التصوف والتفكيك
درس مقارن بين ابن عربي وحدّر

تأليف : إيان ألفونس
ترجمة وتقييم : حسام نايل
مراجعة : محمد بريري

علي مولا

1740
النصوف والتفكيك
درس مقارن بين ابن عربي ودریدا
Sufism and Deconstruction:
A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi

By: Ian Almond

Copyright © 2004 by Ian Almond

This was first published 2004 by Routledge

Authorised translation from the English language edition

published by Routledge, a member of the Taylor and Francis Group.

All Rights Reserved
التصوف والتفكيك
درس مقارن بين ابن عربي ودريداً

تاليف: أيان آلمند
ترجمة وتقديم: حسام نايل
مراجعة: محمد بيرئ

2011
الموئذن، أيان

التصوف والتفكك: درس مقارن بين ابن عربى ودريدى/تأليف: أيان

الموئذن، ترجمة وتقديم: حسام نايل، مراجعة: محمد بيرى.

ط1 - القاهرة: المركز القومى للترجمة ، 2011 

260 ص، 24 سم

1 - الفلسفة الإسلامية.

2 - التصوف الإسلامي.

أ) نايل، حسام (مترجم ومقدم).

ب) بيرى، محمد (مراجع).

(ج) العنوان

العنوان

189,1

رقم الإبداع / 12675

I.S.B.N: N 978-977-04-260-7-0

طبع بالهيئة العامة لشئون المطبوعات الأميركية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للفارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبير بالضرورة عن رأى المركز.
المحتويات

9 تقدم المترجم .................................................................
23 مقدمة المؤلف ..............................................................
32 هوامش المقدمة ............................................................
الفصل الأول: أغلق الفعل، الاعتراض الصوفي والتلفيكي على الفكر العقلي ……
35 مشروع التحرر عند ابن عربي ودردزا: تحرير نطق وكتابة من أغلق الفعل
39 - أهل النظر ووثنية العلامة .........................................
40 - سياق ابن عربي: تحديد موقع الشيخ الأكبر ....................
43 - الحق الذي لم يعثر له ...................................................
47 - الحق الذي لا ينتهي .....................................................
48 - الحق الذي لا يقهر التكرار .........................................
51 - استحالة الحق: تزامن الحلول والانقلاب ...........................
58 مشروع التحرر عند دردزا: تحرير الحروف من أغلق الروح  .
62 ........................................ La Différence ..........................
67 الاختلاف المرحجي ..........................................................
74 - مرآة الاختلاف المرحجي: الغائب ينتج الحاضر  ............
79 هوامش الفصل الأول .........................................................
الفصل الثاني: إخلاص الحبارى، ابن عربي ودردزا في مقام "البليلة"  
85 ابن عربي ودردزا: عيشاً في ظل نوع مملكة؟ ....................
87 التلفيكي: عقدة محلة وانساق مُعطَّلَة ..........................
96
بابل عند دريدا: استبداد الوضوح
الطوفان عند ابن عربى: القداة بما هي الحيرة
خلاصة: "المواقف الفقهية"
هوامش الفصل الثاني
الفصل الثالث: سلطة الكتاب، معنى اللائتمى في علم التأويل الصوفي والفكري
الكتاب عند ابن عربى ودريدا: مدى يكون النص الشاعر نصًا لا ينتهي؟
بحر بلا ساحل: القرآن مثلاً نموذجيًا على نصية لا تنتهي...
علم التأويل الإيجابي: احتفاء بتكرار المعنى
الرضايون والشعراء
تناقضات ذاتية
هوامش الفصل الثالث
الفصل الرابع: ذوق الغيب والأعمال، السرُّ عند دريدا وابن عربى
سرُّ اللامرة عند دريدا
سرُّ عبادة الأوثان عند ابن عربى
عن تبعات السرُّ
خلاصة: الروم الخاذع عند دريدا وابن عربى
هوامش الفصل الرابع
الخاتمة، تصنيف ذاتي في ما بعد البنوية: ثلاث لحظات من الأفلاطونية
المحدثة في المعهد الديني
فعل الكتابة و"الانفتاح" عند بلايشو

6
الترجمة عند بنيامين بوصفها عودة إلى الواحد الأول ........ 216
ما المؤلف؟: فوكو وتصفية الذات في ما بعد البنوية ...... 222
الله والكتابة: المركز ليس هو المركز، و"الله" ليس هو الحق .. 225
هوامش الخاتمة ................................................. 234
ثبت المفردات والتعابير المهمة في الكتاب ................ 237
بibliography ....................................................... 251
تقدم المترجم

يثير هذا الكتاب درجة عالية من التوتر والقلق. ولعل من أسباب هذا التوتر صعوبة الإحاطة الوافية بأعمال الشيخ الأكبر محبى الدين بن عربي ونسقه الفكرى الرفيع من أوله إلى آخره، وأيضًا العصر الشديد الذي يجد الراجب في أن يحيط علمًا بأعمال الفيلسوف الفرنسي الأعظم جاك دريدارد، والاستراتيجية الفكرية بأطوارها وتجلياتها المتنوعة على امتداد أعماله من أولها إلى آخرها. ولهذا سبب
ثانى مزدوج في تفسيره - يرجع إلى قدر من العدت الذي يجعلنا لا نقل تقبل المثمن المستريح الكثير من أفكار الشيخ العربي، والفيلسوف الفرنسي لعلة تتعلق بالتكوين والتباعي المألوف الذي نشأ عليه في العالم العربي، يبدو أن هذا التكوين مستحكم راسخ عند الجميع، ظاهر عند البعض مستخف عند الآخرين. ولعل السبب الثالث يتعلق بطبعة هذا الكتاب ونحاء المتوقف الذي اتخاذ من مناقشات ما بعد الحداثة في العالم العربي عروة وقى، فكان أن سطّ مؤلفه الضوء على أفكار بعدها عند الاثنين تزيد من حدة التوتر والقلق.

ولذا، يحتاج هذا الكتاب إلى قدر كبير من التواضع والتخلي عن الاستعلاة الناتج عن اعتداد أفكارنا ومعتقداتنا التي درجنا عليها، فنصي بنشأ من ثم حوار مفتوح معه لا ينتهي بقيد ولا يضطب بضابط سوي أنه حوار. وعند أن يكون فيه الداعى إلى مطالعة بعض أعمال الشيخ الأكبر ابن عربي، والناوي في الفيلسوف درداً مطالعة هادئة متائية، فعلي بعضًا من أفكارنا ومعتقداتنا التي ألتقاها واعتناها يتقللب أو يهتز أو يترجح على نحو يهبى قدرًا من إعادة النظر.
تحتاج طريقة تفكير أحدنا بين وقت وآخر إلى تنظيف، إلى غسيل، أو إلى تغيير، حاجةً بين أحدنا إلى الاستماع، أو حاجةً للثوب إلى النظافة، وإن يُبنى على استبدال. ويفنى الظلم في أن هذا الكتاب يُعين أحدنا على حاجة من هذه الحاجات.

ويجب موضوع الكتاب من يهمون بدرس الأدب ودروس الفلسفة، كذا من يهمون بدرس الأدب ونقده، على حد سواء فإن أراد هؤلاء الثلاثة الانتفاع بالكتاب نفهمهم. كما يجب الكتاب، أيضاً، الفارئ العام التوق إلى ضوء جديد معتبر، أو إلى مغامرة فكرية تفتح أفكاراً ممتعة واسعة. أما من يحلوه له السير ليلاً بين أحراس غابة، أو قطع صحراء تحت وقع الشمس الشديد، فيبيان إليه مباشرة الملتوية لأنه يزيد من حلول الأمر الذي يحله.

ولأن الجناحين الذين يحلق بهما الكتاب في الهواء هما الشيخ الأكثر ابن عربي والفيلسوف الفرنسي دريدا فإن التوتر والقلق يتعلقان بإثارة مشكلات حول أفكارنا ومعتقداتنا عن: الله، والحقيقة، والأدب. فالشيخ الأكبر يهز المعتقدات الجامدة التي هي صناعة العين الواحدة والتي درجنا عليها بخصوص الله والحق أو الحقيقة: يهزها هزاً فنيها قاعاً صادقاً. أما الفيلسوف الأعظم دريدا فيزنث التفاحات التي يتزايد اتساعها والتي تملأ نسيج تحيزاتنا الإيديولوجية أو الجمالية أو البنوية أو السردية أو التأويلية المحدودة أو ما أشبه من تحيزات حكمت - وتكتم - تصوراتنا عن الأدب والدرس النقدى والنص الأدبي. ومن وراء هذه التفاحات تعلناونا رؤوس المتنافرين التي صنعت لنا المعنى الواحد، والأمثل الواحد، والحقيقة الواحدة، والمركز الواحد، تسوقنا إلى الجهة المجمعومة. وقد أركنا دريدا أن هذه الرؤوس ذات عين واحدة أيضًا.

لذا، يحتاج هذا الكتاب إلى رأس ينظر بينتين في كل الجهات، كما يحتاج إلى عقل وقلب يتضافران معًا، يُكتب أحدهما الآخر، ويُصدِّق أحدهما الآخر، ولا يعلو أحدهما على الآخر.
1 - الإكبرى/الدريدي: بحثًا عن إسلام آخر

تقترب الإستيمولوجيا الإلهية عند ابن عربي في بُعدها الأطروحي الركين
اقتراًبًا كبيرًا من استراتيجيات التفكير عند دريدا. ويعد هذا الاقتراب 자유ًا- الغريب علينا-
يُيطّل الإشكال الحديث الذي نشأ في العالم العربي من جراء اِيقاع الخلاف والاختلاف
بين الدين الإلهي والدينيي العلماني. إذ يتَبزّل الدين التزامًاً لافتاً إلى الدينيي
وبالمقابل يعلو الدينيي علواً لافتاً؟ فيَتقاطعان عند نقطة بينهما لا ظنناً استشرافنا
حق التبصُر فلسوف تحل الكلُّ أكثر من القضايا والمشكلات المثلاة منذ الجد العظيم
رفاعة الطهطاوي حتى آخر أحافه حالياً نصر أبو زيد وجابر عصافور.

إن الإجراي الذي تتعلمه مسيرة التلوث في مصر ناجم في الأساس عن نظره
نسفية بنوبيه جعلته من الإسلام نظاماً واحداً وبناءً واحداً يُتشابه مع نفسه وينطوي
على نفسه. وواقع الحالة في الماضي البعيد، وفي الحاضر الراهن، على خلاف هذه
النظرية السائدة حاليًا في مصر. إذ ينطوي الإسلام بداخله على إسلامات أخرى
كثيرة تبدد وجهة النظر الأحادية التي رأت في الإسلام النسق الواحد الذي
تتصادى فيه الأصول وتُتْبَجَع إلى مركزه الأول المتخليل، أو إلى مركز أُوجْبِه
مسار تاريخي مستبد.  

2 - الأصل المُدد المُتفرِق: المركز ليس هو المركز

في فائحة كتاب المفاهيم الإسلامي تُبدع الشهيب الأكبر درسه الأول عن التبديد
والتفريق مشيرًا إلى أن "عثرة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل
الكشف والوجود" حقًا أن تأتي مُبدعةً على أوباب كتابه، وهو يحاكي في تبديده هذا
التحليلات الإلهية الالتباصية بآله أول ولا آخر. إن الحق أو الأصل لا يأتي مرة
واحدة أبدًا. ومن ثم، لا نقدر على تعريفه أو الإشارة إليه؛ فلا نستطيع أن نحدد له
يلية ولا مركزًا. وكلما ظننا أن هذا هو المركز، نتاشى الظن لوجود مركز جديد، فـ الحق له ما لا يتاح من المراكز. وهذا درس في الصيورة والتعبير: درس في التفكك.

ويقول دريدا إن التفكك تقنية مفيدة من منظور الإيمان، فالحاجة ماسة إلى نقد المؤسسة اللاهوتية من أولها إلى آخرينها. وهي المؤسسة التي تحجب الانتهاض المشارك إليه وتعتبر عليه بإيجاد مركز واحد أو أكثر. وهو مركز لا يجسد في واقع حاله أمام التفكك. فالشيخ العربي والفلاسفة الفرنسي يقولون لنا إن ما نسمي "الله" قد لا يكون هو الله، وما نسمي "الحقيقة" قد لا تكون هي الحقيقة؛ الأمر الذي يفتح الطريق واسعا أمام إصلاحات أخرى يوفر عدّدها الأظن.

3- براعة مؤلف الكتاب واستدراك عليه.

وإذًا، فالكتاب مثير حقًا، ويضع قارئه في حال جيدة تخليص عن ما كان عليه قبل قراءته. ولن تكون هذه الحالة الجديدة- أو هذا الإخلاص- إن لم يتوفر شرط القراءة المبسطة المختصرة؛ ألا وهو قادر من إسلام النفس للمعنى يهيئة الإابة عنه لاحقًا. إن علة التغيير الحقة قد من الإسلام يسمي المتخصصون في محاولات أفلاطون التنزل الإعرابي، وأنزيل عليه تغييره من عائلة العقلية فيها، حتى يحدث نوع من التقاء الحقيقة بالآخر الغريب.

والآخر في هذا الكتاب مزدوج متضاعف. فهناك الآخر الذي ينتسب إلينا، والذى لظروف عديدة سياسية تعنيها تقنية تُهمَ، وتهيمن معه مسار معين في لاهوت الإسلام، كان الشيخ الأكبر حيّى الدين بن عربي عالمًا كبرى على تهيئة جعله في حكم الآخر الغريب. ثم هناك الآخر الغريب على الأصلاءة ألا وهو الفلاسفة الفرنسي الأعظم جاك دريدا، وقد تُفْقِحَ أصالة غريبه نفسه العربية له، فإن صح الدفع فقد أُسْبِكَ سلفه الشيخ الأكبر. وأخيرًا، هناك مؤلف الكتاب الذي استغرب
بتلطفه وأشكال. والاستغراب والإشكال مرده في جانب منه أنه يرينا أمرًا جديدا من أنفسنا قد غيّره علينا، فإن كان الشيخ الأكبر برناً قد رده المؤلف إليها في ضوء جديد مستغرب، والاستغراب أفضى إلى إشكال؛ لأنه وهو يرده إليها في الضوء الجديد أشك على ما طلنا معهته. ومن المعتم أن النفس تستنكن إلى الألف المعتقد
فإن تاى إلى غيره- وهو حاصل لا محالة- أشك على أمر نفسه.
ففي رد الجديد الذي رد المؤلف يقع الظن بأن الشيخ الأكبر هو الفرنسي
درباً قال الشيخ العربي إلى الاستجواب، فأغرب المؤلف، ثم ألف حين أرسل دريدا
في صورة تحسسه معها الشيخ الأكبر فان الفرنسى إلى الاستجواب. وفي الحالين هو
ليس هو. كأننا ناظر نظر المبتدى إلى جسدين اعتقنا، فما أتم سويا الرأس.
وهو الواحد الآخر عن الشيخ الأكبر الذي يسب المتكبير المتضاعف وإليه يرد.
وفيما عدا الرأس ذاب الجسمان وانصهر في فتة الشهوة المشتقة.
إن هذا الكتاب بما يقدمه من معرفة عربية قديمة أغرطنه عليها وفرنسية
جديدة ألقها إليها يجزى بما نحن عليه من جهل بأنفسنا وغييرنا. ولسوف يزداد الهزء
إن اتفخذ البعض ردود فعل سلبية نحوه.
ثم إلى أمسترلك على المؤلف ما فاته من دريدا; فنطة الأمر الجديد المعتبر،
ألا وهو أن دريدا ذات يوم من أيام عام 1888 تبنا حالة شعائرية، ليست بالقريبة
عليه، فقال إن التفكير هو أكثر من لغة، فأوجب بعد أن كان يسبل، ويقيد الإيجاب
أكلة الشيخ الأكبر في إيجابه الواحد الآخر السابق على التجليل المتكرر المتضاعف.
فالتعريف قيد على المعرف.
وهذا الاعتبار الجديد كان من شأنه تحويل مسار خطة الكتاب لو كان قد
انتبه إليه المؤلف، فلو انتبه كنان قد صار الشيخ الأكبر طلاءً صدريًا في المرأة
التي تعكس الفلسفة الفرنسى، ولكن قد صار الفلسفة الفرنسى طلاءً صدريًا
في المرأة التي تعكس الشيخ الأكبر، ولكن المستخفى قد استخفى وهو يظهر على

13
ما أراد المؤلف مع ما فاته. فليس هذا الفوت بالقاطع الكبير عند المؤلف، غير أن
المشاعر الكبرى كان سبقها القارئ العربي وهو يتحرك صوب مرايا متجمدة
تُبدي الفرح على سطحها الصور فيل الأكبر محل الفرحة، والعكس يحدث، حتى
يُشكك الأشخاص الذين يظهرون. والاستماع الهائل دون تميز، فشريحة أن
يظل استماعلاً لا تطابقًا أو تاماً— يعلق في المقام على الشبه أو الشكير عند
أرباب ما بعد الحداثة على الإجمال.

وبهذا الفوت أو التفاضل، حفظ المؤلف ما فرق بينهما ظاهرًا، ألا وهو
الأمر القوى الشديد على أوروبا، الواحد الأكبر. فإن اعتبارنا على ما اعتبره المؤلف
ما عرفنا الاختلاف المرجح وللواحد الأكبر.

وتمة استدراك أن هناك هيئة تتعلق بألواح من السهول أو الغلط مما يقع فيه
الأجنبي حين تعلمته مع أرضنا الحضارية، وهو شبيه بشهدنا أو غلطنا الهين.
أحيانًا، حين تعلمه مع أرضنا الحضارية، فاستدرك ما ألمست به في متن
الترجمة ولم أحن إلى الإشارة إليه.

ولا يتجاه ذلك إطلاقًا في قيمة الكتاب الذي يُعد إلى جانب كتاب العربي
المغربي خالد بلقاسم من مهم الكتاب التي تداولت الشيخ الأكبر من منظور ما بعد
الحاداثة عامة والتفكير خاصًا. ومن عجب أن الكتابين صدر في عام واحد. وفي
هذا التزامان اللائق الذي جمع الأجنبي أنوين إلى العربي المغربي بلقاسم 임امة
فؤاد شديد إلى خصوبة الشيخ الأكبر واستحقاقه المعاصير.

،، في الضوء الجديد المعتبر

وتبقى إشارة لعله من المهم التنبية إليه، وهي تخص قارئ النصوص الذي
تلقى تعريباً أكاديميًا، أغلف عليه الجهات فحسباً كنها جهة واحدة؛ وبمسانده هذا قد
عُكس خلقتا الجسد البشرى الذي هو في أصل خلقته مفتوح مستدير الحركة
ملتو، فجعل العينين العينًا واحدة وجعل الأذنين أذنًا واحدة وجعل تقلب القلب حجرًا صلذا راسخًا، أيما استراتيجيات الهاجس والظرف والربية التي يفتحها الشيخ الأكبر ابن عربي والقرملي الفرنسوي دريدا، كل على طريقه، يرصد الأصول المعرفية وروى العالم التي تصدر عنها طرق معالجة النصوص تقليديًا، وهي أصول تعمقية استنادية تُ教え التلفت الروحي والجسدى الذي هو أصل خلفية الإنسان الذي كان من المفروض أن يكون أصل كل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال؛ بل وإنها تعاكس اللهوت المسلم المستنير على حدّ الشيخ الأكبر.

أعني تلك الأصول التي صدرت عنها نظريات الأدب وطرق معالجة النصوص قبل دعوى دريدا، ثم الأصول التي صدرت عنها وتصدر - طرق تفسير النصوص الدينية والتفكير في الله قبل فصل الشيخ الكبير، وبعدة سو، أتباعها، وهي كلها تكشف عن الرغبة في تملك واستمالة ما لا يقبل التملك أو الاستمالة، سواء كان النص الأدبي أم نص القرآن العظيم.

يحتاج قارئ الشيخ الكبير والقرملي الفرنسوي أن يحافظ جسدها في تفتحه وإشرافه، يحتاج إلى عقل عارٍ عن العقل يحاكي القلب والجسد، هذا هو معنى التفكير بالجسد الذي أشرت إليه في موضع غير هذا. وكم من روعة وبها في هذا:

روعة الحرية وبهاها.

يحتاج القارئ أن يخلع ثوبه: ثوب العقل والجسد، وفي هذا الانخلاع من الثوب نوع من الهزء والخشية بالذات على ما درجت العادة الاجتماعية وفرضته أعتراف الحياة بين الناس، ولفتتنا الفيلسوف الفرنسي إلى نشاط في التفسير النصي جدلاً أذى إليه خلع ثوب الوهم، وهم أن النص حامل معنى حق علينا استكشافه، ويقول إن خلع ثوب الوهم فيه التأدية إلى الهزء والخشية من الذات واستهتاء بها، فلتقت هذا الخلع إلى ذلك ولا يقدر عليه المتألق الأكاديمي الذي يعكس تألق ملمسه تألق عقله مخافة قدح اجتماعي، والتائه في المنس استعلاة يرجع صدى استعلاه عقل جنّته اللقيود والضوابط وحبيبه الأشفاد.  

15
6 – الأفلاطون الهواء

بعض النقاد يأخذون على عاتقهم القيام بوظيفة حراسة النصوص فيعونها أخلاقياً وجميلياً مهتمين بتعاليم ميتافيزيقية ولاهوتية مضمورة، وأحياناً تثرون هذه الرعاية ثانوياً صريحاً بأصول ماركسية قديمة أو بمستحاثات دينية ليست منه في شيء (وقد يتحالفان تحالفًا يزعم أصداً سياسية ما)؛ وهم الذين أماهم ألموند "البصاصون الأكاديميون" من يفتشون واستمرار عن المعنى الحق في النص.

محاولين استعادته وتملكه.

وقد أذكرت هذه الرعاية بعضه لفظ ليلة وليلة الذي حبس امرأة أعجتها في قموم مستبداً بها حتى لا تخطر عليه، فكان أن تغيّرت عليه وخلاثه بعد الخواتم التي تحملها دليلًا ممن ضاجعتهم، وفي كل مرة تخرج من القموم في غطاء العفريت فتغل الأفعال على هواه دون هواء. هذا حال النصوص مع حراسها، أدبية كانت أم دينية، الإنسان لا يقدر على حراسة نفسه فكيف ظن حراسة غيره؟! لا.

وقد سلف أسلافه فهل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً؟

إن طبيعة الموضوع الذي يعالجته الكتابة تأتي تحكم التحديث والقصر فإن

عولج باستبداد لم ينسل من شيء وفوات التذاذ الذي يصاحبه الثور والغير. وهما أصل الأشياء والوجودات فإن لم يكرهنا فين من لم يتخذه في النمط الواحد على المعجل اللهوه المستبد، وعوفر جميع الناس اختلاف طمأ لحم الشاة باختلاف مواضعها منها، ومع ذلك تجد أكثرهم ينكرون حتى ينظر بعقله في أمر أو

كتاب، ويقولون هذا لحم ولافح صفته كذا، وهذا ليس على الصورة فليس بلحم.

وعلى مناسبة الشاة هنا من الطريف التعبير بإبراد مجاز سلطانه القاري في هذا الكتاب، فكأنه مجاز البقرة، فأكثر الناس يجدون الله منظور واحد دافع لهم نفع البقرة بحبها ولحبيها وجبنها.
ألا وإن التلون والتغير ليجعلهما الهر من نفسه وجمهده؛ فمشاعر الإنسان وانفعالاته لا تمضي على مراد مستقيم تجاه الأمر الواحد والشخص الواحد، بل وإن ملامح الوجه تتغير من الصباح إلى الظهيرة إلى الليل، وفي الوقت الواحد. فهل كان النزن من الإنسان أن العقل ضابط النهبو وسائر جموع الجسد وشرود النفس؟ ليس هذا النزن بسيئ ولا يستقي، على الأقل لا تبينا منظور الشيخ الكبير الذي ينظر منه إلى الله، وهو منظور يهدد في حقيرة أمره فكرة المنظورية من أصلها وينشفا نسفاً.

لأن الله لا يقبل المنظور. ولا يحيط به منظور. كذلك النص الأمني.

وقد حل التدريب الذي تلقاه رئيس الشرطة بينه ورؤية الرسالة المسروقة الموضوعة على الطابعة أمام عينيه في قصة الكاتب إجبار آلان بو التي تحمل هذا العنوان. ولو أنه تدرّب على التلون والتغير في أمواج اللغيز لما كتب السيد بو قصة التي ظهرها أو كتبها بطرق أخرى. ثم، أما كان يكتب رئيس الشرطة التشكك والارتباك في التدريب الذي تلقاه حتى يصل إلى الرسالة المسروقة؟!

ينبغي الأدب دائماً إلى أشكال النص القريبة التي تتعنينا في عقولنا وأنفسنا، فبدلاً من العصف به وتغريدة عبد السماء بسه Luo الإدارات إلى السيد الذي منه نتعلم. وأننا تكمل عن النصوص الأدبية ذات الاعتبار التي إن طالتها أخذنا عن نفسي أخذ الخزي المتكرر، فلا تدري منه من أنت وما هي، كبعض نصوص أستاذنا العظيمين إدوار الخراط ونجيب محفوظ.

