

بواسطة ما طرحناه يشير خالد بلقاسم إلى التقارب الفكري والتصوراتي بين إمام المكاشفين وفيلسوف الهوامش دون أن ينسى استتباعه بلكن التي يروم من خلالها استدراك ما يُضفيه التوسيع كخاصية أكبرية تميّز بها ابن عربي عن غيره في تناوله للكتابة كمفهوم وكممارسة.

[1] يُنظر: المرجع السابق، ص 59.

يقول عن ذلك: "**لكن الوعي بأعطاب تضخم مفهوم الكتابة الذي فككه دريدا لا ينبغي أن يحجب عنّا أهمية التوسيع الذي استنبته ابن عربي بشأن المفهوم واشتغل في فعله الكتابي كذلك. فابن عربي لا يعول على القيود النظرية في تأسيس تصوراته وإرساء مفاهيمه. وبذلك فإنّ قراءته بصرامة نظرية لن تحدّ من طاقة نصوصه فحسب وإنّما ستتنكّر كذلك لطبيعتها**"[1].

وهو بهذا القول يردّ الكتابة الصوفية عموما والأكبرية على وجه الخصوص، بعدما قام بتحيينها وفق رسم تعالقات لها مع أخرى معاصرة (نقصد هنا الكتابة الديريدية) إلى مقامها الروحي، مسلّطا الضوء على ما تكتنفه من وشائج بينها وبين التجربة الروحية، وشائج يستحيل معها الفصل بينهما أو عزلهما عن بعضهما البعض، وذلك لأنّ **ابن عربي** يترقب كتابته مما يرد عليه من أحوال وما يبلغه من مقامات يغدو بموجبها التنظير أو أخذها على محمل النظر الفكري أمرا محالا.

بدل ذلك ترغم قارئها على عدم نسيان التوسيع التي تقوم عليه وأخذه في الحسبان كلما توغّلت القراءة أكثر إلى دواخل الكتابة الصوفية، وهذا بالتحديد ما فرض على قارئنا مسلكا خاصّا عوّل فيه على الإنصات للآليات الأكبرية، التوسيع على وجه الخصوص، إنصات يضمن لها نسقية مفاهيمها حول الكتابة واختلافها عن غيرها[2].

دون أن يغدو هذا الإنصات انصياعا، يتجنب **خالد بلقاسم** خطورة تحوله إلى ذلك من خلال استدعاء الأفكار الدّيريدية التي يخرج بها **ابن عربي** من عباءة الصوفي، قبل أن يعود أدراجه، عودة لا يمكنها أن تكون سلبية، ما دام المسافر في الأفكار لا يعود أبدا إلا وهو يحمل معه آثارا تجعل قراءته تختلف عن تلك الخاضعة كليا للخطاب الصوفي بما يكفي لينزع عنها قدرتها على التحيين والتجديد.

3. المرايا المتقابلة: ابن عربي وجورج باطاي:

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 18.

[2] يُنظر: المصدر السابق، ص 20.

يستدعي **خالد بلقاسم جورج باطاي** إلى دراسته النقدية لخطابات الشيخ الأكبر ويستحضر أفكاره ورؤاه الشبقية كي يتقرب من خلالها من كتاباته، استحضار قد يبدو لمن يستعجل الحكم غير ملائم، خاصة وأنّ صاحبه بصدد قراءة تجربة صوفية رسّخت في المخيال الثّقافي والقرائي زهدها، الذي جعلها تتموضع في موضع مقدّس يبتعد بقوّة المخيال نفسه عن الجنس والشبق باعتباره مدنسا.

لكنّ، وبالقليل من التّأني والغوص في أفكار **باطاي** حول الشّبقية سنجد ما يجيز هذا الاستحضار وما يجعله مشروعا، نقصد هنا بالتحديد العنوان الذي أعلن من خلاله صاحب كتاب "**الإيروسية**" التداخل الكامن بين التصوف والجنس والذي صاغه كالتالي: "**الطابع المقدّس للحياة الجنسية والطابع الجنسي المزعوم للحياة الصوفية**"[1]، دون أن ننسى العنوان الأعم الذي عطف فيه الشهوانية على التصوف في قوله: "**التصوف والشهوانية**"[2] هادما بذلك التقابل الكامن بينهما ومعلنا من خلاله إمكانية المقابلة بينه وبين إمام المكاشفين.

هذا الأخير الذي كان له السبق في قبول الجلوس على طاولة حوار تجمعه **بجورج باطاي،** نستمد قبوله وموافقته من خلال الجزئية التي خصّها في تأملاته للتوالج، والمكانة التي أعطاها للنكاح في خطاباته وتجاربه الصوفية؛ مشيرا انطلاقا من هذا الاهتمام إلى ما ينفي الدونية والدنس عن الحياة الجنسية، ومرافقا من خلالها أفكار **باطاي** الإيروسية.

مرافقة لم يكن لخالد بلقاسم خيار آخر إلا أن يسلط الضوء عليها، ويخصص لها حيّزا في خطابه النقدي لما لها من قدرة على فتح إمكانات اللقاء بين**باطايوابن عربي** من جهة، وبين التصوف والإيروسية من جهة أخرى، وبالتالي ردم الهوة السحيقة التي رسخها العلم والعقل وفق مقاييس لا تعترف بها كلا التجربتين (الشبقية والصوفية)، بل ولا قراءة **خالد بلقاسم** النقدية التي تبنى فيها

[1] جورج باطاي، الإيروسية، تأملات في الشبق والموت وفي جدلية العقل والإسراف، تر: عادل مطيمط، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2017، ص 241.

[2] المرجع نفسه، ص 239.

التفكيك كاستراتيجية لا تؤمن هي الأخرى بالحدود ولا بالتعارض والتقابل، وتدعو بدل ذلك إلى تعايش المتناقضات، تماما كما تعايش التصوف والحياة الجنسية في عنوان **باطاي** المسبوق الذكر.

هذا التعايش الذي على أساسه مدّ قارئنا طاولة الحوار بين الرجلين، طاولة لم نعد نستغربها في أعماله النقدية التي كانت غايته الأولى من خلالها تحديد الرؤية للخطابات الصوفية، إلا أنها في هذا المقام تأخذ شكلا مغايرا لما عهدناه في تجاربه القرائية عموما وتجربة قراءته للخطاب الأكبري على وجه التعيين.

إذ نلحظ أنه على خلاف المحطات التي جمع فيها بين **ابن عربي** و**بلانشو**، وبينه وبين **جاكدريدا**، يختار الهامش كمساحة لطرح أفكار **باطاي** ورؤاه للعلاقة التي تربط الشبقي بالصوفي، ويكتفي في المتن بإشارة بسيطة سلّط فيها الضوء على الوشائج الكامنة بين فكريهما، يقول: "**هكذا يرسّخ ابن عربي الكتابة في فعل شبقي ينهض على اللذة ويعوّل على الجسد. وهذا الترسيخ يستعجل قراءة تتجاوز أحكام المحللين النفسيين التي تختزل اشتغال الشبقية في خطاب الصوفية في الأحوال المرضية. ولعلّ هذا ما وجّه جورج باطاي وهو يكشف عن هشاشة مقاربة المحللين النفسيين لعلاقة التصوف بالجنس**"[1]

وهذا بالتحديد ما أثار انتباهنا، فكيف لقارئ يسعى في تجربته إلى التقاط الوشائج بين **ابن عربي** وغيره من المفكرين والفلاسفة، ويحاول الإمساك بالخيوط الناعمة بينهم حتى يحيّن قراءته ويجدد رؤاه لكي لا تقع في مزالق القراءة المنبهرة في الخطابات الصوفية أن يتجاوز هكذا تعالقات، وأن يحيل بعض جوانبها إلى الهامش مكتفيا في المتن بكلام مقتضب يشير دون أن يفصّل؟

سؤال كهذا لا نتأخر لكي نجد له إجابة بعيدة كل البعد عن فكرة تقزيم أفكار **باطاي** ونوايا التهميش، بما يحمله هذا اللفظ من ترسبات قيمية تجعله يحيل إلى كل ما هو دوني، تستمد بعدها من

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 46.

تبني **خالد بلقاسم** للأفكار والتصورات المابعد حداثية التي أعادت الاعتبار للهامش وجرّدته من نظرة التحقير؛ فإحالة أفكار صاحب التجربة الداخلية إلى هامش النص النقدي لا يعني على الإطلاق تقديمها وفق رؤية تقلل من شأنها ولا أن تجعلها أقل أهمية من نظيرتها الأكبرية.

بل، على العكس من ذلك، للهامش في هذه القراءة بما أنها ما بعدية المكانة نفسها التي يتبوّؤها المركز (المتن)، مكانة تجعل أفكار **باطاي** حول العلاقة التي تربط التجربة الصوفية بالتجربة الإيروسية تحوز اهتمام **خالد بلقاسم**.

لكنه، ليس في مقام يليق بالعناية بهذه التعالقات التي تربط بينهما وأكثر خوصصة بين **ابن عربي وباطاي**، نظرا لأنّ دراسته هذه "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**" خاصّة بالتجربة الكتابية **مما** يجعله ملزما بالحديث عن التوالج وأثره في هذه التجربة والبحث في الكيفية التي يساهم فيها الفعل الشبقي في بلورة تصورات ابن عربي حول الفعل الكتابي[1].

لهذا ركّز اهتمامه على ما راهن عليه إمام المكاشفين **محي الدين ابن عربي** في تجربته الكتابية، نقصد هنا الوصل وسلّط أنواره القرائية على حرص الشيخ على تبيان وكشف هشاشة الفصل، رهان وحرص لاحظ فيه خالد بلقاسم انسجامه مع ما يحكم الفعل الشبقي من ضمّ وجمع، **مما** يجعل الكتابة باعتبارها جمعا تحيل هي الأخرى إلى الجماع وتتعالق معه لدرجة أنّ ابن عربي وهو يأصّل لها أنطولوجيا أدمجها ضمن علم التوالج مشيرا بذلك ومقرا بفعل النكاح الذي تنهض عليه[2].

وبما أنّ **جورج باطاي** يقتصر في ربطه للتصوف بالشبقية على التجربة الروحية لا على الكتابة؛ فهذا بالتحديد ما يحيله إلى هامش تجربة **خالد بلقاسم** القرائية، إحالة تحمل في طياتها نداء لقراءات أخرى بعدية تتكفل بهذا الجانب وتعتني بالعلاقات الداخلية التي تربط تجربة **جورج باطاي** بتجربة **محي الدين ابن عربي**.

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 48.

[2] المصدر السابق، ص 121- 122.

هذا بالنسبة لنا ما يشكّل إجابة عن سؤالنا السابق؛ بدليل أن قارئنا كان قادرا على الاستغناء عن استحضار **باطاي** في قراءته لولا أنه لهذا الأخير غاية التنبيه إلى الطاقات الكامنة بين هذين الرجلين وما يفتحه الحوار بينهما من إمكانات تجدد الرؤية للتجربة الصوفية عند **ابن عربي** والتجربة الإيروسية عند **جورج باطاي**.

خالد بلقاسم من خلال هذا التوجيه يحافظ على المسار الموازي لقراءته للتجربة الكتابية، والذي بدأه منذ كتابه الأوّل "**أدونيس والخطاب الصوفي**" المتمثّل في استنبات الأسئلة ومراكمتها طمعا في قراءات أخرى تحافظ على عجلة النقد متحركة وتحمي الخطاب الصوفي من العودة إلى الركون والركود بعد أن عاد إلى الواجهة النقدية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هي استراتيجية ذكية يحمي بواسطتها قراءته من الانغلاق باعتباره من النقاد الذين لا يركضون وراء الإجابات ولا يرومون الوصول إلى مناطق مستقرة يرتاحون فيها من تعب السفر القرائي وألم الرحلة، بل على العكس من ذلك غايته الرحلة نفسها والتلذذ بألمها بدل محاولة الهرب منه.

الفصل/ الوصل الثالث:

المو اقف النفرية والمتاهات القر ائية.

المبحث الأوّل:أماكن التلقي وإمكان التلاقي: تأملات في أعمال المتلقين وتطلعات لانفتاح مآلات القراءة

أوّلا: التّذكر بالنسيان أو النسيان كشكل من أشكال التلقي

ثانيا: القراءة بالإشراك أو الانضمام إلى الركب القرائي

ثالثا: المشهدالأكبري معبر قرائي نحو النّفري

رابعا: خالد بلقاسم يسائل شرح عفيف الدين التلمساني: شرح أم شرخ؟

خامسا: الفعل التّرجمي وسؤال المعنى: النسخة باعتبارها فسحة تت[ع/ج]دد فيها المواقف

سادسا: الرمز ذريعة نويا اليسوعي القطع زريعة خالد بلقاسم.

سابعا: ما أغفله أدونيس: خصوصية التجربة النفرية وأبعاد التأويل.

المبحث الثاني: تقويض الوقفة فرارا من مقابض الحدّية:

أوّلا: معازل التجارب الصوفية ومغازل القراءة:

ثانيا: القراءة بالاستشكال: خوفا من الاختزال وتطلعا إلى انفتاح المآل:

ثالثا: خالد بلقاسم البعيد عن البرهان القريب من الرهان:

رابعا:الوقفة المترددة والقراءة المتمرّدة:

خامسا: الط/ر/ي/ق من طوق التمثلات إلى نطاق الاستعمالات:

سادسا: الولوج إلى الوقفة من مخارج الضدية:

سابعا: قراءة الممتد في كنف الحد

ثامنا: القراءة بالسّلب:

تاسعا: القراءة من السلب إلى القلب:

المبحث الثالث: الإنصات إلى الإنصات: خالد بلقاسم يرخي سمعه للتجربة الكتابية النفرية:

أوّلا: العبور القرائي من مستحيل التجربة إلى استحالة الكتابة:

ثانيا:ريبة كاتب وخيبة قارئ:

ثالثا:تجربتي الوقفة والكتابة من المطابقة إلى المفارقة.

رابعا:الأثر ومدّ الجسور التفاعلية.

خامسا: المحاورة/ المجاورة بين بلانشو والنفّري.

سادسا: التّقطع مدعاة لتعلم القراءة.

الفصل/ الوصل الثالث:المواقف النفرية والمتاهات القرائية.

المبحث الأوّل:أماكن التلقي وإمكان التلاقي: تأملات في أعمال المتلقين وتطلعات لانفتاح مآلات القراءة:

"ثم قال لي الحيرة مع الغير"[1]

ابن عربي

[1] محي الدين بن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، ص 223.

أوّلا: التّذكر بالنسيان أو النسيان كشكل من أشكال التلقي:

ثلاثة قرون ونص "**المواقف والمخاطبات**" لصاحبه **عبد الجبّار النفّري** في عداد المنسيات وطي الكتمان؛ إذ لم ينل خلال هذه الفترة حظّه من القراءة ولا حُظوته من اهتمام الدّارسين والنقاد ولا حتى العارفين، وهذا راجع ربما إلى طبيعة هذا النص المكتوب الذي لفّه الغموض من كلّ جانب حتى تم اعتباره نصّا كتبه صاحبه لذاته لا لغيره[1]، مما يجعله متمنعا عن القراءة، مترفعا عن الدراسة والنّقد، أو يعود ذلك إلى حساسية الموضوع المطروح في كنف هذا النص؛ فالتّصوف، خاصة علاقة المحدود بالممدود والخلق بالخالق وفق التوجه الصوفي تُعتبر من المواضيع غير المستساغة والتجارب المسكوت عنها أو التي تمت محاولة إسكاتها بالقوّة.

وذلك لكونها تتعدى المنطق إلى المطلق وتخرج عن نطاق المعرفة المتعارف عليها مما يدخلها في صراع مع كل التوجهات العقدية الصريحة التي تعوّل على المباشرة وتعتمد على خطاب منسق يقوم بدوره على التطابق بين الفعل والقول، بين الدال والمدلول والظاهر والباطن، مما يجعله يُبدي عدائية لكل خطاب منشق، منظومته التعبيرية تعاني من شرخ يفصل التجربة عن سُبل التعبير عنها[2]، تماما كمعاناة الصوفي أثناء محاولة كتابته لتجربته الروحية.

هذه العدائية لم تبقى في نطاق الشعور بل تجاوزته إلى محاولة إقصاء الآخر المختلف (الخطاب الصوفي) بغية إثبات الذات وتحقيق وجودها المتعالي الذي يجعلها تتربع في أعلى هرم لا يسع، حسب هذه التوجهات، إلا لتجربة واحدة ولتوجه واحد يبتغي علماء الكلام والفقه بلوغه والظفر به، وهذا لا يمكن حدوثه إلا بإحالة التجربة الصوفية إلى النسيان، تماما كما حدث لتجربة **عبد الجبار النفّري** التي قُوبلت بصمت رهيب ونسيان لافت.

---

[1] Paul Nwyia, Exégése coranique et langage mystique, Dar-elmachreque éditeurs, Beyrouth , 1970, p 363.

[2] يُنظر: مُحَمَّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 272.

نسيان يعتبره **خالد بلقاسم** مقصودا ومتعمّدا يندرج بفعل تعمّده ضمن تلقي خطاب **النفري** وتجاربه الصوفية، بل ويعده شكلا من أشكال تلقي مواقفه ومخاطباته، شكل يمكن قراءته وتأويله مادام مبنيا على قصدية وجد لها قارئنا غايات، منها ما يرتبط بالنص ومنها ما له علاقة بصاحبه، ولعل أوّلها هي الرغبة في طمس هذا النّص اجتنابا لصعوبته التي تكشف عن فشل في التلقي وخلل في المعاول القرائية المعتمدة آنذاك؛ فانتساب هذا النص إلى الغريب وإلى اللا مألوف يولد عجزا عن استيعابه وانزعاجا من الوعد الذي يُضمره، والدلالات التي يتكتّم عنها صاحبه، بل ويبددها في كتاباته المتقطّعة والبياضات الممتدة في خطاباته.

أما الغاية الثانية فهي مرتبطة بصاحب المواقف في حدّ ذاته؛ إذ يعتبر **خالد بلقاسم** هذا الصمت الذي يلحق نصوص **النفّري** عبارة عن قتل رمزي له[1]، ودفنه في مقابر النسيان جزاء تفرّده؛ فمن المعلوم أن **عبد الجبار النفّري** من المتصوفة القلائل الذين لا ينتسبون إلى التصوف المألوف ولا إلى غيره من التجارب المعهودة آنئذ، تفرّد بتجربته واختلف بلغته وأسلوبه حتى عاد كالطفرة المحقّرة، قوبلت بالرفض والتهميش وأحيلت إلى النسيان والصمت.

لكن المرفوض دائما في مواجهة للمفروض عليه من قمع واستبعاد، والتهميش لا بدّ أن يُواجَه يوما ما بتهشيم تتحطم بموجبه أسوار النسيان التي يُحتجز فيها المختلف، وتُنبش بها القبور التي تُدفن فيها المتباينات، بل النسيان اللافت هنا في حد ذاته ما هو إلا الوجه الآخر للتذكر أو للحضور بشكل خاص، مادام ينبني على قصد ورصد يُضمر داخله إقرارا بما يحمله نص **النفّري** من مميزات وانزياحات وجماليات، تجعله عصيا عن النسيان قابلا للحضور في أي زمان، بل ومغريا للقراءة والتلقي.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، الكتابة عند النّفري، ص 24- 25.

وهذا ما حدث بالفعل؛ إذ عاد نصه إلى الواجهة بعدما كلّف الشيخ الأكبر **محي الدين بن عربي** مريده **ابن سودكين** بإعادة نسخ "**المواقف والمخاطبات**" بينما تكفّل هو، أي **ابن عربي**، بإعادة كتابة المواقف مستندا في كتابته على تأويل طال الأقاصي وخبر التفاصيل[1].

وقد توالت بعده القراءات التي اهتمت بهذا النص وأخرجته من دائرة الإهمال مثل الكتاب الذي تتبع فيه **عفيف الدين التلمساني** مواقف **عبد الجبار النفّري** وقام بشرحها محاولا تحريرها من الصمت والقمع، كذلك **آرثر جونأربري Arthur John Arberry** الذي راح يحقق المواقف والمخاطبات ويعيد طبعها ونشرها لتولد من جديد بلغة جديدة، وتنبت في ثقافة مختلفة، وغيرها من الأعمال التي على قلّتها لكنها تعتبر محاولة لمحاربة قمع لازم النصوص النفرية، وصمت وضعها في أدراج الإغفال.

هذا الأخير الذي رغم حضوره الخافت في كتاب "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري**" وتحدُّث **خالد بلقاسم** الذي كان محتشما عنه أو إن صحّ القول عابرا، وذلك لأسباب عديدة يترأسها اهتمامه بالكتابة وتركيزه على البناء النصي الذي تميّز به **النفّري**، إلا أنه يُقدّم لنا تصورا آخر عن القراءة التي يتبناها، وهي قراءة تخرج عن وجوب حضور المقروء إلى إمكانية قراءة الغائب أو بالأحرى قراءة الغياب.

إنها قراءة فعّالة كما يسميها **لوي ألتوسير Louis Althusser** أو حية كما ينعتها **رولان بارت Rolant Barthes** تشكك في كل ما هو مباشر وترفض البداهات، لها القدرة على قراءة النص اللامكتوب والبحث في البياضات عن المسودة الدفينة[2]، وفي الصمت عن الصرخة المكنونة، فصاحب "**الصوفية والفراغ**" عندما ينعت النسيان بأنه شكل من أشكال التلقي، أو شكل قابل

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 25.

[2] يُنظر: عبد السلام بن عبد العالي، القراءة رافعة رأسها، ص 6- 7.

للقراءة، فإنه يحرر هذه الأخيرة من ارتباطها بالمكتوب، لتغدو أكبر منه، ويجعل الإغفال والغياب رهينا لها وللتأويل[1]، فالإهمال في هذه الحالة صاحبُ حمولة لها القدرة على الإحالة إلى مكنونات وغايات كشف **خالد بلقاسم** عن بعض احتمالاتها، وترك بعضها الآخر ينتظر قراءات تفجّرها وتستخرج مكنوزاتها الدلالية، أي أن قراءته المحتشمة تلك هي عبارة عن محاولة لتحيين إمكانات النسيان والصمت اللذين لحقا بالكتابات النفرية، ودعوة صريحة منه لقراءات أخرى بعدية تحفر في خبايا الإقصاء وخفايا الإلغاء، وتحيّن قراءة **النفّري** انطلاقا من تاريخ نسيانه.

ثانيا: القراءة بالإشراك أو الانضمام إلى الركب القرائي:

إذا كان **خالد بلقاسم** قد اكتفي بالمرور على النسيان القرائي الذي لاحق **عبد الجبار النفّري** وكتاباته مرور الكرام، واقتصر حديثه عنه على الإشارة العابرة المعبرة عن الحاجة إلى قراءات تلتف حول الإغفال وتوليه أهمية باعتباره تأويلا يستحق الانتباه[2]، فإنه على العكس من ذلك، أطال المكوث والبحث في موجهات التلقي التي خضع لها كتاب "**المواقف والمخاطبات**"، سواء قديمها أو حديثها، معتبرا إهمالها والإعراض عنها ما هو إلا نسيان ينضاف إلى ذلك الإهمال الذي لازم كتاب **النفّري**، بل وهو أيضا إغفال للجهود القرائية التي حاولت مجابهة هذا النسيان وإخراج الكتاب إلى النور ليغدو معطى للقراءة أو ليحيا بها؛ فالتغاضي هنا عن تلك القراءات يُعتبر حسب قارئنا نسيانا مضاعفا يطال نص "**المواقف والمخاطبات**" من جهة وتاريخ تلقيه من جهة أخرى.

من هنا نفهم بأن تجربته القرائية هذه التي لامست توجهات تلقي خطاب **النفري** هي عبارة عن انخراط في مسعى استحضار هذا الأخير وإبقائه حيّا، انخراط لا يتحقق إلا بالاعتراف بالآخر ومجهوداته القرائية واتخاذها سبيلا لدخول غمار نص "**المواقف والمخاطبات**"، وذلك لعدّة أسباب

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 144.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عندالنفري، ص 17.

أولها، كما سبق وذكرنا، مجابهة النسيان، باعتبار أنّ التغاضي عن هذا التلقي والموجهات المتحكمة فيه قد يؤدي إلى الوقوع في تكرار القراءة أو الانطلاق من زوايا قرائية ورؤى تفكيرية واحدة، وبالتالي المساهمة في إبقاء النص في منطقة الركود بدل تحريك عجلته ليولد من جديد انطلاقا من قراءة جديدة، وثانيها هو مواجهة العتمة التي يُعرف بها هذا الخطاب، فصاحبه لا يوقد نارا عند مداخل نصوصه حتى ينير طريق العابرين ويشير إلى قبول زيارتهم، باعتباره كاتب لا يكتب ليُقرأ، بل يكتب ليَقرأ، كتابته بالنسبة لمتلقيه عبارة عن ضَلال تحتاج إلى ظِلال توجه القراءة.

ظِلال وجد قارئنا بعضها في الأعمال التي تلقت **النفّري**، وخاضت غماره وغاصت في تفاصيله، فراح يتخذ منها مواقع قرائية يمكنها أن تنضح بما تغافلت عنه وما تجنبته بقصد أو غير قصد في رحلتها القرائية، فتولّد أسئلة مستحدثة تسلط الضوء على مناطق معتّمة في النص؛ فخالد بلقاسم بالتفاته إلى الأعمال والجهود التي تلقت كتابات **بن الحسن النفّري** وتلقفت تجربته الروحية والعرفانية، لا يبغي تقديم قراءة لها ولا التعمق في دراسة تآويلها، بل يريد الاستضاءة بها والكشف عن حدودها ومساءلة تلك الحدود، مساءلة بعيدة كل البعد عن غاية الانتقاص من تلك المجهودات، قريبة من هدف شق دروب مختلفة تنفتح بفعلها الدراسة على احتمال استنبات تلق آخر يفجر طاقات أخرى داخل النص؛ فـ"من غير الوعي بهذه الحدود لا يستقيم تخصيب التأويل وتمكين الموضوع المعطى من أن يشهد حيوات جديدة في تآويل أخرى مفترضة"[1].

إذن، قراءته هذه عبارة عن محاولة تلتفت إلى سياقات تلقي خطاب **النفّري** ونصه الصوفي، على خلاف تجربته السابقة، نقصد هنا تجربته القرائية التي اهتمت بالنصوص الأكبرية والكتابة عند الشيخ **محي الدين بن عربي**، هذه الأخيرة، كما سبق ووضحنا، قراءة نسقية انطلقت من داخل نصوص إماما المكاشفين لا من الخارج عنها، وهذا لعدّة أسباب ذكرناها وفصلنا القول فيها في

[1] المصدر السابق، ص 23.

الفصل السابق، ونكتفي هنا بإضافة سبب آخر يرتبط بالتجارب القرائية التي لحقت بالأعمال الأكبرية.

هذه الأعمال التي تعددت قراءاتها بتعدد المهتمين بها، واختلفت مواطن تلقيها مشكلة سياقا تاريخيا حافلا أبقى الشيخ حيا على مدار الأزمنة، وهذا ما يجعل تاريخ تلقيه مطروحا لا يحتاج إلى التفاتة، على خلاف ابن مدينة نفّر الذي يُعدّ متلقوه على الأصابع، والأعمال التي أنجزت عنه ضئيلة أصيبت بلعنته فبقيت في الظل، تنتظر اهتماما يُحيِّن أفكارها، ويساهم في تحقيق غايتها المتمثلة في إنعاش **النفري** وبعثه من جديد، هذا ما نلحظه في تجربة **بلقاسم** القرائية التي بدأت بتسليط الضوء على سياقات خارجية مرتبطة بالتلقي، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على أنه قارئ حرباوي يبدّل ألوانه القرائية ومواقع تلقيه حسب التجربة التي هو بصدد قراءتها، وحسب مميزاتها وما تمليه الضرورة.

والضرورة هنا هي إرساء ذاكرة ثقافية لقراءة **النفّري**، وحرصه على المساهمة في هذا الإرساء، وتشكيل صورة تاريخية لقراءة الأعمال النفرية، باعتبار الإرساء والتشكيل مسؤولية كل من ينتمي إلى هذا التراث ومن ينتسب إلى حقل قراءته، فكل من وقع اختياره على مواقف ومخاطبات **عبد الجبار بن الحسن**، وَقَّع بطريقة أو بأخرى عقدا، وحمل على عاتقه عهدا يلزمه تحمل مسؤولية إحيائه والمشاركة في كتابة تاريخٍ لتلقيه.

تاريخ لا يُكتب إلا إذا تنازل القارئ عن تعاليه، وعن غاياته العُصابية التي تجعله يمارس قراءة أنانية يحاول من خلالها الانفراد بالنصوص النفرية، وقراءتها بمعزل عن مسالك تلقيها ومسارات تأويلها، قراءة انطلاقا من هذا التوجه تبحث عن الكمال، وهذا أمر مستحيل، وعى قارئنا استحالته فعمد على القيام بقراءة تشاركية تنطلق من السابق عنها لا بغاية النقل ولا بهدف النقد، بل من أجل تخصيب التأويل سواء بشق مسارات قرائية جديدة أو بمواصلة مسارات سبق للتلقي أن خاضها ولكن

بأسئلة مختلفة تُبعد القراءة عن المطابقة، والذاكرة الثقافية عن المراكمة، باعتبار هذه الأخيرة مظهر من مظاهر النسيان الخفي.

هذه القراءة كانت ستقع في فخ الانغلاق وكمين المراكمة لولا أنها تفطنت إلى ضرورة فتح أبوابها، لا للسابق عنها فقط، بل اللاحق أيضا، فهي قراءة تستدعي التلقي بغية إدماجه في إعادة بناء تجربة **عبد الجبار النفّري**، وإدغام محطاته التاريخية (أي التلقي) في تجديد الرؤية إلى الكتابة النفرية، دون أن تنسى مهمة أخرى تندرج ضمن مسؤولياتها وتحقق غايات إبقاء النص حيا، وذلك عن طريق فتح مداخل قرائية لقراءة هذه المحطات التاريخية، فهي قراءة بقدر ما تنشغل بالبحث عن أسئلة مغفلة في التلقي السابق تخدم توجهها، تشتغل أيضا على الإشارة إلى ما تحتاجه أعمال التلقي هذه من توسيع ورصد للتفاصيل[1]، والإلماح إلى بذور بحوث مستقبلية مُضمرة في الأسئلة المطروحة، نلمس ذلك في قول صاحبها: "... **فقد اقتصرنا، في تأمّل كل محطّة من محطّات التلقي الذي شهده كتاب المواقف والمخاطبات، على مساءلة مفهوم أو مفهومين، وعبر هذه المساءلة، كنا نوطّئ الطريق لمسلك قرائي آخر**"[2].

إنها، إذن، قراءة تمارس نوعا من الإغراء على قراء آخرين عن طريق إبقاء أبواب المساءلة مفتوحا، وترك بعض المناطق القرائية معتمة تتطلع إلى كشوفات بحثية أخرى، إنّها قراءة تعبر من خلال هذه الإغراءات التي تمارسها عن خوفها من توقف عجلة التلقي، وتحاول إبقاء سيرورة كتابة تاريخ تلقي **النفّري** نشيطة.

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 23.

[2] المصدر نفسه، ص 24.

ثالثا: المشهد الأكبري معبر قرائي نحو النّفري:

لا تخفى على قارئ "**مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**" للشيخ الأكبر **محي الدين بنعربي** ملامح الوقفة التي اختص بها **محمّد بن عبد الجبار النّفري** وتميّز بها عن غيره من المتصوفة، إذ منذ المشهد الأول يلوح لنا التشابه الكائن بينه وبين الوقفة، ويتضح لنا اعتماد الشيخ الأكبر على شكلها كما أرساه**النّفري** وذلك بغرض صوغ تجربته مع الخالق وكتابة علاقته مع المطلق.

هذه الملامح لم تمر مرور الكرام على قارئنا بل نالت حظها من دراسته وقراءته للتجربة الكتابية الأكبرية، لاسيما عند تطرقه للكتابة الشذرية المعتمدة من طرف الشيخ، الحاضرة كشكل الغائبة كمصطلح، فالصوفية عموما و**ابن عربي** خصوصا لم يستعملوا ولم يعرّفوا مصطلح الشذرة إطلاقا، لكنها تجلت بصيغ مختلفة في كتاباتهم كالشطح والمقام والوقفة والمشهد، أي أن هذه الصيغ ككل والوقفة تعيينا هي مظاهر تجلي الكتابة الشذرية في الأعمال الصوفية، المظاهر التي تتبعها **خالد بلقاسم** في الكتابة الأكبرية وراح من خلالها يرصد الشذرة في تحققها البنائي[1] فاصطدم بشبح **عبد الجبار النفري** في مشاهد الأسرار الأكبرية وفي إسراء الشيخ إلى المقام الأسرى وفتوحاته المكية، **مما** دفع به إلى عقد مقارنة بين المشاهد الأكبرية والوقفات النفرية، وراح يبحث في الكيفية التي أرسى بها **ابن عربي** الوقفة في أعماله الصوفية.

بحث قاده إلى مواقف ومخاطبات **عبد الجبار النفّري**،ودفعه إلى مصاحبة تجاربه الروحية، خاصة تجربة الوقفة، وذلك لأن البحث في كيفية الإرساء لا يمكن أن يتحقق ولا أن ينال حظه من الرصانة والعمق إلا إذا سُبق ببحث آخر يسلّط الضوء على الوقفة، ويبحث في حمولتها الدلالية والمعرفية والصوفية وفي بنيتها الكتابية كما تجلت عند صاحبها، قبل أن تنتقل إلى غيرها من المهتمين بها، **ابن عربي** في هذه الحالة، فالانتقال هنا بالوقفة من تجربة صوفية إلى أخرى يحمل في كنفه مآلا

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، ص 204- 205.

[انتقـ(آل)] يخرجها من التطابق إلى الاختلاف لتكتسي صبغة جديدة تتلاءم والتجربة التي زُرعت فيها.