بعض النقاد ينصحون ب уникальн الأدب تلقى المحكم عليه بالاعتماد شنقاً، فما عليهم إلا تهيئة الأدب الغزالة وظلماء الرأس والوجه، ويعضوون ينفذ الحكم بلا غطاء غيرهم على استياء غير رحيم، أو يبررون أمرنا يأخذناه غضباً فيظمون ظاهراً من فعل وفعل أذنوه إلى مشاعره الباطنة المنخرفة المعروفة نحو المرأة، ل فقد دعا الشيخ الكبير إلى النظر بكلنا العينين، ويدعونا الفيلسوف درياً إلى الكتابة بكلنا البدين: نظر مزدوج ورد مزدوج. وكلنا الدعوات إنصات إلى تقليل القلب، ومجارته في عدم الاستقرار على حال.
النص صحراء بلا دروب لا تعطي نفسها أيّداً. فإنّ كأن لا بد من الدخول إليها والسهر فيها، فما نفع الخرائط، وما نفع شمعة في ليلة الطويل؟ أو ليست هذه حياتنا نمضي فيها من درب إلى درب على الظنّ، ثم إنّ نظرنا خلفنا تحقق أنّها ما كانت سوى الصحراء، وكنا نحسبنا المسالك ذات الأوناد؟ يقول دريدا إن الخطاب الحي - وكذلك النص - يُشبه وظيفه وصورته الزائفة ليس شيئًا جامدًا وليس عديم الدلاله؛ لأنه يدل دالة ضعيفة باهتة. ويقول إن هذا الدلال الباهت الضعيف، هذا الخطاب الذي لا يرى إلى مرتبةشيء كثير، حالي من حال كل الأشباح: هائم على غير هدى، ينقلب في هذا الطريق أو ذلك، شأن شخص ضلل طريقه، شأن من فقد الرشد والصواب. ويقول دريدا إنه كالسند المارق المنحرف، متشرد بغرور ويشكع تأثيها في الدروب لا يعرف من هو وما اسمه، متقلع بلا جذور لا يقيّ له ولاوطن.

6- عن الهاجس والظن والربة

ولا يظنن القارئ أنتى أسبق بهى أدعوه إليه؛ فإنّا نخلق عن نفسي مع كل فكرة مشترأة في هذا الكتاب، ولطالما توقفت أمام عبارات وردت فيه هرّتى هزةً، وحققت أن نرى: إنها، لعل أشدنا العبارة الأثية الودارة في بدايات الفصل الرابع تقريباً: "لا بد أن يكون السر، غير حققي، حتى بمعرّض قوته علينا". ولسوف يزداد التخلع والاهتزاز لو ربطناها بعض تأويل الشيخ الأكبر في كتابه فصول الحكم سواء تلك التأويل التي أوردها السيد الموند أو التي تفعلي عنها.

وقد توقفت عن الترجمة مدة بسببها؛ فوقع العبارة بعد ذاتها قوى شديدة، بحيل حياة بأسرها إلى كذب وسخرية، فإنّ فكرنا فيها على النحو الذي يحصر أثرها بين صدق وكذب وحق وضلال فليس بشيء وما انتقناها. وقد كثرت فيها على هذا النحو الذي أطنى نحو معظمنا بحكم إله وعادات راسخة في التفكير، وليس هذا بعيب وإنما الويب الاستمرار فيه. فالعبارة إنّ حققناها حادي الحرية
لا يمكنني قراءة النص العربي من الصورة.
нтتح، وفي إياتنا عنه تفتحنا وإیرافنا، وما التفت وأنیرافنا، وما التفت والإیراف سوى حرکتنا الدائمة المتغیرة. فبینا تعلم البشر فيما بینهم الإنصات إلى بینهم فلسفة ترقین الألی بأخیریه المطلقة، بعیرته المطلقة، بنؤه الأقصی عن الإلء والعادیة، ونسوب يقون على غرابة الغرب وما أعذبها من وقته. لعل حينها نسترد بشریتنا المسلوبة عنا بحكم الذات وسندیعة الذات.

هذا الكتاب خطوة على طريق الارتیاب المتواصل في ملوفاتنا وعادتنا الراسخة دینیّا وسياسیّا، وثقافیّا واجتماعیّا.

وی النهایة، لا عزاء له سوى أن بيذلت في ترجمته الجهد الأکثر حتى خرج على صورة أرجوها من سلسلة الأسئلة ووضوح الترکیب العریبي، والحق أن هذا البذل ناتج في الأساس عن تذلیل بالكتاب على صعوبته فقد صادف هوی فی نفسی. ولهذه المصادر السیعیدة كنت آمیناً الیة المؤلف أحسن التمثیل في نفسی على قدّر الیة، فأعیراً عنها مقدّماً ومؤثرًا، أین شأن الترکیب الیة السیلیم، ثم تجنبت ما وسعی الحال الأخطاء الشائعة في الترکیب أو الیمة مما استآلفناه مؤثرًا.

وقد ورد في الكتاب الكثير من أسماء فلسفیة ومتصوفة بیهود ومسيحیین ومسیمین، سادة العصور الوسطی في بلاد العرب وأوروبا، فاكتفیت بنذلیة لبعضهم ممن يفیدون سیاق الموضوع، وكان مرجعی كتاب فلسفة العصر الوسطی الصادر عن دار شرکات عام 1999، ومن المفید مطالعته حتى يضع القراء نفسه في الجو العام الذي يخلق فيه الموند. ثم ألحقت ثنه بالیمة والставить الضروریة، وبعضاً وضعت له أكثر من مقابل عربي على ما احتمله سیاق في الكتاب.

ولا بد في النهایة من توجيه الشکر العمیق إلى الأستاذ سامي سلیمان الذي لفتني إلى هذا الكتاب الرائع، إلى الأستاذ محمد بریری الذي وفر لي نسخة منه، ودفعتي بحماس زائد إلى ترجمته، ثم تولی مراجعته، إلى الأستاذة صفاء فتحی.
وفريق غزول وشمس الدين الحجاجي على وقت بنى في إيضاح بعض
خواص هذا الكتاب العسير، وإلى حضرة الأستاذ أحمد عثمان على ما أعطاه من
مؤازرة وقلم معنوي كان لهما آثرهما الكبير في مواصلة الترجمة. وأخيرًا، إلى
أستاذنا جابر عصفور لجهوده الكبيرة في إثراء الحياة الثقافية المصرية والعربية
فانجع بما شديده نبأ جديد من العلاقة بالأخرى نهتدى بأسلفنا من التوبيرين
العظيم في مصر ؛ فزود آخرون على أولهم.

7- شمس الظهيرة
إن أصابت الباء الواحدة تختلف بصماتها اختلافًا عجيبًا. وإنه الاختلاف الحق،
فحقق علينا تبصره وتأمله. والله من وراء القصد وعليه التوكيل.

حسام فتحي نابل
النهر، منشأة البكاري
٢٠١٠/٥/٢٩
مقدمة المؤلف

في هذا الوقت، زعم أحدهم أن "الوجود المثير للوقت" كان هو ابن عربي الذي لم تكمل سبعة قرون لاحقة عليه بمحاكاته، وإنما سيرته العالم الغربي في الخفاء... (أورحسن باموق، الكتاب الأسود).

لعل تاريخ الأفكار لم يكن سوى توثيق دقيق لسرقات حدثت في الخفاء. ويرغم أن رواية باموق المثيرة الرائعة تتفقر إلا قليلاً من هذه الأفعال، إن جاز القول، فكل يوم تزداد تكثيف سوابق على الوجودية تماثلها، بدءًا من هيرافليتس مرورًا بأوغستين Augustine انتهاء بالأكوبيني الغزيقة الإقليمية المعتادة عند الكثير من النقاد ممن يسعون إلى إعادة مواعظة مناح عريضة في الثقافة الحديثة، بل وقرونًا بأكملها من الفكر، لصالح مصدر تقافي واحد (هو المصدر الثابت الذي ينتمي إليه النقاد) - يتحم مستخدماً ابن عربي نموذجاً على برنامج إسلامية عقلانية في "الشرق" (وأستخدم الكلمة الأخيرة بسما من وجود تعبير أفضل) سعت إلى الزعم بأن أصول الغرب في الشرق. إذ يضرب Divina Multum أثر الشيخ في عمل دانتي Commedia الكوميديا الإلهية - مع عدد من الأمثلة الأخرى - نموذجاً على تأويل معتم عن الرغبة لا الواقع، ولا يذكر باموق بالاسم أن أول باحث قال هذه المقالة كان آسين بلاسيوس.
وسواء كان ابن عربي "شرق في الغرب" أم لا، فالامر المؤكد أن ابن عربي شخصية مثيرة للتأمل. فعلى مدى مائة وخمسين سنة تم نشر الأعمال الأولى من أعمال ابن عربي في أوروبا، أخذ الاهتمام بهذا المفكّر، الذي لم يعرفه أوروبا من قبل، يتزايد. وعند الازدهار الاجتماعي وزيادة الدراسات النقدية والمجلات الفصلية ارتبط ابن عربي (أو الشيخ الأكبر كما يعرف في العالم الإسلامي) بميكانيكيا الكم وديانة الطاوية والقديس توما الأكوني وسيدنيبرج Swedenborg.

وقد تأثرت النظرية الفوضية، على سبيل المثال، لا الحصر. وفي عمل Kant الجديد، وان تطورت الفلسفة الإسلامية، ألا و هو تاريخ الفلسفة الإسلامية، تضمّن فصول رئيسية موضوعها محبي الدين بن عربي (1165-1240). أُلحق الشيخ برموز "المشارقة" الذين لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة عددًا (الرومي، وابن رشد، وابن سينا) ممّن يعرّفهم غير المتخصصين في الغرب.

وكمما يحدث في الغالب، أثار هذا الاهتمام الغربي الشعبي الواسع ابن عربي ردود فعل دفاعية بين باحثين مترمنين في حل دراسات ابن عربي. فأخذ محمود الغراب- وهو من هؤلاء الباحثين- يبرهن في عشرين صفحة على أن ابن عربي لم يكن شيعيًا ولا متخفّفًا ولا إسماعيليا ولا باطنيًا ولا متعاطفًا مع اليهود والمسيحيين على الأخص، وإنما هو "مسلم" سلميّ (4). ويبدو ويليام شيتيك- وهو الشخصية الشامخة في حل دراسات ابن عربي- درجة من الحذر نحو وصل الشيخ بمظانين معاصرين "زعموا أن اللغة محددة الواقع" (1).

وفي كل ذلك، ثمة رغبة حريصة على السياق (ويتعبر دريداً وساساً لا غنى عنها) (5)، أما الدعوة إلى تحديد ما يكونه ذلك السياق، وما إذا كان ابن عربي بُرّأ فيه أم خارج، فتظلّ كلاهما أيسر من عمل.

وليس موضوع هذا الكتاب الزعم بأن ابن عربي كان وقوفيًا أو ما بعد بنيوي- طيلة الوقت، كما قال باومون مازخا، وإنما سأحاول عرض الأصح- تناول.
التصوف والتفكيك (ولأستخدم تشبيه بنيامين) بوصفهما شظايا مختلفة انتترنت من فائزة واحدة تُسمّى كلها. وعند معالجة نصوص تفصل بين أصولها ثمانية عما تقريباً وألف الكيلومترات، لن يكون هُم هذا الدروس تحول منصوص القرن الثالث عشر إلى منظر ما بعد حديثي، ولا "أَلمَّا" جاك دريدا بتحويل كتاباته إلى صورة من سور التصوف الإسلامي (فقدم الدليل على "جاك الوافد من اليهود في الجزائر" على حد مداعبة جون كابوتو (1)). وعلى مدى خمس عشرة سنة ماضية، قام باحثون من مختلف أنحاء العالم في أسواق الدين واللاهوت المقارن بإعادة اكتشاف نماذج متنوعة سابقة على كتابات دريدا التفكيكية في تراكبهم الدينية، ولا يد إلى أن هذا الاتجاه بيد ما يشع عليه، فمن المعترض أن شخصيات أَمثال ديبنديسو الأرموي المنتجل Pseudo-Dionysius والعلامة إيكهارت وعِين القضاء Lao-Tzu وشانكارا Sankara ولِد كورو Meister Eckhart الهذائي قاموا بتنكيس الفرضيات المتمركزة لوعوسيًا المتموجة في عقائدهم؛ فخلصوا الروحانية الأصلية من المتباطئ إليها السارية في أزمنتهم (2). وما من شك في أن الهدف الأول من هذا الدروس إيضاح أن ثمة عملية تفكيكية مماثلة في كتابات ابن عربي، غير أن هذا الإيضاح لا يسعى إلى تحويل ابن عربي الذي دعي في العصور الوسطى إلى منظر ما بعد بنوبي.

ومرأى أن تكون المقارنات السابقة نقطة انطلاق هذا الدروس لا غاية في ذاتها، فيدل على تقدير رواية ما بعد حديثي ككتاب التفكيكات النزيلة وقصص الحكيم، يمكن إثارة عدد من الأسئلة الأشد جدية: ما العلاقة الدقيقة بين ابن عربي ودريدا؟ وعلى أي نحو يُنظر "슈익" مصوص عملاً منظور فرنسي معاصر قال عن نفسه "المحب الحق" (3)؛ وهل تُعتبر الاستعارات والاستراتيجيات والعناصر الرئيسية في التفكيك من معناها تغييرًا كليًا في سياق مقارنتها بالتصوف؟

وأخيراً، هل يعلمنا ابن عربي أن نقرأ دريدا بطريقة مختلفة (والعكس بالعكس)؟
ولا بد من الإشارة إلى أن اهتمام دريدا بالإسلام اهتمام طفيف سطحي(1); فياستثناء تعليقات نادرة وردت في كتابه مديمة الموت وبعض ملاحظات عن الجزائر، تغيب التعليقات على الإسلام والمفكر الإسلامي غيابًا لافتًا عند كتاب أمضى سنوات نشأته الأولي في بلد مسلم (الجزائر). ومع ذلك، اهتم دريدا - على نحو ما - بالتصوف والروحانية، أو إن شئت الدقة، اهتم بالكييفات التي حاول من خلالها عدد من المعقلين على أعمالهم أن يصفون بأنه متصرف أو عالم لاهوت سلبي، وقال بعضهم إنه يجعل من شخصيات أمثال العلامة إيكيرت وديونيسيوس المنتجل - من ينتمون إلى التراث الصوفي - أسلافاً التفكير. وعلى مدى سنوات، انشغل دريدا بدفع هذين الرأيين، ولعل من بين الأعمال الدالة التي أنتجها في هذا السياق مقال عام 1987 كيفية تجنب الكلام: إنكارات'10 Avoid Speaking: Denials اليونانية... والمسيحية في اللاهوت السلبي الكاثوليكي كانت "إعادة مواجهة [الاختلاف المرجعي] ضمن حدود الأطراف" اللاهوت تفضل أمرًا ممكنًا دومًا(11) فإن مفكرين من أمثال دينونيسيوس المنتجل وإيكيرت بؤسغولون- نهاية الأمر - يشيء جدًا مختلفًا:لا وحده المختص على مجرانية عالية ووجود أبعد من الوجود(12). وبرغم أن دريدا اقتصر في مراجعته اللاهوت السلبي على الصور اليونانية والمسيحية - وهو مسئول وصف نفسه في عمله/إطارات الخيانة Circumfession بأنه "عربياً، يهودي بالكاد" فإنه كان على وعي بوجود تراثات أخرى متنوعة لم يشملها مقاله:

وهكذا، قررت عدم الكلام عن الاتجاهات السلمية أو النفعية في تراثات أخرى كالتراث اليهودي والإسلامي على سبيل المثال. إنُ تترك هذا المكان الهائل شاغرًا، ذلك الذي كان سيكون - في المقام الأول - اسم الله باسم الله، لنظل من ثمّ على العتبة، هذا التشارك...
لا يعبّر عن أدوار إمكانيات الفنف؟ أليس في ما يتعلق بذلك الذي لا يمكن المرء الكلام عنه أفضل طريقة تخفيه صامتًا؟ (1)

لا شك أن هذا اعتراف - أو تفاقم - مهم يثير عددًا من التساؤلات: ما الاختلاف الدقيق بين صورة اللاهوت السلمي اليونانية المسيحية التي رحب دريدا في الكلام عنها والصور اليهودية الإسلامية التي استعرض أنه لا يقدر على الكلام عنها؟ هل يلعب دريدا إلى نجاح تفكيكي ما في الروحانية اليهودية الصورية؛ نجاح لم يمتثل بنظائرها اليونانية المسيحية التي استندت استنادًا هليانيًا كليًا إلى Logos (العقول، الكلمة، العقل) وإلى the epekeina tes ousias (ما وراء الوجود الظاهرة)؟ أم على العكس، يعترف دريدا أن الترتيبان اليهودي والإسلامي - غير المألوفين عندنا - يمكن تجريبهما مبتنيًا على نحو ما فعل باللاهوت السلمي اليوناني المسيحي الذي يفكيك بجرأة وجرح؟

تظل إشارة دريدا إلى السطر الأخير الشهير في عمل فتتششتتين رسالة "الصعوبة الفلسفية" (2) Tractatus (إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدد عنه، ينبغي له أن يبحث عنه) غير واضحة. لماذا يظل "الموقع الهرافل" موقع اليهودية والإسلام، مسكونًا عنه؟ وما الذي يمنحه معالجة خاصة؟ إن "المسكن" الذي أشار إليه فتتششتتين الشباب كان مسكونًا أو صمّمًا غير دريدا بالمرة، كان موقعًا أو مكانًا خارج عالم الوقائع والأشياء، ومن المستبعد أن يستخدم دريدا مثل هذا الموقع العملي لتعيين أخري تُعتبر مغابرة أصيلة التموج المعزّي اليوناني المسيحي.

Logisch-Philosophische Abhandlung (3) هذه الرسالة كتبها فتتششتتين تحت عنوان ونشرت تحت هذا العنوان باللغة الألمانية عام 1921. تم بعد ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية عام 1922 غير فتتششتتين عنها إلى اسم اللاتيني الذي عرفت به بعد ذلك وهو Tractatus (رسالة في اللاهوت السياسي) هو الذي أُوحي إلى مور بهذه النسخة. ثم ظهرت لها ترجمة جديدة بالإنجليزية عام 1991، أما اللغة في الترجمتين فهي محل خلاف كبير بين الفلسفة المهمتين بأعمال فتتششتتين- المترجم.
فإذا كان معنى التعبير الذي قاله دريدا - "لا يمكن الكلام عنه" - أنه لا ينتمي إلى تراثات اختار أن يتفاوت عنها، فإن هذا التفاوت يفتح النظرة لغرابته: يهودي جزائري يشعر أنه "قي بيه" حين يكتب عن راهب سورى دومينيكاني ألماني بانغر (1) ظاهراتي، ثم يتردد في الكتابة عن معتقده الخاص (فإن تخلى عنه)، أو عن التراث الإسلامي من هذه الوجهة (ابن مسيرة، ابن عربى، ابن رشد) الذي انتشر على مدى واسع في أسبانيا الغربية المسلمة وفي أوروبا المسيحية، التي انتقدها دريدا بحق في موضوع آخر.

فما الصلة الحقيقية التي دفعت دريدا إلى اتخاذ قرار بـ"عدم الكلام" عن التراثين اليهودي والإسلامي في تفكيكه الذي عارضه بالألاهوت الرسلي (الأمر الذي يضفي على مقاله "إحراجات طالما أصوليا")؟ ثم لماذا اختار الإقامة في أوروبا المسيحية؟ هل دوافع دريدا بسيطة صريحة لا مرتبة؛ فهل لا يعرف ما يكتب عن The sefer ha-bahir أو سفر التجليات Mدرسة جيرونا (2) أو سفر التجليات Gerona عربى أو جرال الدين الرومي أو الفيروزى، وربما لأنه لا يقرأ بالعربية أو الأرامية، أو لأنه وقع في غواية إيجاد نسب منخفضين بين دينينيسيوس المทะเล ويكيهارت وهيدجر Heidegger وفصول Kabbalism في صحراء أو عنة على التصوف اليهودى القابللى الزمنية الفارسية. ومن المحتمل أن دريدا كان أكثر اجتهاداً إلى تفكيك التراث المسيحي الأوروبي منه إلى التراث اليهودي الإسلامي غير الأوروبي في لحظة من الصواب السياسي تحكست فيه على طريقة البنية التحتية؛ وبعد كل كلامه عن أوروبا التي وجدتها المسيحية و"مأزق الألغاز الأوروبي المتمرد لوغوسياً (3) فلربما استشعر حاجة أكثر إلحاناً إلى تفكيك التمرزات اللوغوسية الأورومسيحية لا نظائرها الإسلامية أو اليهودية.

(1) لافاريا: ولاية ألمانية تقع في جنوب ألمانيا - المتجمد.
(2) مدينة أسبانية تقع في الجزء الشمالي الشرقي من أسبانيا - المتجمد.
(3)
ومن الواضح أن الأسباب التي تتمسها ساخرة أو كليبة، ولذا فمن الورد أنها غير عادلة. ومهما كانت الأسباب التي دفعت دريداً إلى عدم الكلام عن الروحانية الإسلامية المنخفضة فضلاً الأيديولوجية الواضح؛ ألا وهو أن دريداً قد تصرّب على بقاء الإسلام، واللاهوت السلفي وحده؛ فاصطدمت الذي أشرنا إليه بـ "المنه التأثيث" الأكبر بتصدع قضايا الإسلام. فضلاً كان ما أقوله ينطوي على قدر من الإساءة أم لا، فخلاصة الأمر أن "الإسلامة" تنتمي إلى شيء يُنال في أخرياته الجذري يُنال أن يكتب عنها فرنساً ما بعد ينوي، وعليه، يصير الإسلام هو الآخر للكسيف عنه مرة أخرى، يصير آخر لا محل له في النقد الموجب إلى اللاهوت السلفي المسيحى.

سأحاول ردًا على ذلك إيضاح أن أعمال ابن عربي - إن استثناها أنها أعمال بطيئة صوفية مبنية مشتركة بالمصطلحية الشرقية الروحانية- تتثير الأسئلة نفسها التي أثارها عدد من الشخصيات المألوفة في الغرب، فتم تحرك في اتجاه يماثل حركتها. إنّ ارتجاب ابن عربي في الفكر العقائدي المتاحف والملافة وإدراكه قدرة اللغة على الخلق، وتمتيرته الرافعة باستدلال الهوية إلى الاختلاف، ثم تأويليه الرغبة وتدميره الذاتية تقدّرا جديداً. قد هبطت جميعها قدرًا كبيراً من شبهه وتمثاله مع شخصيات رئيسة في التراث الفلسفي الغربي. وفي ما قاله حوار العلماء إيكهارت (1220 - 1274) حوضًا خفيًا ملموسًا على طول هذا الكتاب، مثلاً، شجع الشخصية الثالثة في درسنا المقارن بين ابن عربي وبردئد، وصوّر سبباً دفعًا إلى هذا الحضور الشبيجي: الأول أن إيكهارت الشخصية الأقرب في الغرب إلى ابن عربي، أما الثاني فطاقته الكبرى في اللاهوت السلفي كما يقته درياً؟

(*) العلامة إيكهارت: أحد كبار مصروفات المسيحية في نهاية العصر الوسيط، وقد عانى هيدجر أحد شيوخ الفكر. ووجد العلامة إيكهارت أنه ما كان من شأن "الله" أن يصير "حق الله" في ما وصفه به علماء اللاهوت وإنما في ما لم يصفوه. وبذلك يُعد إيكهارت علمًا أن أعلام مدرسة اللاهوت السلفي الناثفة. وكان إيكهارت مشهورًا لأفكار ديوسوس الأرستوبيفل"
لقد وصف أحد النقاد ابن عربي بأنه "العلامة إيكهارت فيالتراث الإسلامي. ")1". ومن اللافت المدهش أن عددًا من الدراسات عن ابن عربي والترجمات العربية تذكر إيكهارت عرضًا (انظر على وجه الخصوص، دوم سيلفستر هوتهارد،) أما باحثين آخرين من أمثال رالف أوستن فيتحدثون عن "وجه الشبه اللافتة". وإن لم نقرأ كلمة Ralph Austin من أعمال ابن عربي فمن السيس إدراك السبب في أن العديد من الباحثين يربطون بينهما. فكل المفكرين شرعًا في التوليف الجدري بين التصوف والفلسفة، ثم عانوا الاضطهاد من السلطات نتيجة ذلك، كما أنهما شدد الرحال إلى حجات ورحلات طويلة لأعوام متواصلة (من أشبيلية إلى دمشق، ومن إيرفورت2 إلى Erfurt)، وقد مر هذا الطريق لعدد من أتباعهما بعدهما (هاينريش أفينيون3)، وبهاء تاولر،Susо زوئي، Tauler، Daoud القصري، القاشاني) فشرحوا أعمالهما ونشروا أفكارهما.

كما أن المناقشات الثقافية الحديثة التي دارت حولهما مباشرة؛ فقصة أحد قدمها بباحثين على تقليديتهما والالتزامهما الطريق القويم، ثم تصنيفهما المدني (شيوعي، سنوي؟ كاثوليكي أو مصلح ديني في زمن مبارك؟)، وثمة الزعم نفسه بوحدة الوجود عدناهم، بالإضافة إلى إثارة التساؤل نفسه عن مدى وضوحهما واتساقهما الفكري الذي يجعل منهما متطرفين (دينيين/Denile العنيف)، كما أنهما تعرّضا للعديد من الاتهامات نفسها بأنفس الفكر في الشرق الأقصى (سوغويكي، سوزوكي، Suzuki إيزوتسو/Izutsu، Ueda الوسيط تشير ابن عربي فيالعلامة إيكهارت هو البديل الأقرب.

المتطل خارج أن يعيد إدخال بيزارية السلبية في اللغة الأوروبية سيطرة زائدة- المترجم.

1) إيرفورت: مدينة في الجزء الجنوبي الغربي من ألمانيا - المترجم.
2) أفينيون: مدينة في الجزء الشرقي من فرنسا - المترجم.
وبرغم أنى قد شعرت- في غير هذا الموضوع- بشيء من الحرج في القول بأن إيكهارت وابن عربي بنطلان من نقطة واحدة تقريباً، ثم يطور كل منهما معجمه بشكل مختلف في نهاية الأمر، فإن هذه التشابهات الكبيرة بين العلامة والشيخ تعد مؤشرًا جيدًا في استكشافنا التصوف والتفكيك.(2) وإن كان دريًا لم يكتب كلمة عن التصوف فقد كتب قدرًا وافرًا عن العلامة إيكهارت في أوائل عام 1924، وفي صفحات من كتاب إعادة نظر في الميتافيزيقيا والأخلاق Re却 de Métaphysique et de Morale أظهر دريًا معرفة موفرة بمواضع العلامة إيكهارت التي قالتها باللغة العامة(3)، أما في مقاله كيفية تجنب الكلام: إنكرات فقد استفاض دريًا في النقاط الأولية التي كان قد عرضها عن إيكهارت منذ عشرين سنة. وطبععة الحال، لا يعني ذلك أن ما كتبه دريًا عن إيكهارت يصح تقليديًا على ابن عربي أيضًا، بل يعني أن فهم دريًا بإيكهارت بطبعين فكرة عامة عن نماذج التماثل بين ابن عربي وابن برو والاختلاف في الميتافيزيقا والعلمانية، الإباحة على الإيجاب، تصوير الله بوصفه إله يَبْنِيُّ، الهوية الخفية في النفس، تدقع عمليات التنوير الجذري...); الأمر الذي يجعله مماثلًا لقدر مماثل إلى إنجاز قراءة تفكيكية. ولن نستخدم إيكهارت ليكون مرادفًا مسيحيًا بسيطًا جاهزًا لابن عربي; غير أنه من الممكن أن يلعب دور المعنى النافذ نقيس به مثى يتعاطف دريًا مع تصورات أوسع في التصوف واللاهوت السليبي ومثى يعمد بها.

(2) كان العلامة إيكهارت قد ألقى بعض الملاحظات بين العلامة بلغتهم العالية متناولاً فيها موضوعات لاهوتية فلسفة. ثم بعد وفاته عام ألمانيا في عام 1260 التالى عشر بسبب هذه الملاحظات. وكانت النهضة على وجه التحديد أنه كان قد عرض أمورًا دقيقًا حساسة على البسطاء من عامة الناس- المترجم.
هوامش المقدمة

(3) See al-Ghorab’s “Muhyiddin Ibn al-‘Arabi amidst Religions and Schools of Thought”, in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), op. cit., p. 224.

وعلى نحو مماثل كتب أوليفر ليماين في سياق الحديث عن الوضاءة بين الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى ومناقشات بعدها في عصر التنوير الأوروبي، صرحاً من "النظرية الشفوية":
وعلى سبيل المثال، تكون مناقشات عرضها في إطار التماثل بين مقدمة أهل الفقه الغزالي تصور السببية الأرستotelية وتحليل هيام للعلاقة السببية. كذلك يُلهم أن الصراع بين الغزالي والفسائية
بخصوص أصل العالم يشبه أشكال الصراع التي تتمثلها مناقشات كاتب لخصومه. انظر:


(6) يقدم حميد دهش في مقالته "عين الفضاء الإنساني والمناخ الفكري في زمنه" مثالاً على أن
مفكرين مسلمين في العصر الوسيط قد "عارضوا المباني المباني بكياسة للكفكروا المباني مركزية
للوجود المستحكة"، وصورة خاصة مع صعود الفلسفة اليونانية المتناقلة مع مركزية مبدأ


32
وقد تغير هذا الموقف مؤخرًا، على سبيل المثال إشارات دريدا المتعلقة بالجزائر في مقاله “Taking a Stand for Algeria”, وكذلك إشاراته عن الضيافة العربية في مقاله “Anote on Hospitality”. تشهد على هذا التغير، والمقالان ضمن كتاب:


Ibid., p. 77.

Ibid., p. 122.


الفصل الأول

أغلال العقل

الاعتراض الصوفي والتفكيك على الفكر العقلاوي

من قال يعلم أن الله خلقه ولم يُحر،
كان برهانًا بأن جهلاً (إبن عربي،
الفتوحات المكية) (1).

لو كان المرء طموحًا بما يكفي لتاريخ الاعتراضات على الفكر العقلاوي
الغربي - على نحو يتسق شخصيات من أمثال الغزالي، والعلامة إيكهارت
Nietzsche، وروسو، وويل، وMeister Eckhart
Levinas وليفيناس - فلم يعمر من المهم رؤية ما قد تثير عنه مثل هذه الدراسة من
قواسم مشتركة بينهم. وعلى الأرجح، تبخر كتاباتهم باستعارات النفس والنفس
والروح والحرية، كما يشيع فيها تأكيد "الانفتاح" (الفتح/الانفتاح) ومن كلمة
مهمة عند ابن عربي ودردًا على السواء)؛ والتفكيك الشديد من العصر
الأنساق، والإعلاء من قيمة الشرود، والبحث من قبلك العقل على أساس أنه قيد
وتكلف بطريقة أو بآخرى... وبكلام آخر: يشيع عنهم رفض العقل رفضًا يتم
في الغالب بطريقة جمالية.
وفي هذا الفصل، أتناول- بالتحليل والمقارنة- اعتراضين على الفكر العقلياني المتتفقين: فقد ابن عربي لـ- الفكر النظري، وما يقوم به دريدا من إعادة فحص شاملة للتراث الفلسفي اللاهوتي بأكمله في الغرب؛ أي تضح المفاهيم الرئيسية التي أنجزته المغامرة اليونانية الأوربية، كما يقمنه دريدا(1).

ولعل الأمر الأول الذي يلاحظه القارئ المدقق في أعمال ابن عربي ودريندا أتصاص موقعهما بتفرد مطلق. فكلاهما راغب عن إلحاق كتابته بمدرسة فكرية ما (مذهب) أو تقليد فكري معين، حيث يسود في أعمالهما استقلال الفكرة. إذ ينتقدان- بشكل مضمور حينا وصريح حينا آخر- أي مفكر يواجههما، سواء كان من المعتزلة أم من علماء الطوار، سواء كان من الأسلحة أم من علماء اللغة البنيويين، سواء كان من الباطنيين أم من الوجوديين. ولعل من أفضل الأمثلة على ذلك عند الشيخ الأكبر ابن عربي أنه قبيل نهاية رسالته تجربة الكنين يتخيل الله- الموجود في كل زمان ومكان، وهو يوحي إلى النبي محمد: فسرد عليه العديد من الأغلال التي سيقع فيها المفكرون حين بحثوا فيهم الذات الإلهية:

يا محمد، إلى خلقتي ودعوتهم إلى، فاختلفوا فيما بينهم حولي، فقوم جعلوا العزير ابنى، وأن يد مولودة وهم اليهود، وقوم زعموا أن المسيح ابنى، وأن لي زوجة وولدا، وهم النصارى، وقوم جعلوا لي شركاء وهم الوثنية، وقوم جعلوني صورة وهم المجسمة، وقوم جعلوني محدودًا وهم المشيئة، وقوم جعلوني معدومًا وهم المعطلة، وقوم زعموا أن لا أرى في الآخرة وهم المعتزلة(2).

ولا عجب أن يوصف ابن عربي- غير مرة- بأنه "منفور متكر" بسبب أقوال على هذه الشاكسة: فالشيخ الأكبر لم يكتف بعمل مسافة تفصله عن معاصره وحسب، بل وضع انتقاداته ليهم على لسان الله. ومن الواضح أنه قد أراد تجنب خطرين يقع فيما أي مفكر إسلامي: إمكان التعليل أو نفي الصفات الإلهية وسلبها، وإمكان التشبيه أو إثبات الصفات الإلهية وإيجابها. وهذا السبيل السعر
الذى يشفّه ابن عربى بين لاهوت السبلى الينابي الإثباتي cataphatic (1) وراء على سلكه بحتر، إن أردنا فهم أسئلاب ابتعاد الشيط.

من أيّة صيغة من صيغ الفكر المقاريب؟ أن اعتراضات ابن عربى على فرق العلماء المذكورة في الفترة السابقة - المعتزلة والمفسرة والمتعطشة والمشبهة، ناهيك عن ذكر الميسيحيين واليهود - ليست مجرد محاكاة تجريبية. ففي حقية الأمر، تتربيّص انتقادات ابن عربى بخطاً شاملاً، ملحوظ إلى حد ما: فئة غامضة أساسية وقع فيها المفكرون السابقون عليه جعلت على بعد استعداداً شاملاً - تقريباً - جهود خمسة قرون من الفكر الإسلامي.

وبطريقة مماثلة، يكرس دزيد مساحة ما بين استراتيجياته النصية والمترادفين، يتبنى كتابةً يونه سبيل ملاحظات من الحضور الذاتى في أعمالهم تعود بهم تلونية إلى نثر شواهد من المبتكرين المتزامنة لوحيسيًا. غير أن دزيداً - على شكل ميسيحي، قد يكون في كتابه الدين والثقل على نحو حاصل غالبًا، وبصفة خاصة حين يتواصل مفكرين تقرب غايتهما من غايتهما. ففي مقال مهوبي الروم عام 1974 عن ليفيناس، يصف دزيداً ليفيناس بأنه "يكون مقصدها في خطاً تفسيريًّا(4)، وفي الوقت نفسه يُبدى نجمة احترام نحو الأفكار التي تتألف وتزمن في كتابه البشري Totality and Infinity (4). وفي مقال "النيبة

(1) تطور نفسي الصحف الإدارية، وسواها معناه تجربة أنّه من الصحف تجربة كاملاً. أما التوظيف أو إثبات الصحف الإدارية، وإيجابها فمعناه زيادة في تعيين الله بإثبات الصحف، ومن أبرز الأمثلة على ذلك السجل المربط بين المتعطشة والمعترضة. وفي مسيرة لاهوت المسيحى الأول، توجد مدرستان: الأولى، مدرسة لاهوت السبلى الياض، التي تجمع بأن الله لا يمكن معرفته إلا من خلال نفي الصحف عند: "إنه ليس كذا ولا كذا، أو هو ما لا يكونه. أما الثانية في مدرسة لاهوت الإيجابي الإثباتي، ونجذم بأن الله يمكن معرفته من خلال إطلاق صفات على مم: النبي القادر العلم... إنه، فالله هو كذا وكذا. ولابد من التنوير إلى أن أنمود يتحرك في فهم ابن عربى ودزيد على أساس الحقائق اللاهوتي المسجية عليه في المقام الأول، وهي تماصى من زوايا عديدة مع لاهوت أشريف التوحيد بأنفسه الثلاثة في العالم العربي - المترجم.
والعلامة واللعب، لا يُحول «فتتان» دريدا بمعنٍّي ليفي شتروس الدوُّوب دون الكشف عن مشاعر الذنب الأنثروبولوجية التي تنطوي عليها "اختلاف الحنين إلى الأصول". وقد تعامل دريدا بطريقة مماثلة مع عدد من علماء اللاهوت السني المسيحي (من أمثال القديس أوغسطين Augustine، Pseudo-Dionysius الأريوبيجي المنتحل، والعلامة إبكهارت)، ومن كانوا في العصور الوسطى قد استيقظوا التفكير ببعض أفكارهم. فمن جهة يبذل دريدا قصارى جهده لِشيَّر إلى إعجابه باللاهوت السني؛ ذلك "المثنى المَفتوح والمغلق في أن مثّال المكتوب بلغة "لا تكف عن اختبار حدود اللغة". ومن جهة أخرى، يظل اللاهوت السني وهو بسان الأديان الفيزيائية مساعدة جذريّة -"منتميّا... إلى الوعود الأطروالائيّ التي يبدو أنه ينتهي به". يظل اللاهوت السني - في نهاية المطاف - متمركزًا لوغوسيًا من حيث غايتنا؛ لِحفظ سرّ اسم الله وصونه.

وبكلام آخر: فكما يؤمن ابن عربي بأنه ما من مفكر يقدر على تعريف حق الحق، يؤكد دريدا أنه ما من مفكر أمكن الإفلات من تاريخ الميتافيزيقا ؛ بل وإن Heidegger، هيدجر، Freud، فرويد، الثلاثي: نيشه، هيدجر، وهم الذين يُحسب لهم القيام بمهمة "التقادم مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمر الميتافيزيقا"، فاتهموا[idx caziz] بـ "أحمر نور مفاهيم الوجود والحقيقة... ومفاهيم الحضور الذاتي... وتدمرة}
ويتمثل بقيّة هذا الفصل بمحاولة الوقوف على هذا "الشيء" الخاص: ما الذي يدفع - على وجه التحديد - ابن عربي ودرييا إلى رفض الفكر الميتافيزيقي رفضًا شاملاً؟ وعلى سبيل الإجاز، يمكن المرء إجمال أسباب رفضهما في إجابتين بسيطتين: يرى ابن عربي أن الفلسفة واللاهوتيين لم يفهموا بعد التزامين بين علـ١٨ انى (تنزييهه) ومحايِثه (تشبيهه)، وأما درييا فيرى أن الميتافيزيقا الغربية لم تضع أبداً كلمة "معنى" وضعًا أبتهاً حقيقةً، ولا تقبل من الاعلامات لا تؤدي إلى "معنى" وإنما إلى علامات أخرى بكل بساطة. ولكن هـائي الإجابتين غير كافيتين؛ نظرًا لأن أسباب عدم قدرة كل من ابن عربي ودرييا في الميتافيزيقا أنـ١٨ تعود إلى ذلك، الأمر الذي يقتضي تحليل مصطلحات من قبيل الحق والكتابة

(1) إن أردنا فهم اعتراضاتهم.

مبرك الحروب عند ابن عربي ودرييا: تحرير الحق والكتابة من أغلام العقل

يتحدث ابن عربي ودرييا - في سياقاتهما - عن الأصفاد والحرية. وليس من قبـ١٨ المبالغة القول بأن روحًا تحريرية ما تسر في أسس مشروعهما على السواء. وليس المقصود "التحرر" هنا أيّ معنى إجتماعي، بل المقصود - على الأصح - إعتاق فكرة إمتاع الحرف المعرفة، وإعتاق فكرة إمتاع الكتابة على التحكم أو الضبط، من أغلام الفكر العقلاني الميتافيزيقي رقيقه. وفي واقع الأمر، يمكننا

(2) يستخدم أمود على طول كتابه الكلمة الإنجليزية "حق" عند the Real بالحرف الكبير. يعنى "الحق" عند ابن عربي، وأحياناً ينص على كلمة "الحق" العربية بالخط الإنجليزى، والمنصود في الحابلين "ذات الإلهية" أو "الله". أما الكلمة الفرنسية écriture فيستخدمها ليشير بها إلى "الكتابة" بالمعنى التقني الذي استله له درييا، وآخرون يوضعون أمود على طول كتابة تقريباً، على إيراد الكلمة الفرنسية، ويفعل استخدامها لمقابلها الإنجليزي writing. بسبب حرصه على الأصداء التقنيكية لها - المترجم.

(3) المقصود بإعتقاد "إمتاع الحرف المعرفة" - أو عدم قابلية الحرف للمعرفة - هذـ١٨ الاعتقاد في القدرة على تقعيد "الحق" في صورة من الصور، ونفى ما عداها. ويمكن اعتقاد "إمتاع الكتابة على التحكم أو الضبط" - أو عدم القدرة على التحكم في الكتابة - التداليل التقنيكية على بطلان.
المرء قول إن الغرض النهائي من كتاب دريذا في علم أنظاس الكتابة (4) "Grammatology" تحريف الكتابة من "مقام الأداة المستدامة فيه إلى أقصى حد، ومن تصوير أصلية اللغة المنطوقة" (11). وطبيعة الحال، لا تتطابق أهداف دريذا وابن عربي؛ فتحرير دريذا يحرف دلالي محض، أما ابن عربي فله هدف روحي أكبر يحرص عليه. وبالرغم من ذلك، فإن إعادة إيثاب الشيء الحيوى المتقلب المراوغ الذي يتأتى على كل محاولةنا في الحديث عنه، سوف تلعب دورًا متماثلًا في معجمهما على السواء، ونتطور عندما يشتق من نهبه متشابه. ولعل إلقاء نظرة على سياق كتابات ابن عربي و드리ذا تعيننا على فهم ذلك بشكل أفضل.

أهل النظر وثنية العلامة

في كتاب الفتوحات المكية، يشير ابن عربي إلى أن كلمة عقل (reason) تعود إلى الجذر اللغوي نفسه الذي تعود إليه كلمة عقل (fetter) (11). إذ يتبناي الشيخ الأكبر تاريق اللفظة وأصلها تتبناها عرفه هذا، فاعتراضه الرئيس على الفلاسفة واللاهوتيين مدعوه أنهم يحذرون "الانسجام الإلهي" وضيقونه بنسبه الصفة إليه، وهو بلا صفة أو حد. يقول ابن عربي: "وقد اعتقدت كل فرقة في الله اعتقادًا يخالف غيرها" (11)، ولا يصر الشيخ على مسألة نقاطون.

القدرة على التحكم فيما تعطيه لنا الكتابة من معان؛ فإن "الكتابة" في استراتيجيات التفكير، حالًا من حال "الحق" في تصوير الشريعة الأكبر، تتضمن على التحديد أو التفهم، وإنما تروج باستمرار، مما يفتحها على عدم التناغم، كما سيأتي بيئة تقضي، فالإعتقاد أو التحريض المقصود في الحالين إطلاق فكرتي "انتماع الحق على المعرفة" و"انتماع كتابة على التحكم أو الضبط" من الأفعال السببانية التي تضع حدودًا وآسوارًا عليها بإعطاء تحديدات وتعريفات لها-

المترجم.

(*) توجد نسخة عربية ممتازة لهذا الكتاب من ترجمة وتجميع أدولف مغريب ومنه طبعة تحت عنوان: "في علم الكتابة" (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2005). وقد أوضحت في مقدمة كتاب استراتيجيات التفكير (الأرد، دار أزمنة، 2009) الأسباب التي دفعتها إلى ترجمة عنوان كتاب دريذا على هذا النحو، بدلاً من الترجمة الشاذة "علم الكتابة"- المترجم.

40
باعتقاداتهم الخاصة في حق معرفة المطلق، ويعتقد نفاد صبره، هذا، على مدرستي اللاهوت الإيجابي والسلبي، أنَّ على من يؤكدون أن الله يمكن حمل صفات على نفسه من خلال أعماله (الأداة). وعلى من يقولون أنه لا يمكن حمل صفات عليه مطلقًا، فيُعرف فقط بما لا يكونه (المعترضة). وليس معنى ذلك أن المعترضة والأداة كنا كطبقين متعارضين؛ فاستاذ أبي الحسن الأشعري وعلماء كان على رأس معترضة البصرة (الجبائي) (1). لقد تميزت حجج كلتا الفرقتين برغبة عامة في استخدام العقل وسيلة، حتى وإن كان العقل عند الأساطرة أداة لتسويق الوحي، وليس العكس. وسوف نصوغ هذه المناقشات المتعلقة بعدم القدرة على معرفة الله خلفية عامة من خلفيات فكر ابن عربي، وهي مناقشات أثيرت عن تأثير المدارس والعقائد والتفاوضات بينها على نحو يدفع المرء إلى التسلسل مع كلمات النفيج: أسمع صوت الطحن ولد أطجينة (11). فالؤمن بأبدية صفات الله من أمثال الأشعري (78-935) يقول:

نقر بأن الله استوى على عرشه... نقر بأن نحن نتمتع دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن نعيش دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن نحن N

بينما توجد فرق أخرى أتاح إلى اللاهوت السبلي، من أمثال المعترضة، لديها قدرة على توليد عبارات تتذكر القراء الغربي بـأعمال دينيسيوس الأريوبياجي (3)

Dionysius Areopagite

إن الله بلا جسد ولا جهة ولا صوت ولا شكل... فهو بلا أجزاء ولا أقسام ولا أطراف ولا أعضاء... وبالجملة، لا يوصف بأنية صفة تجوز

(3) دينيسيوس الأريوبياجي المنتحل من القرن السادس، يُعد إلى جانب الاعلامة إكيدارت من أهم فلاسفة ومتصوفة العصر الوسيط في أوروبا المسيحية- المترجم.
ويمكنى ما، أتاح هذا الموقف المتطرفان- التشبيه (خلع الصفات البشرية على الله) والتنزه (نفي مشابهة البشر)- المجال لمناظرات ومناقشات عديدة ومتوسسة. كيف يتسنى لنا معرفة الله؟ وما علاقة الأسماء الإلهية (الرحيم، الكريم، العلي)... إلخ) بالذات الإلهية: أبكر بساطة يبطن诊断(؟) أم أن الأسماء الإلهية تثبت أبدية الصفات على نحو لا يقبل الجدل؟ وإلى أي مدى تكون اعتقاداتنا في الله صحيحة حقًا؟ كيف نتحقق من ذلك؟ وإن كان الله، حقًا، كما يقول القرآن، "ليس كمنثله شيء" (سورة الشعرى، آية 11)، فكيف يمكننا معرفة أي شيء عن الله؟

تناول علماء الكلام هذه التساؤلات، من بين تساؤلات أخرى، على مدى قرون. وكما أوضح عبد الحليم، من الصعب تعريف مصطلح "كلام" تعريفًا منضبطًا(1); فمعناه الحرفي هو "الكلام" وفعل الكلام، كما أنه يعني مناقشة القضايا الدينية المفصلة بالقرآن عمومًا. ولا تتعلق القضايا المثيرة بمعرفة الله فقط; بل تعدتها إلى مسألة حرية الإرادة والأجر الإلهي ومنزلة القرآن وتطبيق الشريعة.

غير أن "علم الكلام" لم يكن بمثابة الموضوعات الدينية، بل كان يُعَتَّى أيضًا بوجود موقف معارض ومناوئ تُثار في مقابلة هذه المناقشات المتعددة. ولا يصعب علينا تفهم الأسباب التي دفعت ابن عربى إلى التأييد نفسه عن مفكرى علم الكلام، بل وكان يصف معارضيهم بأنها "تخفى" (فصول) و"التباس وتضليل". ويمكن إجمال منهج ابن عربى في الإستدلال الإلهيه بعبارة موجودة ومهمة: "هو ليس هو"؛ إذ يصر الشيخ الأكبر على أن الله محاييل (مشابة) ومتعلّ (سنن) في أمر العليا. وعلى هذا النحو، كانت هذه الآراء ذات الطابع الاستطباقي تدعم ذلك النهج من التفكير الثنائي في الله، وهو النهج الذي كان يسعى ابن عربى إلى تجنبه.

(*) المقصد بالتناقض هذا التشابه في الوظيفة مع اختلاف في البنية والأصل، وقد اخترتها ترجمة analogy للكلمة الإنجليزية

42
ولعل وجهًا آخر من وجه علم الكلام الذي أثارت ازدراء ابن عربى كان
لأداء أصحاب علم الكلام معرفة الله من خلال النظر والعقل، في حين أن المعرفة
بالمدينة المنورة تعني تكسيب الدوق والرجل. وبخصوص هذا الوجه - أي
النظر والعقل - وُضعت تعريفات علم الكلام في الماضي: فالفارابى برأى أن الكلام
صناعة يُتفرد بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمدية التي صرح بها
ووضع الملة، أما الإيجى فيذهب بعده من ذلك، قائلاً: إن علم الكلام لا ينصير بـ
على الأصول تثبى العقائد الدينية بتقديم الحجج ودحض الشكوك، ويري ابن خلدون
أن الكلام علم يتضمن الحاجج عن العقائد الإبانية بالأدلة العقلية والرد على
المنحرفين في الاعتقادات، بينما يقدم الإمام مطهر عبده وهو مفكر حداثي - تعريفًا
مؤداً أن الكلام "علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما
يجوز أن يوصف به" (1). وفي كل هذه التعريفات توجد فكرة رئية ثابتة: اكتساب
معرفة بالله بورزى الممارسات الاجتماعية والشرعية، وتيسى سبيل التأويل، وتضفي
على علم الله نظمًا، ونفـل بذقة بين النهج القومى والقرطبة (الإتحاد).

سباق ابن عربى: تحديد موقع الشيخ الأكبر

إن محاولة وضع كتابات ابن عربى في سياقها اللائق ليس أمرًا ميسورًا كما يبدو
للوهلة الأولى. ولعل تتبع السياقات المختلفة التي من الممكن وضع ابن عربى
فيها - سياق العرفانى الصوفي، سياق الأفلاطونية المحدثة، سياق علوم الحديث
النبوى، سياق الفلسفة، سياق المذهب الباطني - تعكس تنويع آراء النقاد، واستلافهم
يرى أن ابن Burckhardt حول تصنيف كتابات ابن عربى. وإن كان بوركيتات
عربيًا مفكر "أفلاطونى متزمت، فإن كتاب تراجع الشيخ الأول من أمثال ابن
العتاب (إملوتي عام 1260) يرويه محتوى بمعنى أنه عالم بأقول اللنبي (12). وذهب
بباحثون آخرون من أمثال بيتوين وكوربان Corbin إلى وضع ابن عربى
في سياق واحد مع الصفوي الشهري، إلى درجة أن كوربان يذهب
إلى إمكان قراءة كتاب الفترات المكية في سياق التراث الشعبي على نحو أفضل من قراءته في سياق التراث السني، بينما يقرن مجددًا فقري ابن عربي بالغزالي في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية، بوصفهما نموذجان على "التركيب والتاثيف المتعدد" (12). حتى الموسوعة البريطانية التي تتناول تسلسل نسبي مختلف ترى أن ابن مسرة وامبيديوليس -Empedocles- في التحليل الأخير أحد مصادر فكر ابن عربي الأولى.

ولد ابن عربي عام 165 هـ في مرسية، التي تقع في جنوب شرق أسبانيا، المسلمة. وفي هذا الزمان والمكان، وجد الشيخ نفسه في مركز محوري من مراكز تاريخ الفكر الإسلامي الأساسية، حيث الفلسفة وعلوم الكلام (أو اللاهوت السكولاستي) (13) والتصوف قد تطورت كلها وغدت بعضها بعضًا. وعليه، فقد شاعت مصطلحات وميزات بعضها شيوخًا واسعًا (مثل: فقيه، وحدة، صفة مميزة، إدراك عقلي)، وهي مصطلحات استطاع ابن عربي أن يدمجها في نسقه الفريد، بإعطائها معانى خاصة. وقد تتميز الشيخ بسعة الاطلاع، فلم يقتصر على تكرار الإشارة إلى العائلة والأشعرة والخوارج بل تعداه إلى شخصيات مستقلة بنفسها من أمثال الغزالي وابن مسرة وابن القسي، مما يؤكد أنه كان على إلمام واضح بتراث أسلافه. وقد تعرّف ابن عربي إلى عدد منهم بنفسه، فحين كان شابًا يافعًا التقى بالفيلسوف العظيم ابن رشد (14)، ويرى أن ابن رشد أحد العجل من هذا الشاب الذي سمع عنه الكثير ولم تنبث له لحية. وحين ناهز ابن عربي ستة وثلاثين عامًا عاد إلى أسبانيا ولم يعد إليها مرة أخرى، في رحلة بحثًا ساحل شمال أفريقيا، مارًا بمصر والأردن ثم شاملاً حتى وسط تركيا، قبل أن يرجع إلى دمشق ويستقر فيها حتى وفاته عام 240 هـ.