لكنّ المآل هنا لا ينفصل عن أوله ولا يتنكر للبيئة التي أنجبته وإنما يتحقق بحضوره (تجربة الوقفة عند النفري)، ومعرفة ما آلت إليه الوقفة يقتضي بالضرورة ما أملته في هذا الأوّل، إملاء قاد قارئنا إلى اعتماد قراءة تأملية تتبع بموجبها الوقفة في كنف تجربة **عبد الجبار بن الحسن** الكتابية، ليستطيع بعدها فهم أشكال سيرانها في كتب الشيخ الأكبر وكتاباته، خاصة تلك الكتابات التي اعتمد فيها **ابن عربي** على المشهد، والتي اعتبرها قارئنا تقوم على العناصر البنائية نفسها التي تتجلى في الوقفة، إذ سلّط الضوء في قراءته على هذه العناصر، خاصة الحوار الذي اعتبره عنصرا بنائيا مهما يسمح بتبديل المواقع بين المتحاورين، تبديل يحقق اللحظة البرزخية التي يطمح إليها إمام المكاشفين في كتاباته، والتكثيف الذي يسمح بالعبور من العبارة إلى الإشارة[1] التي تحقق غاية أخرى يتطلع إليها الشيخ، ألا وهي الإلماح بدل التصريح، تتسع بموجبه رقعة البياض أين يدس **ابن عربي** أسرار تجاربه.

تجلّت ملامح هذه القراءة في كتابه المدروس سابقا "**الكتابة والتّصوف عند ابن عربي**"، لكنّه عاد إليها في كتابه اللاحق الذي خصه بتجربة **النفري** الروحية والكتابية؛ نقصد هنا مؤلّفه "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري**"، وهي عودة تربط وشائجا بين الكتابين والكاتبين، وتعكس استمرارية قرائية وتنقل قرائي من نص إلى آخر، وهذا هو قدر القارئ الخليق فهو مصاب بلعنة سيزيف، ما أن تبلغ قراءته مبلغ الاكتفاء حتى تتدحرج مرّة ثانية إلى موقع الاكتواء بنار الحيرة وحرقة الفضول الذي يفتح معابر جديدة تبدأ من خلالها قراءة أخرى، ارتبطت في جزء من كتاب "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري**" بالعلاقة التي تربط هذا الأخير بابن عربي.

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 209- 210.

قد تبدو هذه التجربة القرائية للوهلة الأولى تجربة مُكرّرة، تعيد نفسها في مؤلَّف آخر، إلا أنها وبالقليل من التمعن في تفاصيلها سنلاحظ لا محال الاختلاف القابع في كنف التكرار، فالتماثل ليس قواما للمعاودة، ما دامت هذه الأخيرة مرتبطة حسب ما يقوله **جيل دولوزGilles Deleuze** بالتّصرف، "أن نكرر يعني أن نتصرّف"[1]، وهذا ما عمد **خالد بلقاسم** على فعله حينما بدّل مواقعه القرائية وبؤر تركيزه؛ فإذا كان في تجربته القرائية الأولى يستعين **بعبد الجبار النفّري** لفهم البناء الكتابي الذي تميّز به **محي الدين بن عربي**، فإنه في تجربته الثانية يعكس المواقع ليغدو **ابن عربي** معبرا قرائيا يسمح بالتقرب من التجربة الكتابية لدى ابن مدينة نفّر.

إذن، هي قراءة مرآويةرآى فيها **خالد بلقاسمابن عربي** في مرآة **النفّري**، ثم قلب المرايا ليرى هذا الأخير في مرآة الأوّل، وليبحث من خلال هذه الرؤية عمّا يُسعف لتحيين قراءة **عبد الجبار بن الحسن**، معتبرا أنّ هذين التجربتين على اختلافهما، بينهما وشائج وخيوط تنسج علاقة بين الشيخين، وشائج يمكن رصدها من خلال موقعين قرائيين، الأول صريح والثاني خفي يجعل العلاقة بينهما متشابكة تتمنع عن كل اختزال متسرّع، اختزال خشي قارئنا من الوقوع فيه كما وقعت بعض الدراسات السابقة التي اكتفت بالإشارة إلى الموقع الظاهر أين تجلى **النفّري** في أعمال الشيخ الأكبر صراحة، سواء باسمه أو بصفاته دون أن تهتم باستجلاء ما خفي منها في كنف بعض كتاباته التي اعتبرها **بلقاسم** إعادة كتابة للنفّري ومدخلا لحوار متكتم بين إمام المكاشفين وإمام الواقفين[2]؛ فعمد على الإنصات للمكتوم في كنف المكتوب دون إغفال منه للموقع الصريح، وذلك لأن هذا الإغفال سيجعل التقرب من الوشائج ناقصا، وقراءته قراءة إقصائية واختزالية، أي أنه سيقع في فخاخ ما خشيه وما حاول الاحتراس منه.

---

[1] جيل دولوز، الاختلاف والتّكرار، تر وفاء شعبان، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2009، 46.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 25- 26.

على هذا الأساس بدأ تجربته القرائية بتسليط الضوء على الموقع الصريح من العلاقة، وذلك وفق قراءة تأملية اهتمت بالوقفة كما أوّلها الشيخ الأكبر وانطلقت من الوضعية التي ارتضاها لها، فابن عربي لا يعتبر الوقفة حالة توقف كما يمكن أن يُفهم من دالها، وإنّما يعتبرها وضعية تنقل تضمر حركة عبور ينتقل فيها الصوفي من مقام إلى مقام، أو من حال إلى حال، أو من منزل إلى آخر.

لكن الانتقال عنده لا يخرج عن إطار البرزخية التي يُموقِع فيها مفاهيمه ويُنتج انطلاقا من خصائصها معانيه، بل هو أيضا ذو **بـ(يـ)نية** تجعل الصوفي لا ينتقل انتقال ترك، أي من كذا إلى كذا، بل يرتحل بمعية، أي إلى المقام مع المقام السابق عنه، بصيغة أخرى هي انتقال لا يقوم على المفارقة وإنما على المصاحبة التي تجعل ترك المقام الأول أو الحال الأول، يحتفظ بالمعرفة المتحصل عليها منه.

هذا الاحتفاظ هو ما يجعل الترك محققا في الانتقال والفصل واردا في عز الوصل والعكس صحيح، أي أنّ **محي الدين بن عربي** بالموقع البرزخي الذي يضع فيه الوقفة يقرب مفهوم الترك من الاحتفاظ؛ فتحقق الأول لا يتم إلا انطلاقا من الثاني، أي الاحتفاظ بالمقام عن طريق الانفصال عنه، والانفصال عنه يشترط الاحتفاظ بما يمليه من معرفة[1].

ولعل ما أثار **خالد بلقاسم** في المفهوم الذي بلوره الشيخ الأكبر للوقفة وإدراجها ضمن المفاهيم التي لها قوام برزخي هو تركيزه على الوضع الانفصالي في البرزخ، على خلاف المفاهيم البرزخية الأخرى التي كان يحاول فيها **محي الدين بن عربي** إبراز الجانب الاتصالي الذي يحكم البينية، فتتبع في قراءته أدلة سريانه في الوقفة، حتى فيما يبدو بعيدا كل البعد عنه، ألا وهو التناسب، هذا المفهوم الذي يُعد من المفاهيم المركزية التي أرسى على أساسها الشيخ مفهومه للوقفة؛ إذ يعتبره شرطا مهما من شروط الانتقال، أي أن هذا الأخير لا يتحقق إلاّ إذا كان هنالك تناسب بين المنتقَل منه والمنتقَل إليه، مثل

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 28- 30.

الانتقال من مقام إلى مقام، غير أنه استثنى موقفا واحدا من هذا التناسب، ذلك الذي سمّاه **النفّري** بموقف ما وراء المواقف؛ إذ اعتبره مختلفا عن البقية، وهو بهذا الاستثناء ينفي المناسبة في الانتقال من مقام إلى حال أو العكس، ومن حال إلى منزل أو العكس.

هذا الاستثناء كان مثار اهتمام واستفهام **خالد بلقاسم** إذ تساءل عن وضع التناسب في الانتقال الذي نُفي فيه؛ فإذا اختل التناسب بين طرفي الانتقال؛ فهذا بالنسبة إلى قارئنا يورد احتمال غياب الانتقال إلاّ في المقامات، دليل ذلك في قوله: "**فهل يعني هذا الفهم أن الانتقال في المواقف اقتصر على المقامات انسجاما مع تصنيف ابن عربي لكتاب المواقف في علوم آداب المقامات؟**"[1] .

الجواب على هذا السؤال سواء بالإيجاب أو السلب يحمل بياضا لم يعثر قارئنا على ما يرفعه، ذلك لأنّ الجواب بالنفي يحتاج إلى تبرير رفع التناسب عن باقي المواقف التي يدرجها الشيخ ضمن علم الانفصال (من حال إلى مقام، أو من منزل إلى مقام)، وهذا يُعتبر، حسب قارئنا، من التفاصيل التي سكت عنها الشيخ، أما الإيجاب في الجواب يولّد عند متلقيه حيرة عبّر عنها **خالد بلقاسم** بسؤاله الآتي: "... **إذا كان الجواب بالإيجاب، فلم تحدّث الشيخ الأكبر في السياق ذاته، عن الانتقال في الأحوال، وفي المنازلات؟**"[2] .

يثير **خالد بلقاسم** هذه التساؤلات لا بغاية الإجابة عنها، ومحاولة تقليص البياض الذي صنعه إمام المكاشفين**محي الدين** بحجبه للتفاصيل، بل فقط من أجل أن يسلّط الضوء على هذه الحجب ويفتح من خلالها معابر قرائية تسمح بولوج العلاقة التي تربط الشيخ الأكبر **بعبد الجبار النّفري** من مواقع جديدة، فهو من خلالها يزرع بذور الفضول في كل عابر مرّ على نصوصه، لعلها تنبت قراءات

[1] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 34.
[2] المصدرنفسه، ص 34- 35.

جديدة، ويلبي نداء المسؤولية التي تحمّلها على عاتقه مذ أن قرر قراءة **النّفري**، ألا وهي مجابهة النسيان الذي حلّ به، وذلك بتكثيف الأسئلة بدل البحث عن الأجوبة، باعتبار أنّ "السؤال حركة"[1] تجابه الإغفال.

بزرع الفضول يتحرر قارئنا من هذه الأسئلة ليهتم بأخرى تخدم توجهه القرائي واهتمامه بالفعل الكتابي عند **النفّري**، هذا الفعل الذي اتخذه موقعا قرائيا ينظر من خلاله إلى التناسب، على خلاف **ابن عربي** الذي نظر إليه من موقع المقامات، موقع طرح أمام قارئنا عدّة قضايا نظرية ترتبط بالكتابة المتقطعة أو الكتابة بالقطع التي يمارسها **عبد الجبار النفّري**؛ إذ أن التناسب، كما استوعبه قارئنا، يُضمر إقرارا بعنصر الترتيب في الكتابة، عنصر لم يشكك فيه **ابن عربي** وهو يتناول النصوص النفّرية قراءةً.

لاحظ **خالد بلقاسم** ذلك وهو يتأمل تجربة الشيخ الأكبر القرائية، كما تجلت له في إعادة كتابته للمواقف في مؤلّفه "**مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**" الذي أشار فيه **ابن عربي** إلى التوالي الذي يحكم المواقف، وشدد من خلاله على تناسب لا يرتفع بينها، مما يجعلها غير قابلة للتقديم ولا للتأخير، لكن هذا الترتيب أصبح عند المتلقين الذين تناولوا الكتاب بعده بالبحث مثار شك، لاسيما عند شارح كتاب "المواقف والمخاطبات" **عفيف الدّين التلمساني** الذي أقرّ بوجود خلل في الترتيب وأرجع ذلك الخلل إلى حفيد **النفّري** باعتباره هو جامع المواقف.

هذا التضارب الذي لامس فكرة ترتيب المواقع لم يتجاوزه قارئنا، بل اعتبره موضوعا قابلا للتأمل من موقع نظري يمكن من خلاله استحضار القضايا التي تربط الكتابة بالتقطّع[2]، إلا أنه أجل هذا

---

[1] موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، ص 11.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 35.

الاستحضار إلى حينه، باعتباره يتجاوز القراءة التأملية التي خصّها بالموقع الصريح لعلاقة محي الدين**بن عربيبعبد الجبّار النفّري**.

قراءة تعداها **خالد بلقاسم** إلى أخرى تأويلية تستجيب للموقع الخفي، هذا الذي تتوارى فيه الوشائج التي تربط الشيخين عن ناظرها وتتمنع عن الباحث عنها، مما يفرض على كل من أراد التقرب منها أن يغير معاوله القرائية، ويفتح عينه الثالثة التي لها القدرة على رؤية المتواري في البياض، عين لا تُفتح إلا بالتأويل الذي عبّر قارئنا عن اعتماده في قراءته التي تترصد الخفي، وهذا في مستهلها؛ إذ يقول: "**بدءا، يتعيّن التنصيص على ما سبقت الإشارة إليه بشأن هذا الموقع، أي عدّ العثور عليه تأويلا في ذاته**"[1].

يرجع ذلك إلى أنها وشائج وعلاقات لا تقدّم ذاتها صراحة إلى متلقيها، بل تتجلى انطلاقا من فهمه لها، أي أنها مجرّد افتراض يبنيه القارئ عن العلاقة بين تجربة **النفّريوابن عربي**، ومجرد احتمال يقدمه انطلاقا من فهمه، وهذا ما يقرّ به قارئنا وهو يحاول رصدها وذلك من مكانين قرائيين، أو كما يسميهما هو إمكانين، لما تحمله كلمة إمكان من تعبير عن المحتمل، وبالتالي تعكس المقاربة التأويلية التي يعتمدها القارئ وتنسب مخرجاتها إلى تجربته القرائية.

الإمكان الأول الذي انطلق منه **خالد بلقاسم** هو الكتابة، أو بصيغة أدق إعادة الكتابة التي مارسها **ابن عربي** في العديد من نصوصه، والتي حيّن من خلالها رؤى **النفّري** وبنائه الكتابي أيضا، هذا الأخير الذي يعكس قرابة حميمية بين الإمامين، سواء من ناحية الأسلوب أو من ناحية المذهب، قرابة يقترب منها قارئنا بغاية الاستشكال لا بهدف الاطمئنان، باعتبار أن هذا الأخير ينحو بإعادة الكتابة نحو التطابق على خلاف الأوّل الذي يقرّبها من الاختلاف، وحتى يحقق ذلك لجأ إلى الشروح التي أقيمت عن رسالة الشيخ "**مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**"،خاصة شرح ستّ

[1] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 46.

العجم التي وإن أشارت إلى الشبه بين الكتابتين الأكبرية والنّفرية إلا أنها سلّطت الضوء على المختلف بينهما، على وجه التحديد الاستبدال الذي قام به **ابن عربي** حينما اختار كلمة "**المشهد**" بدل "**الوقفة**"؛ إذ لم تعتبره مجرّد تغير مسميات، أو اختلاف يقف عند عتبات العبارات، بل يتعداها إلى المفاهيم والمراتب أيضا، فست العجم ترى أنّ الشهود أعلى مرتبة من الوقفة، وأنّ إدراك الأولى أعم وأشمل من إدراك الثانية، وهذا ما نجده في قولها: "**إنّ الواقف ينقص عن الكامل. والكامل هو صاحب الشهود لا صاحب الوقفة. ولكلّ واحد منها مدد، هذا بحسب كماله، وهذا على قدر نقصه**"[1]، كما أنّها ربطت الشهود بالجري والوقفة بالمهلة، وغيرها من مواطن التباين التي اعتبرها **خالد بلقاسم** قادرة على تعميق قراءة الفعل الكتابي عند **النفّري** من خلال الإعادة التي مارسها **ابن عربي**، وقابلة لأن تفتح القراءة على تأويل متشعب يُبقي السؤال حاضرا في كنف الجواب، خاصة وأنّ قارئنا من الذين يعتبرون الاطمئنان في قراءة الخطاب الصوفي هو إساءة قراءة، فما بالك عندما ترتبط هذه الأخيرة بإعادة كتابة أقامها صاحبها على تأويل خاص، يحتفظ بالمسافة بين رسالته وبين الطِّرس (مواقف النفّري).

أما الإمكان الثاني فقد لامس التصورات، أي علاقة تصور الشيخ الأكبر بتصور **عبد الجبار النفّري**، وهذا لا يستقيم إلا إذا تم حصر المفاهيم المحورية في خطاب ابن مدينة نفّر وربطها بتجربته الروحية قبل ملاحظتها في انتقالها إلى تجربة **ابن عربي** سواء الصوفية أو الكتابية، انتقال يحتفظ بما يفتحه من مآلات وما ينتجه من تأويلات، باعتبار أن الشيخ الأكبر ليس مجرّد ناقل للتصورات النفّرية بل مؤوّل لها.

[1] ست عجم بنت النفيس بن أبي القاسم بن طرز البغدادية، شرح المشاهد القدسية لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمّدية، تح بكري علاء الدين وسعاد الحكيم، المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية، دمشق، 2004، ص 18.

وهو بهذا يترك مسافة بين تجربته وتجربة السابق عنه، المسافة نفسها التي جعلت قراءة **خالد بلقاسم** ترصد الفروقات وتعمد على استجلاء الاختلاف بين التجربتين على الرغم من توحّد وجهتيهما، ذلك لأن قارئنا مقتنع بأنّ توحد الوجهة لا يعني توحد المعرفة بها. هذه اللا النافية للتوحد هي ما حرّض قارئنا على العودة إلى المتن النفّرية من مداخل أكبرية كالبينية والبرزخ والانتقال[1].

رابعا: خالد بلقاسم يُسائل شرح عفيف الدين التلمساني: شرح أم شرخ؟

إذا كان **خالد بلقاسم** قد حاول في قراءته السابقة الدخول إلى غمار التجربة الصوفية والكتابية عند **النفّري** من باب العلاقة الكامنة بينه وبين **ابن عربي**، باعتبار هذا الأخير متلقيا من نوع خاص، كشف عن حياة أخرى يعيشها **النفّري** في كنف تجربته الصوفية والكتابية، وعن انتعاشة لتصوراته ومفاهيمه وبنائه الكتابي، وذلك بفضل ما يضيفه إليها من إضافات تجعلها تتجلى في أعماله باعتبارها هي ولا هي، تختلف عن ذاتها لتلائم التجربة المستضيفة لها؛ فإنه على العكس من ذلك يقترب في هذه المحاولة من **النفّري** عن طريق شرحه، وذلك بلجوئه إلى قراءة الشرح الذي قدمه **عفيف الدين التلمساني** للمواقف النفرية، هذا الاختيار راجع إلى أن **التلمساني** هو الوحيد الذي أفرد كتابا خاصا بشرح **النفّري**، مما يجعل هذا الشرح ينخرط ضمن المسعى الذي افتتحه **ابن عربي** والمتمثل في صون الأعمال النفّرية من النسيان ومجابهة الصمت الذي لفها من كل جانب.

إنّ هذا الاقتراب الذي يتخذ الشرح سبيلا يجعلنا نتساءل عن السبب الذي دفع **خالد بلقاسم** إلى قراءة الشرح بدل التطرق مباشرة إلى قراءة المتن النفرية، هل هذا يعني خوفه من مجابهة نص ذي عيار ثقيل كالمواقف والمخاطبات؟ هل هي طريقة لإخفاء عجز قرائي ما؟

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 52- 53.

هذه الأسئلة التي ما إن نمت حتى جوبهت بإنكار من القارئ ذاته وذلك بممارسته لقراءة سنسميها القراءة بالإشراك يعمد من خلالها، باعتباره متقرب من النصوص النفرية، إلى استدعاء كل الأعين التي نظرت إلى هذه المتن، والتي خبرت تفاصيلها، استدعاء يفتح القراءة على التعدد ويبعدها عن الأحادية، لكن هذا الاستدعاء، خاصة للشرح بما تحمله هذه الكلمة من معنى يربطها بالبيان[1] قد يوقع القارئ في فخاخ الأحادية والتطابق ،إذا اعتبر أن الشرح يُطابق مقاصد النفري، إلا أن قارئنا يعي هذه المطبات القرائة؛ فنجده يتناول شرح **عفيف الدينالتلمساني** بقراءة تحتفظ دائما لهذا الشرح بالفراسخ التي تجعله لا يُعبّر عمّا قاله **النفّري** بل ينضح بما فهمه **التلمساني**، يأخذها هذا التناول إلى معنى آخر للشرح ألا وهو الفهم، لما لهذا المعنى من ارتباط بالتأويل بدل محاولة القبض على المعنى في النص الأصل.

إنّ **خالد بلقاسم** من خلال مصاحبته لشرح **التلمساني** تقع أعينه على تناقض واضح بين التصورات والمفاهيم عند **عبد الجبار النفري** وعند شارحه، يضرب لهذا مثالا بالتقطع الذي يعتبر شكلا بنائيا تميّزت به كتابة **النفري**، والذي سكت عنه **عفيف الدين** على الرغم من أهميته، بل وأكثر من ذلك مارس الشارح تقطيعا للمتن النفرية بطرق لا يمكن من خلالها كشف موجّه هذا التقطيع؛ إذ نجد أن المقاطع تطول تارة لتشمل صفحة كاملة، وتقصر في أخرى ليفصل بين جملة النفي في أسلوب الحصر وما يأتي بعد إلا.

وهذا ما اعتبره قارئنا مجرّد إجراء لحصر المقاطع المشروحة، إجراء من فرط استعماله غدا بديلا عن التقطع الذي نهض عليه خطاب **النفري**، بصيغة أخرى إنه تقطيع لا يراعي التقطع، وعدم المراعاة هنا يوحي بعدم استيعاب العلاقة الكامنة في الفصل، وهذا له تأثير كبير على الشرح، فالانفصال،

[1] يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة شرح، ص 2228.

حسب قارئنا لا يتخلى عن العلاقات، وإنما يعيد بلورة مفهومها، غياب هذا الأخير في الشرح كشف لخالد بلقاسم موقعا قرائيا يلج من خلاله نصوص **النّفري**، ألا وهو موقع المفاهيم.[1]

لا يكتفي **خالد بلقاسم** عند هذا الحد بل يذهب إلى أبعد منه في مصاحبته لشرح **عفيف الدين التّلمساني**؛ بغية تسليط الضوء على بعض المفاهيم التي توسّل بها لقراءة **النفّري** على الرغم من تحذير هذا الأخير منها، وقد اختار قارئنا من بين هذه المفاهيم مفهومي المجاز والتّجلي[2]، الثاني الذي اعتمده **التلمساني** لكي يجيب عن إشكال القول الذي يتلقاه النّفري في الوقفة، إذ يعتبر اللازمة "**أوقفني**" هي القابلية للتجلي، ذلك في قوله: "**قوله وأوقفني معناه أيقظ قابليتي لتلقي التّجلي**"[3] معبرا بذلك وبشكل غير مباشر على تبنيه للأفكار والمفاهيم الأكبرية وتأثره بالشيخ في بناء المعنى، باعتبار أن مفهوم التجلي من المفاهيم المركزية عند **محي الدين بن عربي**.

هذا التبني له تبعاته، وذلك لما لمفهوم التجلي من حمولة معرفية تتعارض مع الوقفة عند **النفّري**، غير أن **التلمساني** تغاضى عن هذا التعارض معتبرا أن المواقف هي عبارة عن تجليات، وهو بهذا الشرح يفرض دلالات مرفوضة عند **النفّري** على متنه، مما يجعل شرحه عبارة عن عملية تعسفية على النص الأصل وتوجهاته الصوفية، يشكل بفعل تعنيفه حجبا تحول دون الإنصات إلى تجربة **النفّري**، حُجُبٌ تزداد كثافة باعتماده على المجاز؛ فالتلمساني في شرحه للازمة "**وقال لي**" يستعمل أداة التشبيه الكاف، نلحظ ذلك في قوله: "**معناه عرفني بأن رفع حجابي فعرفت، فكأنه قال لي**"[4].

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 56.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 56- 57.

[3] عفيف الدّين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح جمال المرزوقي، مركز المحروسة، ط1، 1997، ص 57.

[4] عفيف الدين التّلمساني، شرح مواقف النفري، ص 57.

هذه الكاف التي لم تمر مرور الكرام عند **خالد بلقاسم** بل اتخذها دليلا على توظيف **عفيف الدين** للمجاز في شرح المواقف، خاصة اللازمة التي بها تُعرف، ويُضيف إلى ذلك تصريح الشارح في مواطن عديدة من شرحه باعتبار الخطاب المنسوب إلى الله في بداية كل موقف وكل شذرة عند **النفري** ما هو إلا مجازا، بفضله تحرر **التلمساني** من تكرار شرح اللازمة أوقفني، أي أنه أسند لها شرحا واحدا يجعلها لسيقة بالمجاز في كل تجربة وقفة من وقفات **النفري**، هذا ما يبدو واضحا في قوله: "**هذا مجاز، وجميع ما يأتي من قبل هذا. هذا معناه، فلا حاجة إلى تكرار القول فيه في كل موقف، فضلا عن كلّ خطاب**"[1].

يرى **خالد بلقاسم** أنّ هذا التعميم يجعل من المجاز مدخلا مركزيا لفهم المواقف، فمن خلاله يحدد **التلمساني** معنى ما يلازم كل المواقف، دون أدنى إحساس منه بالتناقض الكامن في هذه الممارسة، والذي سيؤدّي إلى تعارض واضح بين القول المشروح وشرحه، يُرجِع قارئنا هذا التعارض إلى تصريح **النفري** عندما يعتبر المجاز حجابا، وذلك في عبارة صريحة له يقول فيها: "**وقال لي، الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب**"[2]، عبارة تبعد **النفري** عن المجاز لتقربه من الحقيقة، يقر بها حتى من توسل به **عفيف الدين** في تصوره للمجاز، نقصد هنا **ابن عربي** الذي يعتبر أنّ علم الأسرار والأذواق لا يحمل مجازا.

انطلاقا من هذا الإنكار وذلك التعارض يتولد السؤال الآتي عند صاحب "الصوفية والفراغ": "**هل يحيا النفري ما يسميه التلمساني تنزلا بوصفه مجازا أم بوصفه حقيقة؟**"[3] ليفتح بذلك أبوابا قرائية ويفصح عن موقع قرائي جديد مرتبط بجدلية الحقيقة والمجاز في تجربتي **النفري** الصوفية والكتابية.

---

[1] المرجع السابق، ص 69.

[2] عبد الجبّار النفري، المواقف والمخاطبات، تح آرثر يوحنا آربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 102.

[3] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 60.

انطلاقا ممّا سبق نفهم أنّ قراءة **بلقاسم** لشرح المواقف هي عبارة عن قراءة تشجع على الاختلاف الذي يوّلده تأويل الشارح للمتن، ويعتبره أمرا خلّاقا يُعيد إحياء النّص بإعطائه دلالات جديدة، لكنها، أي القراءة، تعارض التناقض باعتباره يُخرج النص عن صورته ويفقده أحقية المشاركة في بناء التأويلات المختلفة، باعتبار أن هذه الأخيرة لا تتم إلا بإشراك النص فيها، أما التناقض فيعمل على إلغائه وعدم الإنصات لما يقوله، خاصة وأنّ **النفري** واضح رغم غموضه في تصوره للتجلي؛ إذ يموقعه ضمن ما يندرج في السّوى، مما جعل اعتماده كوسيلة قرائية تُبنى عليها دلالات المواقف نوعا من التعسف، استغله قارئنا ليلج من خلال تفكيكه إلى متن النفري.

خامسا: الفعل التّرجمي وسؤال المعنى: النسخة باعتبارها فسحة تت[عـ/ج]دد فيها المواقف:

جهود المستشرق **أرثر جون آربري Arthur John Arberry**لا غبار عليها؛ إذ يعود له الفضل في الانتعاشة التي عرفها **النفري** في العصر الحديث بعدما أخرج **آربري** كتابه "**المواقف والمخاطبات**" من رفوف الصمت وترجمه سنة 1935م، مما جعله يُبعث من جديد في لغة أخرى هي اللغة الإنجليزية، هذه الترجمة اتخذها **خالد بلقاسم** موقعا قرائيا للتقرب من قراءة **آرثر أربري** لتجربة **النفري**، وذلك بعدما عدّها تأويلا، مستندا إلى مفهومها المعاصر الذي بلوره فكر الاختلاف، لأن ما يطرحه هذا الفكر يخدم التصور الذي من خلاله يقرأ **خالد بلقاسم** نصوص التلقي، تصور يراعي المسافات الكامنة بين التلقي والنص الأصل.

وحتى نستطيع التقرب من قراءته لتجربة **آرثر** في ترجمة **النفري**، لا بد منهجيا أن نسلط الضوء على مفهوم الترجمة التي تعني في أبسط تعريفاتها النقل، أي نقل نص ما من لغته الأصلية، أو اللغة المنبع **langue-source** إلى اللغة الهدف **langue-cible**[1]، لكن هذا النقل لا يمكنه ولو بأي شكل

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزّين، الترجمة، الهيرمينيوطيقا، الاستيطيقا، دروس في طبيعة القول الفلسفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، مدارج، الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018، ص 15.

من الأشكال أن يُحافظ على النص الأصل كما هو، فالترجمة مستحيلة إذا ربطت غاياتها بالتطابق، وممكنة إذا اعترفت بخيانتها للنص الأصل وعدم وفائها لمعناه، ذلك لأنها لا تقوم على طرفين فقط (النص الأصل، والنص الفرع) بل هنالك طرف آخر عاش تهميشا ردحا طويلا من الزمن، ألا وهو المترجم، الذي لا يمكننا ولو بشكل من الأشكال إخراجه من حلقة الترجمة، لأنه يؤثر بحمولته الفكرية والمعرفية والثقافية في فهمه للنصوص، وبالتالي في نقلها إلى اللغة المستضيفة، كما أنّ النص الأصل لا يُقدّم دلالاته بسهولة إلى من يبغي ترجمته، وإنما يتمنع ويصمت ويراوغ مما يجعل عملية نقله عملية لا تخلو من الخيانة، أي خيانة المعاني الأصلية للنص، خيانتها بغاية الوفاء لها وهنا مكمن المفارقة العجيبة؛ فالترجمة وفق التصورات المعاصرة هي عبارة عن وفاء للنص الأصل بخيانته.

هذا المعنى الذي سبق وأشرنا أن قارئنا يتبناه لما له من وشائج مع التأويل، فالترجمة ليست تقنية أو بصيغة أخرى حرفية وإن بدت كذلك ما دامت كل لغة منخرطة في تراث وثقافة[1]، مما يجعلها لا تنفصل عن السياق الذي أنجبها، وعن الحمولة التي تتضمنها، حمولة صعبة النقل في قالب حرفي مما يفرض على المترجم أن يبحث عن الدلالات القريبة منها لا على الكلمات المكافئة لها، وهذا لا يحدث إلا بحضور الفهم كسبيل للترجمة، وهنا نستحضر تعريفا **لستاينر Steiner** يقول فيه: "**الترجمة هي الفهم**"[2]، تعريف مقتضب يكشف عن حضور التأويل في كنف العمل الترجمي.

هذا الحضور الذي شغل **خالد بلقاسم** وجعله يأخذ النص المترجَم للمواقف والمخاطبات لا باعتباره نقل للنص الأصل إلى لغة الآخر، بل هي إبعاد لهذا الأصل عن نفسه عن طريق إعادة كتابته، إعادة لا تقوم على التشابه فقط وإنما على الاختلاف، هذا الأخير الذي اعتبره **بلقاسم** موقعا مهما للتقرب من الفعل الترجمي من جهة ومن ترجمة **آرثر أربري** لنص "**المواقف والمخاطبات**" من

---

[1] يُنظر: المرجع السابق، ص 97.

[2] بول ريكور، عن الترجمة، تر حسين خمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 51.

جهة ثانية. يستشعر قارئنا صعوبة تجربة **آرثر آربري** الترجمية وذلك لأنه أمام نص غامض يُنسب إلى النصوص المفتوحة على لا نهائية الدلالة، وهذا ما يجعل الترجمة عبارة عن عملية تفاعلية بين لغتين وثقافتين، هذا التفاعل يولّد حسب **خالد بلقاسم** أسئلة مرتبطة بالمعنى وعلاقته بالفعل الترجمي.

يذهب **بلقاسم** إلى أبعد من ذلك ليتساءل عن ترجمة الشكل، معتبرا أن نص "**المواقف والمخاطبات**" مبهر لا بمعناه فقط وإنما بشكله أيضا، ولهذا الأخير أثر واضح على دلالات النص باعتبار **النفري** يعتمد على التقطيع والتكثيف اللذين يجعلان شكله الكتابي مميزا ومعبّرا، يحمل تجربته الصوفية ويعكسها، مما يجعل مساءلة النص المترجَم لا يقتصر على المعنى فقط وإنما على الشكل والكيفية التي نُقل بها إلى اللغة الهدف[1].

من هنا نفهم أن **خالد بلقاسم** يعتبر الترجمة بابا للتعدد لا وسيلة للنقل فقط، إنها السبيل إلى خلق النص في لغة أخرى وليس نقله، مما يمكّن من فتح مقارنة بين النصين الأصلي والنسخة، هذه الكلمة التي يضع تحتها قارئنا ألف سطر ويعتبر تغير معنى الترجمة من النقل إلى الخلق هو مدعاة للتفكير في مفهوم النسخة أيضا، التي اعتبرها "إبعاد للنص عن ذاته"[2]، يذكرنا الإبعاد هنا بالمسافة التي لا يتهاون **خالد بلقاسم** عن تسليط الضوء عليها في كل قراءة هو بصدد القيام بها خاصة للنصوص التي تندرج تحت سقف التلقي.

سادسا: الرمز ذريعة نويا اليسوعي القطع زريعة خالد بلقاسم:

يواصل **خالد بلقاسم** مشواره القرائي للتلقي عن طريق تقربه من منجز **بول نويا اليسوعي PaulNwyia**من خلال مؤلّفه "**تفسير القرآن واللغة الصوفية**"، لما لهذا الكتاب من أهمية كبيرة في رصد البذور الأولى المتحكمة في تأويل السادة الصوفية للقرآن الكريم، بذور ربطها **بول نويا** بتجاربهم الروحية، وهنا مكمن اختلاف تأويلاتهم عما جاد به علماء الكلام والفلاسفة والمفسرون.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 64.

[2] المصدر نفسه، ص 64.

وبما أنّ المنجز التأويلي للقرآن الكريم يقوم على اللغة بكل ما تحمله من طاقات دلالية وشحنات وجدانية، لم تسلم هي أيضا من مساءلة **نويا**؛ إذ راح يتحرّى أسباب تميّز اللغة الصوفية فوجدها في القرآن الكريم، فملازمة الصوفي لقراءته ومحاولة تفسيره هي ما ولّدت هذا التميز اللغوي، كما يرجع ذلك أيضا إلى واقعية التجارب الصوفية التي من فرط واقعيتها نفرت من التجريد ومن كل أشكال اللاواقعية وعلى رأسها حرفية اللغة[1].

هذه الأخيرة التي اعتمدها علماء الكلام والفقهاء بغية تفسير الخطاب المقدس بوعي منهم بتعاليها عن التجارب وبعدها عن حمل الشحنات الوجدانية التي يرى أتباع الحرفية خطورتها لاعتبارها تؤثر على التفسير، وتهدد أحاديته التي يعتبرونها سبيلا إلى عدم الحياد عن المعاني القرآنية، على خلاف المتصوفة الذين اعتمدوا لغة يمكننا أن نسميها بنت التجربة، لغة لا يمكنها أن تكون واحدة بل تشهد خلقا جديدا مع كل تجربة روحية مختلفة، أي أنها بنت الواقع الذي يعيشه الصوفي، واقع أُنكر عنهم من طرف الفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام الذين يصنفون التجارب الصوفية في عداد الحلم، مما يجعل تأويلهم للقرآن الكريم مجرّد أضغاث أحلام لا يُعوّل عليها.

وهذا ما رفضه **نويا اليسوعي** فراح من خلال منجزه يحرر التصوف من هذه الموقعة، وذلك بتتبعه لميلاد اللغة الصوفية في قراءة أصحابها للقرآن الكريم وتأويلاتهم له، بدأ **بمقاتل بن سليمان** الذي على الرغم من عدم عد **نويا** تأويله صوفيا إلا أنه اعتبره من أوائل المؤوّلين الذين أبعدوا التأويل عن خط التفسير الحرفي؛ إذ حرر القرآن الكريم من قبضة المعنى الواحد وذلك بعدما نصّ على تعدد معانيه. ثم استتبعه بتجارب أخرى كلها تنحو منحى يبتعد عن الحرفية وينفصل عن الأحادية، نذكر منها على سبيل المثال: **الحكيم التّرمذي، جعفر الصادق، صادق البلخي** و**أبي سعيد الخراز** وغيرهم من المتصوفة الذين كان لهم دورا فاعلا في فرادة اللغة الصوفية وتفرد التأويلات.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 66-67.

لكن، بما أنّ **خالد بلقاسم** لا يهمه من هذه التجارب سوى تجربة **عبد الجبار النفّري**، فقد سلّط الضوء على الوضعية التي يتخذها في قراءة **نويا اليسوعي**، وضعية وإن لم تخرج عما اهتم به بول ألا وهو المسار التأويلي الذي يرسمه التصوف، إلا أن لها ما يميّزها، وهذا باعتراف منه، فقد اعتبر **النفّري** حلقة عليا في هذا المسار وعدّ عمله تتويجا لهذا المجرى ولحظة متميّزة في تاريخ اللغة الصوفية، هذا التميز الذي لأجله أنصت **بول نويا** لتجربة **النفّري** الصوفية والكتابية بحثا عن النواة الصلبة التي توجه عمله، فتوصّل إلى أنها ذلك اللقاء بين الواقف والمطلق، لقاء لم يؤثر على الجانب الروحي فقط وإنما اللغوي أيضا مما جعل لغة **النفري** تقوم على الرمز[1].

هذا الأخير الذي راح **خالد بلقاسم** يتتبع معناه كما بلوره **بول نويا اليسوعي** ويقتفي أثره وتأثيره في التأويل، وذلك بقراءة تعوّل على الإنصات للوشائج التي أقامها نويا بين تخلي تجربة الوقفة عن الوسائط وتوسل خطابها بلغة رمزية ميّزت الحوار الذي عدّه **بول نويا** نتاج لقاء مباشر بين المطلق والواقف، أو بصيغة أدق، إعادة لقاء لم يحدث إلا مرة واحدة من قبل مع **الرسول صلّى الله عليه وسلّم**، وذلك بعد إلغاء الوسائط التي يقدمها **النفّري** تحت مسمى السوى الذي تتبدّل وجوهه وتتعدد، حسب بول نويا، لكنه لم يركز إلا على ثلاثة وجوه له ألا وهي العلم والمعرفة والحرف، باعتبارها أكثر الوسائط التي تؤثّر على اللقاء وعلى التأويل أيضا، لكنه شدد أكثر على الحرف واعتبره جامع لكل الوسائط.

إنّ هذه المرتبة التي أحلّ فيها **نويا اليسوعي** الحرف وضعت قارئنا أمام سؤال لا مفرّ منه، خاصة وأنه يبحث عن مواقع قرائية تقربه لا من تجربة **النفّري** الصوفية بل أكثر منها تجربته الكتابية؛ إذ استفسر **خالد بلقاسم** عن الكتابة باعتبارها تقوم على الحرف، الذي تم إحراقه في وقفات لا تُعاش به بل بالخروج منه وعنه؛ فالحرف حسب **نويا** لا يُمكّن من بلوغها، لكنه، حسب قارئنا، يُمكّن من

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 69.

كتابتها بوصفه مادة الكتابة، وهنا مكمن المفارقة ومولد الحيرة عند قارئ يتتبع الحرف المعبر عن الوقفة، حيرة لم يجد لها **بلقاسم** ما يطفئ لهيبها في قراءة **بول نويا اليسوعي**، يردّ ذلك إلى الدروب التي سلكتها هذه القراءة، كونها لا تتوجه إلى التجربة الكتابية إلا بما يخدم بحث سالكها في التأويلات واستعراضه للمائز في اللغة الصوفية.

اللغة التي يعتبرها **نويا اليسوعي** بحرفيتها من السوى يبرر عودة **النفري** إليها بالرمز الذي يجعلها تتحول وتخرج عن أبعادها الأولى، مما يجعل العودة هنا لا إليها بل إلى لغة أخرى تختلف عن مظهرها الذي يدرجها في وجوه السوى، وهذا إن دلّ على شيء فهو دليل على أن **بول نويا** يخرج الرمز من عداد الحرف، هذا الذي يعتبره **النفري** حجابا، وبهذا التصور لنويا تنحصر الحجب في ذلك الحرف الذي لم يتحول بعد إلى رمز، بمجرد تحوله تُرفع الحجب، إلا أن قارئا ينظر إلى الرمز على أنه ليس إلا الحرف باعتباره يبقى لسيقا باللغة سواء عُد تحولا من داخلها أو أخذ بعدا يتعداها ليرتبط بأشياء الكون، بل ويعتبر تأويلات **نويا اليسوعي** التي أسسها على التحول في الوقفة بوصفه ارتحال من رؤية عادية إلى أشياء الكون، تتوسّل بلغة عادية، إلى رؤية رمزية تقوم على لغة ذات بعدين خفي ومرئي أو بصيغة أخرى باطن وظاهر.[1]

أي لغة هي الأخرى رمزية تحدد، نقصد هنا التأويلات، الوقفة على أنها سفر نحو عالم رمزي فيما هنالك تأويلات أخرى تفتح المجال لقراءة الوقفة من خارج حدود الرمز، بما يسمح بالإنصات لهذه التجربة في شسوعها وملامسة المستحيل الذي يوجه رهانها، فالرمز بالنسبة إلى **بلقاسم** ليس هو الوحيد الذي يُخرج التأويل من معتقل الواحد إلى عتق التعدد، بل هناك سبل أخرى تضمنه مثل التقطع الذي يتوسّل به **عبد الجبار النفّري** في نقل تجربة الوقفة وكتابتها.

هذا التقطع الذي بموجبه تكشف اللغة عن تصدع يعكس إخفاقا متجددا، به يتحدد الفعل الكتابي عند **النفّري**، هذا الصوفي الذي بتوجهه نحو الحقيقة كواقف يواجه ما لا يمكن أن ينقال حتى

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 75-76.

وإن كانت سُبل القول عبارة عن رموز ومجازات، فبالتقطع يقفز ابن مدينة نفّر من قمّة إلى قمة فوق هاوية تشكل بالنسبة للقارئ فراغا يصعب ملؤه وبالنسبة للنفّري عمقا يربط قمم التجربة ويدس ما لا ينقال فيها.

على هذا الأساس يرى **خالد بلقاسم** اهتمام **بول نويا** الزائد بالرمز وصمته عن التقطع وتناوله له بصفة محتشمة لا تنسجم مع الوضعية التي يشغلها في الكتابة النفّرية عبارة عن حجاب أخفى إمكانات قرائية مهمة تتقرب من الشعاب الدلالية الكامنة في التقطع، هذا ما يروم قارئنا إلى فعله، بعدما عدّ ما تجاوزه **بول نويا** في قراءته، أو فلنقل ما أغفله موقعا قرائيا مهما يمكن من خلاله التقرب من الشكل الكتابي عند **النفري** وما يتولّد عن هذا الشكل من معاني تعكس ما لا ينقال بلا نهائيتها[1].

من هنا تتوضّح لنا قراءة **خالد** لتلقي **نويا اليسوعي** للمتن النفّرية، إذ يمكننا اعتبارها قراءة بقدر ما تتبعت تأويلاته لهذه المتن ولتجربة الوقفة من موقع اللغة بقدر ما تصيّدت الغائب عن هذه التأويلات، والتقطت ما سقط منها لتتخذ منه معبرا قرائيا يقرب من المتن النفّرية من جهة، ويحقق استمرارية تلقيها من جهة أخرى، لأن القراءة أو التلقي لا ينتعش بتكرار ما قد سُبق إليه، اللهم إلا بما يجعله يختلف، ولكنه يحيا بالتقرب مما سُكت عنه؛ فالمسكوت عنه في تأويلٍ ما يشكل بذورا صالحة لأن تُزرع في تلقي آخر، هذا ما يكشف لنا سر قراءة **خالد بلقاسم** للتلقي قبل تطرقه للمتن النفرية، وذلك لأنّ التلقي يضمن للنص دورة حياة تغدو فيها قطوف قراءة ما بذور قراءة أخرى وهكذا دواليك.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 76- 77.

سابعا: ما أغفله أدونيس: خصوصية التجربة النفرية وأبعاد التأويل:

يُعد عمل **أدونيس** ثاني عمل تأسيسي في الزمن الحديث بعد دراسة **بول نويا اليسوعي**، يجسّد محطّة رئيسية لتلقي كتاب "**المواقف والمخاطبات**" خاصة في العالم العربي؛ إذ يعتبر من الأعمال التي لها دور كبير في تأسيس ذاكرة ثقافية عربية، من هذا المنطلق يرى قارئنا أنّ الإعراض عن الاهتمام بقراءته يُعدّ إجحافا في حقه واستهزاء بالبعد التأسيسي الكامن في جهده القرائي.

تقّرب **أدونيس** من نص "**المواقف والمخاطبات**" انطلاقا من موقعين قرائيين هما: الموقع الشعري والموقع النظري وهذا انسجاما مع اهتمامه بالكتابة الشعرية من جهة والتأمل النظري من جهة ثانية، الأوّل من المواقع حاول من خلاله أن يثبت شساعة الشعر ووسعه الذي يتعدى قالب القصيدة مستندا في ذلك إلى الشكل الكتابي الذي عوّل عليه **عبد الجبّار النفّري**، وهو بهذا الوسع يسائل مفهوم الشعر أيضا لما له من ارتباطات متينة مع شكله، ويفتح أبوابه لتشمل شعراء من خارج الوزن، كان **النفري** واحدا منهم، ثمّ تعدى بعد ذلك الشكل ليسائل الحمولة الدلالية؛ إذ يعود له الفضل في تحيين أفكار **عبد الجبار النفري** عن طريق إبعادها عن سياقها الديني، ونقلها إلى سياق اللذة والجسد وذلك وفق آلية القلب والتحويل.

أما موقع التّأمل النّظري لا ينفصل عن انشغال **أدونيس** العام بالخطاب الصوفي، فاهتمامه بالنفري لا ينعزل عن تنبهه لإمكانات التصوف ومستطاعها في تشكيل تحول على مستوى الثقافة العربية القديمة، فاهتم بوضعية اللغة في خطابه إذ توصّل إلى أنّ اللغة لا تسبق ما تعبّر عنه بل هي نتاج له، مما يجعل كتابة ابن مدينة نفّر غير محكومة بتخطيط مسبق ولا تقوم على ذاكرة جماعية، وهذا ما يؤدي بها إلى تغيير مقاييس الكتابة السابقة عنها[1].

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 81-85 .

كما ركّز **أدونيس** في اهتمامه على الشكل الكتابي الذي تميّز به **النفري** والذي اعتبره متمنعا عن التحديد، يقتل ما قبله وما بعده من أشكال شعرية، أي أنه منعطف مهم في حركة الشعر بصفة خاصة والكتابة بصفة عامّة، ثمّ سلّط الضوء على البعد الفكري لكتابته إذ اعتبر كتاب "**المواقف والمخاطبات**" نصا فكريا تخييليا، وكشفا وتجربة تقوم على البصيرة والحدس وعين القلب، وهو بهذا التصور يزاوج بين شعرية هذا النص وما يكتنزه من أفكار تحرره من طوق الاختزال واعتباره مجرد فيض شعوري.

هذا بالمختصر ما ركّز عليه **أدونيس** في تقربه من تجربة **عبد الجبّار النفري** الكتابية، وقد انطلق **خالد بلقاسم** من تأويلاته التي وجد فيها قضايا نظرية مغرية للمساءلة، فراح يبحث فيها عمّا يُسعفه لإيجاد مداخلا قرائية جديدة تسمح بالعبور إلى المتاهات النفّرية، وقد ركّز على ما جادت به هذه التأويلات من تصورات لها ارتباط بمفهومي المجاز والفكر، باعتبارهما من المفاهيم المحورية التي تأسّست عليها قراءة **أدونيس**، إذ استند على الأول ليبرز جمالية اللغة عند **النفّري**، واعتمد على الثاني ليعبّر عن عمق الخطاب الصوفي والتجربة الروحية عنده.

ولعل ما لفت **خالد بلقاسم** في هذه القراءة هو ارتكانها إلى مصطلح الفكر دون تحديد له ولا تقديم مفهوم يعبر عنه، إذ اعتمد **أدونيس** على جذر كلمة (فكر) في تقديم تصور له، وهذا ما رآه **بلقاسم** ناقصا وغير كاف؛ ذلك لأن الكلمة انتقلت إلى حقل اصطلاحي زوّدها بحمولة دلالية تبتعد عن الجذر اللغوي، كما أنّ إعادة بناء المفهوم استنادا على الجذر اللغوي فقط بدون سند نظري يتيحه المصطلح لا يستقيم[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كلمة فكر عند المتصوفة لها أيضا توجه دلالي مختلف وموقفهم منها متفاوت، فالتقرب من تجربة **النفري** الفكرية، حسب **خالد بلقاسم**، يحتاج إلى تسليط الضوء على مفهوم الفكر كما بلوره هذا المتصوف الذي يُعرف عنه ابتكاره وخلقه للمفاهيم.

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 92.

وهذا ما صمتت عنه تجربة **أدونيس** التأويلية مما ترتب عنه نسيان تمييز الصوفية بين الفكر والمعرفة[1]، فالتماهي بين هذين المفهومين عند **أدونيس** هو في الوقت ذاته شطب لاختلاف مركزي عليه تبنى التوجهات الفكرية عند المتصوفة عموما و**النفري** خصوصا، على هذا الأساس راح **خالد بلقاسم** يشق طريقا لمحاورة الفكر الصوفي ودمج تصوره له في المسعى القرائي لخطاباته ذلك لأن نسيانها سيولد شقوقا لعل أولها، حسب قارئنا، هي جعل الفكر مرادفا للمعرفة وهذا ما يغيّر مسار الدلالات المتكشفة من الخطاب الصوفي عند **النفري**.

ضف إلى ذلك، جعل **أدونيس** تلك العلاقة العضوية بين الشعر والفكر متماهية في قوله: "**الفكرهنا شعر خالص والشعرفكر خالص**"[2] هي شكل من أشكال إسكات صوت **النفري**، الذي كان لابد على **أدونيس** الإنصات له، ما دام ينطلق من مفاهيم متعلقة بتجربته سواء الصوفية أو الشعرية أو الفكرية، والتماهي هنا هو أيضا محو للاختلاف الذي يجعل الشعر يتميز عن الفكر والعكس صحيح، فخالد بلقاسم كما تعوّدنا عليه، قارئ ينظر إلى الاختلاف المضمر؛ وذلك لأن فتح الشعر على الفكر والعكس لا يعني أن نذهب بهما إلى درجة المطابقة، باعتبار هذه الأخيرة قتل للخصوصية الكامنة في كل مفهوم على حدة، يستند في ذلك إلى مقولة **مارتن هايدغر Martin Heidegger** هذا الفيلسوف الذي قرّب الفكر من الشعر لكن مع مراعاة المتباين بينهما، وهذا ما يبدو جليا في قوله: "**قول الشاعر لا يمكنه أن يتطابق أبدا مع ما يقوله المفكرّ، ولكنهما يمكن أن يقولا الشيء ذاته بطرق مختلفة**"[3].

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 86- 87.

[2] أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت- لبنان، ط2، 1989، ص 66.

[3] Martin Heidegger, Essais et Conférences, Traduit par André Préau, Gallimard, 1958, p 163.

بل وأكثر من ذلك يندرج الفكر عند **النفري** في السوى الذي لا تتعيّن الوقفة ولا تتحقق إلا بإبعاده أو بصيغة نفرية الفراغ منه، وهذا ما يجعل خطى **أدونيس** للقيام بمقاربة فكرية أو منطلقها هو الفكر للنصوص النفرية لا يستقيم[1]، إذ يتساءل قارئنا فيقول: "**فهل يستقيم عدّ تجربة تنظر إلى الفكر بوصفه عائقا وحجابا وسوى على أنها تُنتج فكرا؟**"[2] ثم يضيف سؤالا آخرا يفتح باب الإجابة على تعدد التآويل بدل حصرها في الإثبات بنعم أو الإنكار بلا إذ يسأل: "**ألا تنهض هذه التجربة أساسا على تقديم بديل للفكر؟**"[3].

يطرح هذه الأسئلة دون أن يتغاضى عن اعتماد **أدونيس** للفكر وسعيه إلى فصله عن العقل، هذا الفصل الذي بقدر ما يبدو خادما للقراءة ومناسبا لخصوصية النص المقروء، إلا أنه حسب **بلقاسم** فصل لا يعوّل عليه، يعود في حكمه هذا إلى التصور الصوفي للعقل الذي يعتبره منتجا للفكر، وهذا بحد ذاته يشطب على محاولة الفصل، أما تحقق الفصل يلائم مصطلحا آخر عند المتصوفة ألا وهو المعرفة، وهنا يلقف **خالد بلقاسم** تماهيا آخر في الخطاب الواصف لأدونيس، تماهي بين المقاربة الفكرية والمقاربة المعرفية، هذا ما حفزه أيضا على تفكيكها.

إنّ وثوق **أدونيس** واعتماده على مصطلح الفكر الذي يتعارض والنص المدروس جعل خطابه ينطوي على تضارب وتناقض يقوّضه من الداخل، وقد وقف **خالد بلقاسم** على ثلاثة مظاهر لهذا التناقض أولها يرتبط بالغيب الذي يعوّل عليه **أدونيس** في التقرب من تجربة **النفّري** مع احتفاظه بمصطلح الفكر الذي يتنافى والغيب، باعتبار هذا الأخير هو ما فوق الفكر.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عن النفري، ص 89-90.

[2] المصدر نفسه، ص 91.

[3] المصدر نفسه، ص 91.

أما الثاني فهو ذلك التغير الذي يشهده الفكر ذاته في خطابه الواصف ليغدو تجربة أي تجربة فكرية، وهو بجمعه للتجربة بالفكر لم يولي أهمية للتفاصيل التي تتكشف من خلال خطاب **النفّري** والتي تحكم هذه العلاقة بين التجربة والفكر. بينما يتجلى المظهر الثالث للتناقض في الجمع بين الفكر والخيال في تأويله لنصوص عبد الجبار **النفّري**.

كل هذه التناقضات التي يجمعها **خالد بلقاسم** تحيله إلى ضرورة إضاءة وضعية الفكر عند ابن مدينة نفّر، إضاءة تجابه النسيان الذي تعرض له مفهوم الفكر عند **النفري** في قراءة **أدونيس**، لكنها لا تعارض منطلق هذه القراءة[1]، فخالد بلقاسم لا ينكر إمكانية قراءة **النفّري** من موقع الفكر لما تحمله المعارضة من قمع للتأويلات ولخصوصيتها عند كل قارئ، بل يخالف إغفال دلالاته في النص المقروء، هذا الإغفال الذي قد يؤدي بالقراءة إلى أن تنحو منحى تعنيف للنص وقمع لخصوصيته.

إغفال لاحظه قارئنا في توسّل **أدونيس** بمفهوم أخر ألا وهو المجاز وذلك لقراءة النصوص النفرية، إذ أولى أهمية كبيرة له، بل يعتبر **خالد بلقاسم** اهتمامه به تمجيدا أدّى به إلى مضاعفة النسيان الذي مارسه مع الفكر؛ إذ أضاف إلى هذا الأخير نسيانا آخر يشمل موقف **النفّري** من المجاز، هذا ما لا يقبله قارئنا ويُبدي خطورته، ذلك لأن نسيان التصريحات الكامنة في خطاب **النفري** المتحصل عن تجربة روحية وصوفية فريدة من نوعها قد يؤدّي إلى الابتعاد عن الإمكانات التي تكتنزها هذه التجربة، فالنفري لا يبني خطابه من تأمل نظري فقط، وإنما هو حاصل تجربة حيّة ينبغي على كل قارئ إشراكها في التأويل وفي إعادة البناء[2].

النفري يدرج كما سبق وذكرنا المجاز في السوى، وهو بذلك ينكر عنه إمكانية التعبير عن تجربته ولقائه مع المطلق، ويعتبره حجابا ووسيطا في تجربة أساسها هو رفع الوسائط، وإدراجه باعتباره وسيلة

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 95- 96.

[2] يُنظر: المصدرنفسه، ص 97.

تعبيرية عن وقفة أقل ما يُقال عنها أنها فوق القول، ما هو إلا إسكات ثاني لصوت **النفّري**، وهذا ما أدّى بقارئنا إلى طرح سؤال آخر يسلّط به الضوء على الإغفال الذي مارسه **أدونيس** من جهة، ويسلك انطلاقا منه سبلا قرائية من جهة أخرى، جاء هذا السؤال على النحو التالي: "**فهل يمكن إعادة بناء تجربة هذا الصوفي بالصمت عمّا تحصّل له من تجربة؟**"[1]

هذا الصمت هو الذي يعارضه **خالد بلقاسم**، لكنه لا ينفي إمكانية قيام القراءة على تعارض مع ما يقدمه الخطاب المقروء من تصريحات، لكن يشترط حتى تتحقق هذه الإمكانية أن يكون تعارضها مؤسسا على بناء نظري ينهض على استدلالات معقولة ومقنعة.

وهو بهذه الإمكانية التي يسلط الضوء عليها يخرج التأويل من طوق عدم التعارض، فالتأويل حسب **خالد بلقاسم** ليس مطالبا أن يتوافق مع ما يصرّح به النص المقروء[2]، لكنه مطالب بعدم نسيان ما يجود به هذا النص من استبصارات وما ينطق به من تصريحات، حتى لا يفقد طواعيته وانفتاحه، ويبتعد عن الحوارية التي تؤسسه، وبالتالي ينحرف ليغدو قراءة تعسفية تكتم صوت النص لتقول ما تروم إلى قوله.

[1] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 97.

[2] يُنظر: المصدر نفسه، ص 97.

المبحث الثاني: تقويض الوقفة فرارا من مقابض الحدّية:

"وقال لي: ما شيء أقرب إلي من شيء بالحدّية

ولا شيء أبعد منّي من شيء بالحدّية"[1]

النّفري

[1] عبد الجبار النفّري، المواقف والمخاطبات، ص 90.

أوّلا: معازل التجارب الصوفية ومغازل القراءة:

رغم كثافة التماثلات وغزارة التلاؤمات الظاهرة في تجربتي **خالد بلقاسم** القرائية للخطاب الأكبري ولذلك الذي جاد به **النفّري**، على رأسها اهتمامه برصد وتتبع الفعل الكتابي في كلتا التجربتين، إلا أنها لا تقوى على حجب الاختلافات والفروقات التي حفظت لكل تجربة قرائية خصوصيتها، وكشفت عن بعض المواقع القرائية المتباينة بين القراءتين، ومرد هذا الاختلاف يعود إلى مراعاة قارئنا لمميزات كل تجربة صوفية وإنصاته إلى مكنوزاتها وما يضمن تفردها.

وقد وضحنا فيما سبق مظهرا من مظاهر اختلاف القراءتين حينما اعتبرنا قراءته للمتن الأكبرية قراءة نسقية، على خلاف تلك التي اهتمت بالخطاب عند **النفّري** والتي كانت على العكس من ذلك سياقية، انطلقت من التلقي الذي ناله هذا الخطاب والقراءات التي اتخذته موضوعا لها، موضّحين أسبابها ودوافعها، على رأسها اجتناب التكرار ومجابهة النسيان.

إلا أن هذا المظهر ليس هو الوحيد الذي بنينا على أساسه اختلاف القراءتين، وإنما هنالك مظاهر أخرى تكشف التباين، ولعلّ أهمها هو العزل الذي تميّزت به قراءة خطاب **النفري**؛ إذ نجد **خالد بلقاسم** يفصل بين قراءته لتجربة الوقفة وبين إنصاته لسبل كتابة هذه التجربة (هذا إن صح قول كتابتها)، على خلاف قراءته السابقة والتي منذ أول فصل فيها اهتمت بالكتابة وركزت عليها كتجربة، هذا لا يعني أنه أخذ الكتابة عند **ابن عربي** بمعزل عن تجربته الروحية والصوفية، وإنما على العكس من ذلك، ذهب إلى استحالة العزل لما للكتابة من وشائج متينة ومتشابكة مع باقي تجارب الشيخ، إلى درجة تغدو بموجب التشابك التجربة الكتابية عنده هي عينها تجربته الصوفية، بمعنى آخر هذه الأخيرة غير سابقة عن ما قبلها أي عن الكتابة، بل تُعاش بالكتابة وأثناءها.

لكن تجربة الوقفة عند **النفري** (باعتبارها هي أس تجربته الصوفية) تندرج ضمن ما لا ينقال ولا يُنقل عن طريق الكتابة، أي أنه، على خلاف **ابن عربي**، يرى أن الكتابة عبارة عن حجاب يخفي

الوقفة بدل أن يُعبّر عنها، وهذا ما دفع بصاحب "**الكتابة والتصوف**" إلى تبني العزل؛ أي عزل قراءتها عن قراءة الفعل الكتابي.

نلحظ ذلك في توزيعه لفصول كتابه "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري**"؛ إذ خصص فصلها الأوّل لموجّهات تلقي كتاب "**المواقف والمخاطبات**"، بينما اهتمّ في الفصل الثاني بالوقفة؛ قاصدا التقرب من غموضها لا بغاية إيضاحه بل برغبة في تكثيفه، ليخصّص الفصل الثالث والأخير من الدراسة للكتابة؛ إذ حاول من خلاله تقديم تأويل للفعل الكتابي عند **النفّري**، تأويل يقوم على افتراض ممارسة شيخ الواقفين لهذا الفعل بألم بلغ حدّ الارتياب فيها وفي قدرتها على الكشف عن المطلق[1]، ولعلّ ما يكشف هذا الارتياب هي مقولته الذائعة الصيت "**وقال ليكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة**"[2]؛ فضيق العبارة هنا يشكك في إمكانية تعبير الكتابة على التجربة الروحية، وقدرتها على عكس وقفة أقل ما يُقال عنها أنها فوق التحديد وتفوق إمكانيات اللغة وطاقاتها.

هذا بالتحديد ما يخالف به **عبد الجبار النفّري** نظيره **محي الدين بن عربي** الذي حرّر الكتابة من الموجهات الأرسطية، وذلك باعتماده على التوسيع كآلية تتنكر للحدّ الذاتي وتقوم على تعويضه بحد يستند إلى ذوق خاص، خلّص الشيخ الأكبر من إشكالية ضيق العبارة؛ فأصبحت الكلمة عنده لا تعبّر عن المضمون بل تكونه.

أي يتحول الحرف عنده إلى ذات مضمونه، تحوّل أحال قارئنا إلى توزيع خاص لمحتوى كتابه "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**"؛ إذ ركّز في كافة أقسامه وفصوله على الفعل الكتابي وحاول

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 18.

[2] عبد الجبّار النفّري، المواقف والمخاطبات، ص 51.

مساءلة آليات الشيخ الكتابية، وسعى إلى التقرب من تأملاته لمفهوم الكتابة[1]، يتضح هذا من خلال فهرست الموضوعات، ويتجلّى بعض وميضه في العنوان.

وبما أنّ العنوان عتبة نصية بالغة الأهمية أو كما يسميه **جيرار جينات Gérard Genette** نصّا موازيا أو مصاحبا له القدرة على عكس محتوى الكتاب، وسنتجرّأ هنا لننعته بالمصاحب القرائي أو القراءة الموازية أين تقدّم التجربة القرائية ذاتها بشكل مكثّف، وتدس بعض ملامحها في الاقتضاب الذي به يتميّز العنوان ومنه تُسفر التجربة عن نواحي أسفارها، فلا بأس إن وضعناه في هذا المقام قيد التحليل لعله يكشف عن مسار كل تجربة خاضها **خالد بلقاسم**، ويبين بعض مفترقات الطرق القرائية التي باتخاذها تتباين القراءتين وتختلف سُبل كل رحلة منهما.

"**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**" عنوان اختاره **خالد بلقاسم** كعتبة تعبّر عن تجربته القرائية للمتن الأكبرية، ولعلّ اللافت فيه هو حرف العطف (الواو) الذي قد يبدو مهملا في هذا العنوان، إلا أنه ذو دور مهم في التعبير عن التجربة الكتابية عند **ابن عربي** من جهة، والتجربة القرائية عند ابن المغرب من جهة أخرى، فالواو كما يعرفها النحاة تعطف الشيء على مصاحبه وعلى سابقه وعلى لاحقه، أي أنها أداة عطف تفيد الجمع الذي به تُعرف تجارب إمام المكاشفين، فحضورها يعبر عن الوصل الكامن بين تجربتي **ابن عربي** الصوفية والكتابية، وصل قد يصل في بعض الأحيان إلى حد التماهي.

والواو هنا حرف لا يشترط في عطفه الترتيب؛ أي أسبقية المعطوف عليه (الكتابة) على المعطوف (التصوف)؛ فكما تقبل الواو القراءة من الجهتين سواء بدأنا القراءة من الحرف الأول أو الأخير دون أن يتغير نطقها ولا أن تفقد شكلها ومعناها، فهي أيضا تقبل الترتيبين دلاليا، مما يجعل تبديل المواقع ممكنا، وبإمكانه يفقد الترتيب جديته، وتبتعد معه التجربة الأكبرية عن جدلية الأسبقية،

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 23.

ففي العبارة (**الكتابة والتصوف**) التي يستعملها **خالد بلقاسم** في عنوانه المسبوق الذكر، لا تغدو الكتابة سابقة عن التجربة الصوفية عند الشيخ، ولا هذه الأخيرة سابقة عن الفعل الكتابي، وهذا ما يعكس المكانة التي يملكها هذا الفعل عند إمام المكاشفين، مكانة تخرج بموجبها الكتابة من اعتبارها وسيلة تعبيرية لا وظيفة لها سوى نقل التجارب إلى كونها خلق جديد أو تجربة في حدّ ذاتها.

لكن، إذا أخذنا العبارة ذاتها (**الكتابة والتصوف**) من موقع التجربة القرائية، فهنا سنعطي للترتيب أهمية، وذلك بدافع الإجابة على سؤال الاختيار الذي لا ينفك يرافقنا ونحن نتتبع عنوانه: لماذا اختار **خالد بلقاسم** البدء بلفظة الكتابة على الرغم من ارتباط اسم **محي الدين بن عربي** بالتصوف؟ ارتباط يؤدي بكل مقترب من تجاربه الانطلاق لا واعيا من لفظ تصوف، وفعل الاختيار هنا له مساران إما أن يكون عشوائيا أو بوعي وعن قصد.

العشوائية يغدو بموجبها هذا الترتيب محض صدفة، وهذا ما ينفيه قارئنا في متن كتابه ومن خلال رحلته القرائية؛ معلنا بما جاء فيها على اختياره للمسار الثاني الذي تمثله القصدية، أين يكون الاختيار بوعي يثبت من خلاله **خالد بلقاسم** أن البدء هنا بلفظ كتابة ما هو إلا تمثيل لمكانتها في قراءته، إذ اتخذها موقعا قرائيا راح من خلاله يرصد آليات البناء الكتابي عند **ابن عربي**، ويجمع بعض شظايا مفهومها من متنه ومن تجاربه ومؤلّفاته.

لكن، هذا الاختيار لا ينبغي له أن ينسينا عطف التجربتين الكتابية والصوفية على مستوى القراءة أيضا، التي غزلها **بلقاسم** من خيوط واصلة تعترف بالتقارب بين الفعل الكتابي والتجربة الروحية عند الشيخ، أوضح وأبسط تلك الخيوط هي واو العطف المتجلية في عنوان "**الكتابة والتصوف عند ابن عربي**".

واو تحضر في عنوان تجربته القرائية الثانية "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري**" لكن هذه المرة لتعطف التجربة الصوفية على الفراغ لما لهذا الأخير من أهمية بالغة؛ إذ يُعتبر أسّ التعالي الموجّه للتجربة

الصوفية عند **عبد الجبار النّفري** حتى عُرف به؛ فنجد مثلا الشيخ الأكبر **ابن عربي** يسمه بالفارغ من الكون[1]، ولعلّ هذه الأهمية هي التي جعلت حضور حرف العطف (الواو) شرعيا يدل على الوشائج المضمرة بين الفراغ والتصوف.

غير أنّ هذا العطف لم يشمل الكتابة لتبقى كعنوان فرعي للكتاب، كُتب بخط أصغر على الواجهة تحت العنوان الأساسي "**الصوفية والفراغ**"، فرعية نعتبرها نحن كقراء لا تمت للصدفة بصلة، ولا للعشوائية بقرابة، بل لها مرامي دلالية تعكس اشتغال **خالد بلقاسم** على أعمال **النفّري**، اشتغال يراعي خصوصية الأعمال وفرادة تصورات صاحبها الذي لم يوازي بين كفتي الكتابة وتجربة الوقفة أو الفراغ، بل جعل كفة هذه التجربة أثقل تجلت في عنوان قارئنا بخط أثخن يلائم حضورها ومكانتها عند شيخ الواقفين، على خلاف الكتابة التي اعتبرها **النفّري** في بعض الأحيان حجابا وشكك في قدرتها على تحمّل تجربة الوقفة والعلاقة بالمطلق مما يجعلها في تجربته ثانوية يناسبها الخط الرفيع الذي كتبت به على واجهة الكتاب.