12 سكولاستي: إخضاع الفلسفة للاهوت استنادًا إلى منطق أرسطو ومفهومه عن ما وراء الطبيعة -التمريج-
13 فيلسوف وطبيب عربي أندلسي، يعد في رأي كثير من الباحثين من أعمى الفلسفة العربي بلا استناد. عرف بشروجه لفلسفة أرسطو وحاول التعرف بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية -التمريج-
ومع أن ابن عربى قد ألف ما يقدر بثلاثمائة وخمسين عملًا، فإن كتابه
الأكثر أهمية هما فصول الحكم والفتوحات المكية اللذان يختلفان في الحجم
اختلافاً دامًا. فكتابه فصول الحكم يتألف من مائة وخمسين صفحة من أقطاع
الكبير، أما الفتوحات المكية فهو كتاب ضخم يتألف من خمسمائة وستين فصلاً
مرتبةً في مجلدات كبيرة. وبينما يعدُّ فصول الحكم مجموعةً موزعةً من تعليلاته
الصوفية الباطنية على عدد من الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن (آدم، نوح،
موسى، إلخ) فبالفتوحات المكية عمل موسوعى أكبر يحلل مجالاً واسعاً من
 الموضوعات تحليلًا عميقًا متميزًا، من قبل: الأبوة، المقامات، الأسماء الإلهية،
الممارسات الصوفية، وصف أشكال الأنثروبولوجيا المتنوعة، نظارات حول التفسير
والإنبتيولوجي. وإن كان فصول الحكم عبارة عن مجموعةً متنوعة من المقالات
الصوفية الموجزة فالفتوحات المكية أقرب إلى شكله على الأقل إلى بحث
لاهتى شامل. وقد ألف ابن عربى هذين الكتبين أثناء
فترة إقامته في مكة بين عامي 1220 و1230.

ولعل الشيء الأساسي الذي يمكننا قوله عن سياق كتابات ابن عربى لتماوزها
إلى تراث الأفلاطونية المحتضنة الإسلامية التي قد استكمث بناؤها في هذا الوقت. وفي
حالة ابن عربى على وجه التحديد، يجعل هذا الانتماء في النصوص الواسع المكتمل
الذي يبطغ على كيانات ومقامات وحقائق باطنية: مما دفع أن مارى شميل
إلى وصف الشيخ بأنه "عبقرى في إنشاء السنسق" (43). إن
النظر إلى الله بوصفه مصدر كل الأشياء الوحيد الخالص الذي يوفق الوصف ولا
يمكن تعبيه، بحيث تصدر الأشياء عن فوائضه المتنوعة إلى حيز الوجود، يُعَد
خطة معمارية متبعة في معظم الكتابات الصوفية. وفي نصوص ابن عربى توجد
مستويات متنوعة من الخلق تستند إلى سلم معقد من التراثيات والتصنيفات
الأفلاطونية يعد في فيها نفس الرحمة، أي ينص الخلق - نفحة مَسَأَمَّة، إعدام خلق
وتجديد خلق في كل لحظة. ولذا، فلا عجب أن يرتبط مصطلح "وحدة الوجود" باسم ابن عربي ارتباطًا دائمًا، حتى وإن كان مرتبطًا وأتباعه اللاهقون عليه (داود الفقيه، والقاسائي، والقونو) أكثر استجابة من الشيخ نفسه لتأكيد الاهتمام بالوحدة والعمل عليها بشكل نقي. لا تعني "وحدة الوجود" عربية حلول الله في الكون (مع أنها في الغالب تحدث على هذا النحو) (3)؛ بل تعني - على الأصح - محاولة الشيخ الأكبر إعادة نسبة أصول الأشياء جميعها ورتبتها الوجودية إلى الله مع الاحتفاظ باستقلالها الوجودي في الوقت نفسه.

إن الغرض من وجود الإنسان، ضمن حدود نسق الشيخ الأكبر الفكري، أن "تتحقق النفس الإنسانية من أصولها الإلهية بالرجل التشريحي الصاعد إلى الله عبر سلسلة من الدرجات والمقدمات الروحية. ولذا، لا بد من الحرص الشديد عند استخدام كلمة "تكامل"؛ إذ ينبغي أن تكون المرء إلى الاعتقاد بأن ابن عربي (كما ذهب إلى ذلك حميد دبشي) كان "ساردًا عظيمًا ذا نظرية كلاية كبرى" (4)، يفرض نسقًا محدودًا صارمًا يركزان خلقًا واحديًا حول الله وفيضاته. بل على العكس، كانت الغاية الكبرى من نسق ابن عربي الوصول إلى لحظة يتحرر عنها الإنسان من النسق، فالغاية من تراتبات الأسماء وال الموجودات عند الشيخ إشعار الروح على الوصول إلى موضوع تتلاشي عنه هذه الأسماء وال الموجودات. فيما يرى ابن عربي، تعني فكرة الرجوع إلى الله ترقي الروح عبر سلسلة مماثلة من الوقفات الروحية، أو ما يسميه المقام، ترقيًا يبلغ ذروته بناء أوصاف الصفات جميعها التي كان قد عاش المؤمن خبرتها الكلية من قبل (5). وعلى هذا، لا بد من فهم النسق التراتبي الذي يشبه ابن عربي بوصفه سلماً فتشنتينيًا إلهيًا جانفي بعد أن يصعد عليه.

(3) تعني وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكررة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قيمة أصلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. وذلك عبر القول بالحلول في الكون - المترجم.
الحق الذي لا مثيل له

في البداية، يؤكد ابن عربي - في ذكرى على الفلاسفة واللاهوتيين - أن الله لا يمكّن تصوره ولا يمكن معرفته أبدًا، فلا تخطيط عليه أسماء ولا صفات، كما يؤكّد أن كل أفكارنا ومفاهيمنا التي نشيدناها قياسًا على أنفسنا لا تناسبه. ولن نستطيع بهذا التأكيد سواق عليه فإن السبب الأول عند الغرباء وهو ما نستدعاه فيما بعد يوصف بأنه غير مادي، وأنه بلا شبه أو نظير، ولا يقبل الحدود. هذا الوجود غير المعروف الذي تصدر عنه كل الآثار والأعمال ولا يوصف بأنه أحدث، يسمي ابن عربي ذات الله ويعني the Real والدWord جرى يسمى الحكمة - وليس the Divine Essence بالنسبة إلى القارئ الغربي - وفي رأيها لا تتشابه في أن الذات غير معروفة فإن الذات الإلهية عند ابن عربي شبيهة على الأصح بعبارة الله أبعد من الله والواحد الأول الذي لا يوصف عند أفلوطن Plotinus، وأيضاً ضرورية تقدمها عن هذا الواحد الأول لا يمكنه حذ هذا الواحد الأول. ومن هنا يأتي خطأ المفكرين العقليين الذين غلطوا في نصوصاتهم عن الحق نفسه.

حين يفكر الإنسان بعقله في الله، يخلق بتفكيره ما يعتقد في نفسه.

ومن هنا يفكر في العرب الذي خلقه بفكره.

ويشير ابن عربي إلى أمثلة هذه التصورات قرب نهاية كتابه في مصدر الحكم، فيرى أن ما ينشأ عنها هو "الإله المعتقد" الذي يطلق عليه لاستعداد المعتقد.

(1) الأصداء اللاكانيية (نسبة إلى المجال النفساني الشهير جاك لا كان) التي تعتمد عليها. (2) أفلوطن (280-327 م): فيسوف روماني مصري النشأة، يعد أبرز ممثل أثاثية

الحديثة. يرى أفلوطن أن الله مفروق على نحو مطلق، فهو الواحد الذي لا يوصف ولا يلزم بفهم أو تصور، ونفيه عنه الكائنات. وقد ترك مجموعة من الكتبات بلا ترتيب واضح، أخذ تلميذه المخلص فرفوس على عاتقه ترتيبها وتنسيقها إلى ستة كتب، يحتوي كل كتاب منها على نسخة فصول قسمت "التسيزات"- المترجم. 47
وكما سوف نرى، يتعاطف ابن عربي مع هذه التصورات بوجه عام، ما دام المعتقد واعيًا بـ "الموقف الحقيقي"; أي واعيًا بأنه يصنع إليه. أما مشكلة مفكرين من أمثال الأشاعرة فتنشأ عن أنهم يشيرون علمهم اللاهوتي بأكملها ويسهبون في الشرح استنادًا إلى بناء فارغ: بناء يقيضون من أنه هو "الله". وتلك نقطة من الأهمية يمكن بُنُتْقِيَنَّها التصور مع التشكيك؛ فكما يرى دريا أن مفكرين الميّتافيزيقا جميعهم يوسعون أساقفهم الفكرية على لحظات زائفة من "الحـضور السبئي"- أي على مركز" يظهر دائمًا أنه ليس المركز الحقيقي (39)، فالدليل لا يقضي سوى إلى دوال أخرى- يرى ابن عربي أن أهل النظر جميعهم يشيرون أفكارهم عن الله على شيء ليس هو الله على الحقيقة. وفي الحالين، يقع الفيلسوف ضحية وهم أو خداع ما؛ يقع ضحية يُقين رأسه بأن الأساس الدالى الذي يقوم عليه نسقته الفكرى (الله). "التجربة"، "الواقع"، "البراءة") كافٍ بحد ذاته، ولا يحتاج إلى أي تبرير.

الحق الذي لا يتناهى

فضلًا عن أن الحق الذي لا مُثِيل له يجعل كل فرض تصوير عن الحق فرضًا وثنيًا على نحو ضمني، توجد ثلاثة أسباب أخرى تجعل ابن عربي يرى أن ملكاتنا العقلية لا تتأثر على قول شيء عن الحق، ولا بد أن هذه الأسباب على علاقة بالفكرة امتداع الحق على التصور أو التحكم. وله أولًا- وأهمها فيما يتعلق بأن الفكر النظرى غير ملائم لإعطاءنا أية معرفة عن الله- هو بساطة تامة تناهى هذا الفكر النظرى:

فمن فديه أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها ويعطاه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلى ما لها نهاية تلقى عنها(39).
فإن العقل في حصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر. فما هو ذكرى لم كان له عقل، وهم أصحاب الالتماد الذين يكرر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضًا... وما لهم...

من ناصر النور (سورة ال عمران، آية 41)(1).

ومع أن تجليات الحق هي التي توصف بعدم التناغم في هذه الفترة، وليس الحق الذي لا سبيل إلى معرفته، تظل مشكلة عدم التناغم التي تفرض نفسها على معايير العقل الضيقة قائمةً كما هي. إن الله لم يختر من الصور لا يبتكيه، فهو بحوى علاقات ووجودًا وحقائق لا حد لها(2). ومن بين هذه الصور والأشكال المتكررة، التي تتحول دونها وأيضاً ولا تنتهي، يحدد الفلاسفة والمفكرون صورة أو صورتين، ويحاولون تأسيس أسباقهم المعرفية عليها فيضلون عن الحق نفسه. وعلى هذا، يرى ابن عربي أن العلوم اللاهوتية جميعها علم وثني (شرك)، ما دامت لا تضع في حسابها عدم تناغم الإمكانات الإلهية. ومع أن ابن عربي يثبت كثيرًا من مزايا العقل، فإن الحاصل على جهل علماء اللاهوت بثراء الله الإلهي لا يتخلل كتابه فصوص الحكم والفتوحات المكية.

وإذا كان ابن عربي قد نفذ صبره ممن يقيدون الحق بمعانيهم الخاصة فين تجليات الحق الأخرى هرطقة، فإن دريدا بذل جهدًا مماثلًا في استكشاف عدم تناغم الإمكانات النص الدلالية وإيضاح الكيفية التي سعي من خلالها المفكرون على اختلافهم إلى تقدير هذه الإمكانات بفسيراتهم الخاصة. وفيما يرى دريدا، يتجسد في "المقدمة" preface غبتيما في تقدير النص وجعله يقول ما تريده منه؛ فالبندية في النص القصير الذي يقدم به المؤلف عمله والذي يقصد به "إجمال" العرض العام والمقاصد التي ينطوي عليها متن العمل اللاحق لها، حتى يتجنب إساءات الفهم المحتملة. ويجهد دريدا في كتابة النشأة الدينيّة الهيكلية على الأخص: كيف يرى هيل من المقدمة ويتشكك في جُداولها بوصفها

49
سبيلاً إلى ضمان عدم تعرض عمله لتفسيرات غير مقبولة. وعلى طريقه ابن عربي، يمكن القول إن المقدمة تمثل محاولة تحديد إمكانيات النص للاستهلاك (الباطن) بتفسير واحد فقط (الظاهرة)، بينما تُعد النظريات الأخرى هرطقة؛ مما يقيد اللاتائي الدالى في النص بنجل واحد - ووحيد - يرغب فيه المؤلف. وعلى هذا، تُعد المقدمة محاولة قول ما هو كائن وما قد كان وما يمكن أن يكون:

"بصفة مستقبلية (هذا هو ما سوف تقرأونه) عن محتوى أو مغزى تصورى... ينطوي عليه ما كان قد كتب... ومن وجهة نظر التقدم، الذي يحدد القصد من القول بعد وقوعه، يوجد النص مكتوبًا... فالنقطة يجب أن تكون المؤلف القادرون على كل شيء (سيادته الكاملة على منتجه) أمام القارئ يوصفها مستقبلاً... فالمقطع من كلمة "Preface" (مقدمة) يختار المستقبل (إمكانيات النص)."

ذلذكم هو "الاختزال" الذي يرفضه ابن عربي ودريدا، كل في سباقه، وإن اختلفت أسبابهما، وإذا كان دريدا يدرك أن الغاية الأصلية والاختلالية من المقدمة "عمليّة أساسية تدعو إلى الضحك لغرابيتها" (المرجع السابق)، فاليس لأن النص (كما هو حال الله عند ابن عربي) ينطوي بدلاً عليه معانٍ لا نهائية قد لا يُبتُنَى إليها، بل على الأصح بسبب اللغة الدلالية التي لا يمكن التحكم فيها داخل نص ينتج، بالضرورة، على قراءات غير متوقعة، فقراءات جديدة لا تتوقفها المقدمة - رغم حراسها وشمولها. وهنا، يبدو الاختلاف بين ابن عربي ودريدا واضحًا: يعارض ابن عربي أنماط اختزال الحق المتمركزة لغويًّا بحجة أن ألوهية الله لا تتضمن تناقض ما يُنجز - بدرجة أكبر - إلى إيمانه بأن لعبة القوى في النص لا يمكن إيقافها، ولا ترجع إلى تبنيه مفهومًا لا هوائيًا عن عدم تناغم أغوّار النص الذي لا يمكن سبرها.

50
الحق الذي لا يقبل التكرار

يتذرّى الحق على آية عملية من عمليات الموافقة التي تجعله محدودًا. ولعل السبب الثاني في ذلك، عند ابن عربi، أقرب نوعًا ما إلى طريقة المعالجة التي يتبتّها دريًا، وممّا أن الحق في كل تجلّياته لا يكرر نفسه. ويستد البني نصب في ذلك إلى الآية القرآنية "كل يوم هو في شأن" (سورة الرحمان، الآية 26)، وهي ميزة الحق المخصوّصة التي يشير إليها الشيخ الأكبر بإيجاب في فصول الحكم (٣٦)، ويتoutil فيها كثيرًا في الفتوحات المكية:

- التجلّي الذي يمضي لا يعود إذ لو عاد لتكرار في الوجود، ولا تكرار للاتساع الإلهي.
- كشف الذات متغيرة متوبة، ومحل تجلّيها كثير بلا تكرار.
- أما العارفون... فيعرون أن "الله لا يتجلى في صورة واحدة مرتين أو لشخصين" (٣٧).

فإنّه - بالمعنى الأول على الأقل - مستودع صور لا تتناهي، ويتحقّق الحق الذي لا يتكرّر تتعلقًا مباشرة بعدم تناهي الاتساع الإلهي. وبالمعنى الأول وحده، معنى الحد اللاهوتي، يُدوّن ابن عربi - من جديد - أفعال الدلالّة جميعها بوصفها لمحة خاطفة من محاكّة القردة الإلهية غير المحدودة. ويكاد الشيخ الأكبر يكون أول من جزم بعدم تناهي الله على هذا النحو، وكم أصالته - كما سوف نرى - في الكيفية التي يُثير بها كل النتائج الإيبيستيمولوجية والتأويلية المتبرئة على عدم التناهي هذا. وإن كانت الصور كلها الهوائيّة والمقدية، تتولد عن الله، فستعود الوثائق آمرًا مستحيلاً، وبخاصة حين يعى المرء "حقيقة الموقف"؛ آلا وهو أن الصور كلها تدل على الله. كما أن الله الذي لا يتناهي، يحيط بكل الصور، يحيط أيضًا بالتفسيرات جميعها.

وعليه، فما من تفسير للقرآن لم يكن قد علمه الله من قبل.
المشاهاذ من جهة الحق أن تجلياته المتباينة التي تتفق بلا نهاية أثر الحق نفسه، فهو يدعو صورته على جسد العالم بدمغة مختلفة كل مرة، على نحو لا يتناهي، في كل مكان وفي كل زمان. ومن جهة المؤمن، فـ الحق سريع التلون في حركاته، يبتدل باستمرار من صورة إلى صورة، ونتجلى ذاته في كييفيات مختلفة عند فراق مختلفة فلا تقدر إحداهما على الإمساك بكتبه ذاته. وإذا وضعاً في حسابنا أن الحق منجع التجليات المتحولة باستمرار، لأنضح لنا وضوء أكبر سبب رفض ابن عربي العقل والفكر العقلاني من حيث هما قيد؛ فـ فشأن المقدمة عند دريدا، يقيد العقل تغير الحق الدائم، ويعني من أن يكرر نفسه بطرق مختلفة.

فإن الحق يعلي عن المحققين أن يتجلى في صورة واحدة مرةً أو لشخصين، فلا تكرار في أمر عند الحق للإطلاق الذي هو عليه والإنسان الإلهي، والتكرار مهد إلى الضيق والتقيد(3).

إن وصف الحق معناه تقليد، له وحشة صفة على ذاته معناه تصريح عليها. وفي واقع الحال، ما من أحد يستغل بعلوم اللاهوت إلا ويظير الحق تكرار نفسه، مرة بعد مرة، فيصفه بأوصاف عقيمة رتبة روى ابن عربي أنها تضع الحق في غير موضعه، والفكر العقلاني (العقل)، وهو الأداة العريزة على قلب فلاسفة الكلام (المتكلمين)، والذي هو سبيل إلى المعرفة الإلهية، يُجمَعُ حركة الله الدائبة ويُجْرِهُها. فالعقل، الذي لا دالُّ يدُل عليه مباشرة ولا علامة تحمسه، يتدع على أشياء أو وصف يخلع عليه الفلسفة تنوعاً جوهرياً. ولا يعارض الشيخ من يريد وصف الله بصورة من الصفات، وإنما يدعو أن نتذكّر باستمرار أن الحق لا يمكن تصوره مطلقًا، فلا يدركنا وصف أو فهم، ووفقًا لأبي عربي، لا يمكن المرء من التمييز بين نماذج "الأسيلة" و"غير أسيلة" في الحديث عن الله. فـالمفكرون الأصولاء هم المحققون الذين يخلعون أسماء وصفات على الله مع تيقنهم، في الوقت نفسه، من أن الله يتحمل ما لا نهاية له من الأسماء والصفات الأخرى. أما الفكر "غير الأسيلة" فهو فكر من يُدْوِن تصوراتهم العقلية اللاهوتية على الله، من أمثال الأشاعرة والمتعزلة، فيستبعدون بثثيثاتهم المظاهرات الأخرى كلها.

52
وعلى هذا، يتهم ابن عربى المفكرين العقلانيين بتهمة الوثوبية (الشرك) لغطائهم في نسبة تصوراتهم إلى الحق. فعلماء الكلام بأجمعهم يُثبتون علامة على الحق، فيقيدونه بمنهجهم المحدود بطريقة أو بآخر، ولا يخطر لهم على بحال إمكان أن الحق بلا علامة، وأن العلامة لا تحرك إلا من حجابٍ.

أمثال هؤلاء لا يُحترم عدم تناهيا الله المذوَّخ ومخزون صوره ووجهه الذي لا يشير غورا، والتي إن حقوقة عليها تتحول معتقداتهم الجامدة من كونها حقائق أصلية، مسلما بها إلى كونها وضعة خاطئة من ومناسك الألوهة التي تتجلى إلى ما لا نهاية. وحين يصف ابن عربى علم الكلام بأنه "تقيد" اختلاف الله الامتناعي، يبدو محتفلاً بنوع من التخوف الذي نبى إليه كل من موسى بن ميمون (4) والعلامة إيكهارت: التخوف من أن الناس يرغبون في معرفة الله لأعراضهم الدنيوية الشخصية في النهاية، وهي تيمة مألوفة في كتاب لالة الحائريين، حيث يحمل ابن ميمون على المعصومات الذين "يأخذون من الكتب المقدسة" استدلالات ونتائج فرعية، كي يستغلوا عموم الناس من يشعرون إلى أقوالهم (41). ويحدث إيكهارت أيضاً، عن من "يظرون إلى الله بالعينين نفسها التي ينظرون بها إلى بقرة... فهم جددها لليث ومبسطته وملتقطت الشخصية" (42)، وإنما يفكر نظرى مغنو تأسست بمقتضاء علومنا اللاهوتية جميعها على رغبة وضيعة في تحقيقهم أفضل لإرادة الله وحدود معرفتنا بها، بل وعلى إرادة القوة، بما هي رغبة لاناقة في إضفاء شيء...

(4) موسى بن ميمون (1135-1204): فيسوف وطبيب يهودي، أندلسي المولد، يعد أكبر مفكر بحودي في القرن الوسطى، كتب مؤلفاته بالعربية والعبرية، وهو يُعرف في العالم الغربي باسم الجبر موسى أو موسى المصري. ولد في قرطبة ورحل مع عائلته فرداً من غزو المغولين إلى غرناطة، وله لغة أن تعرضاً عائلته للطاعة للاسطراد فرحلت إلى الأرض المقدسة، ولم يطلب لها المقام فيها، فسكت الطريق إلى القاهرة حيث عمل موسى طبيبًا في بلاط صلاح الدين. وفي القاهرة تألف كتاب "تنة الوراء"، ثم تكتب "ديئات الحائري" الذي يعد قمة من قمم التراث الفلسفي في العصر الوسيط، إذ تشع فيه بالثقافة الفلسفيّة العربية الإسلامية وتراث اليهودية الدينية والفكرّي، فبدء الكتاب تناولت لاهوتية تجاوزت الفلسفة وعلم الكلام اليهودي والإسلامي- المترجم.
من الأفلاط والتحكم من أجل تعظيم أنفسنا... كل هذه المخاوف دفعت ابن عربي إلى الجزم بأن ذات الله لا يمكن تصورها:

إن كان ذلًا في مخل بالله (المعلم جريف). وإن غرفت أحيط بها (بلاحة)، وإن أحيط بها حكمة (حد). وإن حكمة الحصرت (حصر)، وإن الحصرت أعمالك (ملك).


إن الحدود التي يمكن دفع المقارنات إليها بين دريدا وابن عربي من حيث عدم قابلية العناية/الحق للتكرار تظل قضية صعبة. وقد رأينا أن الحق لا يكدر علامة عليه؛ بسبب مخزون صوره الاحتماء. أما بالنسبة إلى دريدا فصوابية التكرار لها سببان: دينويان؛ يرجع أولهما إلى لعبة الحضور والمغامات داخل النص.

(6) جاء امتزاج بالكلمات العربية "عقل" و"عقل" بالخط الإنجليزي، وأثبت بين القواعد المشابهة "عقول" و"مظاهر" و"حول" و"حول" بين "chains" و"chains"، وطابعهما مع بعضهما المشابه "عقول".

54
رئيسيتة في احتواء جزء النص الذي يتغير دومًا من كيفية قراءته. ويوصي دريدا- في مواضع مختلفة من أعماله- عاملاً منهما، أو الآخر، بوصفه عادة عدم قابلية العلامات النصية للتكرار. وأحيانًا، يؤكد دريدا لعيبة التعترضات غير المحسومة في oscillation النص؛ ففيون ما يسميه "التذبذب الراشف بين الإمكانات"، هذا التذبذب خاصية بحريض دريدا على تمييزها عن "تعدد المعاني" polysemeia: "إن كأن تعدد المعاني لا ينجّ، وإن كان لا يمكن السيطرة عليه بعد ذاته، فليس لأن قراءة محدودة أو كتابة محدودة لا يمكنها استفاد فرض المعنى(15). وبكلمات أخرى: إذا كان النص عند دريدا، شأن الحق عند ابن عربى، "لا يتأتى"، فالأسباب في عدم السيطرة هذا، لا يرجع إلى الثراء الخيالي اللاحتمالي الذي يتضوّع عليه "معانيه الأعمق"، بل يرجع على الأصح إلى "طبيعة ما"(14)، داخل النص تعمل على تشفيق النص ومضاعفته دون تكراره. وفي ذلك يدين دريدا لـ"اكتشاف" سوسس كنّة اللغة الاختلافية الراشف فيها، ومؤداه أن أساق العلامة "تعمال" عبر الاختلافات وحدها، وليس عبر أية عناصر إيجابية. وعلى هذا، نعرف ما يكونه الشيء من خلال ما لا يكونه. وقد مكن هذا الاكتشاف دريدا من النظر إلى النصوص بوصفها مجموعة من القوى المتصارعة تتذبذب دومًا دون تحديد بين مؤشرات معينة متنوعة. غير أن دريدا- في مواضع أخرى من أعماله- يربط النص الذي لا يتكئر تأويليًا بمستقبل مسيرة المهمة؛ فلا أحد يمكنه التنبؤ به من سبق تلك المسا أو ما الاستخدام الذي يمكن أن يندرج فيه. ولذا، "لا توجد سوى سياقات بلا مركز رئيسي مطلق(14) مما يفسر العدد الضخم من النصوص الحائمة أو الجوالة(2) في أعمال

---

(1) الترجمة الحرفية النافقة هي "العناصر التائية"، وتصادد التعبير مع أسطورة "اليهودي الثالثة" wandering jew. (2) السياقات المlek". وقد كانت هذه الأسطورة موضوع مسرحيات وروايات وقصائد.
دریدا، النص يتجول، أو يُهم على غير هدى، متنقلًا من قارئ إلى قارئ، وتكرر علاماته نفسها دومًا لجمهور القراء بنتائج مختلفة، فتكسب علامته معنى مختلفًا في كل مرة يُتغير فيها السياق. ولذا، تنشأ استحالة التكرار عند دريدا نشوءًا مباشرًا عن سياقات لا يتتahi اختلافًا، من المحتمل أن يقرأ النص من خلالها، وتتعدى قراءته.

ويبعد أن بونًا شاسعًا يفصل كل ذلك عن الظاهرة الذي لا يتتahi اختلافه عند ابن عربي. فإن كان النص عند دريدا- لو استخدمنا كلمات أبي طالب المكي- "لا يكشف عن نفسه بصورة واحدة لشخصين ولا بصورة واحدة مرتين، فلما ريب أن هذه المرونة التأويلية ليست ثمرة إنساع ما، أي ليست ثمرة بحر من الصور الأفلاطونية المحدثة. إن دريدا يتعامل بحذر مع الصفة "لمتئه"، ربما لثنيه على من أصداء دينية، ويفضل في الغالب استخدام مرادفها: "غير متئه". وفي كتابه في علم آساق الكتابة، ينهاها إلى "وحدة عميقة بين علم اللاهوت الامتدائي ومراكز اللوغوس ونزعات تقنية بعينها«(1)»، تجعل من عدم تئاهي الله إيماءة ميتافيزيقية لا تضع فكرة الحضور أو المعنى موضوع السؤال. غير أن تصور "اللاتاهي الإيجابي"- وهي عبارة دريدا التي يستخدمها في مقاله عن ليفيناس بوصفها مرادف لل«(2)»- لا يقعر بحقيبة أن الله يتمتع على التصور امتتاعًا أصيلاً، بل يوجِّهها فحسب تأجيلًا لا ينتهي؛ مما يعني عدم القيام بنجد الحضور نقدًا حقيقًا، وإنما الحاصل تأجيل المعنى إلى ما لا نهاية فحسب. وعلى هذا، يرفض دريدا الرأي بين عدم القدرة المطلقة على توقع ما ينطوي عليه نصه وبين "قيض المعنى"؛ فبُل من فكرة الوفرة هذه، توجد شاغرة أو خواء ما يقوم عليه النص.

يسمح له بأن يتضاعف ويفتح عن نفسه دون أن يكرر نفسه.

---

كةيرة لعل من أشهرها الرواية التي كتبها الروائي الفرنسي أوجين سو تحت اسم Sue

(1) يهودي الثاني. وقد أثرت إيراد تعبير جابر عصافور في متن ترجمتي "النصير الحائم أو الجرود"، وقد ردد في أحد كتبه عن النظرية المعاصرة- بعشي تحت بعيد الأصواء اليهودية. وانذاذكرها هنا في النهاية حتى تكون هذه الأسماء في حلقة القارئ لأنها دافعة في فهم بعض الإقليادات التي يأخذها أموند عن دريدا مباشرة، كما سابق- المترجم.
فأبدى هو أن يتحدث الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأهم حكمة
والحريقة فقحة وحركة، والحركة حكمة، فلا سكون، فلا موت ووجود،
فلا عدد(2)।

تختلف صورة الله، هنا، اختلافاً تمامًا عن اللاستائية المتعالية، الساكن، فلا يتغير،
الذي يُصوَّرُ به الله اللاهوت التقليدي، وما دام الله منبع الأفكار جميعه، الخير
والشر، الحシンプル والعلوم، الرحمة والغضب، فإن الوصول إليه يفوض إلى حال من
الحيرة الدهامة confusion عند المؤمنين. غير أنها حيرة مشتركة، وبليلة perplexity
تسمح لنظام بالظهور إلى حيز الوجود، ولتأكيد ذلك، يُشبِه الله بالماء الـذي لا
يري حرياته، فيبهب بتدفقات الدائم وفيضاناته كل شيء حيًا واذهابًا.

وذلك في الماء الذي به حياة الأرض وحركتها قوته تعالى فاهتزت،
وحملها قوله: "وربت"، وولادتها قوله "وابنت من كل زوج بهيج "(3)。

إن تصوير الخلق بما هو نتاج الفيض تصوير نمطي في الأفلاطونية المحدثة.
نراه عند مؤلفين مختلفين اختلاف أفلونين (الوالد نام، وباستعارتنا قد
فاض، وفيضه الحيوي يبشر الجديد...)(4)، وإيكهارت (يُفسر عن الله الخلق بأجمعه،
ولا يدانيه أحد من خلقه) (5)، ناهيك عن حكماء المسلمين من أمثال إخوان الصفا
("النفس الكلية فاضت عن العقل الكلى...") (6)، وأفضل الدين فاشاني ("... العالم العقلى... وخبره الذي يفيض ويزيد") (6)، وفيما بعد، سوف يُمنح أتباع ابن عربي (وبخاصة المؤرخ الفارغى) فعل الحق الناتج عن الفيض فيذ بثلاث مراحل ثم خمسًا وأخيرًا ستًا. (8). واثنتان القاشاني وإخوان الصفا، فالكلمة التي يستخدمها ابن عربي هي فيض، ويقابلها في الإنجليزية radiation أو effusion. وتنمو هذه الكلمة على تصوري يهمها هنا لأن دريدا، أيضًا، يستخدم الاستعارة نفسها في النص عن حوده، مما يوحي النص حياة: "حين تفitre نسبة المعنى بالدلاله... فذلك الفيض هو لحظة محاولة الكتابة (9)." وباستخدام الفعل يفوتر الذى يشير في معناه الحرفي إلى تجاوز مستوى أو حد ما، يحاول دريدا تحقيق اللحظة المراوية في فعل الكتابة، تلك اللحظة التي يفطر عنها - بمجرد أن تظهر علامات على الصفحة - تعدد المعاني على النص فيحوَل، مما يمنح تفسيراته الجديدة المتنوعة حياة. وإن حار القول، تبعث الفوضى، وعدم التحديد على أنواع مختلفة من النظام، سوف تتألف بمزيد من الدروس المدى الذي يتجاوز عنده هذه الفكرة مع تصوير الله وحركة وذهب الحياة والفيض عند ابن عربي.

استحالة الحق: تزامن الحول والعفو

وقضي بنا قضية الجبرة إلى السبب الثالث الذي جعل الفلسفة وعلماء اللاهوت- فيما يرى ابن عربي- لا يقدرون على الإبهار عن الحق. حتى الآن، يتحرك ابن عربي بأسلوب عالم لاهوت سلبي؛ فالأسباب الثلاثة التي تفسر عدم ملاءمة "الفكر المنطوري" مطلقًا لتمثيل الحق تقتضى كلها فيهم أنهم سلبيو نافتين بشكل جذري: الله الذي لا مثيل له ولا يتبعه ولا يبتكر. وإن سلمنا باعتبار دريدا باللاهوت السلبي، فذلك مظهر الكتابة عند ابن عربي الذي تزداد أهميته كلما تقدمنا.
إِن قَرَأَة ابن عَرْبِي بَوْصُنَّه عَالِمًا لَا هُوَ سَلِيْبٌ عَلَى شَكْلِهِ إِبْكَهَارُت
وُدِينِيُوسُوسَ المَنتَجِلَ، مَن يُجَزِّمُونَ عَلَى الْدِّوَامَ بَعْلَا الْلَّهِ الْمَلَكَةَ وَعَدَمَ الْقَدْرَةَ
عَلَى الْحُدِيثِ عَنْهُ، تَعْجِبُنَا بِطِرِيقَةِ مَا؛ فَهُمْ تَمَكِّنُوا مِنْ فِهِمْ أَسْبَابَ اسْتِقْدَامِ الْشَّيْخِ الأَكْبَرِ
المواقف الإيجابية من قِبَل مواقف الأشاعرة أو المجسمة أو المنشِبِيَّة. غَيْرُ أَن
الْجَزِمَ بَعْدَم الْقَدْرَةَ عَلَى مَعَرِفةِ اللَّهِ لَا يُفْسِرَ اعْتِراضَ ابن عَرْبِي عَلَى فَرْقَ مِن
أَمْثَالِ المُعَتَزِلَةِ وَالْمُعْتَلَةِ مَنْ يُحَرِّضُونَ عَلَى الْجَزِمَ بَنَ اللَّهِ لَا يُوصِفُ مَتْلَهُ. وَبَعْدَنَا عَنْ إِدَاء أُوَّلَ مَعَاطِفِ تِجَاهِ هِذِهِ المواقف، يُبْدِي أَنِّيْ بِعَرْبِي يَجْمَعُ فِي
استبَدَّعَهُ أَهْلُ الْفَنْدَكِ بِلَا نَالُوهُ الْإِيجَابِيِّ وَلَا سَلِيْبٌ (الأَشَاعِرَةَ وَالْمُعَتَزِلَةَ مَعَاهُ)
فَأَغْلَاطُ أَهْلُ الْفَنْدَكِ فِي الْإِلْهَيَاتِ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تَوَافُقَهُ إِشَارَة، سَوَاءٌ كَانَوا
فِلاَسِفَةِ أو مَعَتَزِلَةٌ أَوْ أَشَاعِرَةٌ أَوْ أَيَّةٌ فِرْقَةٌ أُخَرِّ يَنَفَعُ مِنْ فَرْقَ أَهْل
الْفَنْدَكِ، [فِلاَسِفَةٍ] مَلْمُومُونَ لَأَنْهُمْ أَخْتَلَّوُا فِي مَعَرِفةِ اللَّهِ بِمَعَافِيْهِمْ مَا
جَاءَتْهُ بِهِ الرَّسُولُ (صَلَّي الله عَلَيْهِ وَرَحْمَتِهِ). وَبِكُلَّمَاتِ أَخْرَى، فَاعْتِراضَ ابن عَرْبِي عَلَى أَهْلُ الْفَنْدَكِ لَا يُسَعِرُ اعْتِراضًا
لَا هُوَ أَثْرِيًا بِالضَّرْوَةِ، أَيْ لَا بَعْنِي عَدَمَ اسْتِقْدَامِ مَعَرةَ فِكْرِيَة مَا بِحَصُوصِ مُسَلَّةٍ
ما، أو تَفْسِيرُ أَيَّةٍ مَّا، الْأَمَرُ الَّذِي يَنْتَضَىُ اسْتِقْدَامُ مَوْفِقٍ أو الْتَوْسُعُ فِي شَرْحٍ مَذْهِبٍ.
وَعَنْهُ سَبِيلِ المَثْلَ، يَنْهِي ابن عَرْبِي فِلاَسِفَةَ الْكِلَامِ، بِصَرْفِ الْفَنْدَكِ عَنْ أَيْ مِن
مَوْفِقِهِ بِحَصُوصِ سَرْمُدِيَةَ الْقُرَانِ أَوْ صَفُّاتِ اللَّهِ أَوْ عِدَمَهَا، بَلْ يَنْهِيُونَ فِي فَلَحُهُ
أَسْاسِهِ لَا مَزْدَى عَلَيْهِ؛ أَلَا وَهُوَ حَدُّ الله بِجَانِبٍ وَاحِدٍ مِنْ جَانِبِ الْثَّانِيَةِ. وَحَينُ يَنْتَحِدُ
ابن عَرْبِي المُعَتَزِلَةَ وَالأَشَاعِرَةَ مَعَاهُ، يَنْتَقِدُ قَطِبِيْنِ مَتْعَارِضِيْنَ مِنْ أَقْطَابِ سَجَال
مَعْرُوفِ السَّجَالِ حُوَلَ إِمَّانِ مَعَرِفةِ اللهِ، فَأُولِ القَطِبِيْنِ يَؤَكِّدُ عَلَى اللهِ الْمَلَكُ
(الْنَّزْيِهِ)، وَيَؤَكِّد ثَانِيَهُمُ حُوَلَهُ، فَلَمْ يَفْهِمَ أَيْ مِنْهَا حَقِيقَةُ الْمَوْفِقِ؛ أَلَا وَهُوَ أَن
الْحَقِيْقَةُ يَنْتَفِعُ بِالْعَلَوِّ وَالْحَوْلِ فِي آن مَعَاهُ.
فإن قلت بالتنزيه كنت مقيضًا
وإن قلت بالأمرين كنت مسداً
فمن قال بالشفع كان مشركًا
فاباك والتنزие إن كنت نائياً
وتجاد في عين الأمور مسرحاً ومقيضاً.
فما أنت هو بل أنت هـ. [[11]]

إن القول بأن الله يتصف بوصفين مختلفين في وقت واحد مستحيل، وذلك
هو على وجه التحديد - إمكان المستحيل - أي تصور الله بوصفه تجربة مع
المستحيل، وهي التجربة التي لم يضعها علماء الكلام في حسبانهم. ويفتقس الغزالي
في كتابه تهامش الفلاسفة هذا التصور عنيه الذي مفده مراقب الإيمان والنفس (أ)
هي أسود وأبيض معًا) بوصفه الاستحالة التي تقع داخل قانون التنافض (14). ومن
زاوية تفكيكية، يُعدُّ إلخايك ابن عربي على تزامنة وجود كل شيء هو/ليس هو-
خطوة سهية، خطوة تعرف ما تتطوّى عليه الثنائية من وُه: علم ط أساس في
الاعتقاد بأن الله إما "ذاهبا" أو "ماذاك"، كما هو منزه أو مشبه، "خارج هناك" أو "داخل
هنا". وما دام الفكر العقل يدرك الله بلغة التعارضات الثنائية، "مخالفة ما جاءت به
الرسول، كي يؤمن معرفة "تحقيقية" لله، فعنده "يقيم النظر" في ميدانه المحدد فقط
الذي هو ميدان من ميادين عديدة(13). وسبب التزام الفكر النظرى بقانون الهوية
في صياغته السبستة الصغرى لوغوسياً (هل الله هو كما أ anthology؟)، يجد نفسه غير
 قادر مسبقًا على استيعاب ما ينطوي عليه الله من تعقيد حقيقي. وعلاقة على ذلك,
حين يلاحظ ابن عربي أن "من يُفرده بحاجة لا يمكنه" فإنه يستحق حجج دوياً في
اعتراضاته على التفكير بمنطق الثنائية. أعني على وجه التحديد أنه في كل سورة
يتعرض فيها مصطلحان أحدهما مع الآخر (روح/جسد، الطبيعة/الثقافة، الكلام,
الكتابة) ينشأ على الدوام نوع من التراث، يتمتع بمقتضى الطفر الأول منهما
بامتياز اصطناعيا على حساب الطفر الثاني، لأغراض إيديولوجية في نهاية
الأمر. وقد سبق وأشار ابن عربى إلى حدوث ذلك؛ فالأشعارة بعطون "التشبيه"
امتيازًا على "التنزيه" حتى يبرروا تأويلاتهم الخاصة عن الله.

يكتب دريدا: "منذ اللحظة التي يوجد فيها المعني، لا يوجد سوى علامات (1)\\nوبتأي الخطر من افتراض تطابق الإشارات المتّناظرة أو المتشابهة. إن ابن عربى
ودريدا يرفضان طريقة التفكير بالمنطق الثانى، بحجة أنها طريقّة تفكير وهمية
خادعة، وفي أسوا أو الظروف بحجة أنها تتطوى ضمنا على نزوع استبدادى. ومن
الممكن توضيح المصدر المشترك الذي ينطوي على اعتراضهما. يرى دريدا أن
التعارضات الثقافية أو هم خادعة بسبب وجود شاغرية دلاليه أو خواء دلاليه ما;
فالعلامات تحتاج دوما إلى نقاشها حتى تُعرَف نفسها فعلياً عنيدا. ووفقًا لدريدا،
يُعدّ الآمنين إلى كلمة مثل "التنزيه" أو "المتشبيه" يعترّان عن فراغات دلالية ولا يكتسبان معنى إلا عبر تبادلهم عن نقاصلهما.
ويكلمات أخرى، لا يفهمونها إلا بوصفه غير المنزلى، والمنزلى غير المشبه. لكن
ابن عربى لا يقوم بانتقاد المعنى على هذا النحو، فالقطع الشعرى أعمد، المقتبس
من فصول الحكم، لا يتسلّب عن ما إذا كانت دوالي مثل "المنزلى" أو "المتشبه" تؤدي
إلى أى شيء آخر سوى الدوال؛ لأن ابن عربى لا يزال على الإمام بالدلالة
الإيجابية المستقلة التي تتطوى عليها هذه الكلمات، كما يزال على الإمام بأن هذه
المعاني يعارض أحكامه الآخرة، غير أنه تعارض يُحلّ في الحق. ينمزج ابن عربى
بأى الله مفقر ومجيّه إبادة كلية ومستحيل بالقدر الذي يجعله منزلا ومشبعا فهى
أن معاً. وإن كان دريدا يرفض التعارضات الثقافية لأنها تحجب الغياب، فإن يرفى
يستاء من مذهب الثانى لأنه يحب حضور وحدانية الله
المفكرة، المطلقة، التي لا تقبل التصور.

61
وسوف نرى، في فصل لاحق، إن كان لا يزال من الممكن إعادة وصف هذا الموقف بتعابير مختلفة; أي: إن كانت وحدانية الله المركزية في فكر ابن عربى مجرد نقطة أخرى من لحظات حضور الذات الامتالية المتمركزة لغوسيًا، أو إن كان "سلب السليب" هذا أقرب - في حقيقة أمره - إلى الكتاب - au sens propre du terme - (6) معناه عند Drida منده إلى أي مفكر آخر. أما الآن، فيمكن تأكيد أن ابن عربى يرى من وراء ما يسميه "الله" شيئا لا متناهي مراوغًا مقارًا بناءً على أي تحاولة لوضعه في سياق مما يقوس في النهاية أي تفسير أو قول أو كتابة نحاونها عنه.

المشروع التحرري عند دريدا: تحرير الحرف من أغلال الروح

إن كان ابن عربى يبلغ على أن الله يمتتحة على النصوص، ولا يقبل التصور، معتبرًا على فلاسفة الكلام، فإن دريدا يبلغ على أن النص لا يشتمل للتحكم أو الاحتكار، معترضا على البنيين. ويدرس دريدا هذا الإلحاح بشكل أفضل في إحدى مقالاته Force and Signification، التي نشرت في المجلة Critique الأولى في عام 1963. يلعب عنوان المقال على دراسة جان Corneille، ووضوح كورنييه روسيه Jean Rouset الذي صدر عام 1962، تحت عنوان الشكل والدلالة، ويُجعل دريدا في هذا المقال إجمالًا بعدًا من اعتراضاته الأساسية على النزعة البنوبية التي يصفها بأنها تخوفة - إن لم تكون نشطًا من حسابها - الانتباه الذي تستجره القوة (61). وعلى طول المقال، يصف دريدا جذوة البنوبية عند روسيه والكتاب التي يُستنتج بها تجليته Polyuictc وPolyuictk. Le Cid البنوبى ل- لوسي Duc Le Cid، يصفها بأنها تعبير عن نسبان طاقة ما داخل النص نسباً رسخًا. إنه نسبان لعبة فاعلة دومًا عند كورنييه نسبًا يبعث على الأمس.

---

(6) يوجد نسخة عربية لهذا المقال من ترجمة كاظم جهاد، ضمن كتاب: الكتابة والاختلاف، دار دريدا (المغرب، دار نوبقال، الطبعة الأولى 1988)- المترجم.
ولذا، يمكن إجمال اعتراضات دريدة على روسية في ثلاثة اعتراضات تتراوح فيما بينها (ولا يستغرق كتابة الشكل والدلالة وقتٌ طويلًا حتى يدرك المرء أنه يخدم دريدة في النهاية - رسم نقطة اطلاق نحو تفكك المبدئي الرئيسي في النيوية موجه عام). يتمثل الاعتراض الأول في أن مفهوم البنية المتوقف من حيث المبدأ بوصفه أداة مساعدة في التحليل، يصبح في موضع الحال، وعلى الرغم من قصد الناقد النظري، الهيْمة الوحيد عندٌه (17). فالنص المُضمنّي به من أجل البنية يصبح ببساطة مبرراً للحديث عن البنية؛ مما يقود دريدة إلى وصف مساعي روسي بأنها "نيوية متطرفة" (18)، ودريدة حريص على تأكيدي ذلك، ويكاد المرء يتوقع أن يصفه بـ "البَيْشِيْة"، مما ينقل دريدة إلى اعتراضه الثاني، ومؤداه أن الفانتزة ما هي إلا إنتاج مُعُطي للبنية، فالمرء يغامر بالاهتمام بالصورة نفسها على حساب لعبة نافذة فيها استعراضية (19). وتكلام أخرى، يهتم روسي بـ شكل وينسي القوة. ولهذا المعني، نكاد نفهم البنية بوصفها رغبة في البقاء قريباً، رغبة في بنية تسعى إلى التخلص من - أو على الأقل احتواء - ال<(اللغة الفوضوية داخل النص. تَتَّخُن البنية أولاً وأخيرًا على استقاء الترابط والكمال في أيّة كلية على مستواها الخاص) (20). ووفقًا لدريدة (وهذا هو الاعتراض الثالث)، فذلك هو ما لا يمكن عمله. إنّ الرغبة في الحفاظ على الكلية، والرغبة في الحديث عن "استقلال" العمل على نحو له معنى يخلو من التناقض أولًا وأخيرًا، هذه الرغبة تُنَعى "محاولة نسبيات الاختلاف" (21)، محاولة نسبيان عدم البقاء، محاولة نسبيان الطبيعة النصية المتحركة حركة دائبة، وآداء أن الأشياء تنتصب جامدة داخل النص.

ومع أن مقالة دريدة تمثل رداً محدداً على نسبي محدد، فليست "القوة والدلالة" - على الإطلاق - نقدًا بسيطًا لعمل معاصر عن كورنيه؛ إذ إن الواضح أن دريدة لديه دفع أخرى، فمعالجة روسيه للبنية الأدبية كانت تمثل نزعة مركزية اللوغوس تمثيلاً واضحًا. ففي هاجس روسيه الوسواسي بالشكل يُكن السبب في أن النقد الأدبي نقد بنيوي في كل عصر، من حيث جوهره ومصيره (22). وهى
وسوسة، وفقًا لتعبير دريدا، تتذكر أو تستسن أن لعبة المعنى تفريق دومًا عن حدود الدلالة، ولا يقتصر هذا الوسوس على روسيته.

ولعل أهم ما نتعلم من مقال دريدا عن روسيته هو أن النص ليس حاضرًا. ولا أهمية للكيفية التي نبتكر بها بنية مماسكة ودقيقة نشرح بها النص، فما يجعل تفسير النص نافذًا "استجابة حضوره، واستجابة إجماله بمقولات تزامنية وفورية مطلقة". وكما أنه لا توجد علامة يمكنها الاستيلاء على الحق، ولا موقف لا هوتي يمكنه انظام تدفق حلقات الحق الامتناعية غير المتوقعة أيًا، يحرص دريدا - بالمثل - على إيضاح أن حيوية النص التي لا يمكن الإمساك بها تشقق أي تفسير له وتزدهد.

ولعل كتاب في علم أسساق الكتابة، من بين أعمال دريدا كله، يضطلع بتحليل هذا الإخضاع الذي تتعرض له الكتابة تحليلًا وافيًا وأكثر تركيزًا. في مستكشف دريدا - بضرب من التحليل النفسي موح وواع بنفسه - نفور الفكر الغربي واستياءه من المكتوب لصالح المنطوق، وهذا الالتفاح رغبة راسخة عند مفكرين من Levi-Strauss وليفي شتروس وسويس Rousseau أمثال روسيو Saussure وسوسير، حصر الكتابة في ظرفية ثانوية وأدائية، فالكتابة لديهم أداء نقل المعنى، تحمل بتصاغ رسائلَ ملكية، إنها مجرد وسيط دلالي، وبابياجاز، فالكتابة (لبروستيشيدنا بروس) ليست سوى تمثيل الكلام. ومن هنا، تأتي إشارات دريدا المتكرة إلى مشروعه بوصفه مثيرًا تحريريًا:

- إن الغياية الصريحية [من علم اللغة] تؤكد... تبعية علم أسساق الكتابة له... [تؤكد] اختزال الكتابة إلى مستوى الأدالة... غير أن إمساءة أخرى... تُحرر من مستقبل علم أسساق الكتابة الشامل...

- مركزية اللوغوس هذه... قد عُلقت دائمًا، وقَمَمت لأسباب جوهرية شرفاء تذكر في أصل الكتابة ومنزلتها...
يلخص اللوغوس تبعية الأثر للحضور التام، كما يلخص وضع الكتابة في منزلة أدنى من منزلة الكلام الذي يحلم بالكمال...