بل وأكثر من ذلك يعبّر عنها غياب حرف العطف الذي يتحقق بموجب أفوله الفصل بين تجربتي **النفري** الكتابية والصوفية؛ هذا الواقف الذي يؤمن بامتداد الرؤية وحدود العبارة، مما يخلق مسافة بين التجربتين، مسافة عبّر عنها **بلقاسم** بالعزل بينهما فوضع التجربة الصوفية إلى جانب الفراغ في العنوان الأساسي وترك الفرعي للكتابة، لا ليحيلها إلى هامش تجربته القرائية، وإنما لينظر من خلالها إلى وقفة **النفري**؛ فالعنوان الفرعي هنا (**الكتابة عند النفري**) بقدر ما يحيلنا إلى المكانة الهامشية للكتابة عند ابن مدينة نفّر، يدلنا أيضا على مركزيتها في تجربة **خالد بلقاسم** القرائية؛ وذلك لما للفرعي من أهمية في العناوين، باعتباره يحدد موجهات القراءة ومراميها، به تُعرف المرتكزات وتتعيّن الوجهات.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 163.

ثانيا: القراءة بالاستشكال: خوفا من الاختزال وتطلعا إلى انفتاح المآل:

لا يمكن للمقترب من التجربة الصوفية عند **عبد الجبار النفري** أن يتخطى الوقفة ولا أن يتخذ خطى بعيدة عنها لما لها من مكانة هامة في هذه التجربة، ومنزلة عالية تجعلها هي عينها تجربته الصوفية، هذه اللا إمكانية هي ما تدفع بالقارئ إلى التوقف عندها والوقوف عند دلالاتها، فيصطدم بحصن منيع تمتنع من خلاله عن القيام في أيّ حدّ وعن رسم الحدود التي من خلالها ترصد المفاهيم، فالوقفة تجربة تتأسس ضدّ كل حدّية وتتشكّل بعيدا عن كل تعيين؛ إذ تتجلى في أعمال شيخ الواقفين بصور متعددة ودلالات مختلفة تُعيي كل سعي إلى تطويقها وكل محاولة تبغي تقديم تعريف لها، ولعل هذا ما دفع بقارئنا إلى الاعتراف بهذا العي، اعتراف ناتج عن وعي بأن تمنع الوقفة عن الحد هو حدّها الجدير بالقراءة والإنصات[1]؛ فالتمنع حسب قارئنا هو أس التجربة الذي لا ينبغي للقراءة نسيانه.

هذه اللا التي بموجبها يُمنع النسيان وَجّهت قارئنا إلى مسار قراءة تقوم على الاستشكال وتقيم في السؤال، باعتباره السبيل المناسب الذي به يفقد الحدّ هياكله؛ فالسؤال فضاء يقدّم فيه الكلام نفسه ناقصا[2]، ويغدو بموجب نقصه كل تعريف عبارة عن حيف أو تحريف، به تتكشّف حدود القارئ ويتجلّى لا وعيه بانتساب الوقفة إلى المعرفة الصامتة التي لا تُقال باللغة ولا تتحصل بها، انتساب يجعل كل محاولة للتقرب منها ما هي إلا تأويلا لها[3] يحترس **خالد بلقاسم** من الاطمئنان له، لما لهذا الأخير من مخاطر تجعل التأويل ينقلب إلى حد، لذا عمد قارئنا إلى كشف حدوده، وتجاوزها بالاستشكال القامع لأي دلالة من أن تتنامى، فتُطمْئن مبدعها وبالتالي تبعده عن الوقفة باعتبارها تجربة لا مفهوم.

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 145.

[2] يُنظر: موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، ص 11.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ص 112، 119.

الاستشكال الذي يتبناه قارئنا يحفظ لهذه التجربة بياضاتها ويذهب بها إلى أبعد من التعدد، إلى اللانهائي الذي يحافظ على مجهولها، من هنا تتبدى لنا غاية **خالد بلقاسم** القرائية، فهو لا يروم من خلال تجربته هذه التقرب من الوقفة بغاية فهمها، بل يهدف إلى ملامسة غموضها والمشاركة في إبقائها في بقاعها البعيدة وأقواعها السحيقة.

على هذا الأساس راح يؤشكل التمنع الذي يصطدم به كل خطاب واصف لتجربة الوقفة، ويُسائل الحد الذي عنه تتمنع، حد اعتبره **خالد بلقاسم** متشعبا، لا ينبغي أن يُدرس إلا في خضمّ هذا التشعب الذي به يتحقق الاستشكال، إذ استثمر معنى مزدوجا للحد، الأوّل لغوي يربطه بالمنتهى، يقول **ابن منظور** في ذلك "**ومنتهى كلّ شيء حدّه**"[1]، والثاني أصولي من إرساء المناطقة والأصوليين ألا وهو التعريف، هذا الأخير الذي يقدمه قارئنا بنفيه، فاللا حد عنده هو حدّ الوقفة، بنفيه تُعْرف وتُعرّف وتقذف بالقارئ إلى المنتصف، أين تتموقع الوقفة باعتبارها تجمع المتناقضات (الحدّ/ اللّاحد)، منتصف لا يخرج منه القارئ إلا ليعود إليه بفعل الحد اللغوي، فمنتهى الوقفة هو المطلق والمطلق لا حدّ له، بنفي الحدّ عنه يتكشف التضاد كسمة للوقفة[2]؛ ويُكشف سعي الواقف الدائم والحثيث إلى الخروج من الحدّ، وذلك بغاية تحقيق اللقاء المباشر مع المطلق، وهذا ما يجعله يتأرجح بين استحالة الخروج عن حدوده البشرية وبين إمكانيته.

هذا التأرجح والتمنع يضع المؤوّل في مأزق؛ إذ كل محاولة منه لوصف تجربة الواقف هي رهان على الحد الذي على أساسه يستقيم التعريف، وبناء عليه يمكن وصف الوقفة، فصاحب الخطاب الواصف يطالب دائما بقسط عقلي من التجربة حتى يتمكن من تقديمها، وهو بهذا الطلب يتعارض مع مرامي تجربة الوقفة؛ فما تبتغي هي الخروج عنه يودّ هو تحقيقه، تحقيق تملّص منه قارئنا بالسعي إليه

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 799.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 148- 149.

عن طريق قراءة تؤشكل بدل أن تحل وتسأل دون انتظار الأجوبة، بل ولا تبحث عنها أصلا، حتى تلك التي تصادفها في طرق قراءتها لا تقدّمها من باب تحقيق الاطمئنان، وإنّما تهدف من خلالها استعادة ماهية السؤال، فالقراءة بالاستشكال عنده قراءة فوارة ومثيرة، الجواب فيها لا يهدّئ من روع السؤال[1]، بل ولا يبتغي ذلك، قراءة تساير خصوصية التجربة وتستجيب لنداءات النص الخفيضة التي تطالب دائما بحفظ سره والمحافظة على فراغه وبياضاته.

وهذا لا يتحقق إلاّ إذا وعت القراءة بحدود تأويلها وراحت تفتح مسارها على اللانهائي، ذلك لأنّ الوقفة كتجربة تُعاش على حدود المستحيل، لا يمكن إضاءتها بخطابات تطمئن للتحديدات النهائية، وهذا ما عمد **خالد بلقاسم** على فعله؛ إذ يُقر في كنف دراسته بحدود التأويل وبضرورة تجاوزها، لأن البقاء عند حوافها يجعل القراءة عبارة عن تعنيف لابدّ من الاحتراس منه وذلك بالسعي إلى تجاوز الحدود.

يذكّرنا هذا السعي بسعي الواقف، لكأن قدر القارئ من قدره، ما إن يبغي قراءة "**المواقف والمخاطبات**" حتى يجد نفسه ملزما به، ومطالبا بتجاوز حدوده القرائية والمعرفية القبلية؛ فالذي "عرف على نحو قبلي لا يُمكنه أن يذهب إلى أبعد من أفق معلوم"[2] تقع الوقفة فوقه، مما يجعل الوقوف عنده ابتعاد عنها كتجربة؛ بناء على هذا تنصّلت قراءة **خالد بلقاسم** من القبليات والمسبقات التي تحدد البدايات وترسم حدود النهايات.

---

[1] يُنظر: موريس بلانشو، أسئلة الكتابة، ص 13.

[2] المصدر السابق، ص 115.

هي قراءة تحاول إدراج الوقفة في اللانهائي، أو بصيغة أخرى، إبقاءها في هذا اللانهائي، وذلك بشق طرق مصابة بلعنة العود الأبدي[1] الذي تنتفي معه البدايات لتغدو هي عينها النهايات، والعكس صحيح النهايات فيها ما هي إلا بداية لسعي جديد لتجاوز الحدود.

ثالثا: خالد بلقاسم البعيد عن البرهان القريب من الرهان:

إنّ أشكلة القراءة التي يعوّل عليها **خالد بلقاسم** في تقربه من خطابات الواقف **عبد الجبّار النفري** لم تُنسه مجازف الاستشكال الذي قد يؤدي به إلى المطالبة بالحدّ، ومجارف السؤال الذي قد يقود القراءة إلى البعد عن الوقفة النفرية، فراح يتخذ من رهانها موقعا قرائيا يجنبه إجرائيا قراءة الوقفة اعتمادا على التعريف، ويبعده منهجيا عن قراءة برهانية ترصد الأدلة وتتصيّد العلامات الدالة التي بموجبها تتموقع الوقفة في موقع معيّن يحرمها خصويتهاالهيولية؛ فالانطلاق من الرهان هو تقرّب من الوقفة كتجربة، بعيدا عن التحديدات وعن التعريفات والتعيينات.

يتمثّل الرهان الذي يستند إليه قارئنا في إقامة الوقفة بين الإمكان والاستحالة، فهي باعتبارها تروم إلى تحقيق لقاء مع المطلق في غياب الوسائط تُعدّ سفرا نحو المستحيل، مدفوعا بطمع في الخروج من الحدود البشرية، وهذا بالذات ما يؤسس استحالتها ذلك لأن المرغوب بلقائه عزيز لا يمكن محاذاته ولا تُرام مداومته[2]، يُعبّر عن هذا **النفّري** في موقف العز؛ إذ يقول: "**أوقفني في العزّ وقال لي لا يستقل به من دوني شيء، ولا يصلح من دوني لشيء، وأنا العزيز الذي لا يُستطاع مجاورته، ولا تُرام مداومته، أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه فما يدركني قربه ولا يهتدي إليّ وجوده، وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه فما يقوم عليّ دليله ولا يصحّ إليّ سبيله**"[3].

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 113- 114.

[2] يُنظر:بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 105- 106.

[3] مُحَمَّد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، المواقف والمخاطبات، ص 1.

وقد أنصت **خالد بلقاسم** إلى هذا الموقف مطوّلا لما له من قدرة على إظهار ميزة التمنع التي يتفرّد بها المطلق، خير ما يعكس ذلك هي لفظة "**العز**" التي اختارها **النفري** لتكون عنوان أوّل مواقفه، والتي راح قارئنا يبحث في حقلها الدلالي فوجد أنّ من مقوّماتها الشدّة والقوّة والغلبة والامتناع، امتناع يحقق فردانية المطلق مما ينفي عنه المماثلة، هو الذي ليس كمثله شيء، هذا التعريف الذي اعتبره **خالد** ذو أهمية بالغة، كونه يصرّح بوجهة الوقفة (إلى الفرداني) والسبل المؤدّية إليها من جهة، ويضع الواقف في مواجهة مع المستحيل من جهة أخرى.

من هذا الوضع تتجلى خطورة سفر **النفري**، الذي راح يضاعف خطورته بمحاولة إدراج المستحيل في الممكن، وذلك عن طريق السعي إلى التمنع؛ فالامتناع الذي تقوم عليه العزّة هو ما يروم **النفري** بلوغه، مما يجعل الوقفة عبارة عن محاولة لمجاورة المطلق، ورغبة في الانتساب إليه وذلك بامتلاك صفاته، لكن المطلق بما أنه عزيز يتمنع عن هذه المجاورة، كما أنّ الحدود البشرية تحول دون هذا الانتساب، مما يجعل الإمكان لصيقا دائما بالاستحالة[1].

يستند خالد بلقاسم لتعزيز هذا الارتباط بموقف الرحمانية الذي يقول فيه النفري: "أوقفني في الرحمانية وقال لي هي وصفي وحدي" ثم يقول "إن استخلفتك شققت لك شقّا من الرحمانية، فكنت أرحم بالمرء من نفسه، وأشهدتك مبلغ كل قائل فسبقته إلى غايته، فرآك كل أحد عنده ولم تر أحدا عندك"[2] الأولى من العبارتين تدلّ على الاستحالة إذ تنسب الذات الإلهية الرحمانية إليها دون غيرها، باعتبارها وصفا لا يختص به ما هو سواها، أما ثانيها فجاءت لتفتح في الاستحالة معابر يمر من خلالها الإمكان الذي يتحقق بموجبه الانتساب إلى المطلق، وذلك عن طريق استخلاف، بحدوثه تُفتح الشقوق التي تؤدي إلى الرحمانية مما يجعل المجاورة ممكنة.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عندالنفري، ص 106- 107.

[2] عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ص 8.

يقرأ **خالد بلقاسم** هذا الاستخلاف من موقعين، إذ يرى أنّ النظر إليه من موقع المطلق يجعله يُصنّف في مصاف الاصطفاء الإلهي، أما إذا قلبنا المواقع ورأيناه من موقع الواقف فهو عبارة عن وقف على سفر شاق، بصيغة أخرى، إنّه التجربة التي يخوض أهوالها من يبتغي بلوغ الوقفة، وهذا ما يجعل هذه الأخيرة عبارة عن عبور من الحدود البشرية إلى صفات المطلق.

من خلال تتبع مواقف **النفّري** من موقع الاستحالة والإمكان يتبدى للقارئ التواجد الجلي للأولى وتجليها البائن في الخطاب بينما تُضمر الثانية فيه، فلا يعبّر **النفّري** عن الإمكان بشكل واضح وصريح، وهذا يُعتبر بمثابة دعوة منه لقارئنا إلى الانخراط في الرّهان، أو أنّ هذا الأخير عدوى انتقلت من تجربة الوقفة إلى تجربة القراءة، فأصبحت عبارة عن سعي حثيث أو بحث دؤوب في صفائح النصوص عن الإمكان المخبوء في الأرضيات التحتية للاستحالة.

وهذا ما يبدو أن **بلقاسم** قد استقصاه؛ إذ راح يجمع من كل موقف ما يُضمر الممكن، فوجده كامنا في بعض المفاهيم التي عوّل عليها **النفري** كثيرا في مواقفه، من بينها الأمانة، الولاية، ولباس الخاتم إلى جانب الاستخلاف الذي ذكرناه آنفا، كلها، حسب **خالد بلقاسم**، تصل بينها وشيجة العبور من الحدود الإنسانية إلى مقام مشاركة المطلق في صفاته[1]، فالوقفة من خلال هذه المفاهيم وتجلياتها في الخطاب عبارة عن عبور، أي أنها الرحلة لا الوصول، وهذا ما عمد قارئنا إلى الإنصات إليه، وإلى تتبعه، معلنا بإنصاته قبوله الرهان وإقامته على حدود خطر تجربة الوقفة بدل رسم حدود تعريفية لها.

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 107.

رابعا: الوقفة المترددة والقراءة المتمرّدة:

إنّ الداخل إلى أرخبيلات النصوص النفّرية وتجارب الواقف الصوفية سيلحظ لا محال ذلك التردد الذي تمتاز به الوقفة، فهي تحمل الشيء ونقيضه وتستدعي المفهوم ومقابله، يقف فيها صاحب التجربة على صفائح متداخلة دائمة الارتجاج، لا تقوى القراءة التي تبتغي قبض الدلالات القارّة على اهتزازاتها، وتفشل أمام تردّدها، وهذا بحدّ ذاته مدعاة إلى قراءة مختلفة تعي حدود تأويلها وتبتغي تجاوزها حتى تتلاءم وجنس مقروئها، ملاءمة حققها**بلقاسم** بقراءة متمرّدة ترقص على إيقاع الاهتزاز وتغوص إلى الدهاليز، بغية ملامسة أقاصي التجربة أين تنتفي الحدود بين المتناقضات، ويضعف منطق الثنائيات، وتتضاعف الدلالات.

القراءة بهذا الوصف لا يمكنها إلاّ أن تكون تفكيكا يلائم الأشكلة التي بها يتقرب **خالد بلقاسم** من تجربة **النفري**، بل الأشكلة في حدّ ذاتها ما هي إلا استراتيجية من استراتيجيات التّفكيك الذي لا يؤمن باليقينيات ولا بثبات الأرضيات، يتبنى الشك ويحرص على تناميه في كل قراءة وذلك بإرجاء الأجوبة عن طريق زرع الأسئلة في منابتها، أسئلة وجد فيها قارئنا ملاذا يلائم الوقفة كتجربة مستحيلة لا تتكشّف إلا بتمنعها وبنفورها من كلّ تقييد[1]، وهي بهذا النفور والتمنع تأخذ القراءة إلى أقاصيها وتغريها لكي تخوض مغامرة الدخول إلى المطمور في التجربة، إلى المنسي والمقصي بغية ملامسة مجهولها والإقامة فيه، فقدر القارئ من قدر الواقف كلاهما مطالبان باللبث عند حدود المستحيل.

إنّ ملامسة المجهول والإقامة على حافة المستحيل إنما هي اعتراف بلا مقروئية الوقفة، هذه اللا النافية للمقروئية لا نقصد بها لا إمكانية التقرب من الوقفة أو عدم القدرة على فهم تفاصيلها، ولا نُلمّح من خلالها إلى عجز قرائي وإنما تحيلنا إلى قراءة مختلفة تنصاع للانزياحاتالعرفانية، وتتتبّع آثار

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 105.

الواقف العابر في وقفته، إنها قراءة تتصيّد الإشارات، وتبحث عن مجاز مقروئها وعن حقيقته الاستعارية بدل البحث عن المستقر والقائم من تصنيفات وتعريفات[1]. قراءة بهذا المدلول ميكروسكوبية، أو كما يسميها **ريكاردو بيجيليا Ricardo Piglia** "فن الميكروسكوب"[2] تستهدف العوالم الخفية وتتصيد الأرواح اللطيفة والأطياف الطائفة في تجربة الوقفة.

تتبّع الأطياف هي لعبة التفكيك المفضّلة يهوى من خلالها الاستماع إلى الصمت، والاستمتاع برقصة الأشباح التي تشبه رقصة الدراويش، يقوم فيها اللفيف بالالتفاف والطّواف حول ذاته، والطواف حركة تحتاج إلى قراءة من جنسها، تطوف حول النص وحول ذاتها، وتغوص إلى أعماقه وأعماقها.

هذا الذي لم ينساه **خالد بلقاسم** وهو يدخل الغمار النفرية إذ راح يعاود النظر في بعض المفاهيم القرائية بل ومساءلة الفهم في حدّ ذاته، ولعلّ أول ما تبادر إلى ذهنه هو مفهوم الطريق، هذا المفهوم الذي على الرغم من حضوره اللافت في الخطابات الواصفة والتجارب الصوفية عموما والوقفة على وجه الخصوص إلا أنه قلّ ما يتم مساءلته، وإعادة النظر إلى مفهومه باعتباره من المفاهيم الواضحة التي لا تحتاج إلى تفكير ولا إلى تعمق، لكنه، عند قارئ مثل **خالد بلقاسم** يؤمن بعمق البداهات وما يتوارى خلف ظاهرها من متاهات، لا يمكن أن يفلت من مشرط التفكيك، ومن حجر الشك الذي يخرب به قارئنا ركود السطح، ويحرج من خلاله ركون المفاهيم إلى البساطة.

---

[1] يُنظر: محمّد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 107- 108.

[2] ريكاردو بيجيليا، القارئ الأخير، تر أحمد عبد اللطيف، منشورات المتوسّط، ميلانو- إيطاليا، ط1، 2020، ص 18.

خامسا: الط/ر/ي/ق من طوق التمثلات إلى نطاق الاستعمالات:

الوقفة عند شيخ الواقفين **عبد الجبار النفّري** سفر بلا طريق، إلا أنّ التقرب منها بالنسبة لخالد بلقاسم لا يستقيم دون الإصغاء لتفاصيل هذا الطريق، باعتباره المفضي إليها وبوصفه أس التجربة والجامع لأهوالها؛ فالوقفة لا تنفصل عمّا يسوق إليها، من هنا يأخذ النفي مسارين متعاكسين الأول لنفي وجود الطريق في التجربة، والثاني لنكران غيابه فيها، مما يجعل اللا النافية المرفوعة في تجربة الوقفة تُحضِر الطريق لتنفيه، وتنفيه لتحضره بشكل يناعف مفهومه، ويختلف عمّا تجود به القواميس، وما تصرّح به المصطلحات والتمثّلات.

على هذا الأساس راح **خالد بلقاسم** يُخضِع مفهوم (الطريق) للمساءلة، ويسلّط الضوء على فجواته وثغرات الخطابات الواصفة التي تقترب من حضوره في الوقفة كتجربة بتمثّله البديهي وبمفهوم يعده ذا بداية ونهاية، صحيح أنّ مواقف **النفّري** ومخاطباته تصرّح بكونه يبدأ بالانفصال عن السّوى وينتهي بتحقق الوقفة، تصريح يجعل أخذ الطريق بتمثلاته المعهودة أمرا منطقيا، إلا أنّ هذا الأخذ يناعف خصوصية تجربة الوقفة، إنه نسيان لما تتفرّد به هذه التجربة، فالبداية مثلا في كنفها ليست مرحلة انفصال فقط وإنّما سيرورة، تظلّ حسب **بلقاسم** سارية في كل المراحل حتى مرحلة بلوغ الوجهة المقصودة، أي أنها لا تنفصل عن ذاتها، ولا تنفك تعود، بعودتها تنتفي أيضا النهاية بوصفها مرحلة تتوقف عندها التجربة، وتتجدد الوجهة، بتجددها يُصان اللقاء المباشر من تسلل السوى بين طرفيه[1].

إن التجدد والعودة التي تسم الطريق إلى الوقفة هي في الواقع خاصية شبحية[2] تجعل مفهومه مرتعا للأشباح وموضعا تتردد إليه الأطياف، تردد يأخذ شكل تطواف ينفي عن الطريق الخطية، ويجعله ذو هيئة حلقية، بدايته هي عين نهايته، والعكس وارد وصحيح، والطريق بهذه الهيئة المختلفة

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 112- 113.

[2] يُنظر: محمّد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، ص 19.

عن المتوارث يُفشل مساعي كل قارئ يبتغي التقرب من الوقفة انطلاقا من المفاهيم كما بلورتها المتفقات الجمعية، ويستدعي آخر يترك المسبقات والقبليات والتمثلات خارجا كي يلامس التجربة ويتحسس ما تكتنزه من مفاهيم مميّزة تتلاءم وخصويتها.

استدعاء استجاب له **خالد بلقاسم** حينما راح يتتبع سريان البداية في النهاية، وأشباح هذه الأخيرة المقيمة في الأولى، منكرا من خلال هذا التتبع اعتبار الوقفة نهاية للتجربة، بل هي ذات ديمومة تنتسب إلى المستحيل الذي ينطوي على إمكان متقطّع يجعل المسار أو الطريق ساريا حتى في بلوغها، هذا ما يجعل الوجهة بلا نهاية[1]تستقصدها القراءة حتى تخرج من تهمة التطويق، وسلطة القبض الذي يُعنّف التجربة ويسجنها في تصورات تهوى هي تجاوزها.

سادسا: الولوج إلى الوقفة من مخارج الضدية:

تُعتبر الوقفة عتبة خروج من الحدود البشرية، إنها تجاوز للحد الذي يطوقها كتجربة تبتغي تحقيق المجاورة، تجاوز لا يتحقق حسب شيخ الواقفين إلا بالانفصال عن السوى بكل أشكاله وألوانه ووجوهه، هذا شرط الدنو وشريطة الموافقة على الضيافة؛ شرط يستند **خالد بلقاسم** لشرحه بموقف أقصى كل شيء الذي قال فيه **النفّري**: "**مرحبا بعبدي الفارغ من كل شيء، مرحبا بقلب عبدي الفارغ من كل شيء**"[2].

إذ وضع كلمة مرحبا تحت مجهر القراءة فتكشفت له الضيافة وقبول المجاورة، لكنه قبول يحمل شرطه في كنفه، فلفظ مرحبا لا يعني، حسب **بلقاسم**، الموافقة فقط وإنما يكشف بفضل العدسة المكبرة عن لفظة "**تعال**" التي تدل على قبول الإقبال من طرف المطلق، وتعكس تحرر المرحب به من

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 114.

[2] شقيق البلخي، ابن عطاء الأدمي، النّفري، نصوص صوفية غير منشورة، تح بول نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ط2، دت، ص 216.

السوى، تحرر يأخذ شكل تعالٍ وسمو يبتعد من خلاله الواقف عن الكون وأحكامه والماهيات بكل ألوانها، إذ تعتبر هذه الأخيرة من السوى الذي حاربه **النفري** بالاستواء، أي بالخروج من الضدية كونها تنتمي إلى منظومة عقلية متعالية[1]، تُقيّد الواقف وتشكل بالنسبة له عُقالا يمنع تجاوز الحدود، بل الضدية في حدّ ذاتها تؤمن بالحدود وتشيدها بين الثنائيات (خير/ شرّ)، (بداية/نهاية)، وهذا ما يهرب منه **النفّري** إلى الفراغ باعتباره توقيف للمفهومات والتّصورات، دليل ذلك في قوله: "**الفارغ من كل شيء**"[2].

إنّ الفراغ بهذا المعنى هو توقيف للفكر ولكل العمليات العقلية التي تُعتبر الضدية واحدة منها، إنه فعل تعال عن الحدود وعن المحدود، يستدل ويستعين **خالد بلقاسم** لإثبات تعاليه باللفظ ذاته "**مرحبا**" الذي يدل لغويا على رحب ورحابة، أو بصيغة أخرى سعة واتساع يُنفى بموجبه الضيق بكل ما ينطوي عليه، حسب **النفري**، من علم ومعرفة وكون.

والاتساع في هذه التجربة يشمل كل شيء، ولا يُقصي أيّ شيء حتى الإقصاء ذاته؛ إذ لا يتم هذا الأخير في الفراغ بنفي الشيء فقط بل وبنفي نفيه أيضا، إنه اللا هذا ولا ذاك في الوقت ذاته مما يجعله ذا طابع شمولي لا يتحقق إلا إذا خرج الإقصاء عن ذاته، وتخلّى عن وظيفته الإبعادية بإبعاد مضاعف.

هذه الـ (لا) التي تثبت الإقصاء وتنفيه استعارها **خالد بلقاسم** واستعملها لقمع أي ضدية تتنامى في خطابه الواصف، ولردع أي اطمئنان يتسلل إلى قراءته المشككة والمؤشكلة، فيجعلها تنزاح

---

[1] يُنظر: سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفري، منشورات ضفاف، لبنان، والاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص 46.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 161-163.

إلى طرف من الأطراف المتضادة، إذ نجده يركّز في رحلته القرائية على هذا التجاوز باعتبار أن الوقفة نور خالص ينجم عن تعدي أسر الأضداد الذي يحكم نظرة الإنسان للأشياء[1].

كما أنه يتناول المفاهيم- التجارب من هذا المنطلق، خير مثال على ذلك مفهوم الفراغ الذي حذّر قارئنا من استسهال دلالاته، فالفراغ في كنف هذه التجربة مفهوم عصي يتأسس على تجاوز الفكر، لا للسقوط في اللافكر وفي الخواء وإلا لوقع **النفري** فيما هرب منه وما خشي من التورط فيه، ألا وهو الضدية، وذلك بربط الفراغ بمعنى الخواء، ولكن باعتباره تهيّؤ لرؤية المطلق، والتّهيّؤ في لغة الضاد بمعنى الاستعداد للشيء وأخذ أهبته[2]، يغدو فيه الصوفي في حالة ترقب لما سيأتيه.

إذن، الفراغ في تجربة شيخ الواقفين ليس فراغا من أي شيء، بل إتيانا من كل شيء، إنه بهذا المعنى ما يُؤدّي إلى استقبال ما يُؤتيه الله للواقف من علم رباني يخالف العلم اللدني؛ إنّه جهل بالعلم الدنيوي وخواء من الفكر الإنساني المحدود من جهة ومعرفة بالمطلق من جهة أخرى.

ونظرا للامحدودية هذا الأخير، يغدو الفراغ بلا حدّ، إنّه الذي لا يُحدّ لأنّه من كل شيء [3]. بهذا المعنى يقدّم **خالد بلقاسم** الفراغ بدون تحديد لأن هذا الأخير لا يتواءم مع التجربة النفرية التي تبتغي الخروج من كل حد، والابتعاد عن نطاقه وأسر أضداده.

لا يكتفي **بلقاسم** بالعناية قرائيا بمفهوم الفراغ فقط وإنما يتعدّاه إلى الفراغ كتجربة، وذلك بوعي منه بالوشائج الكثيرة والكثيفة بينها وبين المفهوم عند شيخ الواقفين، وتناسي هذه الوشائج قد يوقع القارئ في خطر التغاضي عن الخصوصية التي تمتاز بها هذه التجربة عن غيرها مما جاد به السادة الصوفية، فتلاشي الضدية في الفراغ بالنسبة له ليس مجرّد مكوّن لغوي فقط، وإنّما خصيصة تتعيّن بها

---

[1] يُنظر: سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفري، ص 46.

[2] يُنظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة- مصر، المجلّد 1، ط1، 2008، ص 2380.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 163.

التجربة النفرية، لإنارتها راح يحفر في خطاب شيخ الواقفين ويبحث في التماهي الكامن بين "**العبد الفارغ**" و"**العبد الحاوي**"، متجاوزا ما ظهر من تعارض بينهما على المستوى الخطابي؛ فالتناقض بينهما لا يتعدى الخطاب إلى التجربة بل يرتفع فيها لتتكشف التشاكلات التي يغدو بموجبها الفارغ هو الحاوي.

تدلّ على ذلك عبارة "الإتيان من كل شيء" التي يعوّل عليها قارئنا في قراءته، وقد استمدها من قول النفري في موقف الكشف والبهوت: "وقال لي: عبدي كلّ عبدي هو عبدي الفارغ من سواي، ولن يكون فارغا من سواي حتّى أوتيه من كلّ شيء ... وإنّما عبدي الفارغ إلا مني فهو عبدي الذي آتيته من كلّ شيء سببا، وآتيته منه علما وآتيته منه حكما، فرأى الحكم جهرة ثمّ تفرّغ من العلم وتفرّغ من الحكم فألقاهما معا إليّ، فذاك هو عبدي الفارغ من سواي"[1]؛ فالإتيان هنا باعتباره محتوى يغدو بموجبه الواقف عبدا حاو مشروط بالفراغ من كل شيء الذي يصبح على أساسه ذات الواقف عبدا فارغا.

قد يبدو للوهلة الأولى أننا أمام مراحل منفصلة يتحكم فيها التعاقب الزمني، أي حدوث الفراغ وبعده الاحتواء، مما يخلق مسافة كافية لبناء الحدود التي تتحقق بموجبها الضدية، إلا أن قارئنا ينفي ذلك ويمنع هذا المعنى من التنامي في تجربته القرائية وذلك عندما يستحضر الآلية التي يشتغل بها السوى كي يستوعب التداخل والتشاكل الكامن بين المفهومين (العبد الحاوي– العبد الفارغ).

نتحدّث هنا عن عودة السوى المستمرة[2]، العودة نفسها تتحكم في تجربة الفراغ باعتباره نتيجة التحرر من السوى، فالتكرارية والاستمرارية التي يمتاز بها هذا الأخير تستدعي فراغا هو الآخر

---

[1] بتصرّف: عبد الجبّار النّفري، المواقف والمخاطبات، ص 108.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 165- 166.

مستمرا، به يتحقق الإتيان ويغدو العبد حاويا، ومن فرط التكرار والديمومة يتداخل الفارغ بالحاوي ويتشاكلان، مما يجعل كل واحد منهما هو عين الآخر على مستوى التجربة.

لا يكتفي بهذا فقط وإنما يسلّط الضوء على عبارة "كل شيء" التي لاحظ حضورها في موقف أدب المجالسة الذي قيل فيه: "**أوقفني في أدب المجالسة ... وقال لي: عند الجليس من كل شيء علم، ومن كل علم ذكر: فهو عبدي الحاوي**"[1] ، وأبصر تواجدها في موقف أقصى كل شيء "**مرحبا بعبدي الفارغ من كل شيء**"[2]فلفظة "كل" تدل على شمولية تحيل بدورها إلى المطلق مما يمنع، حسب **بلقاسم**، من اعتبار العلم المؤتى نهاية ثابتة، بصيغة أكثر توضيحا، العلم الحاوي بهذا المعنليس خاتمة لمسار،وذلك لما له من وشائج تربطه بمطلق لا نهاية له، الشمولية على وجه التعيين.

هذه الأخير التي تتوفر في كلا الشاهدين، الأول الذي يمس الحاوي، والثاني الذي يعبر عن الفارغ ، مما يجعل هذا الأخير أيضا مبنيا على شمولية توصله بالمطلق، أين تنتفي النهاية، انتفاء يجعله حاضرا حتى في تحقق الاحتواء للعبد، من هنا يغدو الفراغ من كل شيء هو إتيان من كل شيء، أي أنّ الفراغ من الشيء يحقق امتلاكه، بهذا تُرفع الضدية عن المفهومين (الحاوي- الفارغ)[3] .

ضدية راح **خالد بلقاسم** يتصيّدها في الخطابات النفرية ويكشف وهمها والتماهي الكامن فيها في مفاهيم أخرى غير الفراغ، فلم يجد أفضل من جدلية الحضور والغياب، جدلية نكاد نقول أنها تحكم تجربة الوقفة وتتحكم فيها كتجربة تبتغي حضور المطلق الذي لا يتحقق إلا بغياب الكون، عبّر **النفري** عن ذلك في موقف العبدانية، حين قال: "**وقال لي: ربّ حاضر وقلب فارغ وكون غائب، هذه صفة من أستحي منه**"[4]، موقف قرأه **خالد** وفق مفهوم العبور الذي استعاره من شيخ

---

[1] بتصرف، شقيق البلخي، ابن عطاء الأدمي، النّفري، نصوص صوفية غير منشورة، ص 225.

[2]المصدر نفسه، ص 216.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 165- 166.

[4] عبد الجبّار النفري، المواقف والمخاطبات، ص ص112.

المكاشفين**محي الدين بن عربي**، وبناء على تصوره للعلاقة بين طرفي الأضداد، معلنا بذلك التداخل الذي يحكمهما، مما يجعل الحضور حاضرا في الغياب والعكس صحيح.

لتوضيح ذلك فلنستعر من **خالد بلقاسم**مجهره، وعدسته المكبرة لكي نرى الواو الواردة في الموقف السابق الخاص بالعبدانية التي ربطت بين ربّ حاضر وكون غائب، ربط لا يستجيب لمنطق التراتبية ولا لأسبقية الحضور في هذه الحالة عن الغياب؛ فالواو كما سبق وذكرنا حرف عطف يفيد المشاركة، وقد ورد في المعجم الوسيط "أشركه في أمره: أدخله فيه"[1] والإدخال هنا يذكّرنا بالتداخل والتشاكل الذي تنتفي فيه الحدود ليغدو حضور المطلق ما هو إلا غياب للكون، وغياب هذا الأخير هو تعبير عن حضور الأوّل.

لم يتهاون قارئنا وهو يتقرب من رهان الوقفة عن تذكيرنا به، منطلقا من فكرة أن المفاهيم والتجارب عند **عبد الجبّار النفري** ليست قارة وإنما ذات سيرورة دائمة وتكرارية مستمرة، منطقها يدمّر كل الضمانات المتجلية في الخطابات والتجارب، لاسيما تلك التي لها علاقة بالحضور، فالتكرارية هي خاصية شبحية تتسع فيها المساحة التي يحضر فيها المفقود، ويغيب الحاضر[2]، مساحة تُهدم فيها سلسة الثنائيات وتُفضح بفضلها أوهام الحدود التي تعوّل عليها الضدية.

سابعا: قراءة الممتد في كنف الحد:

لا يمكن لقراءة تروم القرب من رهان الوقفة ومن التجربة الصوفية النفرية أن تتغاضى أو تشيح النظر عن السوى، وذلك باعتباره من المفاهيم المركزية التي لها دور هام في تحقيق الوقفة، فالتقرب منها لا يمكنه أن ينجح دون استدعاء ما تفر منه وما تتحقق بغيابه ألا وهو السوى، لذا لا غرابة أن أعطاه **خالد بلقاسم** حيّزا لا بأس به في قراءته وراح يحفر في دلالاته.

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص780.

[2] يُنظر: محمّد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، ص 21- 22.

والسوى هو لفظ نحته **عبد الجبار النفري** من حرفي التعريف (الـ) والاستثناء (سوى)[1]، يصعب حسب **خالد بلقاسم** تحديده أو تقديم مفهوم له باعتباره من المفاهيم التي لا تتكشّف إلاّ بالتّفاصيل التي تعدّد وجوهه وتوضّح آلية اشتغاله، أي أنه لا يُفهم إلا في كنف التجربة، وفي خضمّ التعدد والتلون الذي يمتاز به؛ وأي محاولة لحصره هي في الواقع بتر له وتقديم صورة ناقصة عنه.

وحتى يخرج قارئنا من هذا المضيق ومن مغالق الحدّية راح يقدّمه بما يقابله، أي بالمطلق؛ فالسوى بحكم التقابل هو ما سوى الله. يقول ابن مدينة نفّر عن ذلك في موقف البحر: **"أوقفني في بحر ولم يُسمّه وقال لي لا أسمّيه لأنّك لي لا له، وإذا عرّفتك سواي فأنت أجهل الجاهلين، والكون كله سواي"**[2] .

إن عبارة "**الكون كلّه سواي**" والتعيين الذي يجعل السوى هو ما سوى الله على بساطتهما إلا أنهما يفتحان الدلالات على اللانهائي، ويجعلان من السوى مفهوما غير قابل للتحديد، متمنّعا عن الحصر، أي أنه تعريف يناعف التعريف، ولا حدّ جاء في هيئة الحد، بصيغة أخرى إنّه الامتداد والتعدد الذي يترعرع في كنف الحد فيفقده قدرته على التطويق والتّحويط، إلا أنه في الوقت ذاته تقديم ذو طابع شمولي لا يبرز تفاصيل المفهوم، تفاصيل لا تتكشّف إلا بالإصغاء لمختلف أضلاعه التي تظهر في أطوار التجربة.

وبما أنّ قراءة **خالد بلقاسم** قراءة ميكروسكوبية تتتبّع التفاصيل الصغيرة، وتسلط عدستها المكبّرة على الأجزاء الدّقيقة التي تترعرع في هوامش التجربة؛ فلا تحيّر ولا ذهول إن وجدناه يتجاوز في تجربته القرائية هذا التّصور باعتباره يصمت عن التمفصلات التي بها يكف السوى على أن يكون مفهوما بالقصد التجريدي، ليغدو تجربة يحاول **بلقاسم** من خلال الإنصات إليها إدماج الوعي بها في

---

[1] يُنظر: سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك، ص 48.

[2] عبد الجبّار النفري، المواقف والمخاطبات، ص 70.

تحديد المفهوم، واتّخاذ هذا المزيج موقعا قرائيا يجنبه حصر السوى واحتجازه في دلالات جامدة، ويسعفه في التنقل والانتقال من الانشغال بالحصر إلى الإصغاء إلى آليات الاشتغال[1] .

ولعلّ أهم آلية يمتاز بها السوى هي الإبدال، فالسوى لا يكف عن تبديل وجوهه وعودته بمظاهر مختلفة ترفع درجة الرهان عند الواقف؛ فبقدر تلوّن وجوهه وتباين درجات هذه الوجوه بقدر سعي السالك للانفصال عنه والفكاك منه، سلاحه الوحيد هو الوعي بالسّوى على أنّه سوى، وعي قد يبدو للوهلة الأولى هينا فما دون الله هو سوى، إلا أنّ هذا الأخير لا ينفكّ يعود بأشكال متعدّدة وبوتيرة سريعة شبهها **النفري** بوتيرة الأنفاس[2]، مما يجعل السالك مطالبا بيقظة دائمة حتى لا يقع في وهم الخروج منه والانفصال عنه وهو لا يزال في كنفه، فالانفصال عنه ليس بالأمر الهيّن لأنه عبارة عن سيرورة تتشابك معها أخرى تخص العودة الدائمة للسوى.

هذه السيرورة تجعل التقرب منه عبارة عن رصد لها، رصد لا ينجح إلا بالإنصات لوجوهه والالتفاتة لتعددها؛ إذ لا انفصال إلا بوعي وإدراك للتلوّن، من هذا المنطلق راح **خالد بلقاسم** يسلّط الضوء على هذه المظاهر محاولا من خلال ذلك فتح إمكانات جديدة للتأويل الذي لامس تجربة الوقفة عند النفري.

ونخص بالذكر هنا تأويلات **بول نويا اليسوعي** الذي وجه عنايته لأوجه السوى المرتبطة بالإدراك كالعلم والمعرفة والحرف دون أن يلتفت إلى سريان السوى في ما يوجّه اهتمام العامّة؛ إذ بقيت هذه الأخيرة في عتمة قراءته التأويلية حتّى سلّط **خالد بلقاسم** عليها الضوء، محاولا من خلالها التقرب مما هُمّش في الدّراسات السابقة وما سُكت عنه فيها، لكن هذا لا يعني أنه يتناسى وجوه

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، السوى في وقفة النفري، 2018
http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/n71-0belkacem.htm

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 120.

السوى المرتبطة بالإدراك (العلم، المعرفة، الحرف) وإلا لكانت قراءته إقصائية تعارض مسعاه التّفكيكي؛ فالإقصاء هنا هو قذف لهذه المظاهر إلى الهامش وهذا ما يخالف التفكيك الذي يولي أهمية للهوامش، إضافة إلى ذلك إنها من أهم مظاهر السوى وإهمالها يشكّل خللا قرائيا، ويوقع القراءة في فخاخ ما تتهرب منه، ألا وهو الحصر؛ أي أنّ إقصاء وجوه معيّنة من السوى هي بصبغة أخرى حصر له وتضييق لامتداداته.

لكن، ينبغي أن نوضّح هنا أن قراءة **خالد بلقاسم** لوجوه السوى التي لها علاقة بالإدراك، نخص بالذكر: العلم والمعرفة لم تسلك المعابر القرائية ذاتها التي اجتازها **نويا اليسوعي**، وإنما غيّر قارئنا أماكنه مخافة الوقوع في التّكرار أو اجترار ما قد قيل مسبقا، مما يجعل الفعل القرائي يدور في حلقة مفرغة، وراح يتّخذ من درجة السوى المتجلية فيهما معبرا من خلاله يتقرب منهما، فالسوى عند **النفري** درجات تختلف من وجه إلى آخر، رغم التقارب الكامن بين العلم والمعرفة باعتبارهما مرتبطين بأسس الإدراك وموجّهاته، إلا أنهما لم يسلما من سُلَّمية السوى ومن التراتبية التي تتحكم في وجوهه.

سُلّميّة دفعت قارئنا إلى البحث في الخطابات النفرية عن ملامح التفاوت بين درجتيهما؛ فوجد أن شيخ الواقفين يعتبر المعرفة أرقى من العلم، وذلك باعتبار هذا الأخير مقصورا على المعلوم والمعيون، يده قصيرة ونظرته ليست ببصيرة يمكنها رؤية المطلق كونه يخرج عن دائرة مستطاعها بال (لا) التي تنفي عنه العلم، كما أنه يقوم على القبليات والمقولات المسبقة، بحكم أسبقيتها يصبح العالم تحت سلطتها التي تشكّل له حجبا تجعله لا يرى إلا ما يسمح به علمه، فيخال له أنه يرى معلومه وما هو براء إلا أشكالا أخرى من علمه.

من هذا المنطلق تعلو درجة السوى في العلم ويتعاظم فيه، بينما يتضاءل حضوره في المعرفة، تلك التي عدّها السادة الصوفية ذات مقام رفيع يمنع عنها النقد، إلا أنّ ذلك الذي لا يعرف المنع ولا يعترف بالحدود أطال يده إليها وأنزلها درجات لينفرد بنقدها وبالتنصيص على حدودها؛ فمعرفة

المطلق بالنسبة له مهما بدت تامة وكاملة ومكتملة ليست هي المطلق إنها سواه، من هنا يتكشف جانب الغيرية في مقامها لينفي عنها الخلو من السوى[1].

وقد نعتها **النفري** بالمكاتبة، والمكاتبة منطقة بين العبودية والحرية، لكنها ليست هذه الأخيرة، مما يجعلها لا ترقى إلى درجة الوقفة أين تتحقق المجالسة، وليست رقّا خالصا كما هو العلم الذي يستعبد العالِم؛ فالمعرفة هي الدرجة التي يتم فيها التهيّؤ للحرية، درجة تعلو عن العلم وتنخفض عن الوقفة، مما يجعل السوى فيها يتضاءل لكنه لا يرتفع تماما حتى يتحقق اللقاء[2]، وتقع الرؤية، فالمعرفة بهذا التموقع وتلك الدّرجة مقام للإخبار لا للرؤية، يؤكّد **النفري** ذلك في قوله: "**وقال لي: إخباري للعارفين ووجهي للواقفين**"[3].

إنّ قراءة **خالد بلقاسم** لهذين الوجهين من باب التراتبية وانطلاقا من السُلمية إنما هي قراءة تراعي المقام الذي له دور كبير في تجربة الوقفة النفرية، وتستجيب لمنطلقاته القرائية التي تبحث في المختلف والمتباين، لا تطمئن للتقارب ولا للتطابق ولا تقف عنده إلا لتتجاوزه إلى الفارق، وبما أنّ قراءة **بلقاسم** قراءة عبور، فلا غرابة أنّه تجاوز في دراسته للسوى العلم والمعرفة كوجوه تجلّت بوضوح في المواقف والمخاطبات النفرية إلى أخرى مضمرة تغري، بتمنعها عن التجلي، القارئ وتدفعه إلى الإنصات لهمساتها الخفيضة، فراح يرخي سمعه للمكان والزمان باعتبارهما من السوى الذي يبتغي السالك تجاوزه.

يساعد الإنصات قارئنا على تجاوز الحدية ويجنبه الوقوع في فخاخ حصر المفاهيم النفرية في قوقعة التعريفات المتعارف عليها والمطروحة مسبقا قبل التجربة؛ فالإصغاء هو إعطاء فرصة للتجربة

---

[1] يُنظر: عفيف الدّين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح جمال المرزوقي، مركز المحروسة للنشر، ط1، 1997، ص 151.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 122- 127.

[3] عفيف الدّين التّلمساني، شرح مواقف النّفري، ص 152.

لكي تقدّم المفاهيم استنادا إلى خصوصيتها بعيدا عن ما تفرضه التعيينات والمتفقات الجمعية، على هذا الأساس بدأ قارئنا تقديمه للمكان في التجربة النفرية بنفي انتسابه إلى الحد المعروف، أي باعتباره حيّزا فضائيا؛ إذ يرى أن لجوء **النفري** إلى المعجم الفضائي في توصيف الوقفة والعبور إليها مثل استعماله لمصطلح المجاورة والمجالسة، القرب والبعد، لا يعني نقل اللفظ بدلالاته، بل أخذه مفرغا من كل حمولة دلالية وشحنه بأخرى تبعده عن التقديرات الواقعية دون أن توقعه في المجاز، مادام هذا الأخير بالنسبة لابن مدينة نفّر حجابا، مما يجعل نسب المفاهيم إليه خروجا عن ما تفصح به التجربة ونسيانا لما يصرح به صاحبها. نسيان تحاشاه **خالد بلقاسم** بالملازمة، بمعنى أي تأويل يروم إلى تقديمه يسقط عليه التصريحات النفرية مخافة تعنيف تجاربه.

وبإسقاطها على مفهوم المكان سيخرج هذا الأخير عن حقيقته ويعانق أخرى تأخذ شكل مجاز دون أن تصبح هي هو، فالمجاز عند **النفري** يخرج عن معناه اللغوي وحمولته التي تجعله من السوى ليغدو حقيقة تخالف المتعارف عليها، وهذا ما يولّد خللا في العلاقة التي تربط الحقيقة بالمجاز، خلل يعطّل التعريفات التي تُقدَّم بها المفاهيم، والمكان واحد منها، يبتعد بفعل هذا الخلل عن كل حدّ وحصر، وينفلت من سؤال "الأين" لينتسب هو أيضا إلى المطلق[1]؛ فسؤال الأين يقيّد الواقف بالمكان، والواقف يبتغي الحرية والتحرر ، بل لا يقف إلا إذا تحرّر.

والتحرر في هذه الحالة لا يحدث بالتخلي عن المكان بل بالخروج عن حديّته وعن الأبعاد المنطقية للفضاء؛ فالقرب مثلا أو البعد في التجربة النفرية لا تقاس استنادا إلى معنى المسافة المتعارف عليه، وإلا لكان هذا القياس كمين تضعه الحدية عند مخارجها، وتتصيّد به كل من يحاول الخروج عن حدودها، ولذلك ينبغي لكل من يؤول القرب أو البعد أن لا يغفل عن مساءلة المسافة عن دلالاتها المتحصلة من تجربة الوقفة النفرية، خاصّة كونها، أي الوقفة، تتعالى عن المسافات وتقع فوق القياسات

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 130- 131.

لأنها تحقق مجالسة الممدود الذي لا يُحد، وأي قياس للقرب منه هي وقوع في السوى باعتبارها محاولة لحصره وحدّه، يؤكّد **النفري** تجاوز المطلق لفكرة القياسات في قوله: "**وقال لي: القرب الذي تعرفه مسافة، والبعد الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب البعيد بلا مسافة**"[1].

ثامنا: القراءة بالسّلب:

إنّ الخروج عن الحدية يتعدى المكان إلى الزمان، إلا أن رصده في الثاني أصعب من الأول، يُرجع **خالد بلقاسم** ذلك إلى وضعية الخفاء التي يتّخذها الزمن في خطابات **النفري** وتكتّم هذا الأخير عنه، لكن هذا لم يمنع قارئنا من تصنيف الزمن في تجربته إلى ثلاث وضعيات هي كالتالي: زمن ما قبل الوقفة، زمن الوقفة وزمن ما بعدها، الذي ينعته **خالد بلقاسم** بزمن كتابة الوقفة.

أجّل في قراءته هذه التقرب من الذي يخص الكتابة إلى حينه، أي إلى حين إثارة استشكال الكتابة، وتغاضى عن ذلك الذي يخصّ الوقفة باعتباره زمن الخروج عن السوى، لا يتلاءم بفعل خروجه مع قراءة تبتغي التقرب منه، أي السوى ودراسة الزمن في كنفه، ولم يبق أمامه إلا زمن الما قبل باعتباره وجه من وجوه السوى، ينعته الصوفية بزمن الأغيار.

هذا الزمن مقيّد مثله مثل المكان بأغلال الحديّة على مستوى التجربة، ومقموع بصمت وتكتم صاحبها وذلك على مستوى الخطاب؛ إذ قلّ ما يتحدّث عنه **النفري** في مواقفه، مما يضع القارئ في تحيّر إمّا أن يختار السكوت عنه وهذه عملية إقصائية يرفضها قارئنا، أو يقرأه في كنف هذا التكتم، وهذا ما اختاره **خالد بلقاسم** وراح يتتبع أثره في الصمت عن طريق القراءة بالسلب؛ أي قراءته بما يناقضه، نقصد هنا زمن الوقفة الذي اتخذه مدخلا إلى اضمحلال السوى؛ فما ينفيه زمن الوقفة هو ما يُقرأ به زمن الما قبل؛ بمعنى إذا كان زمنها متحررا من قيد المواقيت، مطلق يتسنى من خلاله رؤية

[1] عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ص 9.

الأبد، فإنّ زمن الماقبل بحكم التقابل خاضعا لتلك المواقيت وللأزمنة الثلاثة، عبر **النفري** عن ذلك في قوله: "**وقال لي: قلوب العارفين ترى الأبد وعيونهم ترى المواقيت**"[1].

والأبد هنا يعني الدائم[2]، أي تحقق الاستمرار أو بالمعنى الصوفي الحضور الذي يتلاءم مع الوقفة باعتبارها تلك التي تحدث في الـ (الآن) الممتد، بفضل امتداده يغيب الحد لكي يحضر في زمن الأغيار الخاضع للمقدار والموزع بين السابق واللاحق، الماضي والمستقبل، فالواقف وفق هذا التصور الزمني لا يلتفت إلى الماضي ولا يتطلع إلى مستقبل بعد الوقفة، بل يعيشها في لحظتها وآنيتها ويطمح إلى ديمومتها.

أكثر من ذلك، الالتفات إلى الوراء يعدّه **النفري** حجابا صاحبه ينشغل بالدنيا، فرغم تواجده في الحاضر إلا أنه بالتفاتته يدخل الغيرية لهذا الزمن فيكف على أن يكون حاضرا، وذلك لأنّ دخول الماضي إلى منطقته يؤثّر على الانشغال برؤية المطلق الذي لا يتحقق إلا إذا كان الآن خالصا متخلّصا من زمن الأغيار، لكن هذا الشرط شبه مستحيل، فديمومة الآن مهددة بالتقطع وبتسرب الغياب والتقييد الذي تفرضه الأزمنة الغيرية، الماضي على وجه الخصوص، تسرب يتسلل معه السوى إلى منطقة الرؤية فيمنعها[3].

بهذا المعنى يُقدّم **خالد بلقاسم** زمن الماقبل وفق قراءة تتخذ السلب آلية تشطب بموجبه خصائص المصرّح به (زمن الوقفة) لكي تستحضر المشطوب (زمن الماقبل)، وتستنطق المكتوم والمضمر في المواقف النفرية، ولتملأ فراغات الصمت، والشطب هنا ليس عملية إقصائية تنفي الشيء لتثبت الآخر وإلا لوقع من خلالها **خالد بقاسم** في مصيدة الثنائيات، بل هي ممارسة تثبت خصائص الأول

---

[1] عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 433.

[2] محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، مادّة أ/ب/د، ص 1.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 133- 134.

بنفيها عن الثاني، إنّها عملية يمتزج فيها النفي بالإثبات ذلك لأنّ الشطب لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان الشيء المشطوب حاضرا مسبقا.

وحتى نقرّب الصورة أكثر فلنستعن بقراءة **خالد بلقاسم** للزمن حينما اعتبر زمن الوقفة غير مقيّد، بالمقابل سيكون زمن الماقبل خاضع لهذا القيد، كما اعتبر زمن الماقبل غيري قابل للقياس على خلاف زمن الوقفة الذي يتمتع بحرية وبديمومة تجعله متمنّعا عن كل مقدار أو قيس، بهذا المعنى يغدو ما يُشطب أو يُرفع في الأوّل يُثبت أو يوضع في الثاني والعكس صائب.

انطلاقا مما سبق تغدو القراءة بالسلب قراءة إيجابية لما لها من قدرات تمكّنها من ملأ فراغات الخطاب، وكشف ما كُتب في طيّاتها بحبر خفي، تستهدف المطموس وتلمس أثره في الطّرس، قراءة بهذا المعنى تفكيكية تتبّع الأثر وتبيّن الغابر الممثل في هذا المقام بزمن الماقبل؛ فالتفكيك ميّال للغامض والمختلف والصعب، منجذب للامرئي والمحجوب، صاحبه يُطارد الأشباح ويدعو من خلال قراءته الأرواح التي تقع في منطقة الاختلاف وفي رسوبيات النصوص[1] .

لكنّها، وبقراءة مستعجلة ستبدو حدّية تحاول تقديم تعريف لزمن الماقبل انطلاقا من حد زمن الوقفة، أي أنها تعترف ضمنيا بالحد، رغم تلك التداخلات بين المصرّح به والمكتوم، والجلي والمضمر إلا أنها بنعتها لزمن الأغيار بالماقبل، أي ما قبل الوقفة تغدو قراءة تصنيفية تُؤمن بتراتبية الأزمنة التي يمر بها كل سالك يروم بلوغ الوقفة (قبل، أثناء، بعد).

غير أنّ هذا التقييم سرعان ما يتلاشى بفضل الممارسة التي يقوم فيها **خالد بلقاسم** بنقل المفاهيم إلى التجربة، أو تقديمها في كنف تلك التجربة أين يُعتبر زمن الوقفة زمنا مستحيلا، وذلك لأنّ ديمومته معرّضة دائما لعودة الغياب وتسلل السوى الذي يُعرف هو الآخر بعودته المستمرة؛ فما ينطبق على السوى ينطبق أيضا على زمنه، فيغدو هو الآخر ذو طبيعة تكرارية تجعله يعود في كل مرة

[1] يُنظر: محمّد يكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، ص 29، 31.

ليشوش على زمن الوقفة الفارغ من كل شيء[1]، والتكرارية هنا تتمتع بحركية تجعل عقارب الساعة تدور إما إلى الوراء فتستحضر الماضي، أو إلى الأمام فتستشرف المستقبل بعدما كانت موقّفة تستجيب لرؤية المطلق وخصوصية الوقفة.

بهذه العودة تنتفي الحدود بين الماقبل والآن وتفقد الكرونولوجية قدرتها على جعل الزمن يتعاقب، مما يجعل الاطمئنان إلى حدية أي زمن وأوصافه تعنيفا لتجربة الوقفة النفرية، ونسيانا لخصوصيتها التي تجعل الزمن فيها فوق أي حد وأي تعريف مطمئن، الاطمئنان انطلاقا مما قلناه خدعة يقع في شباكها كل قارئ يؤمن بالثنائيات ويرسم بقراءته الحدود، إلا أن قارئنا انصرف عنها بهدمه لأي حدّ يتنامى في قراءته وذلك بإخضاعه لما تقوله تجارب **النفري** ومواقفه؛ إذ أنه لا ينسى في تقربه من أي مفهوم أنه وليد التجربة وينبغي أن يعود إليها في كل مرة.

تاسعا: القراءة من السلب إلى القلب:

يتخذ الحرف عند **عبد الجبّار النفري** مكانة هامّة، وإن كانت أهميّته متولّدة عن خطورته باعتباره من وجوه السوى التي تُعرقل بلوغ الرؤية ومجالسة المطلق، وهذا ما يجعل كل متقرب من المواقف والمخاطبات النفرية مطالبا بالتوقف عند الحرف مساءلة وقراءة، لأن تجاوزه أو تهميشه في أي تناول قرائي سواء كان بالشرح أو بالترجمة أو بالتأويل يحدث شرخا في نقل تجارب **النفري**، شرخ تحاشاه متلقوه من أمثال **عفيف الدين التلمساني** و**بول نويا اليسوعي** عندما خصصا مساحة لا بأس بها في قراءتيهما لهذا الوجه من السوى، وأفاضا القول فيه.

وبما أن **خالد بلقاسم** قارئ مسفار جاب متن التلقي وجال في تآويل أصحابها بحثا عن مواقع قرائية جديدة تسعفه على التقرب من مواقف النفري ومخاطباته؛ فلا عجب إن وجدناه يستحضر ما

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 135- 136.

جاد به المتلقون في قراءته للحرف وتقربه من مميّزاته، نقصد هنا تأويلات نويا اليسوعي التي سلّطت الضوء على ثلاثة مظاهر للسوى هي كالتالي: العلم، المعرفة والحرف، واعتبرتها وسائط رئيسية تندرج تحتها ما تبقى من مظاهر، بل وذهب إلى أبعد من ذلك في قراءته واعتبر الحرف متساويا مع السوى[1] أو في المرتبة نفسها مستندا في ذلك على قول **النفري**: "**كل شيء حرف**"[2].

بهذا المعنى وهذه الموقعة يغدو الحرف عند **نويا اليسوعي** عامّا تندرج تحته مظاهر السوى الأخرى، أي أنه لا يرتبط فقط باللغة وإنما هو متشعّب يتمتع بشمولية تجعله ذو حمولة وجودية، إلا أنّ هذا التأويل الذي ينحو منحى شموليا غير خادم لتطلعات واستشرافات **خالد بلقاسم** القرائية التي تبتغي إثارة استشكال الكتابة، والتقرب من الفعل الكتابي عند **النفري**، مما أدّى به إلى قلب المنحى الذي اعتمده **نويا اليسوعي** والنظر إلى الحرف من خرم إبرة، يستقصد من خلال نظرته البعد اللغوي للحرف باعتباره مسعف يسمح بطرح إشكالات الكتابة.

إنّ القلب كاستراتيجية قرائية يحيلنا إلى الشغب الذي يتمتع به قارئنا ومراوغاته القرائية؛ مراوغات تجعله لا يؤمن بالسُلّمية التي تموقع الحرف في أعلى مراتب وجوه السّوى، ولا بالشمولية التي يتمتع بها هذا الحرف حتى يغدو أكبر من اللغة وأوسع من أن يرتبط بالفعل الكتابي؛ إذ نجده يقلب المواقع ليغدو الحرف كغيره من مظاهر السوى لا أعم منها، أي أنه بقلبه هذا لم يخرج الحرف من دائرة السوى وإلا لعنّف التصورات النفرية وأبعد قراءته عن تجاربه الروحية، لكنه خفف من درجة حضور السوى في الحرف حتى يغدو ملائما لقراءة تروم استشكال الفعل الكتابي، وقراءة سبل كتابة الوقفة.

والتخفيف في الواقع ليس مستحدثا في تجربة **خالد بلقاسم** القرائية وإنما لها وقعها في الخطابات والمواقف النفرية؛ فالنفري أحيانا كثيرة يوسّع الحرف ليغدو ذا طابع وجودي شامل يتجاوز اللغة، وفي

---

[1]Paul Nwyia, Exégése coranique et langage mystique, p 367.
[2]Ibid, p 366.

أحيان أخرى قليلة يضيّق حدوده ويسحب منه شموليته ليربطه باللغة فقط، إلا أنّ حضور الحرف بهذا الشكل الأخير خافت في المواقف، وقّده قارئنا حينما قلب المواقع استجابة لخصوصية قراءته وتطلعا إلى فتح نوافذ التأويل لكي تطل على مناظر جديدة، وتشجع على النظر إلى التجارب من زاوايا مختلفة.

انطلاقا من زاوية النظر هذه راح قارؤنا يتتبع اشتغال السوى في البعد اللغوي، مستندا في ذلك إلى إشارات **النّفري** التي اعتبر فيها الحرف غيريا بل وأكثر من ذلك محدودا عاجزا عن الإخبار حتى عن نفسه، فكيف يخبر عن المطلق الذي لاحدّ له، عبّر عن ذلك في موقف ما لا ينقال حين قال: "**وقال لي: الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه، فكيف يُخبر عنّي**"[1].

وقد ورد هذا الموقف في صيغة سؤال لا ينتظر جوابا بل يفصح عن وجود محدودية تلازم اللغة فتجعلها عبارة عن حجاب، ويُسفر عن عجز الحرف وينفي عنه إمكانية الإخبار، وهو بهذا النفي ينفيه إلى حدود السوى، ليغدو وجها من وجوهه ومظهرا من مظاهره؛ مظهر تبتعد بموجبه التجربة الكتابية عن التجربة الوجودية النفرية[2]؛ مولّدة شرخا بين ما يعيشه الصوفي أثناء وقفته وما يدوّنه أثناء كتابته عنها.

من هذا الشرخ يتسرّب سيل أسئلة يستهدف سُبل كتابة الوقفة، هذا إن كان بالإمكان كتابتها، سيل لا يقود القارئ إلاّ إلى الحفر في مجهول الكتابة، وهذا ما عمد قارؤنا على فعله بعد تقرّبه من الوقفة تأويلا وتفكيكا، وما سنفرد له نحن عنها مبحثا نسلّط فيه الضوء على الآليات والاستراتيجيات القرائية التي تقرب بها **خالد بلقاسم** من الفعل الكتابي عند **النفري**، ونرهف السمع إلى تأويلاته ومخرجاته القرائية التي تخص هذا الفعل.

---

[1] عبد الجبّار النفري، المواقف والمخاطبات، ص 60.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 142- 143.

المبحث الثالث: الإنصات إلى الإنصات: خالد بلقاسم يرخي سمعه للتجربة الكتابية النفرية:

" سفر شفاهي

تقول نبوءة

(للنفري): إذا كتبت ستشطح"[1]

محمّد عبد الباري

[1] محمّد عبد الباري، ديوان كأنّك لم، ص 9.

أوّلا: العبور القرائي من مستحيل التجربة إلى استحالة الكتابة:

بعدما جال **خالد بلقاسم** في أروقة وأزقّة المتلقين، وبعدما ارتحل إلى غياهب المواقف والمخاطبات النفرية بحثا عن ملامح تجربة الوقفة ها هو يعود مرّة ثانية من المواقف إلى المواقف، عودة تأخذ طابعا تكراريا يُعاود من خلالها قراءة المتن النفرية، لكن التكرار، كما سبق وذكرنا، مرتبط بالتّصرف[1]، تخلى فيه قارئنا عن التاء وأخذ الصِّرف سبيلا يبعده عن المعاودة بشكلها السلبي؛ فراح يصرف النظر القرائي عن التجربة الروحية (الوقفة) ليسلّط أنواره هذه المرة على فعل كتابتها.

عاد قارؤنا والعودة أمر مستحيل؛ باعتبار أن المسافر والمرتحل لا يعود أبدا بالمعنى الذي يجعله يرجع هو كما هو، بل يعود هو لا هو، مختلف يحمل في جعبته ما يبدي اختلافه وتغيّره، وما يسعف على رحلته القرائية الثانية، قراءة لا تنضاف إلى الأولى التي تخص الوقفة بل تحمل القراءة الأولى إلى الثانية.

يُذكّرنا الحمل هنا بالعبور كما بلوره **محي الدين بن عربي** وكما وظّفه **خالد بلقاسم** في تقرّبه من الوقفة، أي باعتباره انتقال لا من كذا إلى كذا بل من كذا مع كذا، وهذا ما يسعفنا في تقديم تجربة قارئنا للفعل الكتابي؛ إذ راح هو الآخر ينتقل انتقال المعية حاملا معه الأسئلة السابقة التي تنامت في كنف قراءته لأعمال التلقي، وناقلا معه ما انتهى إليه الفصل الثاني من مؤلّفه "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري**"، في عبوره الذي يهدف من خلاله مواصلة القراءة أو بشكل أدق الاستشكال القرائي للفعل الكتابي[2].

ولعلّ أكثر ما خرج به **خالد بلقاسم** من قراءته للوقفة وما لا يتناساه في تقربه من كتابتها أنها مستحيلة كتجربة، أو بصيغة أخرى أنها تجربة مع المستحيل فيه تقيم، إقامة تضاعف حدّة ألم كتابتها،

---

[1] يُنظر: جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ص 46.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 226.

وتجعل هذه الأخير عبارة عن محاولة لإخضاع هذا المستحيل إلى ممكن اللغة، محاولة يؤكّد **النفري** أنها مستحيلة وغير ممكنة لكنه، رغم لا إمكانيتها يكتب، مولّدا من خلال إصراره على الكتابة سيل أسئلة لم يتهاون **خالد بلقاسم** على طرحها ولم يتوانى على زرعها في حقوله القرائية، باعتبارها مسعفة على التقرب من الفعل الكتابي عند **النفري**.

فالمتقرّب من الفصل الثالث من كتابه السابق الذكر الذي خصّه للكتابة تحت عنوان "**بناء الكتابة وإشكالها**" سيصطدم بالاستشكال في العنوان الرئيسي، تلاه آخر فرعي "**استشكال**" كثّف فيه **خالد بلقاسم** من الأسئلة لا سيما تلك التي تخص نسبة كتاب "**المواقف والمخاطبات**" إلى **عبد الجبّارالنفري**، وكتابته لتلك المواقف في جزارات كثّفت حضور القطع فيها، مما جعل **عفيف الدين التلمساني** يشكك في ترتيب المواقف وفي انشغال **النفري** بالكتاب.