لقد تمّ على الدوام استبعاد العلامة المكتوبة، وقعها، ووضعها في منزلة أدنى، وإخضاعها لمعنى العلامة المنطوقة، وكان مما أظهر على ذلك خوفنا من عدم قدرتنا على التحكم في كلماتنا فتعني شيئًا يختلف عن ما نريد. "هذا الخوف المرضى من الكتابة والإيمان الراسخ بأن الكتابة ليست سوى شكل ينقل المحتوى، يقع في قلب أي فكر عقلي ميتافيزيقي. وكمما استخف مفكرو علم الكلام استخفافاً متواصلاً بأن الحق لا يمكن أدركه، أوحد دردنا أن العديد من المفكرين، في الفكر الغربي، قد استفخوا أيضًا على الدوام بحيوية الكتابة، ف国土وا في فخ معالجة الكتابة بوصفها "تمثل الكلام". وكما ظن الأشاعرة أنهم قادرون على خضع صفات إيجابية على الحق دون الإحساس بأية مشكلة، ظن البنوين والظاهرانيون أنهم قادرون على الإحالة الدائمة إلى كلمات من قبيل "ثقة، تجربة، "رأى"، "نص"، دون أيّة صعوبات تذكر.

وستكون المعنى يمكن القول بثناء (3) اعتراضات الصوفية والدراكيّة على الفكر العقلاني الميتافيزيقي، فابن عربى ودردنا بحولان "إعجاز الطبع الإشكالي الأصلي" الذي يعاني منه الموضوعات التي يعالجها(4). يرى كلاهما أن ثمة تصدعًا حتميًا ينتاب الإمام المغرور بالفسق: الإمام المغرور بالقدرة على تحليل الله والكتابة، بلازمه إجاحٌ غير واع عن إنكاره أن إشكالية هذه الموضوعين- الله والكتابة- تصور المشرووعات القائمة عليها بل وترجحها عن مسارها المراد لها.

ولعلنا ندرك أن النغمة التحريرية التي يتبناها دردنا في كتابة في علم آنساق الكتابة نغمة دينيّة كلما تقدمنا في قراءة الكتابة؛ فكل من سوسور وروسو وليفى

(3) مرة أخرى لفت الانتباه إلى أن كلمة "النازح" بين وضعين تعني في هذا السياق الشابه في الوظيفة مع اختلاف في البنية والأصل. وتتكرر الإشارة لاحمة هذا التنبؤ في سياق المقارنة بين الشيخ الكبير والفيسوف الفرنسي- المترجم.
شتروس يناضلون من أجل التحرر أيضًا، غير أنه ضرب آخر من التحرر: الدفاع عن غير الأوربيين الذين لا يقرؤون ولا يكتبون في مواجهة الأغلال الاستعمارية التي تتطوي عليها الكتابة. إذ يتحدث سوسيون عن "الاستبداد الكتابي" التي تثيره بصمتها على الناس، حين تغير الهجاء وتغلب من طرق الناس في كلامهم، أما روسو وليفين شتروس فيضبان أبعد من ذلك حين يعادان مهارات الكتابة على الطريقة الغربية بفهم عن الخطابة الأصلية، فيجعلانها تتويجًا لهدم البراءة الفكرية الإمبريالية في نهاية المطاف: "الكتابة بما هي وسيلة تواصل، وظيفتها الأولى تسيير استبداد الإنسان". وإن كان دريدا يعترض على هذا الفهاد في الكتابة، فإن ليس لأنه يرى الكتابة بريئة من هذه التهديد، الأمر الذي يضعه بوضوح على الطرف الثلاثي من الثنائية نفسها. فما يلبخ عليه دريدا إلحاحًا متوافناً في كتابه في علم أنفس الكتابة هو الآتي: "لا تنظر إلى الكتابة لغة تتسم بالبراءة، فالكتابة تنطوي على عنف أصيل لأن اللغة هي في المقام الأول- كما استوضح تدريجيًا-كتابة... وعلى هذا، ليس مداح الخلاف أن الكتابة خطأ استبدادي، فهي ليست استبدالًا بقع على موضوع بريدًا. الكتابة لا توفر" أو "تغمي أو تنمو" المعنى الحقيقي؛ لأنه ما من معنى حقق يقع عليه الإساءة، فما يوجد هو سياق من العلامات سابق. وكما يقول دريدا، اللغة بحد ذاتها ضرب من الكتابة.

وسوف نرى- كلما تقدمنا- إلى أية حد يمكن أن نُقد نقد ابن عربي لعلماء الكلام والفلاسفة نقدًا تفكيكًا؟ أي إن كنت لا توجد نهضة من لحظات الحضور الذاتي في أعمال ابن عربي، لحظة يتأجل فيها إمداد الله على التصور، لحظة تؤجل رفع الستار عن أثر أو شاهد باق، عن علامة سريعة مخبوءة في صندوق بعيدًا عن أعيننا. أو على العكس، إن كان ابن عربي في اعتراضه على المفكرين واللاهوتيين يضع نشاط الميتافيزيقا بأجمعها موضوع السؤال بافتراض أن الحق يختلف اختلافًا جذريًا عن ما تمليه علينا طرقنا التقليدية في الفهم والإدراك، مما يعني أن الحق ليس معنى سريًا خفيًا على سائر الناس، وإنما هو "تغير مستمر" أو
"خواء" لا يقبل التفكير، ويتوقف كل ذلك على ما إذا كان ابن عربي يبتعد المبتاعيؤاية إبطالاً أصيلاً، أم أنه يُعيدها إلى مستوى أعلى بتصوره عن "وحدانية الله" المتمركزة لوغوسيًا.

La Différence

نُبِهة مفارقة واضحة في أن مصطلح دريدا "الاختلاف المرجئ" الذي كان يعني به المصطلح العربي المطبّع، ولا معنى لمفهوم word concept بمعنى مفهومًا ككل، مفهومًا معًا بعد ثلاثة عقود من النقد التفكيكي، وتسرب المفارقة عند العديد من النقاد الذين يتصرون على ربط الاختلاف المرجئ بـ الله أو بضربة apophatic theology من اللاهوت السني الصارمة. وفي المناقشة التي دارت عقب محاورة دريدا عام 1971م، كان بريس بارن Brice Parain أول من أعلن أن الاختلاف المرجئ هو "الله في اللاهوت السني" (23)، وقد عارضه دريدا في ذلك معارضة شديدة. وفي المقابل الأولي من مقال "الاختلاف المرجئ" (24) نقرأ الآتي:

وإذن، فالانعطافات والتعابير والجمل التي سألنا إليها في الكلام عنه ستتحوـ في الغالب - منحت مبلايتها في علم اللاهوت السني، بل ولن تتميز عنها indistinguishable بوضوح - منذ قبل - إلى أن الاختلاف المرجئ لا يكون ولا يوجد، وليس وجودًا حاضراً على أي نحو كان، مما يقودنا أيضًا إلى ضرورة وصف كل شيء لا يكون الاختلاف المرجئ، كل شيء وعليه، لا ينطوي الاختلاف المرجئ على وجود متعين ولا جوهر. فهو لا ينشأ.

(1) توجد نسخة عربية لهذا المقال من ترجمته عن نسخة آلان باس الإنجليزية ضمن كتاب:

استراتيجيات التفكير، ترجمة وتأليف حسام نابل (الأردن، دار زمن، 2009) - المترجم.
عن أنّ تصنيف للوجود، سواء كان هذا الوجود حاضراً أو غائباً، ومع ذلك فإن هيئة الاختلاف المرجئ التي نصفها على هذا النحو ليست لاوهوية، ولا حتى في أند نظم اللاهوت السلبي سلبية؛ أقنع بذلك النظام الذي يشتعل دائماً بعزل جوهرية عالية تتجاوز مقتولات الجوهر والوجود المتاحي، أين مقتولات الحضور إذ سرعان ما يبدينا ذلك النظام إلى أننا نرفض إستاذ أيّ وجود متعين إلى الله حتى نسلم له وجود سام لا يمكن وصفه ولا يطوله التصور (٤٨).

ويفضل آلان بارس استعمال كلمة Alan Bass indistinguishable لـ مماثلاً لـ parfois à s’ y méprendre - ومعناها الحرفي: "أحياناً ينصب الأمر" - مما يوحى بإصداء لاوهوية ينطوي عليها الاختلاف المرجئ، بينما يسعى دريداً إلى إكثار ذلك. ومع ذلك، يؤكد دريداً في هذه الفقرة أنّ الطرقية التي سيتحت بها عن الاختلاف المرجئ كونه بلا موضع ولا اسم، كونه غير متعين وغير زمني، كونه الآخر مع أنه مصدر أيّ معنى، تتشابه على نحو غريب مع الطرقية التي يتحدث بها اللاهوت السلبي عن الله (ولا ريب أنها تتشابه مع الطرقية ابن عربى في الحديث عن الحق). غير أن دريدا يقول إن هذا التشابه لن يضلنا. فإّالأصل السديد يبشّد الاختلافات ويرجّيها (٤٨)، والذي يسميه دريداً "الاختلاف المرجئ"، لا علاقة له بـ الله أو بـ أي ضرب آخر من الجوهرية المتاعليّة، وإن كانت مراوغة المصطلح تؤدي بهنا إلى التفكير في ذلك. وفيما بعد، سأحلل هذه الممارسة التي يبديها دريدا نحو إضفاء أو طابع لاوهوي على أعماله. أما الآن، وبصرف النظر عن ما إذا كنت نتفق مع بريس بارن أو جون كابوتو بالاختلاف المرجئ ليس إليه خفياً على الأخص، أو ليس أعمال الذات الإلهية المحكمية في اللاهوت السلبي (٤٨)، فلا بد من إلقاء نظرة على الصفات (اللاصفات) التي يضيفها دريدا على الاختلاف المرجئ. (non) attributes
يتمتع الاختلاف المرجئ بمكانة مهمة في فكر دريدا؛ نظرًا لأنه يجعل الكتابة غير قابلة للتحكم فيها، يجعلها مروعة، يجعلها قوة ليست حاضرة تمامًا تفصل بالنصر إلى حالة دائمة من عدم الاستقرار، فـ"اختالف عن نفسه، ويوجّل نفسه...ً ويكتِب نفسه بما هو اختلاف مرجئ". ولعل النشابة الأولى اللافتة للانتباه بين الاختلاف المرجئ والحق راجع إلى أن الاختلاف المرجئ- حالت من حال الحق- يُقاس في لغتنا، وعلى الرغم من وضوح هذا النزوع الصوفي أو البدائلي، يحرص دريدا على الإشارة إلى أنه إن كان من غير الممكن تسمية الاختلاف المرجئ فليس لأن لغتنا لم تجد أو لم ترث بعد هذا الاسم... من خارج نسقنا المتداخل، ومع أن المرء قد يتنبه، هذا، غواية الفكر في اسم غير ما لا مسمى له- على نحو ما قال لوسكي- نجد دريدا يُلجح إلى هيدجر. الاختلاف المرجئ غير قابل للتسمية؛ لأنه "لا يوجد له اسم بالمرة، ولا حتى اسم الاختلاف المرجئ". غير أن دريدا ينافذ نفسه عن الوقوع أسر حنين هيدجر إلى الوجود، حين يشير إلى أن الاختلاف المرجئ "قائم من الوجود نفسه". وفي النص نفسه يستمر دريدا في تفكيكه على مدى فقرة تشير فيها إلى اللاهوت السلبي، فما لا يمكن تسميته ليس واردًا ساميًا لا يدانيه اسم; بل هو بالأحرى لعبة تمكننا من إنتاج الأسماء. ويصعب القول بأن هذه الأوصاف السائبة تُعبر تعبيرًا دقيقًا عن الحق عند اثنين عربين. فمن جهة، الحق "لا صفات له" أو أسماهم، في نهاية الأمر، ويوضع هذا الجزم ابن عربي- مباشرة- في مواجهة الأشاعرة وأمثالهم، ومن بثبوت تصورات لا تضاهيها مطلقا أيّ صفات إنسانية يمكننا تخيلها. ومن وراء غياب التصورات هذا، يُعطي ابن عربي انتباهًا أكيدًا- في مواضع أخرى- بأن "الوجود الذي لا بوصف" لا يزال محل نقاش: "فالمabcdrente يعرف أن شيء واحد لا يمكن أن يُعرف... والاختلاف المرجئ عند دريدا ليس في حاجة إلى مثل هذا الواحد".

للمشى شيء آخر بين الحق والاستاتل المرجئ، ألا وهو أن كلًا منها لا يمكن تصوره حرفياً؛ فيما تعبران لا يمكن أن يكتسبا صفة الحضور فيما يرى ابن...
لعزبة ودربا. "لا يقدر العقل على حدّ الله بصورة من الصور؛ لأن الله يمحو الحدّ،
حين يكشف عن نفسه بطريقة أخرى، وهكذا(16). إن تأتي الحك على التعين،
وتأتيه على اتخاذ صورة واحدة دائمة هو - على وجه التحديد - ما يجعله متمتعًا
على التصور، ويتضمن هذا التغيير الهيرواقليطي المستمر، بمقتضى دواوين اختلاف
تجليات الحق أن يظل الحق نفسه غيرًا أبدًا(17). وبيطفة مماثلة، "لا يكشف
حرف الـ "a" في كلمة "Différence" لأن "الاختلاف المرجئ هو... ما يتيح
إمكان تقديم الوجود الحاضر(18). فالاختلاف المرجئ ضرب من اللعب، وليس
موجودًا خفيفًا مستورًا يأتي باللاموجود إلى حيز الوجود: ما من حضور يحاوله
ويعترره، ولذا فقدت إمكان تصور الاحتراف المرجئ - وإن كان يتطلب ظاهريًا مع
عدم إمكان تصور الحق - يمثل ضربًا من عدم إمكان التصور يختلف اختلافًا
جذرًا عن ما يمثله عدم إمكان تصور الحق: فالمرء لا يمكنه التفكير في
الاختلاف المرجئ... على أساس من الحاضر أو على أساس من حضور
الحاضر"(19).

ومع أن الاختلاف المرجئ والحق يتشكلان بطرق مختلفة فإنهما يشكلان
معًا في عدم قابلية النسائية أو التعين وفي عدم قابلية التصور؛ مما يفضي بما إلى
مجموعة من أوجه الشبه بينهما. معظمها يكرر النقطة الأساسية نفسها مرة أخرى،
وهي جديرية بالذكر ثانية، نظرًا لأنهما يفسران هذه النقطة من منظورات مختلفة
ومهمة لنا حاليًا. أولا، الحق والاختلاف المرجئ - كلاهما - لا يقبلان الإدراك حسًا
ولا عقلًا، فالمرء لا يقدر على لسانيه ولا استيعابهما. والمحاد دريداً المعرف
على أن الاختلاف المرجئ ليس كلمة ولا مفهومًا بالمعنى الحرفى(20) ينتمي مع
الأية القرآنية التي بولع ابن عربي بتكرارها: ليس كمثله شيء" (سورة الشورى،
آية 11); فولا عمالقة ولا رمز يمكنهما أن يدأ على الحق أو حتى يشبهه من
بعد، فالحق يمتلك على القياس أو المغايرة، وحتى كلمة "تنزيه" لا يمكن

70
استخدامها - فيما يرى ابن عربى - لأن الحق "لا يُشاهى على الإطلاق، وتنزيله حذٌ عليه". ومن الممكن القول بإيجاز إن الحق هو الغُيْب المطلَق (٤٨). وكذلِك الحال مع الاختلاف المرجى؛ فهو لا يُدرك حسًا ولا عقلًا لأنه "لا يوجد، وليس وجوذا حاضرا على اتجاه كأن" (٤٩). ولا يمكن الإدلال على الاختلاف المرجى لأنه يتجاوز على الدوال فعل الدلاله، فهو يتألب على الدلاله في اللحظة التي يجعل فيها الدلاله ممكنة. وهذا مفصلة في باب وُثٍيقية وورقة، يعمال الاختلاف المرجى على حافة اللغة، فسُئل اللغة ويتراجع عنها، فهو يُغُيِّب نفسه دائما في الفعل الذي يجعل الأشياء حاضرة، ومن هنا تأتي مقارنته التي لا تنتهي باللاهوت السلفي. إن الحق بِظل غَيبي أبدًا، وكذلک حركة الاختلاف المرجى تستعِت على كل من الرؤية والسمع، فتشغل في النهاية ضمن نظام لم يعد ينتمى إلى الإدراك الحسي... ولا... إلى الإدراك العقلي (٥٠).

يتربى على ذلك عدم إمكان عرض الاختلاف المرجى والحق، أو شرحهما بطريقة مباشرة من خلال ما يكونان، بل يُرضسان ويشرحان بطريقة غير مباشرة في ظل ممتاز من كتابهما "Harvey و Derrida و اقتصاد الاختلاف المرجى". قائمة تنص فيها على ست وعشرين صفة لا يتتلي بها التفكيك بـ"المرتَماح" -"الجزاء عامرة عند ملائمه، انتهى... الاحتفاء بالبقية عند جوي" (٥١). يقول دريدا: "لن أتحدث عن هذا الاختلاف الخطي إلا عبر خطاب شديد المباشرة عن الكتابة" (٥٢). وعلى هذا، يحاول دريدا في محاورته عن "الاختلاف المرجي" قول ما لا يمكن قوله. وسرعان ما يوضح دريدا بنفسه وعِيَه الحاذ بهذه المشكلة. وحتى أقواله عن الاختلاف المرجي تقع ضعية الاختلاف المرجي؛ مما يفسر أسباب رفضه المتكرر إعطاء أي تعريف واضح موجز لما...
"معنى" بالاختلاف المرجئ، فلا يدخل مباشرةً إلى تسميته أو تعريفه، ويفضل اتباع
طريقة ملتوية: طريقة الاستدلال والتلخيص والسبب أو النفي.(3)

تشيع فكرة النفي (أو السلب) عند ابن عربى بوصفها إمكان الوصف الوحيد;
إذ يضطرل إلحاحه على أن الحق (الذات الإلهية) لا يوصف، ولا يدرك حسنًا أو
علاقًا، إلى اختيار التعريف بالسلب على أساس أنه الطريق الوحيد المتاح لمن يريد
الحديث عن الله حديثًا له معنى:

لا جرم في أن الذات الإلهية غير معروفة. والصفات المنسوبة لها
لست كصفات الحدث، فهي قيمة أزلية. وهذه الصفات وما أشبهها
سلوب، مثل نفي البداية وكل ما يخص النشأة الزمنية.(1)

وعلى هذا، لا نقدر على قول إن الحق يتصف بأنه حرم، فلا نقول إلا إنه
ليس عبدًا، ما دام الله لا يُعرف إلا بنفي الصفات عن ذاته وليس بأشياء
صفات.(5) وفي حقيقة الأمر، يواجه الشيخ الأكبر المشكلة نفسها التي واجهها
القديس أوغسطين، والتي مؤداها أن وصف الله بأنه "لا يوصف" يقلل من قدر
تمتعه على الوصف. وفيما يرى دريدا، تبدو المعضلة ها هنا على النحو الآتي: إن
كانت اللغة غير مستقرة، فكيف يمكننا الحديث عن عدم استقرار
اللغة؟ وإن كانت لا توجد علامه يمكنها تمثل الاختلاف المرجئ؟ فكيف يمكننا
الكتابة عنه؟ وسوف نرى كيف يجيب ابن عربى ودريدا عن هذه المشكلات التي
تجلب موضوعهما متمتعين على التصور، أي منرى ما إذا كانت استراتيجية
السلب واستراتيجية الخطاب غير المباشر تظل الاستراتيجية المتاحة باستمرار.

(3) يظهر أن كلام ألمود، هنا، عن أن دريدا لا يقدم تعريفًا إيجابيًا الاختلاف المرجئ صحيح في
سياق محاضرة عام 1988 التي ألقاه دريدا في الجمعية الفرنسية للفلسفة، ولكنها غير صحيح
 في سياق أعمال دريدا ككل؛ لأن دريدا قد طالع على معجبه وقاضيه في يوم من أيام عام
1988 بتعريف التفكيك، ضمن كتابه متكررات لأجل بول دو مان وموده على النحو الآتي:
"التفكيك هو أكثر من لغة". فأجاب دريدا بعد أن كان يسلب، وأثبت بعد أن كان ينفي-
المترجم.
ولعله من المهم، أيضًا: ملاحظة حرص ابن عربي - في الشهاد الساقي - على إبقاء الحق خارج الزمانية، حين يقول أنه بلا نهاية (أزلي) ولا بداية (قديم).
ووفي مقال "الاختلاف المرجئ" يقوم دريدا بالصنع نفسه، حين يحرص على النأى بالاختلاف المرجئ عن أن يكون "أصل" أو "نتيجة" حتى لا تتعاد كتابته ضمن "différence" حدود مخطط السبب والنتيجة. أما القول بأن الاختلاف المرجئ أصل "differences" فإنه يرى أن الاختلافات الدائرة في نظرية حاضر... بسيطة لا يبرأ عليه تحول أو اختلاف("110"). إنه في حالة حركة دائمة تَحَوَّل في معناها الأولي على الأقل - دون وصف الاختلاف المرجئ بأنه سبب أول - على نحو ما نجد في الأفلاطونية المحدثة - يقضي إلى شكل من الأثر الذي تفرض عنه وتنساب إلى العالم آمنًا، بل على العكس المبكر اسم "الأصل" يناسبه("111").

لماذا يحرص دريدا على إبعاد الاختلاف المرجئ عن كل ما هو زمني؟ وهو حرص يبدو أنه يؤكد أصالة اللاهوتية ولا يقبل منها؟ وإذا كانت لا زمنية الاختلاف المرجئ هي المؤكدة هنا، فهي لا توحى بوجود إله كله الزمان يتعزل تعزلاً سامياً متعاليًا، يركب بهدوء مسلية خلقه المتجلى أمام عينيه. وفي حالة الأمر، ينبغي أن يرى الاختلاف المرجئ عن أية تصورات زمنية؛ لأنه لا يريد الوقوع في الفخ الميتافيزيقي نفسه الذي وضع فيه هوسلر: فف تأسس نسته الفكرى بكملا على تصور عن "الحاضر" متمركز لوجوسيًا. ففي مقال "التكوين والبنية" يوضح دريدا كيف أن هوسلر يترك إلى... Genesis and Structure تصورات— من قبل "التجربة" و"الحاضر" — يتكشف في نهاية الأمر "عدم اكتمالها" في فلسفة الظاهرية("118"). وكلما حاول هوسلر تحليل الكيفية التي يصير بها العالم وـ لمـ nema "الذي يرى" تجربة العالم بشكل حسي غير قصدى قبل أن يشكل عبر المعني، أي كونه "مادة زمنية أولية"("111"), اضطر إلى الاستناد إلى موضوعات آخر والزمن("112").
ويهى موضوعات إشكالية. إذ تقتضى تجربة الآخر عند هورس لحظة "حاضرًا"، هي في الواقع، "فيما يرى دريدا"- مثال على الحضور الذاتي الموثوق، إنهما رماد ميتافيزيقي يشيد عليها هورس بناء قلعته بكاملها. ومن هنا، يأتي إلحاح دريدا على أنه حتى "الفاصل الزمني الذي يفصل الحاضر عن ما لا يكونه حتى يكون الحاضر هو نفسه"، هذا الفاصل- هذا الاختلاف- يرتبط بما تسميه المستقبل ومساء اسمه الماضي على السواء "(11)". وهي الكلمات التي عليها أن تشمل محاولة دريدا الأكثر تحديدًا للخروج على الفرصيات المتمركزة لوغوستي (المتمركزة لاهوتنيا، أيضا) الكامنة خلف مصطلحات "الحاضر"، و"الحاضر"، و"الحاضر"، و"الحاضر".

مرآة الاختلاف المرجئ: الغائب ينتج الحاضر

ومن آخر خواص الاختلاف المرجئ، ولعلها الخصوصية الأهم من حيث أنها تستدعي مقارنته بـ "الله في اللاهوت السلبي"، قبضته بوظيفة واضحة إلا وهي الإنتاج؛ فالاختلاف المرجئ ينتج. إنه يخلق، أو على الأصح يمكن الخلّق من أن يحدث. إنه يُعيّر نفسه إلى عدد ما من البدائل غير المتراكدة "(11)، دون أن يشكل أي طرف منها علامات تفضّي إليه. ويبدو أن المرأة هي المثال الأنسب على هذه العملية عند دريدا. نحن نعرف أن الاختلاف المرجئ ليس كاذباً (= 37) ولا يوجد "(38)، وفي فترة تستشهد بها جاشيه عند "Gasche" في كتاب دريدا/ التشييمت، في مفتتح عمله الذي بدور حول ما يسميه "النسق الأبعد من الوجود" عند دريدا- يقدم دريدا تشبّهًا مهما فيما يتعلق بهم دور الاختلاف المرجئ وعائلته باللاشيئية:

إن المضي قدما نحو الأخيرة الجذرية... يتخذ دومًا- ضمن حدود الفلسفة- شكلاً بعيدًا أو تجريبيًا. وينتج ذلك عن الطابع المراوري في الفكر النظري الفلسفي، فالفلسفة غير قادرة على تدوين (أو فهم وإحاطة) ما يكون خارجها إلا عبر تأمله يقوم.
بموافقة صورة سلبية عن ما يقع خارجها، والتشتيت أو الانتشار
مكتوب على ظهر هذه المرأة، على طلائها القصديرى(112).

الاختلاف المرجعي هو الذي يسمح للهويات بإنتاج الاختلافات فيها، وللاختلافات
بإنتاج الهويات على نحو لا نهائي؛ فتسبب في انتشار الأثر انتشارا لا ينهاي دون
أصل أو أصول، ودون أن يشارك هو نفسه في هذه العملية. ويقول لنا جاشية إن
الطلاء القصديرى الذي تُطلبه به المرأة هو "حدث فضي، هو ظهر المرأة اللامع...
بدونه لا يوجد انعكاس ولا نشاط مراوئ ولا داملي، وهو لا مكان له ولا هو طرف
في لعبة الوضوء الإشكالي(113). الاختلاف المرجعي هو هذا الطلاء القصديرى، هو
حركة تسبب في الإيجاد دون أن تشارك فيه، تدُن به دون أن تظهر بنفسها. إن إشارة
دردود المهمة التي "تُطمَع"، دون أن تكون الزجاج، إلى ما وراء الوجود الظاهر
"تتصويح واضحة الآن: لا تشير الكتابة إلا إلى الاسماء
لكانتة من وراء المرأة، ولا تنعدها إلى الاسماء الكائنة من وراء الوجود.

إلى أى مدى يمثل "طلاء المرأة القصديرى" عند دريدا- الطلاء بما هو
هذا الاسم الكائن خلف المرأة- موقع الحق عند ابن عربي، فتسبب في
الحضور بينما يُعيَب نفسه دائمًا وأبدًا؟ في فترة حاسمة من كتاب القدرات المكينة
يتوضع ابن عربي في شرح تواليات الحق بعبارات تضاءح عبرات دريدا:

وبينهما ذلك إلى صورة الحجاب حيث يكشف الحق فيها عن نفسه.
فالحق بحلول نفسه من حجاب إلى حجاب آخر. وما ثم إلا انتقال من
حجاب إلى حجاب، فالكشف الإلهي لا يكرر نفسه أبدا البينة. ومن هنا
تتغير الصورة، والحق نفسه وراء كل صورة منها. فما ثم عندنا منه
سوى اسم الظاهر سواء في الكشف أو الحجاب. واسم الباطن يظل
باطنا دائمًا وأبدًا.

ولذا، يظل الحق غيّبًا أبدا وراء الصور الظاهرة في الوجود(114).
وقد قال دريدا إنه منذ اللحظة التي يوجد فيها المعنى، لا يوجد سوى علامات، وكذلك، منذ اللحظة التي يوجد فيها الحق، لا يوجد سوى نجليته وحدها، فـ"ما تم إلا انتقال من حجاب إلى حجاب"، وحين يتم التعبير عن الباطن لا يوجد سوى الظاهر فقط، مضافًا إلى المزيد من الظاهر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومع أن الحق متحرر من "الجوهرانية العالية" التي يحاول دريدا- في غير موضع - تفكيرها عند العلامة إيكهارت، فإن مراوغة الحق- التي هي سبب في الحضور بينما تظل غيبًا على نحو فيه مفارقة- يبدو أنها تحذو حذوه حركة الاختلاف المرجعية، إلى درجة أن ابن عربي يستخدم الاستعارة نفسها التي يستخدمها دريدا؛ ألا وهي استعارة المرأة، وفي الغالب تتبدل الاستعارة كـال مرة لتناسب السياق. فـ"أحيانًا، تكون المرأة هي الحق، وأحيانًا تكون المرأة هي قلب الصوفي، وأحيانًا هي شخص المؤمن. وله إحدى قرارات نصوص الحكم تنقل بشكل أفضل أصداء هذه الاستعارة كما يستخدمها دريدا:

وأجد في نفس عندما ترى الصورة في المرأة أن ترى جزء المرأة لا تراه أبدا البتة ...

... فالمستقبل لا يرى إلا صورته في مرآة الحق. ولا يرى الحق نفسه، وهو مستحيل، فهو يعرف أنه ما رأى إلا صورته الحقة فيها.

وكما في حالة المرأة والرائي، فهو يرى الصورة فيها، ولا يرى المرأة نفسها... وتشبيه المرأة هو الأقرب والأوفر بروح الكشف الذاتي الإلهي (٢٠٧)

وكما في استعارة دريدا، فالحق يشكل هذا الجزء من المرأة الذي لا نراه (الطلاس، القصديري)، والذي يظل غير مرئي أثناء عملية الانبعاث بكاملها، والذى بدونه لا نتمكن من رؤية انبعاثنا على سطح المرأة مطلقًا. وهذه الاستعارة عند ابن عربي ودريدا، تعطي التبادلية نغمة نترسية تقريبا. حين ينظر اللاهوتي في المرأة بقصد رؤية الحق نفسه، يفوت أنه ما رأى إلا صورته المتعكسة عليها، فالджرات
عند ابن عربي ودريدا - على السواء - تعجز عن وضع طلاء المرأة القصديرى في حساباتها، فتعجز عن رؤية أن ما يبحثون عنه يقع بالضرورة خارج مجال رؤيتهم. وبطبيعة الحال، تزخر الكتبات الدينية على اختلاف أنماطها باستعارات المرأة، فليس ابن عربي أول من استخدمها؛ غير أنها استعاره تنطوى على قياس تمثيلي يدعم يقين ابن عربي بآرية الحق التي لا يمكن تصويرها: الحق الذي ينتج الصور ولا يمكن لمحبة أبدا البيئة. وبهذا المعنى، يصبح ظهر المرأة محلٌ كشفٌ (١١١) وفرة من الصور، وكذلك حال الاختلاف المرجى الذي ينتمي إلى "مسافة غريبة... بين الكلام والكتابة" (١١٢)، وهي لحظة لا يمكن تصويرها حين يصبح الباطن ظاهرًا، وحين تصبح النصوص تفسيرات، وحين تصبح الكلمات أشياء.

\[ * \]

وإن بدت المقارنات بين الاختلاف المرجى والحق غريبة للغاية، إذ يشتركان في عدد من الخواص العامة - انعدام التحديد، الآخيرة الجذرية، عدم قابلية الإدراك حسنًا أو عقلاً/عدم الرؤية/عدم قابلية التصور، اللازمة، فضلاً عن أدوارهما التأويلية التي تتطوّى على قدر من المفارقة - فعلى المرء أن يقرر إلى أي مدى يمكننا تقبيل الاختلاف (عدم وجود كلمة أفضل) الذي لا يزال دريدا يرغب في الإبقاء عليه بين استراتيجياته وإيماءة الحق المتوقعة أنتولوجيًا - de-ontologizing gesture of the Real.

في المقام الأول، يظل ال"الاختلاف المرجى"، "العبارة صامتة"، يظل صامتًا، يظل "سراً وإفشاء صامتاً للسر، وكأنه قبر" (١١١). وإن بدأ أن خواي ما يمتلك كل أعمال دريدا عن الاختلاف المرجى، فإن عدم تناهي الخواء لا حاجة به إلى "الواحد الذي لا يمكن معرفته"؛ فلا يوجد عند دريدا ذلك الواحد المراوغ الذي يترك خلفه صورته.

(١) يقصد أليوند الاختلاف الذي يحرص عليه دريدا في استراتيجياته التفكيك عند من ناحية، واستراتيجية الحق عند الشيخ الأكبر بصفة خاصة (ولكن كانت تقويضية أو تفكيكية) واللاهوت السلبي النافل بصفة عامة، من ناحية أخرى - المترجم.
المتوالية دومًا، وإنما يوجد ببساطة "خلاف ناشئ"، ذات الحركة بين قوى مختلفة، وهي أفعال نشط أو يستخدمها دريدا. وبكلمات أخرى، الاختلاف المرجعي يحدث ببساطة. إنّه يحدث منتجاً صورًا بالسهولة نفسها التي ينتج بها صورتين قد تضاعفان من نسبيهما إلى ما لا نهاية. فما يبدو أنه يتردد في أعمال دريدا كلها هو اللاتاهاي بلا عمق؛ وصفة هذا اللاتاهاي أنه "مسطح كرقة شطرنج لا يُحاك بها ولا عمق فيها"، وعلى سطحها تحدث لعبة الوجود (13). وهي رقعة شطرنج لا تحتاج إلى أي لاعب، سواء كان يلعب عليها أم لا.

وكما سوف نرى في فصلٍ لاحق، إلى أن مدى يمكننا مسألة "وقاية" دريدا الاختلاف المرجعي من أي "ثقوب" لاهوتية. أما الآن، ومع أن الاختلاف المرجعي والحق يتشكلان بطرق مختلفة، فلا يقلل ذلك من الشبكة القوية بين نتائجهما: إعادة مسألة الفكر العقلاني مسألة جذرية، إعادة فهم كل محاولات تفسير الله/الواقع/النص بوصفها محاولات قائمة على الوهم، اعتقاد امتياز الله والنص على التحكم أو الضبط من قبضة الميتافيزيقا التي تتحدهما. لعله بهذا التحرر من تحديدات العقلانية وتصنيفاتها الضيقة، حدث - حتمًا - درجةً من الحيرة أو البلبلة، أما الطريق الذي يتعامل بها ابن عربي ودريدها - على وجه التحديد - مع كلمات مثل "الحيرة" وال"البلبلة" confusion و perplexity.
هوامش الفصل الأول


ویرى بعض دارسي ابن عربي أن نسبة هذه الرسالة إلى ابن عربي محل شك.

(4) Jacques Derrida, Writing and Difference, p.151

(5) Writing and Difference, p. 84, L’Ecriture, p.125.


(8) Ibid., p. 310.


(14) W.G. Chittick, Sufi Path, p. 336/Futuhat, I.266. 15.


(16) W.G. Chittick, Sufi Path, p. 75/Futuhat, II.319.15

(15) Ibid., p. 22.


(16) Ibid., p. 75.


(28) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 279


(31) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 156/Futuhat, II.671.5


(üler) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 60/*Futuhat* II.597.17.


(üler) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 292; *De la grammatologie*, p. 413.


(üler) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 79; *De la grammatologie*, p. 117.


(üler) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 20; *L’Ecriture*, p. 34.


(üler) Ibid.


81


W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 203; *Futuhat II*, p. 523.2


W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 165; *Futuhat II*, p. 281.15

Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 50, *De la grammatologie*, p. 73


Ibid., p. 15

Ibid., p. 16.


Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 8; *De la grammatologie*, p. 17.

Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 27.

Ibid., pp. 29-30, 43, 71.


Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 130; *De la grammatologie*, p. 190.


(Â) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 73; *Futuhat II* 499.7.


(Â) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 345; *Futuhat II* 472..35.

(Â) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 231; *Futuhat IV* 19.22.

(Â) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 230; *Futuhat IV* 105.3.


(Â) *Margins of Philosophy*, p. 3.

(Â) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 110; *Futuhat II* 483.7.


(Â) Ibid., p. 5.


(Â) *Margins of Philosophy*, p. 4, *Marges de la Philosophie*, p. 4- Italics mine.


(117) Ibid.
(119) Ibid., p. 163.
(120) Ibid., p. 164.
(126) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 231/ *Futuhat* IV.105.3; IV.18.32.
(131) Ibid., p. 4.
(132) Ibid., p. 22.
الفصل الثاني

أخلاق القيء

ابن عربي ودردا في مقام "البلبلة"

أرتاب في وضعي الأنظمة جميعهم
وأتلمهم. فإزادة النظام تعني عدم
الاستقامة (تعيينه، أفعال الأصنام)١

الليلم زدنا فيك تحير؟! (ابن عربي،
قصص الحكم)٢

تعنى البلبلة في الناحية المعجمية، تدقق الأشياء وسيلةها معًا، أي
إزالة الحدود والتخوم والفرق التي تتفاصل الأشياء بمقتضائها عن بعضها البعض
في صنوف فتوجد بينها اختلافات، وأن تعصينا الحيرة أو البلبلة في هذا معناه أننا لم
نعد بقادرين على معرفة إن كان هذا الشيء هو نفسه أم هو شيء آخر، ولم نعد
متقبلين من ماهيات الأشياء من حولنا وماعنانيها، فنرى الشيء المألوف لنا وقد صار
بغته أمام عينينا إلى شيء غير مألوف.

حين ندرك أن ملكاتنا العقلية ليست كافية لفهم ما
حدث؛ أن أمرًا ما قد حدث تعزز ملكاتنا العقلية عن الحديث عنه باللغة. وبمعنى
ما، تحدث البلبلة بسبب عقلائنا، إذ يتعلق بأمر يعمينا عن "الموقف الحقيقي";
ونصر عليه. وأتناول في هذا الفصل بالتحليل رغبة الفكر الصوفي والنكابكي-
على السواء - في البلبلة، وإدراك بأن الحيرة أخلص سبيل إلى الحقيقة. ولعل
كلمات من قبل جبريل (الحيرة) (bewildment) (البلينة) confusion تمكنا من لمح التشابه أو التماثل بين طريقتين تفكر ابن عربي ودرديا، أن تتماثلما في إثبات الحيرة أو البلينة بوصفها حالة مرغوب فيها، ووصفها حالة جسورة وعسيرة.

وقد يُنظر إلى الحيرة في الغرب - نظرًا دائمًا تقريبًا - بوصفها مشكلة.

هذى النظرية على الوجه الأكمل بقوله: Wittgenstein

ف платеж الفيلسوف طريقة في المجاهل، مسرحاً بلا عون، إلى أن يسقط في قلب حيرته. فالخوف من الوقوع في حبال البلينة والحيرة والشك كان على الدوام القوة التي دفعت معظم المشروعات الفلسفية سواء عند اسبينوزا وسبينوزا، وسبيروه في تجاوز قلق الشك، وكذلك الحال في الفكر الإسلامي، فالوضع السببي يعني عدم القدرة على كلام إسحاق، ويعني توابيع الإحجام عن ذلك حيث من المعتقد أن توصيف حالات التزديد العقلي أو الروحي بأنها حالة حيرة. وقد عانى هذا المضروب من الحيرة حين القصيدة المهمزية قبل أن يقرأ الغزالي في نهاية المطاف: "كان قلبي بحرا هائجاً بيا شطان، غزقت فيه كل النهاتيات وكل البدائيات". وفي مقدمة في

1) تعني كلمة confision معجمي: البلينة أو الاضطراب أو الخلط أو التشويش أو الالتباس والصالأ. وتعني كلمة bewilderment: الحيرة أو الانزلاع أو الامتناع أو البلينة. وسوف أنقى من هذه الإدقات الدلالية تعبر عن "الحيرة" "البلينة" لأرواح بينهما مقالات لكلمتين، مع الوضع في الحساب بقية الإدقات الدلالية - المترجم.
أصول التفسير يقول ابن تيمية إن النبي قد أرسل ليشرح بوضوح (ويسين) كله شيء نحتاج إلى بيانه. وإن سلمنا جدلاً بهذه الفرضية، لن تكون الحيرة في الإسلام إلا حالة سلبية، يستفيض فيها من لا يقدر على الفهم أو لا يريد. فـ الله يهدى الصالحين، ويُضِل الظالمين، يشتت من يرفض رشده فيتبع سبيل الشر، بل ويهاكه. غير أن ابن عربي يستغل "الحيرة" بما هي عنصر قراءته متكرر (ناهيك عن أنه توراتي)، فيه متعة معنى إيجابيًا، إلى درجة أنه يجعل من البيلة أو الحيرة عطاءً إلهيًا. ولا يشهد ذلك على أصالة الشيخ الجسوره وكفى، بل يدل أيضًا على مدى استعداده لتفسير آيات مروعة من القرآن، فتسره جدًا حذرًا كما فعل مع سورة نوح، وكما سوف نرى، تتضمن هذه التفسيرات الجديدة موضوع السؤال بعض المزاعم المعروفة التي تُدْعى أن ابن عربي "تقليدى" و"سلفي"، وهي مزاعم تحتل موقعًا مركزًا في مسار الفكر الإسلامي.

ابن عربي ودريدا: عشق ووضوح أم ببلبة؟

لا تكتفي أعمال ابن عربي بالإعلان عن قيمة الحيرة، بل تقيق في نفسها في أحيال الحيرة والبيلة، ولا يتوفق كل الباحثين على ذلك بالطبع؛ فالدراسات المتاحة عن الشيخ الأكبر تتسم إلى قسمين فيما يتعلق بمسألة الوحدة والترابط المنطقي في أعماله. ولعل أبا العلا عفيفي كان أول النقاد الأطباقين بالإنجازية ممّن أدركوا بوضوح أنه لا توجد "صيغة ملموسة من الترابط أو النظام" في كتابات الشيخ الأكبر، بل مجرد أسلوب "مبعثر، استمرادي، يفتقر إلى الشكل والتماسك افتقارًا واضحاً". وشـمة بحثه أحدثه وآخذت تعاطفًا إلى حد ما- برو في

(3) إن الفعل بتقليدية ابن عربي وسلفيته لا يُدعى قولًا مركزًا في مسار الفكر الإسلامي على نحو ما أودعته أو غالت عبارة المودع مستدأًا في ذلك إلى مجتمع الغرباء؛ فال لكم هو الصحيح، أي أن الفعل المركزى حقًا في الفكر الإسلامي يذهب إلى اتهام ابن عربي بحرفية والمروج عن الإسلام القويين على الرغم من محاولات الغرب التي بذلها مؤخراً- المتجم.

ثمة هواء مماثلة تفصل قراء دريدة الذين يرون فيه صاحب النسق والغاية النسقية، عن الذين يستمتعون أن إصابة الأساق بلبلة غير نسيئة هي على وجه التحديد هدف دريدة. ومن الممكن أن يتواجد المعجبون بأعمال دريدة والقادرون فيهما ضمن الفئة الثانية: بدأ من حملة هابermanns المشهورة حين ازدهرت ما أسماها "شجرة صرفة في البالاوية الاجتماعية"(11) إلى حركة من ظهرت عام 1999 التي يرى أن القراءات التنغيمية ناجمة عن "عبارة أسطح دريدة بـ"الغموض" والتنافض Jhon Ellis تأبى ونراجع التنافض Richard Rorty الذين يعد التنافض المنطقي بوجه عام، يبتغي ريتشارد رورتزي بأن يجد فيلسوافاً لم يعد "نادراً" (معنى الكلمة في السياق الأنجلوكسوني) مفكرًا أسطع بكل بساطة النظرية... لصالح فانتازيا يمارسها مع أسلافه (الفلسفين)، يلعب معهم فيها(11).

طبقاً لهؤلاء النقاد، لا يدع دريدة الفلسفة تعلم بالسلام، بل يتصبحنا بالبلبلة والحيرة. وتأتي المعارضة الكبرى للاتجاه الذي يتبين دريدة بالفوضوية من جهة (Norris، F. Norris، Gasche، C. Culler، جاشيه، Culler، معجبة (كلارز
عن أيّ شكل ما بعد بنوّرًا- فيلسوفًا جاذاً في مسيرة التراث الفلسفي بدءًا من كانت
(لوريس) (14). وفيما يرى جاذيه، لا
ينطوي التفكير على تعمية أو حيرة وليلة، بل بنطوى على شرح: فالتفكير بحاول
"تحليل الالتناوي غير المتراجعة... والتفاوتات المنطقية... التي تطأها دومًا على
الحجة الفلسفيّة حتى وإن كانت هذه الحجة تتضمن بنجاح" (15). وكمات أخرى، لد
استخدامنا استعراض فتجنستين، يرشد不顾ة الظاهرة المحيطة في رداجة إلى طريق
الخروج. وهكذا، يتولى التفكير الإباضيّ، ويلى الضوء على الأمور الغامضة حتى
تنقض الحيرة والليلة، ثم يفرض محكمات الفلسفة ويُبعدها إلى جادة الصواب.

وما دام الغرض الأساسي من هذا الفصل إيضاح القيمة الإيجابية التي
يعطيها التصوف والتقييم الحيرة والليلة، فلا ريب أننا في غضون التحليل
ستعارض ما يقوله محمود الغراب عن ابن عربي وما يقوله جاشيو عن دريدا.
وفي حالة ابن عربي، يذهب مصطفى طاهرلي إلى شوط أبعد فيقترض أن
المفارقات والتناقضات في كتاب فصول الحكم جزء من استراتيجيّة روحيّة أكبر;
إذ من خلال استثارة حالة من الحيرة والليلة في نفس القارئ بدأ كتاب فصول
الحكم عمليّة طويلة يفصل بها التاءارج عن ارتكازه إلى العقلانية والمنطقية (16)
ويعني ما، فأسلوب فصول الحكم الذي يثير الليلة يُعدّ- بعد ذاته- وقفة تمهيدية
على الطريق إلى مزيد من الحيرة المقدسة: الحيرة الملازم المختلفة لأية معرفة بالله.

يكتب ويليام شيتيدك
(تقربة)- في بداية كتابه عن ابن
(11).

عربي: "الجسر على الله يعني الوقوع في الحيرة والليلة" (12).
(11).
(12).
(13):" العجز عن ذكر الإدراك إدراكًا، ولا يبذل ابن
عربي من الاستشهاد بهذا القول الذي يُعد مثفوة تنازل سقراطي. ومن ثم، تتبع رؤية ابن عربي الإجابة جذريًا للحبيرة والبليلة نبوعًا مباشرًا عن امتتاع الله علی التصور امتتاعًا جذريًا كذلك.

ولذا، حين يستشهد ابن عربي بحديث "الله مزدني فيك تجر"(13) (كما يفعل مقارًا وتكرارًا) فما يبطله في واقع الحال هو: الهم أصلب بالحبيرة والذهول الحدود البسيطة التي حاولت تجسيده فيها. وهنا، تعلم البليلة والحبيرة الطريق الأمثل الذي يسير فيه المؤمن حتى يتوجه الشريك الميتافيزيقي الكامن في منظوره الخاص الذي ينظر به الله; ولا يتحقق ذلك بتقديم معرفة لغوية إضافية (اسم أو علامة سريّة)، بل يتحقق - على الأصح - بإيقاع الحبيرة في نفس المؤمن بكثره متنوعة من تجليات الله المختلفة; بعضها معروف متواتر، وبعضها مبتدع هرطي، بعضها تشبيهي مباحث بأشكال جمعية، وبعضها تنزيبي بعيد متعالي. وعليه، مثير الثروة إنتاج الجمع المحيز بين هذا عدد الضخم من الصور المختلفة؛ فبدأ المرء - بداية ختيافيا - في فهم أن "اللهية الحكمة لا بحدا حد ولا يقيدها قيد، فهي مكونة غير معروفة"(14). وما كثرة العناية، إلا إذا - فيما يرى ابن عربي- إلا برهاهم امتتاع الله على التصور امتتاعًا مطلقًا. وهذه الطريقة في فهم وجود الله من خلال ما تحدثه صورته المتناقضة من تحب وبليلة لها أصل بعيد نسبًا، يرجع - على أقل تقدير - إلى اللاهوتيين الأولين في عهد الكنيسة الباقر ممن يفرون الصفات; الأمر الذي يوضح الإمكانات السلبية النافعة apophatic عند ابن عربي بوصفه عالم لاهوتي سلبي، مما يجعله ينظر تحت امتداده رداً التعريف بالسلب.

ولعل ديونيسيوس الأرمني المتصدح Dionysius الأرمني المنحل السادس، المثل الأكثر ذيتًا في علم اللاهوت السلبي، يجادل أن الأبنية المشيدة حول الله على اختلافها - وهي أبنية يمكن فكها في الحال - تتظوي بشكل أفضل من غيرها على إحساس بعدم القدرة على وصف الله. وفي لحظات الطبيعة من كتابه The Mystical Theology والدرجات السمائية The Mystical Theology،
يُقول دينيسوس قولًا لافتًا موصيًا أن مناجاة الله الثمث أو Celestial Hierarchy الجوانب أليق من مناجاة الله الديب أو الحكيم((3))، فـ: انتفاوتات الغريبة تجعلنا أكثر وعيًا بآرائه اللاتي لا يمكن إدراكها من الصفات المتناهية من قبل "النادر" و"العلم"، وطنبًا للألوهيس، فإن مناجاة الله باسمه "النادر" و"ال當您يم" و"العلم" في أن معًا أكثر دقة في الإشارة إلى ما يعبر عن النقطة "لغة تناس حقيقة الله"((4)). ويستعمل دينيسوس استعمالًا واعيًا تراكبًا مناقضة يصف بها الآخر الإلهي ليعبر تعبيرًا واعيًا وفنيًا عن امتثال الله على التصورات امتنانًا مطلقًا. إن بناء اختراعات عديدة عن الله وفكّها، وهي العملية التي يقوم بها اللاهوت الإلخلي، يقدم استراتيجية سلبية نافرة Apophatic الإبتدائية، ويفترض دينيسوس محاولة فهم اعتماد تصور الله في صورة من خلال ضم الصور المتعارضة بعضها إلى بعض بدلاً من استبعاد الصور كلية((5)).

وعند دريحا، نجد نسخة علمانية من الاستراتيجية نفسها؛ إذ يتطوى فهم الآخر على "القطاع مطلق على الآخر في تمامه"، من خلال مقاطعة دائمة وفضيَّة متكسر لروايات الآخر التي تُشيدها الذوات لنفسها، فالمقاطعات الدائمة تعني تقابلًا ضروريًا يهيي سروراً لمح أخريات الآخر من خلال بقائها أ نقاض أبنية الذات الخاصة:

((3)) هو دينيسوس الألوهي المعروف بالمتنبئ؛ لأنه انتهى شخصية هذا الرجل الأثري الذي اعتنق المسيحية على يد القديس بولس في القرن الأول الميلادي، ومات شهيدًا. هذا الكتاب المتين الذي أخذه اسمه هو مؤلف الأعمال المحسوبة في دينيسوس; غاب أن قد نبئ مجيدًا خارقة في إضفاء الروح المسيحية على الفلسفة الإلخليّة المقدسة. فأصبح كتاب الفلاسفة الذي تستعمله العصور الوسطى ليس كتابًا قانونًا، بل موضوع درجات الوضاءة التي تحقق - في إطار الصور - التحول المنجم الذي يؤدي بكلاً إلى الله (الأمر الذي يحقق رياضية المخلوق على المستوى الرمزي). أما كتابه اللاهوت الصوفي فيفضل فيه الاتجاه بات، الذي يتجاوز كل إدراك عقلي - المترجم.
بمقطعية نسيج لغتنا، ثم من خلال نسيج المقاطعات جميعها، تأتي لغة أخرى تُطلق اللغة الأولى... فيصل النص الآخر، ونص الآخر، فيصتم، بإيقاع منتظم تقريباً، دون أن يظهر أبداً في لغته الأصلية، ليزريغ لغة الترجمة.