هذا الشك الذي لم يمر مرور الكرام عند قارئنا وهو يجول في صفحات الشرح الذي خصه **عفيف الدين** لمواقف **النفري**، بل راح يؤشكله ويتخذ منه موقعا قرائيا يقترب من خلاله من الكتابة عند ابن مدينة نفّر؛ إذ يطرح على أساسه السؤال التالي: "**لماذا كتب النفري، إذن، مادام غير منشغل ببناء كتاب؟**" [1]، سؤال يكشف من خلاله عن الحيرة التي تنامت عنده كقارئ ويفضح وهم العلاقة التي ربطت الكتابة بالتأليف وجعلتها لصيقة بفكرة الكتاب، والفضح هنا هو عبارة عن إلحاح على إعادة قراءة العلاقة التي تربط الكتابة بالكتاب من جهة، ومساءلة الكتابة، خاصة النفرية، عن غاياتها من جهة ثانية.

لم يكتف قارئنا بهذا السؤال وإنما راح يسائل الجزارات التي عليها كتب **النفري** مواقفه وما كثفته من قطع في هذه المواقف، مما أثار شكا في ترتيبها عند **التلمساني** على وجه الخصوص؛ إذ راح يشكك في ترتيب العديد من المواقف معتبرا أنه قد تمت موقعتها وترتيبها بشكل عشوائي ويردّ ذلك

[1] المصدر السابق، ص 212.

إلى حفيد **النفري**، تفطّن إلى هذه العشوائية وهو يعمل على شرح موقف الاختيار إذ وقع شرحه على قول **النفري** "**وقال لي اذكرني كما يذكرني الطفل وادعوني كما تدعوني المرأة**"[1] الذي وجده غير مناسب للمقامات التي أُدرج فيها، يقول حول ذلك: "**هذا التنزل لا يليق أن يكون إلى جانب هذه التنزّلات، لأنّ مقامه مغاير لمقام هذه التنزّلات، وإنّما أوجب هذا ما نقل من أنّ الذي رتّب هذه المواقف وألّف ترتيبها هو ابن بنت الشيخ ولم يكن الشيخ هو الذي رتّبها، ولو رتّبها الشيخ لكانت على أحسن من هذا النّظام بحيث لا يكون شيء إلا مع ما يناسبه، ومعنى التنزل ظاهر**"[2].

انتقل هذا الريب إلى **خالد بلقاسم** وراح هو الآخر يثير قضية الترتيب لكن من الموقع الكتابي مخالفا للتلمساني الذي انطلق في شرحه وشكه من موقع المقامات المنسجم مع ممكن زمنه المعرفي، إثارة بناها على مجموعة من الأسئلة وردت في كتابه كالتالي: "**هل يستقيم تأمل كتابة متقطّعة في ضوء مفهوم التّرتيب؟، ما الترتيب في كتابة متقطّعة؟، أثمّة ترتيب معيّن تخضع له هذه الكتابة؟ ألا تتأسس هذه الكتابة من بين ما تتأسس عليه، على تكسير الترتيب والكشف عن حجابه بغية بناء مفهوم جديد للعلاقة؟**"[3].

المتمعّن في هذه الأسئلة سيجدها لا تشكك في ترتيب المواقف فقط وإنما تتعدّاه إلى مساءلة مفهوم الترتيب بحدّ ذاته، فخالد بلقاسم لا يوجّه أسئلته إلى النصوص المقروءة فحسب وإنما يستقصد حتى المفاهيم التي بها تُقرأ هذه النصوص، لذلك نلمس في كل سؤال يطرحه كثافة استعجامية تتعدى الطموح إلى الجواب إلى فتح الجملة الاستفهامية على أفاق جديدة، لشرح ذلك سنستعين بسؤاله التالي "**هل يستقيم تأمل كتابة متقطّعة في ضوء مفهوم الترتيب؟**"

---

[1] عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ص 83.

[2] عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النّفري، ص 392.

[3] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 216.

سؤال يبدو للوهلة الأولى مباشرا وواضحا يحتمل إحدى الإجابتين إما نعم أو لا، إلا أنّه ربيي يحمل في كنفه أسئلة فرعية مشكِّكة تتنامى في كل محاولة إجابة، أولها هو سؤال المعنى الذي يستقصد لفظة "ترتيب" لأن صياغة السؤال لم تكن حول الترتيب كعملية بديهية وإنما سلّط الضوء عليه كمفهوم، يجعل كل مجيب مطالب بالوقوف عند معناه مساءلة، كما أنه استعلم عن الاستقامة التي تتعدى الإمكان إلى الإنصاف، تعدّي يمكّننا من إعادة صياغة السؤال على النحو التالي: هل من المنصف قراءة التقطع بالمفهوم المعهود للترتيب؟.

بهذه الصيغة تتضح لنا ملامح التكثيف التي تحملها أسئلة **خالد بلقاسم**؛ فالإجابة عن الإنصاف هنا لا يستدعي فقط فهم الترتيب وفتح هذا المفهوم على التعدد بل يتطلب أيضا قراءة التقطع كمفهوم وكتجربة تبلورت في كنف الكتابة النفّرية، لأن فهم التقطع عند **النفّري** هو ما يحدد إن كانت عملية قراءته بالترتيب منصفة أم لا. من هنا يعيد **خالد بلقاسم** التقطع إلى الواجهة القرائية بعدما تم تهميشه في قراءات سابقة، خاصّة شرح **عفيف الدين التلمساني** الذي لم يراع، حسب قارئنا، التقطع الذي تمتاز به المواقف، وما يحمله هذا الانفصال من مفهوم جديد للعلاقة.

إنّ التكثيف الذي يعتمده **خالد بلقاسم** هو في الواقع عملية استكشافية للمواقع القرائية الجديدة التي يمكن من خلالها التقرب من الكتابة النفّرية، وإجراء كشفي يفضح حدود بعض المفاهيم ويعمل على استجوابها وفتح أبوابها على احتمالات جديدة ورؤى مختلفة، كما أنّ مضاعفة الأسئلة وتعميقها يحمي قارئنا من الاطمئنان إلى الإجابات وإلى الدلالات، ويفتح قراءته على اللانهائي الذي به تُصان النصوص من القمع والطمس.

ثانيا: ريبة كاتب وخيبة قارئ:

تنتمي الكتابة النفرية، كما سبق وأشرنا، إلى منطقة الاستحالة باعتبارها تسعى إلى قول تجربة لا تنقال (الوقفة/ الرؤية) وتروم إلى إعطاء شكل إلى الذي لا شكل له، وهي بهذه المحاولة والسعي تعمل على مواجهة المستحيل لا من موقع الوقفة هذه المرة، بل من رقعة اللغة التي تم إحراقها بغية مجاورة المطلق، وذلك بعدما أدرك **عبد الجبار النفّري** حدودها واعتبرها وجها من وجوه السوى التي تحول دون تحقق الوقفة[1]، عاد بعد ذلك ليكتب بها، وهنا مكمن المفارقة؛ فكيف تُكتب ما لا تقبل العبارة، أي الوقفة، بمادّتها أي اللغة؟

سؤال نابع عن حيرة لا تجد في المواقف ما يطفئ لهيبها، بل تعمل هذه الأخيرة خاصّة مقام "**أكتب لا تكتب**" على مضاعفة سعيرها، والمتقرّب من الكتابة النفرية لا يستطيع التغاضي عن هذا الموقف، ولا غض الطرف عنه؛ فهو مطالب بدخول المحرقة وتحمّل السعير.

وهذا ما فعله **خالد بلقاسم** حينما خصص جزئية من دراسته لهذا المقام عنونها بـ: "**مقام أكتب لا تكتب أو أكتب لئلّا تكتب**"؛ معلنا بذلك قبوله الاحتراق وتحمل الأجيج الذي تحمّله قبله شارح المواقف **عفيف الدّين التّلمساني**، وراح يعلن أن لا تناقض بين الأمر بالكتابة (**أكتب**) وبين النهي عنها (**لا تكتب**)؛ إذ يؤمن بأن "ليس في هذا الكتاب تناقض أصلا"[2]، فكيف يتجلى التناقض في خطاب يتجاوز الضدية ويتعالى عن التباين معتبرا إيّاه حجابا.

ما يُؤمن به **عفيف الدين التلمساني** يتبنّاه **خالد بلقاسم** معتبرا أن نسيان تجاوز أسر الأضداد الذي تتمتّع به التجربة الروحية عند **النفري**، وينضح به خطابه في التقرب منه خطأ يوقع المتقرّب في نسيان خصوصية هذه التجربة، وهذا ما لا يبتغي قارئنا الوقوع فيه؛ إذ في كل خطوة يخطوها نحو

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 242.

[2] عفيف الدين التّلمساني، شرح مواقف النفري، ص 92.

التجربة الكتابية النفرية يستحضر خصائص تجربته كواقف خاصة تجاوزه للتناقض، استحضار بهذا التصور لا ينسى الوقفة في رحلة قراءة كتابتها.

ولعلّ اللا تناسي هذا من بين أهم الخطوات التي يختلف فيها تقرب قارئنا عن شرح **التلمساني**؛ إذ راح هذا الأخير يسلّط الضوء على نمطين من الكتابة في تفسيره لموقف" **أكتب ولا تكتب**" وفي الخروج من إشكال التناقض، إذ افترض وجود كتابة متحررة من الفكر يلائمها الأمر "**أكتب**"، وأخرى مقيّدة به يناسبها مقام "**لا تكتب**"، إلا أنّ **خالد بلقاسم** يذهب إلى أبعد من ذلك ويعلن إقامته في إشكال التناقض بدل البحث عن سبل الخروج منه، معتبرا أنّ خصوبته لا تتكشّف إلا بالإنصات إليه والنزول فيه، كما أنّه موقع يسعف على التقرب من الكتابة في وجود الوقفة وانطلاقا من العلاقة الكامنة بينهما.

علاقة يرى **بلقاسم** أنها بحاجة إلى المساءلة لكن، مساءلتها ليست بالأمر الهيّن باعتبارها لا تستجيب لمفهوم العلاقة الذي تتقدم في ظله باعتبارها ما يربط بين شيئين أو المشترك بينهما، وذلك نظرا للتباعد الكامن بين تجربة الفراغ والكتابة؛ فالفراغ كتجربة أبعد من الكتابة أيا كان النمط الذي تنتمي إليه، الـ "أيا كان" هنا التي لا تستثني أي نمط كتابي تُغلق المخارج التي يستقصدها القارئ، وتقذف بكل مسلك مطمئن يسلكه عرض الحائط، مما يجعله معرّضا إلى خيبة ترافقه في تقربه وتتكشف له في أي قراءة تحاول التعسف على خصوصية التجربتين (الوقفة والكتابة).

من هذا المنطلق، لا يبقى أمام القارئ إلا الرضا بالخيبة والتعايش معها، بل وأكثر من ذلك يتخذها مطلبا ووجهة في رحلته القرائية، نستشعر قبولها في تجربة **خالد بلقاسم** من خلال مكوثه في التناقض إذ لم يبحث عن مخرج منه، ولم يتّخذ لكل مقام نمطا كتابيا معيّنا، بل راح يتقرب من الكتابة التي تستوعب المقامين "**أكتب ولا تكتب**"، كتابة انطلاقا من هذا الاستيعاب ارتيابية[1]، تبتعد

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 225.

بالارتياب عن التنميط، وتنفلت من قبضة التصورات السابقة التي يحملها المتقرب عن الكتابة، أي أنها تجرّده من المسبقات وتسائله عن قدراته وتكشف له عن حدود أدواته[1]. فهي بهذا المعنى مختلفة يتداخل في كنفها الأمر بالنهي فتترفع عن التعريف وعن التصنيف، وتصبح فوق كل حد، وكل ضدية.

ثالثا: تجربتا الوقفة والكتابة من المطابقة إلى المفارقة:

تقرّب **خالد بلقاسم**، كما سبق وذكرنا في المبحث الثاني، من الوقفة وحاول من خلال قراءته لها فهم هذه التجربة والمشاركة في حفظ سرها والمحافظة على لغزها، إلاّ أنّ التقرب منها كتجربة لم يكن إلا عن طريق اللغة وعبر الكتابة، إذ لا سُبل أخرى سوى ما كتب **النفري** وما عبّر عنه في "**المواقف والمخاطبات**".

وهذا ما دفع بقارئنا الذي يبتغي الاختلاف ويميل إلى المفارقات إلى أن يتبنى المطابقة، أي الموافقة بين تجربة الوقفة واللغة التي عبّرت عنها. تبني يعي جيدا **خالد بلقاسم** حدوده ويدرك منتهاه، إلا أنه يتّخذ من هذا المنتهى إجراء قرائيا، نلمس ذلك في قوله: "... **وهو ما تطلب من القراءة الوعي بحدود المنفذ الذي به تبني التأويل، بغية تحويل هذه الحدود إلى إجراء قرائي، لا إلى نتيجة تلجم التأويل وتنهيه**"[2].

قول نستشعر من خلاله مرامي القارئ ومبتغاه، إذ يحاول عن طريق قراءته مدّ الحدود وفكّ اللجام عن التأويل، بصيغة أخرى إنّه يبحث عن الممدود (الوقفة) في المحدود (اللغة) متغافلا عن وضعية هذه الأخيرة في التجربة النفرية، ومتجاوزا مكانتها عند ابن مدينة نفّر، تجاوزا لا بدّ منه

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 226.

[2] المصدرنفسه، ص 226- 227.

باعتباره يحقق التقرب من الوقفة كتجربة، إلاّ أن الوقوف عنده يُعدّ خللا قرائيا، باعتباره يُغفل جانبا مهما من التجربة في حدّ ذاتها تُمثّله عودة السوى عبر مادّة الكتابة، أي اللغة.

خلل تفادى **خالد بلقاسم** الوقوع فيه بعودته إلى المفارقة بعد المطابقة بين اللغة والوقفة، منصفا بالإبعاد بينهما أفكار **النفري** وموقفه من الكتابة عموما واللغة خصوصا، فالنفري يعتبر الحرف قاصرا على أن يحمل تجربة كالوقفة أو الرؤية، بل وأكثر من ذلك جعله في مصاف السوى الذي لا تتم الوقفة إلا بإحراقه إذ يقول: "**وقال لي الوقفة نار السوى فإن أحرقته بها وإلا أحرقتك به**"[1]، وهنا مكمن الخلل في المطابقة، خلل مباح بل ولا بدّ منه حتى تتم قراءة الوقفة، ولا بدّ من الصرف عنه حتى تُقرأ الكتابة. فالكتابة عند شيخ الواقفين لا تتم إلا بعد العودة من الوقفة، باعتبار هذه الأخيرة تقع في موقع ما لا ينقال وما لا يقبل الكتابة والتعبير.

إذن، عن ماذا عبّر **النفّري** في "**المواقف والمخاطبات**"؟ سؤال صاحب **خالد بلقاسم** طوال تجربته القرائية للكتابة النفّرية، إذ لا يتهاون عن طرحه بصيغ مختلفة، أو دسه في ثنايا أسئلة أخرى باعتباره سؤالا محركا للفعل القرائي فاتحا لأبواب التأويل، يبدو للوهلة الأولى بسيطا إجابته واضحة (يعبّر عن الوقفة)، إلا أنّه في الواقع سؤال مفخخ يدس في كنفه حيرة لا يشعر بها ولا يستشعرها إلا قارئ يعي المسافة الكامنة بين الكتابة والوقفة، والمكانة التي تحتلها الأولى في تجارب **النفّري** الروحية.

من هنا تغدو الإجابة عليه إجابات تراعي جميعها المسافة بين التجربتين وتستمد تعدد احتمالاتها من صمت **النفّري**، وعدم تبريره سبب لجوئه للكتابة وانتصاره لها رغم ما وصله من نهي عنها، صمت حافظ عليه قارئنا بجزئية من كتابه عنونها ب "**الكتابة بوصفها مفارقة**"[2] التي حاول من خلالها توضيح الفرق بين الوقفة كتجربة وكعلم، مستندا في ذلك إلى ما جاد به **النفّري** في المواقف،

---

[1] عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات،ص 10.

[2] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 232.

خاصة موقف الوقفة الذي قال فيه: "**وقال لي للوقفة علم ما هو الوقفة**" [1]؛ مصرّحا بذلك عن الاختلاف بين الوقفة وعلمها، وقد عزز قارئنا هذا الموقف بشرحه الذي تكفّل به **عفيف الدين التلمساني**؛ إذ وضّح فقال "**أنّ للواقف في الوقفة حالتين أحدهما: حال الفناء في الشهود وذلك حقيقة الوقفة، وحالة أخرى: دون تلك بعد الصحو من سكرة الفناء في الشهود وهذه الحالة الأخيرة يجد الواقف في نفسه علما باقيا من آثار تلك الحالة الأولى، فهذا هو علم الوقفة وليس حقيقة الوقفة**"[2].

كلاهما، أي موقف الوقفة وشرحه ينكران المطابقة بينها كحقيقة وكعلم ويعزّزان المفارقة بينها كتجربة روحية وكتجربة كتابية لتغدو هذه الأخيرة، حسب الشرح، أثرا للأولى، إنّها بتعبير **خالد بلقاسم** "**ما بقي من تجربة الوقفة**"[3]، تعبير موجز لكنّه يوضّح مكانة التجربة الكتابية وممكنها عند عبد **الجبار النفّري** ويفصح عن التفاتة قارئنا للكلمة المفتاح في الشرح (**الأثر**)، وتسليط عدسته المكبرة عليها؛ إذ يصرّح ضمن تجربته القرائية بأهمية الأثر ويتخذه مفهوما إجرائيا ذا أهمية بالغة يُساعد على فهم الكتابة النفّرية والتقرب منها كتجربة بل ويسمح بإضاءة علاقتها بالوقفة[4] .

رابعا: الأثر ومدّ الجسور التفاعلية:

مقدّر على الكتابة النفّرية أن ترصد الآثار وأن تكون شاهدة على غياب[5]، بهذا التعبير يربط **خالد بلقاسم** الكتابة عند إمام الواقفين بالأثر الذي اعتبره مفهوما إجرائيا أو قرائيا مهما يسمح بفهم

---

[1] عبد الجبّار النفري، المواقف والمخاطبات، ص 12.

[2] عفيف الدين التلمساني، شرح المواقف، ص 128.

[3] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 233.

[4] يُنظر: المصدر نفسه، ص 233.

[5] يُنظر: المصدرنفسه، ص 234.

هويتها وتحديد زمنها وممكنها، والأثر لغويا هو "**بقية الشيء**"[1]، أو كما ورد في "**مقاييس اللغة**" إنّه "**بقية ما يُرى من كلّ شيء وما لا يُرى**"[2].

بالإسقاط على التجارب النفّرية، إنه ما تبقى من الوقفة، شاهدا على حدوثها وعلى غيابها في آن، وهذا ما يجعله بعديا ينتمي إلى زمن ما بعد الوقفة الذي ينعته **خالد بلقاسم** بزمن الكتابة، زمن أجّل وهو يتحدث عن الأزمنة، زمن الوقفة والسوى على وجه التعيين، الحديث عنه وعاد ليسلّط الضوء عليه بعد اهتمامه وعنايته بالكتابة النفّرية باعتباره قادرا على توضيح بعض جوانبها، خاصة المفارقة التي بها تتحدّد العلاقة بين التجربة الكتابية والتجربة الروحية عند **النّفري** (الوقفة، الرؤية، الفراغ)؛ فالبعدية هنا دليل على أنّ الكتابة لا يمكنها أن تحدث أثناء الوقفة أو الرؤية؛ لارتباط حدوث هذه الأخيرة بغياب السوى أو استبعاده والكتابة تقوم على الحرف والحرف سوى.

يكفي في هذا المقام أن نحذف باء الاستبعاد لتغدو استعاد (**است[ب]عاد**) وتغدو بموجبها الكتابة عبارة عن استعادة لتلك التجربة (الوقفة/ الرؤية)، أي استحضارا لأثرها دون أن نتغافل عن بُعد الاستعادة عن المطابقة وقربها من الاختلاف الذي يُحرّر الكتابة من اعتبارها مجرّد وسيلة لتغدو تجربة قائمة بذاتها، وعيها مختلف عمّا تحصّل في تجربة الوقفة أو الرؤية، تشتغل حسب **خالد بلقاسم** بما يتم إحراقه في الوقفة[3]، أي أنّها تحوّل الرماد إلى مداد، فتغدو الآثار بموجب هذا التحويل "مادّة للكتابة"[4].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 25.

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمّد هارون، المجلّد الأوّل، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، دط، د ت، ص 54.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 233.

[4] يُنظر: رسول محمّد رسول، فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز، ص 283.

إذن، تجربة **النفري** الكتابية هي عبارة عن اقتفاء آثار هاربة وحقائق منفلتة، آثار لا يتهاون ابن مدينة نفّر عن نعتها بالأغيار، نعت استعان به **خالد بلقاسم** لتبرير المخالفة والاختلاف الكامن بين الوقفة وكتابتها، وليعلّل المباينة التي تُبنى عليها العودة والاستعادة، هذه الأخيرة التي تتحصل من التفات يعتبره **النفّري** خروجا عن الوقفة؛ إذ يقول في المخاطبة الثانية عشر: "**يا عبد الإطراق عبور الدنيا والآخرة والنظر حبس الدنيا والآخرة والملتفت لا يمشي معي ولا يصلح لمسامرتي**"[1] ، فالوقفة هي عبارة عن تجربة منفلتة لا يقوى الحرف على القبض عليها، ولا الزمن على تطويقها، ولا القول على التعبير عمّا يحدث أثناءها، يتضاعف انفلاتها بالالتفات الذي يجعل استعادتها لا تقوم إلا من خارج التجربة، أي عدم إمكانية حدوث العودة المطابقة.

إنكار هذه الإمكانية هو ما جعل قارئنا يعتبر الكتابة عملية إخفاق، أي أنّها تخفق في استرجاع تجربة الوقفة، إلا أنّه لا يستعمل الإخفاق هنا بمفهومه المعتاد الذي يجعل منه حدثا سلبيا يعبّر عن الفشل الكتابي، بل جعل منه مصدر قوّة به تستشرف الكتابة الأقاصي[2]، وتبرز حدودها وممكنها الذي يجعلها لا تتجاوز علم الوقفة الذي يُعتبر بدوره حاصل العودة منها كتجربة، والحدود هنا على الرغم من أنّها تحول دون بلوغ الوقفة كتابة إلاّ أنّها في الوقت ذاته خادمة للفعل الكتابي وذلك كونها تنفي عنه اعتباره وسيلة تعبيرية ليصبح نتوجا تتجدد معه التجربة حسب إدراك العائد منها.

أي أنّ الكتابة بهذا الوصف تغدو عملية خلق من جديد، تتكرر بموجبها الوقفة كتجربة دون أن تكون هي كما هي بل تغدو هي لا هي، وهذا ما يتميّز به الأثر خاصّة عند **جاك دريدا JacquesDerrida** الذي أشار إليه **خالد بلقاسم** في قراءته النقدية للكتابة النّفرية، واستعان

---

[1] عبد الجبّار النفّري، المواقف والمخاطبات، ص 159.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 234.

بأفكاره بغية الخروج من المفاضلة الميتافيزيقية التي تجعل من تجربة الوقفة أصلا وتنظر للأثر على أنّه مجرّد نسخة تتّسم بالنقص دائما.

هذا ما قام فيلسوف الهوامش **جاك دريدا** بنفيه عن طريق هدمه للميتافيزيقا والمتعاليات وتقويضه لمنطق الثنائيات، مشيرا في كتابه"**الصوت والظاهرة La voix et le phénoméne** " إلى ضرورة التفكير في الأصل من خلال الأثر لا العكس[1]، تفكير خادم للتعدد الذي يتبناه **خالد بلقاسم** في قراءاته النقدية، كيف لا وهو يجعل للأثر أهمية بالغة وحقيقة مختلفة عن الأصل، باختلافها تتنامى خصوبته وتتعدّد احتمالاته فتبعده عن الأصل مما يهيئ النفاذ إلى عتمة الكتابة ومجهولها.

فالنظر إلى الكتابة من زاوية الأثر كما يتصوره **جاك دريدا** يخرجها من الهامش ومن اعتبارها مجرّد ملحق، ويحرّرها من النظرة الدونية ومن وهم المطابقة وهمّ التكرار لتغدو تجربة مختلفة، عودة الوقفة من خلالها هي عودة مغايرة تحتفظ دائما بالمسافة التي تجعل الأصل (الوقفة) يبتعد عن صورته[2] بقوّة الـ(لا) التي تنفي التكرار وتضاعف ألم كتابة تعي جيّدا أنّها تقتفي ما لا يقبل التكرار، أو بصيغة أخرى ما يتكرّر ما دام الأثر ذا خاصية شبحية تمتاز بالإعادية**itérabilité** والتكرار**répétition** لكن بشكل مغاير؛ فالمغايرة هي شرط إمكان التكرار واستحالته في آن، بموجبها يغدو الأثر موقعا تأويليا ينفتح على التّعدد واللاّنهائي، موقع يتحقق فيه الردّ والمردّ والتّردد التي تُعدّ جميعها بناءات للكثرة والوفرة[3] الناجمة عن استحالة يعتبرها **خالد بلقاسم** ما يبني عمق الكتابة ويميّزها.

إنّ لجوء **خالد بلقاسم** إلى فكرة الأثر للتقرب من الفعل الكتابي جعله ينتقل بين الأزمنة إذ أصبحت قراءته عبارة عن رحلة عبر الزمن انطلقت من داخل زمن **النّفري** بغية رصد تصوراته حول

---

[1] Jacques Derrida, La voix et le phénoméne, Quadrige/ Puf, Paris,1967, p95.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 237.

[3] يُنظر: محمّد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، ص 19 -20.

الفعل الكتابي ورؤيته للأثر، ثمّ غادرته لتعانق أزمنة مختلفة، زمن الشارح **عفيف الدين التلمساني** الذي وثّق فكرة الأثر في شرحه، فألهم قارئنا بمفهوم إجرائي مهم يسمح بفهم الكتابة النفّرية، ويساعد على موضعتها وتعيين إمكاناتها.

دون أن ننسى الزمن المعاصر الذي مثّله **جاك دريدا** بأفكاره وتصوراته الحديثة للأثر التي اعتمدها **خالد بلقاسم** وتمكّن من خلالها من فتح حوار بين صاحبها و**النّفري**، ودمج أفكارهما لتقديم قراءة جديدة تبتعد هي الأخرى عن التكرار، وعن نمطية لا تؤدي إلاّ إلى قتل النص المقروء، نمطية حاربها **بلقاسم** بحوار يجعل نصوص **النفّري** تبتعد عن ذاتها لتعانق أفكارا جديدة ولتقترب من تصورات حديثة، هذا ما سمّاه **خالد بلقاسم** بالتجسير التفاعلي الذي يُتيح إمكانية بناء علاقة بين القديم والحديث [1].

خامسا: المحاورة/ المجاورة بين بلانشو والنفّري:

يتابع **خالد بلقاسم** رحلته القرائية ويواصل معها مدّ الجسور التفاعلية بين قديم الثقافة وحديثها وبسط المائدة الحوارية بين **النّفري** وبعض الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، وذلك لغاية مزدوجة تبتغي من جهة استنبات أسئلة جديدة ومستحدثة في الكتابة النفّرية، وتروم من جهة ثانية إغناء التصورات المعاصرة حول الكتابة وتضمينها ممارسات **النفّري** النصية ورؤاه حول الفعل الكتابي[2].

ولعلّ من أهم الفلاسفة الذين وجد **خالد بلقاسم** في جعبتهم ما يسمح بمدّ الجسور، ولقي ضمن مخزونهم المعرفي ما يحفّز على وضع طاولة الحوار هو **موريس بلانشو Maurice Blanchot**الفيلسوف الفرنسي الذي اهتم بالكتابة وحمل همّها فلسفة وممارسة؛إذ لا يكاد يخلو كتاب من كتبه من سؤال الكتابة خاصّة مؤلّفه الذي خصّه للفاجعة، المعنون بـ"**كتابة الفاجعة**/

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النّفري، ص 13- 14.
[2] يُنظر: المصدر نفسه، ص 14.

L'écriture du désastre"؛ فالفاجعة بالنسبة لبلانشو كالوقفة بالنسبة للنّفري تجربة عصية تصعب كتابتها لدرجة أنّها تجعل الكتابة تسائل ذاتها وتصارع حدودها.

من هنا بدت ملامح التقارب بين التجربتين تلوح في أفق **خالد بلقاسم** القرائي فراح يقابل المرايا المعرفية بغية رؤية **النّفري** في مرآة **بلانشو** والعكس صحيح يرى **بلانشو** في مرآة ابن مدينة نفّر؛ محققا بذلك مبدأ التفاعلية الذي يقوم على تأثير متبادل لا يكتفي بوجهة واحدة، بل يستدعي الوجهة المغايرة أيضا، ومبتعدا بفتحه أبواب الحوار بينهما عن القراءة التي تقوم على الإسقاط؛ أي إسقاط أفكار **بلانشو** على ما جاد به **النفّري** من اعتقادات حول الفعل الكتابي، وذلك باعتبارها قراءة تعسفية تعنّف النص المقروء أكثر من كونها تعمل على استخراج إمكاناته وتحرير طاقاته.

بهذا المعنى تغدو القراءة التي يعوّل عليها **خالد بلقاسم** بغية إبانة القرابة المعرفية بين **بلانشو** و**النفّري** قراءة تغذي التصورات النفّرية من خارج زمنها والعكس صائب باعتبار أنّ "كلّ ما لا يتغذى من خارجه منذور للموت"[1]، وهذا ما يخشاه قارئنا ويحترس منه؛ إذ نجده يحرس على إبانة وإنارة الوشائج الكامنة بين رؤى شيخ الواقفين وصاحب "**كتابة الفاجعة**"، وينسج انطلاقا من هذه الوشائج أسئلة جديدة ومستحدثة تقربه من تصورات **النفّري** وتبعده عن تكرار أسئلة سابقة توهم بتحريك عجلة القراءة إلا أنّها تُسقط صاحبها في فخ المعاودة.

ولعلّ من أهم الأسئلة التي يثيرها**بلقاسم** هو سؤال العلاقة التي تربط الكتابة بتجربة الوقفة، سؤال يقود القارئ وهو يحاول الإجابة عنه إلى مقام "**أكتب لا تكتب**" الذي يفتح أمام من بلغه قراءةً أبوابا للحيرة؛ إذ لا يعمل على كشف سبل كتابة التجربة العصية بقدر ما يكثّف مجهولها بتعدّد وجوهه التي تتعدّى **النفّري** إلى كلّ كاتب توغّل بعيدا في مبهم الكتابة، وقد كان **بلانشو** أحد هؤلاء

[1] خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 59.

الكتاب الذين بلغوا منطقة الألم[1]، منطقة لا يطأها إلا من أثبت الكتابة بنهيها ورأى أنّ رفض الفعل الكتابي هو انخراط فيه، تماما كرؤية صاحب "**كتابة الفاجعة**" الذي سخّر كل طاقاته كي لا يكتب، بل ليكتب بالعجز[2] مستجيبا لرفض الكتابة ومحاربا له في آن.

إنّ هذه الاستجابة للنهي ولرفضه أيضا دفعت بقارئنا إلى إعادة النظر في فكرة التناقض بين الأمرين "**أكتب**" و"**لا تكتب**" وساعدته على التقرب من هذا المقام الذي بلغه **عبد الجبّار النّفري** وشرح **عفيف الدين التلمساني** رفع التناقض فيه عن طريق التمييز بين نمطين من الكتابة.

هذا الذي لم يقتنع به **خالد بلقاسم** فاستعان بتصورات **بلانشو** باعتبارها تساعد على التقرّب من غاية الإقامة في التناقض، وذلك بالاعتبار الذي يجعل الأمر "**لا تكتب/ne pas écrire**" هو المرحلة القصوى في الكتابة، إذ لا يمكن، حسب **بلانشو**، بلوغ مقام لا تكتب إلاّ عبر الكتابة[3] وعن طريقها، مما يجعل النهي عنها هو المرحلة التي تبلغ فيها الكتابة أقصى ممكنها، أين يفقد الكاتب الإرادة والسلطة والسيادة، ويصبح خاضعا منصاعا للفعل الكتابي وما يمليه من ممارسات تجعل الذات الكاتبة غائبة في حضورها.

بهذا التصور يغدو مقام "**لا تكتب**" موقعا يتجسّد فيه الانفلات والارتياب، وبصيغة أخرى ومن زاوية مغايرة، هذا المقام لا يُبلغ إلا إذا تحقق الانفلات والانصياع؛ أي تملّص الفاجعة كتجربة من إمكانية الإقامة في الكتابة دون أن تقصي نفسها من الفعل الكتابي، وانصياع الذات الكاتبة لفقدان الإرادة أو الرغبة في الكتابة[4] مما يجعلها تكفّ على أن تكون هي ذاتها، وتغدو ذاتا تعترف بضعفها

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 223.

[2] يُنظر: موريس بلانشو، كتابة الفاجعة، تر عز الدين الشنتوف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2018، ص57، 59.

[3] Maurice Blanchot,L écriture de désastre, nrf, Gallimard, 1980, p 26.

[4] يُنظر: موريس بلانشو، كتابة الفاجعة، ص 59.

وتقرّ بحدودها التي لا تتكشّف لها إلا في هذا المقام القصي "**لا تكتب**"، وأمام التجربة العصية (الفاجعة في حالة بلانشو والوقفة بالنسبة للنفّري).

من الإضاءة التي يقدّمها **موريسبلانشو** لمقام "لا تكتب" بصفة خاصّة والكتابة بصفة عامّة يسرق **خالد بلقاسم** خيوطا ضوئية لينسج بها قراءة نقدية للمقام ذاته لكن، عند **النفّري** وليشكّل ويؤشكل انطلاقا منها التجربة الكتابية النفّرية؛ إذ استعار من صاحب "**أسئلة الكتابة**" مفهوم الارتياب واستنار به وهو يحاول التقرب من المناطق القصية في التجربة الكتابية النفّرية، فالنفري بالنسبة **لخالد بلقاسم** متصوف عاش تحولات كثيرة وعميقة في طريقه إلى بلوغ الوقفة، تحولات لها تأثير كبير على هويته وبالتالي على كتابته التي لم تتحقق إلاّ في مقام "**أكتب لا تكتب**" وبرؤية بلانشوية في منطقة الارتياب.

انطلاقا من فكرة الارتياب يفهم **خالد بلقاسم** ذلك الشك الذي يحيط بالكتابة عند إمام الواقفين ويشمل قدراتها وإمكاناتها، بل ويطال أيضا استطاعتها على التحرّر من السوى، وبالتالي التعبير عن تجربة الوقفة/ الفراغ ، هذا الأخير (الفراغ) الذي يقوم على التحرر من الحدود إلا أنّه في الوقت ذاته يصطدم بتلك التي تخص اللغة، اصطدام يحتّم على من يروم كتابة هذه التجربة التراجع عن مراده، إلاّ أنه لا يستطيع؛ إذ تتحكم فيه قوة أعلى من قدراته ألا وهي قوّة الضرورة.

والضرورة مفهوم آخر من المفاهيم الأساسية التي يتكئ عليها **موريس بلانشو** في بناء تصوراته حول الكتابة، مفهوم أقدم قارئنا على اعتماده لإنارة إقبال **النفّري** على الكتابةوانتصاره لها رغم ما وصله من نهي[1]، فالنفّري لا يكتب إلا لأنّ هذه الأخيرة عبارة عن ضرورة يستجيب من خلالها إلى الأمر بالكتابة "**أكتب**".

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 225.

إذن، يكتب **النفّري** لكن، لئلّا يكتب، مفارقة عجيبة ولكنّها ليست مستحيلة، يُفسّر **خالد بلقاسم** عدم استحالتها بالنفي الذي رفعه **بلانشو** عن مقام "**لا تكتب**" معتبرا أنّ ما كتبه **النفّري** هو في الواقع التحقق الأدنى للفعل الكتابي، باعتبار هذا الأخير يحتفظ بإمكان تحققه في منطقة الصمت أو التكتم أو في رقعة التأجيل والإرجاء، رقعة تحقق التناسب بين المقامين "**أكتب ولا تكتب**" وترفع التعارض والتناقض عنهما، كونها منطقة تتحقق فيها الكتابة دون أن تتحقق؛ لأنها مرجأة دائما ومؤجّلة باستمرار، يعود سبب تأجيلها إلى الشرط الأساسي لتجربة الرؤية[1]، المتمثل في الإذن، إذن لم يتحقق حتى في تحققه، ذلك لأنّ الترخيص بالكتابة يستثني الرؤية كتجربة، فيجعل الإرجاء قدرا للكتابة والغياب حاضرا في هويتها وتركيبتها.

دفع هذا الاستثناء بقارئنا إلى أن يضاعف الأسئلة التي تخص الفعل الكتابي عند **عبد الجبار النفّري**، إذ تساءل عن سبب كتابة **النفّري** في خضم غياب رؤية تُعدّ أس التجربة، فهل يكتب من أجل حجبها أم ليكشف عنها؟[2]

بهذا السؤال الذي كان لبلانشو من تشكّله نصيب، يفتح **خالد بلقاسم** مسلكا مستطرفا في طريق الاستشكال، كل من يتخذه يصطدم بحدود الإذن باعتبارها تتجاوز الكاتب إلى القارئ فتجعله يرتاب هو الآخر في كل دلالة تتنامى وكل إجابة تبدو كأنّها متماسكة ومُقْنِعَة، لكنّها في الواقع مُقَنَّعَة توهم أكثر من أن تبين، لا يدرك تقنّعها سوى قارئ تصالح مع الارتياب وأدرك أنه الحقيقة الوحيدة في القراءة، فراح يجيب بالاستشكال ويروم انفتاح المآل على التعدد وعلى كثرة الاحتمالات وتعايش المتناقضات.

---

[1] يُنظر: المصدرالسابق، ص 230-232.

[2] يُنظر: المصدرنفسه، ص 230.

هذا ما يبتغيه **خالد بلقاسم** الذي رفع هو الآخر النفي عن قراءته النقدية، إذ يتخذ الحجب إجابة دون أن يلغي الكشف فيها، فالكتابة النفّرية من منظوره تحجب الرؤية كتجربة، ما دام لم يُؤذن للنفري بكتابتها، إلاّ أنها في الوقت ذاته تكشفها عن طريق الغياب وعبر الصمت الذي يوضّح فوقية الرؤية عن القولية، ويعبّر عن انتماء ما يراه الواقف إلى المعرفة الصامتة، أين يبتعد ما يُعاش في التجربة عن الاستقامة في الشرح؛ فينفي عن الرؤية انتسابها للغة ولما ينقال بالحرف[1]، لكنه يُقال بالصمت وبالإرجاء والغياب، وهنا مكمن المفارقة التي بها قرأ **خالد بلقاسم** الكتابة عند ابن مدينة نفّر؛ مستندا في قراءته على معنى الارتياب عند **موريس بلانشو**.

لا ينقطع الحوار بين هذا الأخير (**بلانشو**) وبين **النفّري** عند حدود الارتياب بل يواصل **خالد بلقاسم** فتح أبوابه ويحرس على إبقاء طاولته موضوعة في مواضع عديدة من قراءته النقدية؛ إذ نجد لصاحب "**أسئلة الكتابة**" حضورا في الجزئية التي خصّها قارئنا للبناء الكتابي عند **النفّري**، خاصّة تلك التي تقّرب فيها من المحاورة، تقرّب يروم من خلاله إبعادها عن اعتبارها مجرّد شكل بنائي دون أن ينفي هذا النعت عنها؛ إذ يعدّها حصيلة تجربة صوفية ودلالة على معاناة صاحبها، هي بهذا التصور ذات نسبين، ينتمي الأول إلى الأفق الصوفي والثاني إلى كيفية قول هذا الأفق الذي تتحول انطلاقا منه إلى تجربة كتابية[2].

إنّ تقرّب **خالد بلقاسم** من المحاورة عند **النفّري** لا يروم من خلاله الإبعاد فقط وإنما يبتغي أيضا الابتعاد ويطمح إليه، أي الابتعاد عن القراءة التقليدية فيتخذ الإبعاد سبيلا، لأنّ الأخذ بالمفهوم المعتمد والعادي للمحاورة الذي يحصرها في كونها تبادل القول بين طرفين أو أكثر، يحصر القراءة أيضا في رتابة قاتلة.

---

[1] يُنظر: المصدرالسابق، ص 231- 232.

[2] يُنظر: المصدر تفسه، ص 244.

وهذا ما يهرب منه قارئ كخالد بلقاسم أسس قراءته على أسئلة مُستنبَتة وحديثة تجعل **النفّري** يتحدّث من خارج زمنه وتدعوه إلى زمننا كي يتحدّث لغتنا، دعوة لبّى نداءها إلى جانب **النفّري، موريس بلانشو** باعتباره يشارك ابن مدينة نفّر هموم المحاورة ويساعد**بلقاسم** على بلوغ مبهمها، كيف لا وقد خصّ للمحادثة كتابا بأكمله تحت عنوان "**L'Entretien Infini**" قدّم من خلاله تصورات جديدة حول المحاورة، تصورات أسعفت قارئنا كي يستحدث الأسئلة وقدّمت له منظارا يرى من خلاله محاورة **النفّري** برؤية جديدة.

تطلُّع **خالد بلقاسم** إلى رؤية جديدة لتجربة المحاورة النفّرية ليس منصاعا للجدّة إلاّ بما يراعي التشديد على اتخاذ ممكن النص والحوار في الحسبان؛ إذ ينطلق من داخل الأفق الذي بلغته تجربة **عبد الجبار النفّري،** وهذا ما تعودنا عليه في تجربته القرائية التي تعوّل على الإنصات لما يقوله النص أو التجربة قبل الانتقال إلى الاستشكال الذي به يغدو التحديث ممكنا؛ فالمتقرب من الجزئية التي خصّها للمحاورة سيجد أنّ **خالد بلقاسم** لا يستعجل تقديم مفهوم لها، بل ولا يقدّمه أصلا بالطريقة المباشرة؛ إذ يعمل على تشتيته في مساره القرائي؛ مستجيبا بالتشتيت لخصوصيته عند إمام الواقفين من جهة، ولخصوصية قراءته ذات الطابع الترحالي والتأملي من جهة أخرى.

ولعلّ ما ركّز عليه في هذه الرحلة القرائية هي وضعية الضمائر في المحاورة النفّرية؛ إذ تحضر بشكل خاص يُنمّ من جهة على تعدّد الأصوات في المحاورة، وهذا أمر ضروري وطبيعي في كلّ حوار، باعتبار أنّ هذا الأخير لا يحدث إلا بحضور طرفين أو أكثر، غير أنّ تعدّد الأصوات في تجربة **النفّري** لا يعني بالضرورة تعدد الأطراف، فقد تتعدد والطرف واحد، أي أنّ الذات الواحدة تتقدّم وتُقدّم بضمائر مختلفة؛ إذ يمكن لها أن تحضر بضمير المتكلّم والمخاطَب والغائب، وذلك حسب الوضعية التي تتخذها هذه الذات.

يُرجع **خالد بلقاسم** هذا الحضور المتعدد للذات الواحدة إلى ما تبتغيه المحاورة النفّرية، ألا وهو إسكات صوت الثنائية وإنتاج القول الواحد، أي أن يقول كلّ طرف ما يقوله الآخر[1] وبالتالي التحرر من عبء الكلام المضاعف، كلام تحدّث قبل قارئنا عن عبئه **موريس بلانشو**، إذ اعتبره عقاب سلّطه الإله على البشر وتفرّد هو بالفكر الواحد، وهذا ما جعل التحدث البشري خاضعا لضرورة التعددية وللازدواجية والمضاعفة، مضاعفة لا يمكن التقليل من عبئها إلا بالحوار الذي يجعل تقاسم الازدواجية أمرا ممكنا، وبالتالي يخف ثقل الكلمة المضاعفة حينما يحملها اثنين بدل واحد، خاصّة عندما تغدو متتالية بفعل التناوب الذي يتكشّف ويتمدّد في الزمن.

قد يبدو التناوب للوهلة الأولى حلا مثاليا لمشكلة التفكير المتزامن وبالتالي للكلام المضاعف، عن طريقه يتحرّر البشر من هذا العبء ومن العقوبة الإلهية، تحرر قد يجعل البشري يُضاهي الإلهي ويعادله، لكن، رغم ذلك يبقى هذا الحل بالنسبة لبلانشو غير ممكن وغير كاف، يُرجع نقصه إلى شرط المساواة بين المتحدّثين وإلى مبدأ التكافؤ بينهم، فكل طرف مطالب بالاعتراف والإقرار للطرف الآخر بالقدرة نفسها على الكلام التي يقرّها لذاته، بحيث لا يرى كل طرف في الآخر إلا "**أنا**" آخر، أي "**أنا**"مضاعفة، بهذا المنطلق يبلغ المتحدثون ما ينعته **بلانشو** بالفردوس المثالي للتماسك الاجتماعي، لكنّ هذا البلوغ أمر مستحيل مادام الكلام عبارة عن عنف، بصيغة أخرى، كل كلام عبارة عن إسكات لآخر[2] وبالتالي إخفاق مبدأ المساواة.

إخفاق يدعو **بلانشو** إلى الاعتراف به، بل ويذهب لتأكيده إلى أبعد من ذلك؛ فحتى في الافتراض الذي يجعل تحقق المساواة أمرا واردا وممكنا؛ أي في تصور حدوث المحاورة المثالية، هناك دائما شيء ناقص في الكلام، ألا وهو الاختلاف الذي لا ينبغي تبسيطه ولا العمل على تسويته، به يتمّ

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 252.

[2]Maurice Blanchot, L’ Entretien Infini, nrf/ Gallimard, 1969, p 113-114.

استقبال الآخر كآخر، أي الإقرار بغيريته التي لا يمكن في حضورها بلوغ الفكر الواحد، وبالتالي تحقق الإخفاق[1].

إنّ الاختلاف الذي يعوّل عليه **بلانشو** كي يثبت اللامثالية في المحاورة وغياب الوحدة (الفكر الواحد) يستثمره **خالد بلقاسم** في تجربته القرائية، لا ليثبت وجوده وتجليه في المحاورة النفّرية بل لينفيه، باعتبارها، أي محاورة **النفّري**، تجربة صوفية تقوم على التوحيد وتحضر في الخطاب بالانقسام إلى اثنين[2]، انقسام لا بدّ منه لتُكتب المحاورة، لكنه في الوقت ذاته يشكّل المفارقة ويخلق تناقضا بين التجربة الصوفية والتجربة الكتابية، مادامت الأولى تعوّل على الوحدة والثانية تنفيها، أو يبدو ظاهريا أنها تنفيها، فبالقليل من الإمعان في تفاصيل التجربة الكتابية عند **النفّري**، لاحظ قارئنا غياب ما يجعل المفارقة تنحو منحى يُعاكس التجربة الروحية، ألا وهو الاختلاف.

وقد تتبّع غيابه وتجلّي الوحدة بدلا عنه في كلتا مظهري المحاورة النفّرية: محاورة بين ناطق وصامت وأخرى بين ناطقين، تظهر مظاهرها، أي الوحدة، حسب قارئنا، في الأولى (المحاورة بين ناطق وصامت) في عبارة "**أوقفني وقال لي**" التي تلتبس في وجودها الجهة القائلة؛ فيغدو الناطق فيها صامتا والصامت ناطقا، إذ تدلّ "**قال لي**" على أنّ الناطق يصوغ مضمون الأمر بصيغة المخاطَب الذي يظلّ في وضعية إنصات، أي أنّ الناطق الأصلي (المطلق) يتخذ وضعية الصامت ويتحدّث بغير لسانه؛ بلسان الكاتب (**النفّري**) الذي يستعمل ضمير المتكلّم، مما يجعل الناطق في الخطاب يُسند إلى الضمير الغائب المستتر. بهذه الموضعة يغدو **النفّري** في وضعية السامع داخل الحوار، سامع لا ينطق إلا استجابة للأمر "**قل**"[3].

---

[1] Ibid, p 113-114.

[2] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 250.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، ص 246-247.

أمّا في الثانية (محاورة بين ناطقين) فتتجلّى مظاهر الوحدة في البنية المكرّرة "**قال ... قلت**" التي تبدو للوهلة الأولى تجسيدا لمبدأ تقاسم الكلمة عن طريق الحوار، من خلالها تعود الكلمة للسامع، أي الكاتب (**النفّري**) إلا أنها في الواقع تمثّل عكس ما تظهر، أثبت **خالد بلقاسم** ذلك من خلال تسليطه الضوء على موقفين، الأوّل "**موقف المحضر والحرف**"[1] والثاني "**موقف الإسلام**"[2]، إذ تضمّن كل موقف محاورتين يعتمدان على الاستفهام الذي يليه جواب، مما يجعلنا في هذه المحاورات نسمع صوتين، صوت المطلق وصوت الكاتب، صوتين تتلاشى الحدود بينهما ليغدو السائل هو عينه المجيب، وذلك عن طريق التقويل؛ إذ يُقرّ المجيب أنّ السائل من قوّله، وهذا لا يستقيم، حسب **خالد بلقاسم**، إلا إذا تراجع صوت المجيب حتى يمكن له أن يقول كلاما آخر، أي أن يُقوَّل، وبصيغة أكثر شرحا وتوضيحا، لا ينطق المجيب إلا بصوت يسمعه فيغدو بموجب الإسكات، السائل هو ذاته المجيب.

بالإسكات يحقق **النفّري** حلم الوحدة وينفي الاختلاف، إلا أن قارئا كخالد بلقاسم شرب من ماء الارتياب لا يطمئن لهذا التحقق، لذلك راح يرمي حجر الشكّ في مياهه الراكدة، ويجعل حصوله ما هو إلا تعبير عن استحالته، مستدلا لتبرير ذلك بالمحاورة ذاتها التي لا تحدث إلا عن طريق تخاطب يستدعي متخاطبين، أو بصيغة أخرى طرفين حتى وإن كانت أساسا تجربة ذات واحدة.

هذا الاستدعاء، حسب قارئنا، هو ما يجعل التجاذب بين الطرفين ابتلاء لا يمكن الفكاك منه، كما لا يمكن أيضا التملّص من العبء الإلهي، بتعبير **بلانشو**، المتمثل في الكلام المضاعف، واللا إمكانية هنا هي ما تجعل الكتابة النفّرية لا تتحقق إلا بوصفها مفارقة.[3]

---

[1] يُنظر: عبد الجبّار النفّري، المواقف والمخاطابات، ص 114.

[2] يُنظر: المصدر نفسه، ص 138.

[3] يُنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 253.

سادسا: التّقطع مدعاة لتعلم القراءة:

لا يمكننا الحديث عن القراءة بصيغة التجريد، باعتباره نزوعا تنظيريا يطمس الفرادات، ويمحو الاختلافات التي على أساسها ينفتح الفعل القرائي على ما يُعدّ قدرا له أي على اللانهائي[1]؛ فالتنظير لا يتجاوز عتبات المدرسة ولا حدود التعريف البسيط الذي يجعل من القراءة عملية فك للرموز، وبالتالي لا يطال تلك التي نعدّها تجربة، وذلك لأنّ هذه الأخيرة متجدّدة بطبعها؛ إذ مع كل نص نُقبل عليه نعلن دخول غمار جديدة، تفرض علينا جدّتها طرح سؤال الكيفية؛ أي كيف نقرأ هذا النص؟ سؤال يتضمن آخرا لا يملّ من العودة مع كل رحلة قرائية، ألا وهو ما معنى القراءة، أو بصيغة أخرى ما هي القراءة؟

ولعلّ نصوص **عبد الجبّار النفّري** من المتن التي تجعل القراءة تُسائل نفسها؛ إذ تفرض عليها الانفصال عن ذاكرتها والعودة إلى هذه الذاكرة من موقع الدّال (قر/ا/ء/ة) قبل المفهوم[2]، خير مثال على ذلك هو التقطّع الذي ميّز ابن مدينة نفّر؛ إذ كتب به جلّ مواقفه ومخاطباته، مما يجعل المتقرّب من هذه المواقف ملزما بالوقوف عند التقطّع ومطالب بقراءته.

وهذا ما عمد **خالد بلقاسم** على فعله؛ إذ خصص للتقطع جزئية من كتابه "**الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري**"، حاول من خلالها تأمّله، لا باعتباره شكلا كتابيا فقط وإنما حاصل علاقة مع المطلق، أي أنه عمد على تأويله من داخل تجربة الوقفة لا من خارجها[3]، ذلك لأن عزله عنها سيفضي لا محال إلى اختزال التشعب الذي يُضمره.

---

[1] يُنظر: خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ص 6.

[2] يُنظر: المصدر السابق، ص 16.

[3] يُنظر:خالد بلقاسم، مرايا القراءة، ، ص 256.

قراءة **خالد بلقاسم** انطلاقا من هذا التّصور ليست إلا قراءة مصاحبة، يعمل صاحبها على الإنصات لما تبوح به التجربة النفرية سواء الصوفية أو الكتابية، قبل أن يستهدي بتلك القضايا النظرية الحديثة التي اهتمت بالتقطع في الكتابة المعاصرة، وذلك بغاية تحيين قراءته وجعلها تندرج ضمن الزمن الثقافي الحديث، دون أن يغدو هذا الأخير مصدر عنف يطال خصوصية التقطع عند **النفّري**.

وهذا في حدّ ذاته مدعاة إلى التفكير في التصنيف الذي يجعل قراءة معيّنة قديمة أو بصيغة أخرى تقليدية وأخرى جديدة أو معاصرة، فأخذ الفترة الزمنية كمعيار للتصنيف غير منصف؛ إذ يُمكن لقراءة ما أن تُنجز في العصر الحالي وتكون ذات طابع تقليدي يجعلها تندرج في الماضي والعكس صائب، وهذا راجع إلى الأسئلة التي تنطلق منها وإلى الزاد المعرفي الذي يتزوّد منه القارئ في رحلته القرائية، بصيغة أكثر شرحا، التصنيف المنصف للقراءة ينبغي أن ينبني على أساس الكيفية التي تُقرأ بها النصوص لا على الفترة الزمنية.

والمتتبع لرحلة **خالد بلقاسم** القرائية سيستشعر بالتأكيد خوفه من الاندراج في الماضي قراءةً، وسيلاحظ انشغاله بالتحيين، انشغال يجعله في كلّ مرة يغير مواقعه القرائية أو زوايا نظره، يتساءل عن القراءة ويسعى إلى تعلّمها، أي ما أن يتنامى لديه مفهوم خاص عنها أو يتشكل لديه معنى معيّن حولها حتى يغضّ الطرف عنه؛ لا إهمالا ولا إقصاء بل، ليسمح لدال القراءة كي يتصدّر المشهد من جديد، ولسؤالها أن يتكرّر في كل مرّة يصطدم هو بما يبدو مبهما في مواقف **النفّري** ومخاطباته.

وقد كان التقطّع أكثر الأشكال الكتابية الملغزة التي دفعت بقارئنا إلى أن يتساءل هو الآخر عن كيفية قراءة كتابة متقطّعة، كتابة لا تُقرأ إلاّ إذا تمّ فهم ماهيتها، لذلك بقدر ما انشغل **خالد بلقاسم** بسؤال الكيفية اهتمّ أيضا بسؤال الماهية؛ إذ يتساءل فيقول: "**هل كلّ كتابة متقطّعة في شكلها كتابة**

شذرية؟"[1]، قد يبدو هذا الاستفسار للوهلة الأولى بعيدا عن الماهية إلا أنه في الواقع يحتويها، ذلك لأنّ الإجابة عنه تستدعي ضمنيا التفكير في معنى الشذرة ومعنى التقطّع أيضا.

وبما أنّنا تعودنا على نمط **خالد بلقاسم** في التّفكير الذي يعوّل فيه على الشك والارتياب، ويروم من خلاله التوغّل في الفهم لكن دون يقين، فلن نستغرب إن وجدناه يشكّك في الماهيات ويبتعد وهو يروم الإجابة عن الأخذ بالمفاهيم الجاهزة، لأنها بجاهزيتها تلغي خصوصية التجربة وتفرض عليها تصورات قد تؤدي بها إلى الاختزال.

لهذا يعود دائما وهو يقرأ إلى الدوال فكان دال القراءة أوّل ما عاد إليه، وذلك بعدما وجد نفسه أمام تقطّع خاص لا يستقبل الأسئلة فقط، وإنما يسائل هو الآخر القراءة عن إمكاناتها ويدفع بالقارئ إلى إعادة النظر في مفهومها المعتمد، مفهوم ارتبط خاصة في حقبة البنيويات برصد العلاقات الكامنة في النصوص.

وهذا ما يلائم الاسترسال الذي طبع أعمال تلك الفترة، استرسال جعل القراءة كمفهوم تُفعّل معنى الجمع الذي تحتويه لغويا[2]؛ وتُدرجه ضمن تصوّرها، إلا أنّ هذا يتنافى دلاليا مع القطع، تنافي يطال حتى الفعل القرائي كإجراء، ذلك لأن القراءة وفق هذا التصور تفترض دائما وجود انتظام وانسجام بين عناصر الخطاب، وتبتغي من خلال هذا الافتراض بلوغ النسيج الذي تبنيه هذه العناصر، وهذا ما يُؤسس نظرة سابقة عن النص، قد تتلاءم مع المسترسل منه لكنها، قد تحصر من اتخذ القطع بناء كتابيا في زاوية معيّنة تنافي خصوصيته.

يؤكّد **خالد بلقاسم** هذا التنافي من خلال نفيه لانشغال **النفّري** بتأمين الوشائج بين مفاصل كتابته وحرصه على استنبات الصمت والتقطع والبياض في شكلها، وهذا بالتحديد ما يلزم القراءة أن

---

[1] خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفّري، ص 257.

[2] يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، ص 3590.

تراقب نزوعها نحو نسج العلاقات، وبصيغة أخرى أن تراقب تصوّرها الكامن في دالها ومدلولها على حد السواء، مراقبة لا تتم إلا إذا تعلم صاحبها، **خالد بلقاسم** في هذا المقام، كيف يقرأ التقطع؛ أي كيف يجعل قراءته من جنس مقروئه، هي الأخرى قادرة على أن تتوقف وتتقطّع وتقيم في الصمت[1].

قراءة بهذا المعنى تعمل على توسيع أفقها لكي يسع الكتابة المتقطّعة، وتفتح أذنها كي تستمع إلى الصمت، وعينها كي ترى في البياض سرّ التجربة الذي كُتب بحبر خفي، لا تقرؤه إلا عين قارئ تجيد تلقف اللامكتوب، قراءة لا تلوي ذراع النص كي يبوح بالاسترسال، باعتباره انتظاما عقليا لا يستجيب أساسا للتناقض المرفوع على مستوى تجربة الوقفة، فالوقفة تقع فوق التناقض ومنطق الثنائيات وفوق القولية.

مما يجعلها لا تُستوعب إلا ضمن كتابة متقطّعة تخلّت عن التتابع فألزمت قارئها بإعادة النظر في معنى القراءة وفي غاياتها المرجوة. فالقطع هنا وضع شروطه على طاولة القراءة، شروط أدركها **خالد بلقاسم** وأخذها في الحسبان، بل ولم يتهاون عن عدّها وهو يكتب قراءته، يمكن تلخيصها كالتالي: توخي الحذر، الإقامة في الصمت، زرع الشك في منابت الفهم بدل اليقين، وتجنب الاستعجال في الحكم على التناقض الذي يسم خطاب **النفّري**[2].

إذن، قراءة **خالد بلقاسم** للتجربة النفّرية الكتابية والصوفية عموما، وللتقطع على وجه التعيين مبنية على استجابته لهذه الشروط التي قادته لتغيير الغاية من القراءة، إذ لا يقرأ بهدف البحث عن التماسك، ولا من أجل أن يرصد العلاقات ويعرف التقطّع أو يُعرّفه، بل من أجل أن يشارك في إبرازه ويساهم في رعاية خصوصيته والحفاظ على لغزه، مشاركة لا تتحقق إلا عن طريق قارئ كان على قدر المسؤولية، يعرف جيّدا كيف يغيّر أفكاره وأدواته كي تُلائم المقروء وممكنه.

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص 13- 16.

[2] يُنظر: المصدرنفسه، ص 15.

خاتمة

خاتمة:

"فإذا النّداء: ألق ما بيدك من ثمرها"[1]

ابن عربي

"كل نهاية لا يصحبها حال البداية لا يُعوّل عليها"[2]

ابن عربي

[1] محي الدين ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، ص 213.

[2] محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 197.

في نُهية هذا البحث، لا يسعنا إلا أن نحمد المولى عزّ وجل الّذي وفقنا لما قدّمناه، وما كنّا لنفعل لولا رحمته وإعانته سبحانه. كما لا يفوتنا أن نضع في ورقته الأخيرة بعض النتائج المتوصّل إليها، تاركين أخرى مضمرة في البحث يتلقفها المارّة.

ولعلّ أهم ما توصلنا إليه ما يلي:

1. تجارب خالد بلقاسم القرائية تستند إلى مرجعية ما بعد حداثية تحيد عن الممارسة المنهجية، وتبتعد عن كل ما يعمل على تعنيف النصوص، أو يقرأها وفق آليات تعسفية تدفعه إلى التصريح بما ليس فيه، أو البوح بما يريد كتمه والمحافظة عليه في منطقة الصمت.
2. أنصت بلقاسم للنصوص الصوفية وأرخى سمعه لهمسها، وهو بهذا الصنيع يعلن استجابته لخصوصيتها ومراعاة ما يميّزها عن غيرها من التجارب الكتابية، وبالتالي قراءتها وفق ما يلائمها من استراتيجيات وآليات، إنّه، بهذا الصنيع، قارئ حرباوي يغيّر مظاهره وآلياته القرائية حسب خصوصية النص.
3. حرباوية خالد بلقاسم القرائية تجعل القبض على معنى ثابت للقراءة عنده وتوقع خطواته النقدية أمرا صعبا، مما يفرض على المتقرب من أعماله تلقف القراءة عنده في تعددها وتلوّنها.
4. القراءة عند خالد بلقاسم تنتسب إلى التلون والارتياب الذي يجعلها بعيدة عن مقابض الحدية.
5. اختار بلقاسم العناية بالتجربة الكتابية عند المتصوفة حتى يبتعد بقراءته عن تلك القراءات النمطية التي أرست التصوف في حقله الديني، متغافلة عن الطاقات الإبداعية التي تكتنف كتابته.
6. أشرك بلقاسم النص في اختيار وتحديد مساره القرائي، وحتى يحقق ذلك تخلى عن مرجعياته القبلية، ودخل إلى عوالم التصوف عاريا من كل الترسبات التي من شأنها إسكات النص.
7. قراءة بلقاسم تقوم على الإقامة في النصوص والمكوث فيها مدّة طويلة، فهو من القراء الذين لا يبرحون، بل يلحّون على النص كي يكشف بعض ألغازه ويبوح ببعض أسراره.

8. طغى التأويل على تجربة بلقاسم النقدية وتعداه في أحايين كثيرة إلى التفكيك الذي انفتحت بموجبه هذه القراءة على اللانهائي.
9. يحاول هذا الناقد من خلال قراءته تفجير طاقات النصوص سواء الصوفية أو الحديثة عبر مقابلة المرايا بين تصورات السادة المتصوفة، نخص بالذكر ابن عربي والنفّري، وبين بعض المفكرين المعاصرين أمثال جاك دريدا وبلانشو، مقابلة تضاعف تصورات كل طرف وتحيّنها.
10. لا يتغيّا خالد بلقاسم من خلال قراءاته النقدية لهذه المتُن التطويق أو الحصر،بل على العكس من ذلك، يهدف إلى رعاية الاحتمالات والحفاظ على الطابع اللانهائي للقراءة عن طريق صون مجاهيل النصوص الصوفية.
11. يعلمنا بلقاسم من خلال تجربة قراءته التخلي عن الصرامة النقدية والمنهجية وعيش التجربة بآليات تلائمها، تؤدي إلى تعدد طرق وسبل نقد النصوص والخطابات وبالتالي انفتاح القراءة على اللانهائي.
12. قراءة بلقاسم هي دعوة صريحة لإخراج الكتابة الصوفية من عباءة الدين والالتفات إلى جوانبها الإبداعية وما لها من تعالقات مع ما هو أونطولوجي، ولما لا استثمار خصائصها في كتابة أعمال أدبية.
13. خالد بلقاسم من القراء الذين تشربوا من التجربة الكتابية الصوفية والتصورات المابعد حداثية حول الكتابة، فانعكست هذه المشارب على كتابته النقدية، إذ قدّم لنا قراءة بكتابة فريدة من نوعها، تحيلنا إلى ما يضمره القارئ من كاتب يعيش على أطراف التجربة القرائية، تجربة أخرى تستحق بحثا يسلط الضوء عليها، من هذا المنطلق نسأل: كيف يكتب خالد بلقاسم تجاربه النقدية؟

بهذا السؤال ننهي بحثنا هذا لعلّه يكون سببا في إيقاد مشعل بحث جديد لدينا أو لدى المارين من هنا.

ملاحق
الأطروحة

❖ **ملحق المصطلحات:**

المصطلح	شرحه	المصدر	الصفحة
الأثر **Trace**	لا علاقة لهذه الكلمة بالأثر الفني أو النفسي الذي يتركه النص في نفس المتلقي. ولكنه مصطلح من مصطلحات التفكيك المركزية ولا يُفهم إلا في ضوء مصطلح الاختلاف المرجئ. **فدريدا** يزعم أنّ الهوية وكل شيء وكل معنى مسكونة بأثر أو آثار الأشياء والمعاني الأخرى المختلفة عنها، وهذا يمنع من حضور الشيء أو المعنى في كامل امتلائه ونقائه. فلا وجود إلا لأثر الشيء وأثر ما يختلف عنه ولا شيء حاضر تماما.	محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص239.	50، 62، 70، 71، 225، 239، 240، 241، 242، 243.
الاخـ(ت)لاف **différance**	مصطلح صكه دريدا بتحوير مصطلح الاختلاف عند دي سوسير وذلك باستبدال الحرف eبالحرف a حيث لا يظهر الاختلاف بينهما في النطق، لكن يتجلى ويتّضح في الكتابة، وهو يحمل معنى مزدوج، حيث يعني الاختلاف بالمعنى السوسيري، والإرجاء بمعنى التأجيل، ليدل في نهاية المطاف على اللعب الحر للدلالة، فالمعنى بالنسبة لدريدا مختلف عن ذاته ومؤجّل بآثار معاني الكلمات الأخرى الكامنة فيه، مما يفتح المجال أمام لا نهائية قراءة النص، وعدم الوصول إلى معنى نهائي	رسول محمّد رسول، فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز، دار التنوير الثقافية العامّة، بغداد العراق، ط1، 2015، ص366.	62.

	وثابت		
الأوكسيمور **Oxymore**	ويُقصد به توافر الأضداد أو تنسيقها في مستوى واحد، ومثال ذلك قول: الشمس السوداء، أو البياض الحالك، فعلى الرغم من أنها تبدو كلمات متناقضة ومتعارضة تدفع بعضها بعضا في الظاهر، إلا أنها تندمج رغم تعارضها الصارخ في كيان واحد يمثله الفضاء الأوكسيموري، فتقدم مزيجا لغويا تنصهر فيه المتناقضات وتتعايش الأضداد في كنفه.	محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص272.	135
البراديغم **Paradigm**	يعود أصل اللفظة إلى الكلمة اللاتينية (**Paradigma**) المأخوذة من الأصل اليوناني (**Paradeigma**) المركب من عنصرين: الأوّل (**Para**) الذي يعني الشمول، والثاني (**Deigma**) ويقصد به المثال أو النّموذج، وهذا ما يجعل البراديغم يعني الطراز أو النّمط، وقد عرفه معجم أوكسفورد **Oxford** على أنه وجهة نظر العالم التي تقوم عليها النظريات، ومنهجية البحث في الميادين العلمية على وجه الخصوص، أي أنه نموذج فكري أو علمي يُعد كمرجع أو قياس تقاس به كل الظواهر وتحل بالاستناد إليه كل المشاكل	محمّد شوقي الزين، الثقافة والصّورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ابن النّديم للطباعة والنّشر، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2022، ص 20.	136

	والمعضلات		
البرزخ	المنطقة البينية الواصلة بين الشيئين، ويعرفه ابن عربي على أنّه العالم المشهود بين عالم المعاني والأجسام	ابن عربي محي الدّين، اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت، ص 27.	111، 113، 114، 115، 116، 123، 125، 126، 131، 134، 173، 175، 180.
التّجلي	هو ما يتجلى للصوفي، أو بعبارة أخرى ما يتكشّف للقلوب من أنوار الغيوب	ابن عربي محي الدّين، اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت، ص 18.	15، 87، 118، 120، 182، 221.
التّولي	ورد في ترجمان الأشواق بمعنى الرجوع، أي رجوعك إليك منه	محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، عناية عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 2005، ص 231.	67
الحال	يقصد به ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ومن شرطه أن يزول ويعقبه المثل، وأن يبقى ولا يعقبه المثل، وبصيغة أخرى هو عبارة عن أمر يرد من حضرة الحق بصورة قهرية أو جمالية، يكيّف	ابن عربي محي الدّين، اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت، ص 53.	175.

	العبد بصورة ما هو منطبق عليه		
الذوق	هو أوّل مبادئ التجليات الإلهية	ترجمان الأشواق، عناية عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 230.	23، 104، 109،
الروبافيكيا Roba Vecchia	وهي كلمة ذات أصول إيطالية تمّ تعريبها، يقصد بها الأشياء القديمة والمهملة، وقد وظّفها الناقد التونسي عبد الدائم سلامي كمصطلح نقدي ليحيل بها إلى الأشياء التي أثقلت على النصوص أحلامها وأفسدت فيها بهجة كيانها بوعودها الزائفة، ويستهدف هنا بقوله المناهج النقدية التي تعمل على تعنيف النص وتقويله ما لا يبتغي قوله.	عبد الدائم السلامي، النص المعنّف، أن نقرأ ونحب ما نقرأ، دار مدارك للنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2019، ص 25- 26.	29
الرؤيوية أو البنوماتولوجية Pneumatomogique	وهو مصطلح جاء به جاك دريدا ليصف الكتابة الإلهية أو الطبيعية التي لها ارتباط مباشر بالصوت أو الزفرة، كتابة ذات طبيعة رؤيوية وليست كتابية، كهنوتية قريبة من الصوت الداخلي الناطق بشهادة الإيمان، صوت يعبر عن الحضور الممتلئ للكلام الإلهي.	جاك دريدا، في علم الكتابة، تر أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط3، 2008، ص 81.	155
الرياضة	رياضة الأدب وهو الخروج عن طبع النفس ورياضة الطلب وهو صحّة المراد به، وعلى العموم هي تهذيب الأخلاق	محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تصحيح أحمد شمس الدّين، ج 1، دار الكتب	163

	النفسية	العلمية، بيروت-لبنان، دط، دت، ص226.	
السالك	هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه فكان العلم له عينا	محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، عناية عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 2005، ص 223.	117، 118، 120، 121، 124، 126، 129، 219.
السفر	عند السادة الصوفية ليس مكانيا بل روحاني يتحقق إذا ما أخذ القطب بالتوجّه إلى الله تعالى بالذكر	ابن عربي محي الدّين، اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت، ص 9.	2، 23، 54، 88، 90، 101، 106، 108، 117، 162،
السّوى	هي من أهم مقولات عبد الجبّار النّفري، نحتها من حرفي التعريف (الـــ) والاستثناء (سوى) ليحوّلها إلى اسم يدل على ما سوى الله، يُدرجها شيخ الواقفين في موقع الحجب التي تعزل الواقف عن موضوع معرفته (الله)، ويحول دون تحقق اللقاء بين هذا الواقف والمطلق، وللسوى عدّة وجوه أهمها: العلم، المعرفة، الحرف، والاسم وغيرها كثير	بن عكوش سامية، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفري، منشورات ضفاف، لبنان، والاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص 48.	61، 184، 188، 189، 193، 211، 212، 216، 217، 218، 220، 221، 223، 224، 228، 237، 239، 246.
الشطح	في لغة العرب هو الحركة، لكنه وُظف عند المتصوفة ليدل على الوجد الذي يفيض بقوّته، ويهيج بشدّة غليانه وغلبته، فهي تعبر	ابن عربي محي الدّين، اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان	116، 128، 172

	عن حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم.	حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت، ص 60.	
الطريق	مراسم الحق جلّ جلاله التي لا رخصة فيها	محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تصحيح أحمد شمس الدّين، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت، ص222.	28، 103، 112، 117، 209، 211، 212.
العارف والمعرفة	من أشهده الرب بنفسه فظهرت عليه الأحوال، والمعرفة حال	ابن عربي محي الدّين، اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت، ص 26.	37، 89، 92، 96، 98، 107، 118، 120،
الفصل	فوت ما ترجوه من محبوبك، ويقصد به ابن عربي تميّز العبد عن المحبوب بعد الاتحاد	محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تصحيح أحمد شمس الدّين، ج 4، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت، ص164.	57، 175، 194، 202،
الفناء	عند المتصوفة هو نفي لصفات الخلق وبقاء بصفات الحق	إسماعيل مهنانة، من الكينونة إلى الأثر، هايدغر في مناظرة عصره، ابن النديم، دار الروافد، ط1، 2013، ص255.	239
الكتابة الغراماتولوجية Grammatologique	هو مصطلح ديريدي يقصد به الكتابة الخطية، أي تلك التي تعوّل على الخط.	جاك دريدا، في علم الكتابة، تر أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط3، 2008، ص 81.	155

الكشف	في اللغة هو رفعك الشيء عمّا يُواريه ويغطّيه، وكشف الأمر بمعنى أظهره، وقد ربطه محي الدين ابن عربي بالفن حينما اعتبره فن الإدراك	ابن منظور، لسان العرب، ت عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة- مصر، ص 3909. 2.	35، 38، 44، 64، 88، 92، 98، 169، 233.
الكياسم **Ciasm**	هو التداخل أو التشاكل الذي يجعل الحقائق تتوالج وتتواشج في وحدة لا تفقد فيها العناصر من تشكيلها، ولا تنفك عن بعضها البعض مشكلة ترابطا يقوم على اللادونية، بمعنى لا هذا بدون ذاك، كأن نقول مثلا لا وجود لخالق دون خلق، والعكس صحيح.	محمد شوقي الزين، الثقافة والصّورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ابن النّديم للطباعة والنّشر، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2022، ص 20.	134،
اللادونية	يُقصد بها على العموم لا هذا بدون ذاك، أي أنها تلك الأشياء التي لا تنفكّ عن بعضها بعض مشكّلة روابطا بينها، مثل لا وجود للخلق بدون خالق	محمّد شوقي الزين، الثقافة والصّورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ابن النّديم للطباعة والنّشر، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2022، ص 17.	140،
المسافر	هو الذي سافر بفكره في المعقولات وهو الاعتبار فعبر من العدوة الدنيا إلى العدوة القصوى.	ابن عربي محي الدّين، اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت، ص 9	158، 231.
		محي الدين بن عربي، ترجمان	3، 7، 9، 44، 72،

المقام	يعرّفه ابن عربي على أنّه استيفاء حقوق المراسم على التمام.	الأشواق، عناية عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 231.	73، 83، 84، 90، 105، 112، 113، 116،119، 122، 124، 172، 175، 177، 221.
الوصل	إدراك الفائت	محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تصحيح أحمد شمس الدّين، ج 4، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت، ص 163.	84، 87، 133، 134، 137، 155، 161
الوقفة	هي أرقى أشكال الوصول إلى كينونة الواحد الأحد، عُرف بها الشيخ محمّد عبد الجبار النّفري، وقد عرّفها شارح المواقف والمخاطبات عفيف الدين التلمساني بأنها مقام فناء ذات الطّالب في ذات المطلوب وسميت وقفة للوقوف فيها عن الطّلب، أما ابن عربي فيشرحها على أنها البينية، أي بين المقامين	بن عكوش سامية، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفري، منشورات ضفاف، لبنان، والاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص 48. محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، عناية عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 231.	40، 112، 116، 172، 173، 174، 175، 181، 182، 190، 198، 202، 203، 204، 205، 208، 209، 210، 211، 212، 230، 239، 240،

			241، 246.

❖ **ملحق الشخصيات:**

الشخصية	تعريفها	الصفحة
ابن رشد	هو أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، وهو فيلسوف أندلسي مسلم، تنوعت معارفه إذ تعلم الفقه والطب والرياضيات والفلك والفلسفة، من الذين نفوا التعارض بين الدين الإسلامي والفلسفة، وأنصار العقل البرهاني، له العديد من المؤلفات التي يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام منها ما هي علمية وفلسفية، ومنها مصنفات طبية، وأخرى فقهية وكلامية، كما أنه اشتهر بشرحه للتراث الأرسطي ونقله إلى الحضارة العربية.	92، 96، 146.
آرثر جون أربري Arthur John Arberry	مستشرق إنجليزي من مواليد سنة 1905م تعلّم لغة الضاد على يد أستاذه رينولد ألن نيكلسون ، واهتم بالدراسات العربية والفارسية فتفوق فيها لدرجة أنه تحصل على المرتبة الأولى مرتين في الدراسات الاستشراقية، عُرف بترجمته لكتاب "المواقف والمخاطبات" لعبد الجبار النفري إلى اللغة الإنجليزية، إذ يعود له الفضل في نفض الغبار عن هذا العمل الجبار والتعريف بصاحبه في لغة غير لغته.	184.
بول نويا اليسوعي *Paul Nwyia*:	كاهن يسوعي فرنسي وأستاذ جامعي مختص في اللاهوت والفلسفة. انضم إلى الرهبنة اليسوعية في سن مبكرة ودرس الفلسفة واللاهوت، حيث أظهر تفوقاً أكاديمياً. بعد ذلك، أصبح أستاذاً في عدة جامعات وكليات، حيث درّس مواد تتعلق باللاهوت، الأخلاق، والروحانية، له كتاب " **تفسير القرآن واللغة الصوفية"** حاول من خلاله التقرّب من تآويل	186، 188، 189، 191.

	العديد من السادة الصوفية للقرآن الكريم مسلّطا الضوء على تأثير القرآن الكريم على لغتهم المميّزة.	
جاك دريدا Jacques Derrida	ناقد أدبي وفيلسوف ما بعد حداثي فرنسي، ولد في مدينة الأبيار بالجزائر عام 1930م، وتوفي في باريس سنة 2004، يعتبر من أهم الفلاسفة الذين أحدوا انقلابا على الفكر البنيوي، وزعزع ثوابته، وأول من وظّف التفكيك فلسفيا، له العديد من الكتب التي فكك فيها الميتافيزيقا الغربية، نذكر منها على سبيل المثال: في علم الكتابة، الكتابة والاختلاف.	42، 43، 47، 49، 51، 52، 53، 57، 60، 62، 78، 153، 154، 157، 241، 242، 243.
جورج باطاي Georges Bataille	فيلسوف وكاتب فرنسي ولد عام 1897، وتوفي سنة 1962م، ركّز اهتمامه على الشبقية والإيروسية وحتى التصوف، فقدم دراسات عميقة أثرت في المدارس الفلسفية اللاحقة وفي النظريات الاجتماعية، من أهم كتبه التي عُرف بها هي كتاب الإيروسية، والتجربة الداخلية.	141، 158، 159، 160، 162.
خالد بلقاسم	كاتب وناقد ومترجم مغربي، ولد بمنطقة قصبة تادلة عام 1964، تنوعت اهتماماته فنجده منشغلا أحيانا بالتّصوف وأحايين أخرى بالأدب عموما والنّقد الأدبي على وجه الخصوص، لاسيما ما ارتبط منه بالشعر، فألف في ذلك العديد من الكتب، أهمها: **"أدونيس والخطاب الصوفي"**، **"الكتابة والتصوف عند ابن عربي"**، **"الصوفية والفراغ عند النّفري"**، **"مرايا القراءة"**، دون أن ننسى **"مرح القراءة."** كما وجّه اهتمامه أيضا للنصوص الغربية وعمل على ترجمتها إلى لغة الضاد، مثل أعمال ميلان كونديرا: **"المزحة"** و **"فنّ الرواية"**، وترجم أيضا مؤلَّف **"ما العمل؟"**	ذُكر في صفحات البحث كلها

	لجان لوك نانسي.	
عفيف الدّين التّلمساني	متصوف ذكرت العديد من المراجع أن اسمه أبو الربيع عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن ياسين العابدي الكومي التلمساني، ولو أن اسمه لم يسلم من التحريف إذ يقول البعض أنه ابن بلدة كومة أي كومي، ومنهم من يقول أنه ولد في كوفة أي أنه كوفي، ثم رحل به والده إلى تلمسان لذلك لُقّب بالتلمساني، وهو ذو ثقافة واسعة وعلم وافر تبحر في شتى فنونه لكنه، مال إلى التصوف فراح يشرح مؤلفاته ويبسط دلالاته، خير مثال على ذلك مؤلّفه **"شرح المواقف"** الذي تناول فيه مواقف **عبد الجبار النفري** بالشرح والتأويل.	167، 177، 180، 181.
علي أحمد سعيد إسبر (أدونيس)	هو شاعر وناقد ومفكّر وأكاديمي من أصل سوري، ولد في الفاتح من يناير عام 1930م بقرية قصابين التابعة لمدينة جبلة في سوريا، قاد ثورة حداثية أثّرت في الشعر المعاصر وذلك بعدما حرر هذا الأخير من قيود الوزن وسجن الشكل ليغدو أوسع منهما، له العديد من الدواوين الشعرية التي أثبت فيها تفرّده سواء من ناحية البناء الشعري أو من ناحية الدلالة، نذكر منها: أغاني مهيار الدّمشقي، تنبّأ أيها الأعمى، أوراق في الريح، تاريخ يتمزّق في جسد امرأة، لكن أعماله الشعرية لا ينبغي لها أن تغفل جانبه النقدي وإسهاماته في الفكر العربي، وتقديم صورة جديدة عن التصوف أيضا، إذ نجد له أعمالا نقدية رصينة نذكر منها: الصوفية والسريالية، المسرح والمرايا، وكتابه الشهير الثابت والمتحوّل.	3، 4، 5، 6، 7، 8، 12، 13، 14، 15، 17، 18، 20، 21، 22، 23، 25، 26، 27، 41، 48، 59،88، 90، 191، 192، 193، 194، 195، 196.
محمد عبد الجبّار	متصوف عاش في القرن الرابع الهجري، ويعتبر شخصية غامضة في تاريخ التصوف	5، 20، 26، 27، 35، 39،

النّفري	الإسلامي، عاش تهميشا قرائيا ونسيانا معرفيا ما يُقارب ثلاثة قرون، لذلك من الصعب رصد ملامح حياته وسيرته الذاتية اللهم إلا في أعمال لاحقة عملت على ترجمته أو شرحه، هذه الأعمال التي ورد فيها أن اسمه أبو عبد الله محمّد بن عبد الله النّفري، وهناك من يقول أنه محمّد ابن عبد الجبار بن الحسن النفري، بينما يذهب البعض إلى أن هذا الأخير هو حفيد الأول الذي يُعتبر صاحب المواقف، بينما الحفيد هو مرتّب أوراقها فقط. هذا التضارب في الآراء هو ما يجعل رسم صورة واضحة عن حياته أمر مستحيل، لكن يجدر بنا الإشارة إلى أن خالد بلقاسم والذي يعنينا في هذه الدراسة فإنه ينسب **"المواقف والمخاطبات"** إلى عبد الجبار النفري.	40،45، 52، 61، 78،83، 165، 168، 172، 174، 175، 177، 190، 199، 226، 234، 247.
محي الدين بن عربي	هو شيخ العارفين وإمام المتصوفة أبي بكر محمّد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الملقب بابن عربي، وفي المغرب بابن العربي ولد في السابع عشر من شهر رمضان عام 560 للهجرة في مدينة مرسية شرق الأندلس، أفاض الله عليه علوما وأسرارا شريفة أودعها في كتابه "الفتوحات المكية" الذي يُعد عملا مهما في النهج الصوفي، توالت بعده أعمال كثيرة عبّر فيها عن تجاربه الصوفية والروحية نذكر منها: ترجمان الأشواق، فصوص الحكم مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، الإسرا إلى المقام الأسرى، وغيرها كثير.	5، 14، 20، 26، 35، 41، 45، 55، 75، 91، 94، 100، 102، 107، 112، 115، 116، 118، 119، 123، 126، 129، 134، 139، 144، 145، 152، 153، 154،
	كاتب وفيلسوف وناقد ومنظّر أدبي فرنسي ولد في 22 سبتمبر من عام 1907، وتوفي في 20 فبراير 2003 عن عمر يناهز 96 عاما، مخلفا	2، 78، 150، 151، 152، 153.

موريس بلانشو **Maurice Blanchot**	وراءه العديد من المؤلفات الإبداعية والنقدية، نذكر منها على سبيل المثال: **كتابة الفاجعة، أسئلة الكتابة، الجماعة الغامضة،** وغيرها الكثير من الأعمال التي عكست توجها فكريا وكتابيا مختلفا تتضاعف معه الأسئلة وتثور دون الاستكانة إلى الأجوبة، وقد أثر بتوجهه هذا في العديد من كبار الفكر المابعد بنيوي ورواد الفلسفة المابعد حداثية أمثال: جاك دريدا، جيل دولوز، ميشال فوكو، وجان لوك نانسي.	

قائمة
المصادر والمراجع

قـــــــــائـــمة المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع.**

❖ **المصادر:**

➢ **الدّواوين:**

- **أدونيس:**

1. كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار، دار الآداب، بيروت- لبنان، دط، 1988.

2. مفرد بصيغة الجمع، دار العودة، بيروت- لبنان، دط، دت.

- **(عبد الباري) محمّد:**

3. ديوان كأنّك لم، دار مدراك للنشر، الإمارات العربية، ط2، 2014.

4. ديوان مرثية النار الأولى، منتدى المعارف، بيروت- لبنان، دط، دت.

➢ **(ابن عربي) محي الدّين:**

5. الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، ت سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1988.

6. اصطلاحات صوفية، مراجعة عبد الرحمان حسن محمود، عالم الفكر، د ط، د ت.

7. التدبيرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية، تح محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، در الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2015.

8. ترجمان الأشواق، عناية عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 2005.

9. ديوان ابن عربي، شرح حسن سيج، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1996.

10. رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2001.

11. الفتوحات المكية، تصحيح أحمد شمس الدّين، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت.

12. فصوص الحكم، ت أبو العلا عفيفي، أقلام عربية للنّشر والتّوزيع، دط، 2019.

13. الوصايا، ت مجموعة باحثين، دار الإيمان، بيروت- لبنان، ط2، 1988.

➢ **(بلقاسم) خالد:**

14. أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2000.

15. تجويفات كيليطو، محسن عتيقي، منشورات المتوسّط، ميلانو- إيطاليا، ط1، 2024.

16. الصوفية والفراغ، الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2012.

17. الكتابة والتّصوف عند ابن عربي، دار توبقال للطباعة والنشر، الدّار البيضاء-المغرب، ط1، 2004.

18. مرايا القراءة، الحكي والتأويل عند كيليطو، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 2017.

19. مرح القراءة، في البحث عن المعنى، كتاب الدوحة، قطر، د ط، 2020.

20. (**النفري**) محمد بن عبد الجبار بن الحسن، المواقف والمخاطبات، آرثر يوحنا آربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، دط، دت.

❖ **المراجع باللغة العربية:**

21. (**ابن سينا**)، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، در العرب، القاهرة- مصر، ط2، 1989.

➢ **أدونيس:**

22. زمن الشّعر، دار الفكر للطباعة والنّشر، بيروت- لبنان، ط5، 1986

23. الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت- لبنان، ط2، 1989.

24. مقدّمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979.

25. (**بكاي**) محمّد، أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية، من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، الرافدين للنشر والتوزيع، لبنان، و Opus، كمدا، ط1، 2017.

26. (**البلخي**) شقيق، ابن عطاء الأدمي، النّفري، نصوص صوفية غير منشورة، تح بول نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ط2، دت.

27. (**الشركي**) محمّد، العشاء السفلي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1987

28. (**بلعلى**) آمنة، تحليل الخطاب الأدبي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الأمل للنشر والتوزيع، تيزي وزو- الجزائر، دط، دت.

29. (**بن جعفر**) قدامى، نقد الشّعر، تح محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، دت.

➢ **(بن عبد العالي) عبد السلام:**

30. القراءة رافعة رأسها، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدّار البيضاء – المغرب، ط1، 2019.

31. الكتابة بالقفز والوثب، المتوسط للنشر والتوزيع، ميلانو – إيطاليا، ط1، 2020.

32. لعب بالكلمات، المتوسط للنشر والتوزيع، ميلانو- إيطاليا، ط1، 2024.

33. (**بن عكوش**) سامية، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفري، منشورات ضفاف، لبنان، والاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

34. (**بنيس**) محمّد، كتابة المحو، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 1994.

35. (**التلمساني**) عفيف الدّين، شرح مواقف النفري، تح جمال المرزوقي، مركز المحروسة، ط1، 1997.

36. (**حرب**) علي، هكذا أقرأ مابعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 2005.

37. (**خميسي**) ساعد، ابن العربي المسافر العائد، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

38. (**دبابي**) مديحة، الكتابة وتفكيك البنية الأونطو-تيو-لوجية لنسق الفكر الغربي، جاك دريدا فيلسوف الهوامش، إشراف محمّد بكاي، الاختلاف، الجزائر، ضفاف، لبنان، ط1، 2017.

39. (**رجب**) محمود، فلسفة المرآة، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط1، 1994.

40. (**رسول**) محمّد رسول، فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز، دار التنوير الثقافية العامّة، بغداد العراق، ط1، 2015.

➢ **(الزّين) محمّد شوقي:**

41. الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008

42. تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، وضفاف، لبنان، ط1، 2015.

43. الترجمة، الهيرمينيوطيقا، الاستيطيقا، دروس في طبيعة القول الفلسفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، مدارج، الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018.

44. الثقافة والصّورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، ابن النّديم للطباعة والنّشر، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2022.

45. الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدّين بن عربي، مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرباط- المغرب، ط1، 2016.

46. مقدّمة في أفكار ميشال دوسارتو، الكنان، التاريخ، اليومي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،لبنان، الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2018.

47. (**ست عجم**) بنت النفيس بن أبي القاسم بن طرز البغدادية، شرح المشاهد القدسية لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمّدية، تح بكري علاء الدين وسعاد الحكيم، المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية، دمشق، 2004.

➢ **(السلامي) عبد الدائم:**

48. النص المعنّف، أن نقرأ ونحب ما نقرأ، دار مدارك للنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2019.

49. كنائس النقد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، ط1، 2017.

50. (**ضاهر**) عادل، الشعر والوجود، دراسة فلسفية في شعر أدونيس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق – سوريا، ط1، 2000.

51. (**لوكيل**) السعيد، تحليل النص السردي معاريج ابن عربي أنموذجا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

52. (**المصباحي**) محمّد، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، .2012

➢ **(منصف) عبد الحق:**

53. أبعاد التجربة الصوفية، الحب- الأنصات- الحكاية، أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء المغرب، دط، 2007.

54. الكتابة والتّجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي، منشورات عكاظ، ط2، 2011.

55. (**يقطين**) سعيد، الرواية والتراث السّردي، من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثّقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1992.

❖ **المراجع المترجمة:**

56. (**أنزيو**) آني، المرأة الأنثى بعيدا عن صفاتها، رؤية إجمالية للأنوثة من زاوية التحليل النفسي، ت طلال حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1992.

57. (**بارت**) رولان، س/ز، تر محمّد بن الرافه البكري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الصنائع، ط1، 2016.

➢ **(باطاي) جورج:**

58. الإيروسية، تأملات في الشبق والموت وفي جدلية العقل والإسراف، تر عادل مطيمط، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2017.

59. التجربة الداخلية، تر عدنان محمّد، دال للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2017.

➢ **(بلانشو) موريس:**

60. كتابة الفاجعة، تر عز الدين الشنتوف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2018.

61. أسئلة الكتابة، تر نعيمة بنعبد العالي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2004.

62. (**بيجيليا**) ريكاردو، القارئ الأخير، تر أحمد عبد اللطيف، منشورات المتوسّط، ميلانو- إيطاليا، ط1، 2020.

63. (**دريدا**) جاك، إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، تر سلمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008.

64. (**دريدا**) جاك، في علم الكتابة، تر أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط3، 2008.

65. (**دولوز**) جيل، الاختلاف والتّكرار، تر وفاء شعبان، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2009.

66. (**ريكور**) بول، عن الترجمة، تر حسين خمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

67. (**غروندان**) جان، التّأويلية، تر جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، 2017.

68. (**كريستيفا**) جوليا، علم النّص، تر فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1991.

69. (**كوربان**) هنري، الخيال الخلاق، في تصوّف ابن عربي، تر فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط- المغرب، ط2، 2006.

70. (**لوبروطون**) دافيد، الصمت لغة المعنى والوجود، ت فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، ط1، 2019.

❖ **المراجع باللغة الأجنبية:**

71. Jacques Derrida, Béliers : le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poéme, édition Galilée, Paris, 2003.

72. Jacques Derrida, De La Grammatologie , Les éditions de Minuit, 1967.

73. Jacques Derrida, La voix et le phénoméne, Quadrige/ Puf, Paris,1967.

74. Martin Heidegger, Essais et Conférences, Traduit par André Préau, Gallimard, 1958.

75. Maurice Blanchot, L écriture de désastre, nrf, Gallimard, 1980.
76. Maurice Blanchot, L Entretien Infini, nrf/ Gallimard, 1969.
77. Paul Nwyia, Exégése coranique et langage mystique, Dar-elmachreque éditeurs, Beyrouth , 1970.

❖ **المعاجم والقواميس:**

78. (**ابن فارس**)، مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمّد هارون، المجلّد الأوّل، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، دط، د ت.
79. (**ابن منظور**)، لسان العرب، ت عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة- مصر.
80. (**أحمد**) مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة- مصر، المجلّد 1، ط1، 2008.
81. (**الحكيم**) سعاد، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1981.
82. (**الرازي**) محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
83. (**القاشاني**) كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تح محمّد كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار، ط2، 1370.
84. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط5، 2005.

❖ **المجلات والدويرات:**

85. (**ابن عربي**) محي الدين، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، مجلّة الكرمل، ع 62.

❖ **المواقع الالكترونية:**

86. (**بلقاسم**) خالد، السوى في وقفة النفري، 2018، يوم 15 مارس 2024.

1. <http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/ṅ71-0belkacem.htm>

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوعات	الصفحة
الإهداء	
شكر وعرفان	
مقدّمة	**أ ـ ط**
الفصل الأوّل: عبائر المعية في تجاربة خالد بلقاسم القرائية	**1**
المبحث الأوّل: من الكتابة الشعرية إلى الكتابة الصوفية: حكاية عبور وحياكة قراءة	**2**
أوّلا: التداخل النصي مفتاح لدخول عوالم التّصوف	**3**
ثانيا: القراءة بالتأجيل أو الإرجاء القرائي	**5**
ثالثا: الصمت امتلاك للقراءة	**8**
رابعا: الاستنارة بالشّعر	**11**
خامسا: هبة الشعر: سؤال الكتابة	**17**
سادسا: الاسترسال القرائي أو القراءة النتوج	**24**
المبحث الثاني: عبور خالد بلقاسم من المناهج النقدية إلى المباهج القرائية	**28**
أوّلا: الروبافيكيا النقدية والنص المعنف	**29**
ثانيا: التخلي عن المنهج	**31**
ثالثا: العبور من وضاح النقد إلى ليل القراءة	**34**
رابعا: الممارسة التأويلية: كشف / كسف	**38**
خامسا: من التأويل إلى التأويل المضاعف	**43**
1. توطئة	**43**
2. الارتياب	**47**
3. التراث الصوفي في ممارسة خالد بلقاسم النقدية: بين الحفظ والحَفض	**49**
4. المحبّة	**54**
5. النص ولا شيء خارجه	**56**
6. الكتابة	**60**
7. السؤال معول قرائي	**65**
المبحث الثالث: التّولي أو عبور خالد بلقاسم من مساءلة المقروء إلى مساءلة القراءة	**68**
أوّلا: الارتياب المضاعف	**69**

ثانيا: القراءة باعتبارها رسما لا اسما	70
ثالثا: القراءة لقاء حيوي بين النص والقارئ	73
1. استحضار المنهج بتغييبه	75
2. النسيان الفعّال أو حينما يصبح النسيان مطلبا قرائيا	77
3. التجسير أو مدّ الجسور المعرفية	80
رابعا: حدّ القراءة عند خالد بلقاسم	83
الفصل/الوصل الثّاني: معارج خالد بلقاسم القرائية إلى كتابات محي الدين بن عربي الصوفية	86
المبحث الأوّل: القراءة النّقدية عند خالد بلقاسم: من متاريس القبليات إلى نباريس النص	87
أوّلا: باجتذاب خفي: خالد بلقاسم على موعد مع ابن عربي	88
ثانيا: منفى الجواب: نعم ولا	92
ثالثا: لا شيء خارج النسق الأكبري	96
رابعا: الخطاب الأكبري: نسق أم فسق	100
خامسا: السفر القرائي: سفر تيه	101
سادسا: القراءة بالمصاحبة: من اللبس إلى الأنس	107
المبحث الثّاني: برازخ الكتابة وفراسخ القراءة	111
أوّلا: مفهوم البرزخ وبرزخية المفهوم عند ابن عربي	112
ثانيا: برزخية الكتابة الأكبرية: لا إمكانية التعبير واستحالة الصمت	116
ثالثا: البينية: موقع اللقاء وحظوة الارتقاء	126
رابعا: الصورة مدخل قرائي	129
خامسا: الاحتمال والانحمال: خالد بلقاسم يتبنى الصورة	134
المبحث الثّالث: القراءة النقدية: تضاعيف وتضايف	141
أوّلا: القراءة بالأذُن مكمن الإذْن	142
ثانيا: في ضيافة ابن عربي: تقابل بل مقابلة	146
1. الخيوط الناعمة بين ابن عربي وبلانشو	149
2. الوشائج الكامنة بين ابن عربي وجاك دريدا	153
3. المرايا المتقابلة: ابن عربي وجورج باطاي	158
الفصل/ الوصل الثالث: المواقف النفرية والمتاهات القرائية	163
المبحث الأوّل: أماكن التلقي وإمكان التلاقي: تأملات في أعمال المتلقين وتطلعات لانفتاح مآلات القراءة	164
أوّلا: التّذكر بالنسيان أو النسيان كشكل من أشكال التلقي	165

ثانيا: القراءة بالإشراك أو الانضمام إلى الركب القرائي	**168**
ثالثا: المشهد الأكبري معبر قرائي نحو النّفري	**172**
رابعا: خالد بلقاسم يسائل شرح عفيف الدين التلمساني: شرح أم شرخ؟	**180**
خامسا: الفعل التّرجمي وسؤال المعنى: النسخة باعتبارها فسحة تت[عـ/ج]دد فيها المواقف	**184**
سادسا: الرمز ذريعة نويا اليسوعي القطع زريعة خالد بلقاسم	**186**
سابعا: ما أغفله أدونيس: خصوصية التجربة النفرية وأبعاد التأويل	**191**
المبحث الثاني: تقويض الوقفة فرارا من مقابض الحدّية	**197**
أوّلا: معازل التجارب الصوفية ومغازل القراءة	**198**
ثانيا: القراءة بالاستشكال: خوفا من الاختزال وتطلعا إلى انفتاح المآل	**203**
ثالثا: خالد بلقاسم البعيد عن البرهان القريب من الرهان	**206**
رابعا: الوقفة المترددة والقراءة المتمرّدة	**209**
خامسا: الـــط/ر/يـــــــــ/ق من طوق التمثلات إلى نطاق الاستعمالات	**211**
سادسا: الولوج إلى الوقفة من مخارج الضدية	**212**
سابعا: قراءة الممتد في كنف الحد	**217**
ثامنا: القراءة بالسّلب	**223**
تاسعا: القراءة من السلب إلى القلب	**226**
المبحث الثالث: الإنصات إلى الإنصات: خالد بلقاسم يرخي سمعه للتجربة الكتابية النفرية	**230**
أوّلا: العبور القرائي من مستحيل التجربة إلى استحالة الكتابة	**231**
ثانيا: ريبة كاتب وخيبة قارئ	**235**
ثالثا: تجربتي الوقفة والكتابة من المطابقة إلى المفارقة	**237**
رابعا: الأثر ومدّ الجسور التفاعلية	**239**
خامسا: المحاورة/ المجاورة بين بلانشو والنفّري	**243**
سادسا: التّقطع مدعاة لتعلم القراءة	**253**
النتائج	**258**
الملاحق	**263**
قائمة المصادر والمراجع	**278**

الملخّص:

هذه الدراسة هي عبارة عن رحلة حاولنا من خلالها مصاحبة أعمال خالد بلقاسم النقدية والتقرب من تجاربه القرائية للخطابات الصوفية؛ بحثا عن رؤاه التي خصّ بها الكتابة عند محي الدين ابن عربي وعبد الجبّار النفّري، وتنقيبا عن تأويلاته للعلاقات الكامنة بين التجربتين الصوفية والكتابية، غير متناسيين آلياته وإستراتيجياته المعتمدة في تجربته القرائية، ولا ملامح القراءة النقدية التي اختصّ بها عن غيره من النقاد.

الكلمات المفتاحية: النقد- القراءة النقدية- الخطاب الصوفي- الكتابة الصوفية- خالد بلقاسم.

Abstract:

This doctoral thesis embarks on an exploration of Khaled Bekacem's critical works, examining his interpretative engagements with Sufi discourses. Our investigation aims to elucidate the perspectives that Bekacem ascribes to the writings of Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī and Abd al-Jabbar ibn al-Niffari, while probing Bekacem's interpretations of the intrinsic interplay between Sufi and literary modalities. In the process, we analyze the unique hermeneutical approaches and strategies that underpin his critical practice, as well as the distinctive features of his analytical reading that distinguish him from other critics.

Keywords: Criticism – Critical Reading – Sufi Discourse – Sufi Writing – Khaled Bekacem

Résumé :

Cette thèse de doctorat se consacre à l'exploration des travaux critiques de Khaled Bekacem, en examinant ses engagements interprétatifs avec les discours soufis. Notre investigation vise à élucider les perspectives que Bekacem attribue aux écrits de Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī et d'Abd al-Jabbar ibn al-Niffari, tout en examinant en profondeur les interprétations que Bekacem propose concernant l'interaction intrinsèque entre les modalités soufies et littéraires. Dans ce processus, nous analysons les approches herméneutiques singulières et les stratégies sous-jacentes à sa pratique critique, ainsi que les caractéristiques distinctives de sa lecture analytique qui le différencient des autres critiques.

Mots-clés : Critique – Lecture critique – Discours soufi – Écriture soufie – Khaled Bekacem