يُعمل الآخر في تمامه tout autre فهو يراجع دوماً أمام كل تقسيماتنا وفي الوقت نفسه يمثل شرط إمكان هذه التقسيمات، وهذا تكن المفارقة. فعبر إبداع كل تصوراتنا عن الآخر وهمها، تهيئ لنا مقاطعة الآخر الدائمة لمح دنيوية ما وراء الوجود الظاهرة. في اللحظة التي يتنقل فيها الإبداع، لا بد وأن يغيب Gibraltar على غير نفسه، ينتهاك ويفيض... وقد أراد الناس نقين هذه الحالة أو ترخصها سلفاً.(10). ولهذا السبب يمكن إدراك غرابة الغريب دون حاجة إلى أفق توقع. وأين ذلك كله من اختلاف تجليات الله عند ابن عربي، إذ هلنا إذا إذن مكانة الإنسان في العالم الأصيل بالآخر، اضطراباً حنميًا متواصلًا؟ وما يفسر الحيرة التي من خلالها ينتمي المرء من محماني الآخر؟ فمن الممكن وصف نهج ابن عربي وصفاً جديداً بأنه تنشيطية مستمرة لأبيتهن التي نشيدها حول الله، وبأنه ثورة ضرورية على المعتقدات التقليدية، وفيتمكن المرء من لمح الواهية الله لمحا مباشراً دون وساطة.

ومع أن ابن عربي يسبخ نوعاً ما في بيان أن "المعرفة باب الله حديثة ومعرفة الخلق حبراء"(11)، فشمس لحظات في كتابته الفتوحات المكية وقصص الحكم نسائين فكرة الحبراء عن من هو موقف الصوفي الأخير في رحلة الوجود: فالحرابة أو البيت البيضاء -يزعزع عن كونها جوهر الأشياء - يصفها الشيخ الأكثر بما تسمي مؤقتة تنتهي بالتوتر إلى لحظة التوتر (درجة الغرب المحقق)، ليست ضرباً من المعرفة في حد ذاتها. وفيما ثانياً مناقشة عن "تبنيه الحق" الذي هو في الوقت نفسه "على صلة بالخلق"(12)، يكتب ابن عربي أن "من يفهم فورنا حقاً لا يتحرر"، مما يعني أن من يتحرر لا يفهم فهماً حقيقياً، ومن ثم يُعتقد الفهم - وليس التحسير أو البيلة.
الموقف الأخير الذي نعانيه قبل ملتقى الله. هذا الاعتقاد بأن الرغبة في معرفة الله تنتمي على المستوى المعرفي - بلحظة السكينة لا الاضطراب. يتأكد أكثر مع نهاية الفص اللوطي:

فبذلك السر الذي قيل هو الوتر (1)

وقد أدرك في الشغف

ويمكن صياغة المعضلة على النحو الآتي: أي التفردهات لهذه الكلمة الأخيرة عند ابن عربي؟ أتلقى النبي، للحديثة أو البليلة الأزليّة المقدسة، تذيب الاحتمال أم تلك التي تقوى المؤمن لا إلى الحيرة وإنما عبرها نحو شيء لا يوصف؟ ألا وهو "السر" الذي يذكره ابن عربي كثيرًا؟ هل الله هو الحيرة نفسها أم هو - على الأصح - أمر يقع على الناحية الأخرى من آية حيرة تصبح؟

لعل هذا السؤال وثيق الصلة بموضوع المقارنة، على الأقل بالنسبة إلى القراء الملمّين بدردشة (وبصفة خاصة أعماله المعنية بعلم اللاهوت السلبي)، لأنه إن كان يمكننا العثور على لحظة الحضور الذاتي الموجب في أي موضوع من أعمال ابن عربي - وإن كان يمكن عزو الكلمة "المتمركزة لغوسيًا" إليه على آية حلال - فذلك يتوقف على تصوره عن الله، وطبقًا لدريدا، يضطحل كل أشكال اللاهوت السلبي - الإسلامي أو المسيحي، اليوناني أو اليهودي - بإمضاء نفسها اضطلاعاً جوهريًا؛ إذ من خلال إكثار صفات الله تنتمي هذه الأشكال عن قشرة الله الميتافيزيقية سعيًا إلى لقاء جذري حقيقي مع الله. ولذا، هذه الاستراتيجيات السلبية النافية ليست تفكيرية وإنما هي استراتيجيات إراديّة فحسب. ومع أن أشكال اللاهوت السلبي هذه، تتميز - فيما يؤكد دريدا - بالجسرية - بطريقة أفكار النفي وتقوض النفي وأدوات التفكير التقليدي - فهي لا تزال ميتافيزيقية في نهاية الأمر، إذ تستخدم "على سبيل الاحتمال... جوهريانا ما نتمس بالعلوم"، فتعيد من خلال هذه الجوهرانية إثبات المنطقة الأطلالاهوتية (2). أما وإن كان الله هو الحيرة نفسها، فلا
يمكن اتهام الشيخ الأكبر ببساطة بأنه يؤيد فكرة الله الميتافيزيقية الأئتمالاوية، وهي "الجوهرانية العالية" التي ينتمي بها دربًا كلاً من العلامة إكهنارت وديونيسيوس الأريوبيس المشهور بالرستوس، عندها والخلفان إليها. ولو أكثف ابن عربى بتحديد سلسلة من الخطوات (والهيئة أو البليدة واحدة منها) نقودنا، في نهاية المطاف، إلى سر مقدسة ما، فهو بذلك لا يسرئ تصور الله مساعدة جذريًا吉林
يؤوله فحسب، فيرجى معناه العشيق ليس إلا.

وإذن، فما تصور الله عند ابن عربى في التحليل الأخير: أهو حيرة أم وضوح؟ وما دام كتاب فصوص الحكم يعطي إجابتين مختلفتين في هذا السؤال، فالأكلان الناحي والمحمدي يتقطعان الحيرة، أما الفصتان الإدريسي والبغدادي فيقطعان الوضوح - فعل بعض العون بأثناء من عبد الرحمن جامي شارح ابن عربي في القرن الخامس عشر (33). يميزه جامي تبسيطًا أساسًا بين ثلاثة أنواع من الحيرة في الفصحبى من كتاب فصوص الحكم: ألا وهو الفصان المحمدي. النوع الأول هو "حيرة العبدين" (44). ويوال جامي إن هذه الحيرة "عامة " تستعرها معظم المؤمنين، فقيل هؤلاء فتى من يبحثون عن معنى لكنهم بلا اعتقاد أو طريق يساهمون فيه. وتنزل حالة الحيرة الأولى هذه بتحديد الطلب (34). وأما "السود الأعظم" من الناس فيقودهم ذلك إلى السكينة، ويدأ بعضهم في معاناة المرحلة الثانية من الحيرة حين ينظرون حولهم فيردون المؤمنين قد انقسموا إلى ثياب كثيرة، في حين (المؤمن) ولا يعرف أي الأفكار التي الإجابة في الحق هو الصحيح. وتزل هذه الحيرة أو البليدة حين "يعدم (المعتقد) الرغبة في الحضور الإلهي من وجه خاص أو نظر (35). أما بعد التحليل عن المذاهب والمنظورات فتنقل إلى المرحلة الثالثة التي ينتسب إليها من يسيئون جامي بأهل الحيرة الأخيرة. فهذه هي المحطة التي يحظى عليها "الأنثبار الروحيين الأعظم" رحالهم فلا يتجاوزونها، فهم يرتفون فيها دومًا وأبدًا. وبعد مرور قرون على تأليف فصوص الحكم، لا
يرى جامع في الحيرة عند سلقة ابن غريب جسرًا مؤقتًا إلى حل نهائى واضح، بل يراكأ أمرًا غريبًا تقع وراء الله يهم فيها العارفون حقًا على وجوههم في كل جهة يشعرون بالانسجام فيها. "قيدعون مذهب بادرون يضطرون إلها تألل الحـ...

فحيحتهم منه وعبرة وفية".(3) 

تلقى تعليقات عبده الرحمن جامع الضوء على ثلاثة وجوه مهمة من "الحيرة" عند الشيخ الأكبر؛ وهي وجوه ستلقى بطلانها - كما سوف نرى - على مقارنته بدردعة. أولًا، توجد أنواع مختلفة من الحيرة، وأنماط مختلفة من اللغة بفضلها المؤمن. وفي بعض الحالات، تعدّ محاولة تجاوز الحيرة ضرورة وروحية، وفي البعض الآخر، تم عن عدم الفطنة، بل ولا طائل من ورائها. ثانياً، يرى جامع بوضوح في عهد النبوة عند الشيخ الأكبر؛ فالحيرة ليست متاحة لؤلؤ مؤمن. في بعض المؤمنين من ذوي الأرواح الخفيفة يمكنون من مواصلة السعي في حيرة دائمة، أما السواد الأعظم منهم فيوقفون "الحيرة الأخيرة" حتى يلزموا بنشأة الوضوح فورًا ويسمىهم جامع أهل الوقف(3). 

وعلى وجه التمييز، يمكن أن نرى بوضوح تراثية للحيرة هنا، مع ملاحظة أن الحيرة ممكنة بضرب من اللاصرف ولا الصرف، فمن يمكنون في الفاع لديهم أفكار أو وضح(find) عن الله، أما الذين اقتربوا من القمة فيهم الأشد تجريزاً، هم الأقرب إلى سر الله الممتع على النظير امتثالًا يصيب العقل بالدهر. ثالثًا، "الحيرة الأخيرة" التي يشير إليها جامع نجعلنا نفعمن في أن العامة الحقية - مكتاب ابن غريب ليست مزيًا من الحيرة بل إيقاف الحيرة؛ فالحيرة الحقية ليست الزيد في الحيرة بل على الأصح تقبلاً مطمئنًا للتوقف، وبعبارة ينتج عنها "الابتكار" من إجابةً لعبة العالم المرحة.. عند نبيته(4) التي نطالبها في الفقرات الختامية المعروفة من مقال...

دريرًا "البنية والعلاقة واللعب".

95
التفكيك: عقد محاولة وأسس متعلقة
قد نفهم ضمنًا من كلمة تفكك "الدالالة على أمر سلبي؛ مع أن deconstruction (ترجمة كلمة "دестركشن" هيدجر) بهدفها الأدق في نقل معنى مصطلح هيدجر (1) وحقيقة الأمر أن مجموعة الصور المتواعبة التي يستكمل بها دربًا وصف تثير الحيرة dissemination والشيوع disserance مضامين الاختلاف المرجئ والاختلاف TOUCHED بعد ذاتها: الاختلاف المرجئ فوضوي، فهو "يحرض على تخريب لية مملكة"(1)، و"يقلب من البنية... فلا تتنظيمه بنية"(2)، إنه "يقلب مرتبة"(3)، ومزمقه(4)، ويحيد الأفق الدالالي لموضوعة(5). وتقديم هذه التعبير أمثلة على إيمولوجيًا الحيرة التي تتطور على مفترقة، بما تحمله من معنى التقارب والتباعد في آن. كلمة تعني حرفياً "الصهار الأشياء"، لكننا في الغالب confusion الحيرة أو البلبلة نستخدمها بمعنى عكسى، لنصف موقفاً تحدث فيه أشياء كثيرة في وقت واحد. والاختلاف المرجئ يخلط الأشياء بعضها ببعض ويجعلها متشابهة، فيفتد تقضها، ويفقد تراكمها، ويجبر بنياتها إلى عنصرها المتواعبة التي تتألف منها. وفي الوقت نفسه، يجعل لنساً عسيرًا على القراءة، إذ يعلق معناه الأولي لبطلت عناية الثانوية الرفيعة، فيجرد النص من ذاته الدالالي على نحو لم يعد يمكن معرفة القول إن النص يبحر في اتجاه بعيد.

ومن ثم، يتأكد أن الاختلاف المرجئ ينقلّانصًا وزميزاته، الأمر الذي يستدعى بشكل واضح أصول كلمة "نص" (التي تعود إلى الكلمة اللاتينية الدالة على النصائح)، النص نسيج يهدده الاختلاف المرجئ دوماً بالمزين. Textus

(1) و(2) و(3) و(4) و(5)

96
و"التثبت يسلُّ خطيطًا من نسج الكتابة فلا ينفع معها الرتب بعد الآن ...(4)". وما من عمل يكمله الإفتات من هذا السل، فهو محياث فيه، وهو إمكان حاضر دومًا لتتميز مع العمل تمزجًا كاملاً. وهل فيه المهم في هذا السياق ملاحظة أن المصطلح العربي الذي يستخدمه ابن عربي للتعبير عن "الإيمان" هو الاعتقاد والعقيدة، الذي يرجع جذوره إلى معنى انعقاد القدرة أو إلى ربط شيء ربطًا مكتملاً (5). ولذا، فحين يقول ابن عربي إن كل فرقة اعتقدت شيئاً عن الله، فهو يعني أن كل فرقة قدعت عقيدة على الله (6). أما الله الذي يبتعد عن النص، والذي يثير بامتيازه هذا الحيرة، فلا تتدفع عليه أي عقيدة، حاله في ذلك من حال حركة الاختلاف المرجعي التي لا تدرج في أي تصور فنّك كلّ نص تبرّزه.

ومع تتنوع الاستعارات التي يقدمها دريدا للتعبير عن الاختلاف المرجعي والتثبت، ينبغي أن لنفس أن دريدا - بمعدل ضع فُؤلاء الابتكار والشبهة بالنفس - يظليسفنا على أن النص، بعض ذاته، ساقط في أحادي الحيرة والشبهة سقوطًا فعليًا. فالتفكيك عملية استكشافية وليست تحفيزيًا، نظرًا لأن "سبب النص على غير هذي جمال جوهرته في (7) يسبق أي تدخل نظر ذا فانوصوسي تتجول دونًا على غير هذي (8). وإذ كان التفكيك يوقع الفوضى بالنص، فهو لا يوقعها إلا بالإباضة الضوء على عناصر متبردة فيه، مضطربة دائمًا، وتوارث إلى الظهور، تغلى على أهية القرآن تحت مظهر الوحدة والتماسك البدييء مضمونًا. إن الاضطراب وعدد الاستفار شرط سابق في أي نص، بصرف النظر عن ما إذا كان النص تم تحليله أم لا. وبالطريقة نفسها، فكنّ الله الذي يثير الحيرة سابقًا على أي محاولة للحديث عنه حديثًا ذا معنى سواء عند الأشاعرة أو المعترنة؛ الله أصل أي خلاف بين

(4) إن ملاحظة المولد هذا جوهرية؛ ومنها أتانا نتعلم التفكيك واستراتيجياته من النص عمومًا، ومن النص الأولي على وجه الخصوص - فليس التفكيك فرضًا مفروضًا على النص، وإنما حركة النص ذاته هي التفكيك. هذا هو معنى القول بأن التفكيك استكشافي وليس تحفيزيًا - المترجم.
العُقائد في العالم، فالحيرة أو البيلبلة - عند دريدا وابن عربي على السواء - تسبق أيَّة محاولة تسعى إلى تشبيه نسق، بل وإن النسق ليرتكز عليها. وإن لإيمان يُسمى الرغبة في الحيرة والبيلبلة بسوم الإخلاص والواسعة (فضلًا عن "النهضة" النيتششويكية): الرغبة في لمح الشأن الأكبر تعبر فلا ينقد لإغواء النسق، وهو بذلك "الأحق" باللمح. وفي حالة دريدا، يبدو تقدير قيمة الحيرة والبيلبلة تقديرًا جديدًا.

أوضح في مقال عام 1985: "أبراج بابل" Des Tours de Babel.

بابل عند دريدا: استبدال الوضوح

ينطوي عنوان مقال دريدا - الذي يحلل فيه مقال بنامبن المعروف عن الترجمة - "المهمة المنزوعهم" على سخرية واضحة، ووضح السخرية فيه ينافض عموم كلمته "Des tours" والباستها الدلالي yapıl المże Attacks وـ "الكلمة تعني حيلاً، تربة، وأوراقًا وعشرات، وانعطافات في أن معاً، يبدأ" مقال دريدا عن الترجمة، يبسط آيات من الأصحاح الحادئ عشر من سفر التكوين:

هذين برج بابل الذي يعني في الوقت نفسه ميلاد المترجم، فهذين البرج أخرقى قديم ethnoclastic الطريقة التي يعيد بها دريدا تفسير واقعة بابل مستخدماً مصطلحاته Des Tours الخاصة.

فروى رواية أخرى قصة الاعتداء القديم شأن عالم من عمان العصور الوسطى برموز الكتب المقدسات، فدريد يدز زمناً ليس مسيحياً، وإنما ما بعد بنو سبأ، وصول أصحاح سفر التكوين إلى نموذج تفكيكى. لم تعد الآيات التسعة الأولى في الأصحاح الحادئ عشر من سفر التكوين مجرد قصة عن كرباء الإنسان التي اعتراضها قدرة الله، فهذه الآيات تتحكي أيضاً بنية لا تتناهي؛ تحكى مشروع أحادي الثقافة وأحادى اللغة، مشروع السيميونين، ينطوي على مقصود شمولية لا يتعارضها نقد أو زلزل وإنما تعترضها اللغة نفسها.
وكانت الأرض كلها لساناً واحدًا ولغة واحدة "سفر التكوين"، الأصحاح الحادي عشر، آية 1). تقوم واقعة يبرل بتبرير عدد الألسنة تبريراً توراتيّاً، وقد الوقت نفسه تشير إلى بدء بلبلة الإنسان في الكتاب المقدس؛ تشير إلى بداية تشغيل الثقافات وشباشه الألسنة المختلفة، فتصمد تمثيلاً متعمداً إلى أكثر شعب (أحد من الله) في مشروع الساميين الشماليين، وما من عجب في أن يرى درينا في كل هذا عناصر تتوارى مع التفكير:

فالساميون وهم يسعون إلى "الإطلاق اسم على أنفسهم"، وفي الوقت نفسه إلى إيجاد اسم شكل ونسب فريد - أرادوا إرجاع العالم إلى العقل، وبدل هذا العقل على عنف استعمار (بما أنهم أرادوا تحصيل لغتهم الخاصة بهم)، كما يدل على شفافية سلمية تتوطى عليها جماعتهم البشرية، في آن معاً(.).

إن الساميين - ولم يعودوا مجرد نبات برج، صاروا بناة نسق. فالؤمنون بالحقائق الكلية، المهدداً البناء الميتافيزيقي، يسعون إلى تشيد بناء يبرم إلى سيادتهم، ويُستثنا في الآن نفسه: سيادتهم على الشعوب الأخرى (العنف الاستعمارى)، وأيضًا على اللغة. أراد الساميون الاستقرار بوظيفة إلهية، ألا وهي إطلاق الاسم، فأرادوا "الإطلاق اسم على أنفسهم" بأنفسهم، أرادوا إخضاع اللغة وضبطها بقرار ما يเสมونه وما لا يسمونه، وهو ضبط ترجع بمقتضى المدولات إلى الدوال. وفضلاً عن غرابة استدعاء آيات من الكتاب المقدس إلى دائرة تفكير دريدا الميتافيزيقا الغربية (فهل دريدا يريهما حدث ساخر على مزاح بالبية تشذيباً البنيوية والظاهرية، ويدعيهما العلم وعلم الاجتماع؟)، تؤكد الفكرة أن كبرياء الساميين أعمام عن استيضار عدم جدوى مشروعهم. وذلك على وجه التحديد مما تمثله بالنية إلى دريدا: "عدم اكتمال الكلية واستحالة إنجازها... استحالة اكتمال شيء ما وفق نظام النسق... وفق العملية"(.). وقد أمضى دريدا حياته في الكشف عن استحالة يقاف المعنى أو توقفه؛ استحالة جعل النص ينطوي معنى ما بطريقة دائمة
وتمتاسكة دون معنى آخر. وعلى هذا، فقد عد جدو مشروع الساميين هو نفسه عدد جدو مشروع هوسرل، ومشروع الديكارت يسعى إلى "العودة إلى الأشياء نفسها"، وفيما كان نكهة الموضوعية(43)، وكذلك عدد جدو تاريخ الجنسون الذي كتبه فوكو معتقداً أن بإمكانه الحديث بطريقة عقلانية L'histoire de la folie تحليلياً عن الجنون دون الخضوع لثانية عاقل/مجنون التي يُدعى انتقادها، كذلك عدد جدو الكلية واللانهامي Totality and Infinity والذين أرادهما ليفيناس يهدف إعادة تأسيس علاقة "غير عتيبة" مع الآخر في تعامه، وقد أبلغ دريدا أن هذه المساعي مجرد "حلم"، "حلم يفكر: منطقية مغايرة مأخوذة خالصة"(44). وفي كل هذه النماذج، نرى نسخًا من بين الساميين المغلوق بأن بناءهم يمكنه إيجاد لغة فضلى.

ولعل الأكثر أهمية من اتخاذ دريدا الكوبريسات التوراتي تعليماً كائنية Allegorizing معاصراً، الطريقة التي يرى بها دريدا الله مرادفًا للتفكيك. إذ انطلاقاً من اسم العلم... تفرقت الأسس أو تبليست أو a proper name تلكرت "(45)، الله مثلاً القصة الأكبر، فهو الذي يَبلِب نسق العلمة عند الساميين بتصديعه تكسيره يجعله يزدوج ويتلح حتى لم يعد الساميون يعرفون من هم أو ما الذي كانوا ينوهون عليه. وهذا الإذال والتحمير، وبهذه البلبلة، ليس الله عند دريدا فاعل التفكيك وحسب، بل إن الله يُفكك نفسه أيضًا:

واسم العلم الله (المعطى من الله) يُقسم في اللسان ليدل أيضًا على "الحيرة" بشكل مثير. فالحرب التي أعنها الله [على الساميين] شارط أولًا داخل اسمه: أنقسم اسمه، وتشق، فصار ثنائيًا وتكز معناه: الله يُفكك نفسه(46).

ويشير دريدا إلى ذلك غير مرة؛ فحتى الله لا ينجو من الاختلاف المرجئ، أو نقش بتعبيرات دينوية علمانية: "حتى الفارق التفكيكي لا بد وأن يُمسك ضحية الأوضاع الدلالية المتقلبة نفسها التي يكشف عنها عند الآخرين. وعلى، يملح الفرق الصغير بين المفكك وما يُفككه، وفيما يرى دريدا، لا أحد أو شيء، لا الله أو..."
لمصروف، لا أقواس هوسيل ولا الوجود عند هيدر ولا الموافقة عند نيفي شتروس− لا شيء من هذا يمكن أن ينجز من "الاتوانتو الوتساقيزي" في اللغة(3). وبمجرد أن نبدأ في التفكير، نكون قد فكرنا أنفسنا بالفعل. حين يرسل الله صاعة الحيرة والفوضى على خطط الساميين فهو يبتسم به نفسه في حقيقة الأمر. و قد أوحى دريدا بذلك في مفتتح مقاله باقتباس من معجم فونتير الفنفي:

: Dictionnaire Philosophique

لا أعرف لماذا يقول إن بابل تبعد مطلع بها بابل على الأب في الألف الشرقي، أما بل فيديل على الله؛ ومن ثم يدبل على مدينة الله، المدينة المقدسة. ويطلق القداماء على كل عناصرهم هذا الاسم(5).

ولا يناسب معروفة السبب في استخدام دريدا "سخير" فونتير "الياهنة" (المرجع السابق): يشير فونتير ضمنًا إلى ما سببه دريدا صراحة فيما بعد; إلا وهو أن أصل البليلة وجوهرها ليس شيطانيا بل إلهيًا. وبطبيعة الحال، تمثل إثيمولوجيا بابل الأخرى عند فونتير نقدًا لذاتها عند القديس أوغسطين; ففي كتابه مدينة الله، يميز أوغسطين بين مدينة الله (القدس: السلام والصمت والوحدة Civitas Dei) وشرعية القانون والأبدية) ومدينة الإنسان (مدينة بابل: التمزق والصخب والفرقاة والبليلة والتنغير(3). وبينما يرى القديس أوغسطين الألوهية دواء الحيرة، فيترشح "رؤية السلام" vision of peace، برى فونتير جيرو−المسلمة"(4) أصلاً اشتراكيًا للقدس Babylon مدينة بابل مدينة الله الأولى الحقيقة، الألوهية اسم البليلة الآخر.

(3) لما صارت الامبراطورية الرومانية إلى الانحلال بدأ من عام 409، تار الناس على المسيحية اعتقادًا منهم أن السبب في هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالألوهة اليونانية القديمة، قاموا بحملة عنيفة على المسيحية ووصفوها دين إفاذ، وقد تمتد أوسط من في كتابه مدينة الله، هذه الحملة فنجز في التاريخ نظرًا شاملاً تقوية الديانة المسيحية بوصفها نموذج الدولة والحضارة الأعلى المترجم.
وكما يسبق الله التأريخ، تساق البلاطة النظام وتقدم عليه. أو تعبير دريدا:

البلدة محايدة في النظام، تنحل النظام وتعطيه معناه. وفي رواية دريدا لأسفر التكوين، من يفكك البرج لا يحكى للإله المعاني الملمكت من عليه، فالأصح أن الرواية الأولى عن البلاطة تمنح الرواية الثانية مولدها. ولعل السبب في أهمية مقال دريدا "أبراج بابل" في مناقشتنا الحالية، أنه أحد المواضع القليلة في أعمال دريدا التي يلتقى فيها مع ابن عربي لقاءً حقيقيًا على مستوى استخدامه "البلدة أو الحيرة" اسمًا إلهيًا. ففي "الأبراج" يسائل دريدا بساطة الله، وينتقد الصور المعارية شديدة التبسيط التي تدركها عن الله، فيذكرنا بأن التفكير في الله معقد للغاية يثير الحيرة والإرهاق. وقد تثارت دريدا هذه الفكرة في موضع آخر - قبل عقدين من الزمان - في مقاله Jabès الذي يعنى المتصوف اليهودي القابلي الأكبر في مقالات دريدا(1)؛ حيث يقارن دريدا بين "الله" الذي يمكننا Kabbalistic معرفته و"الله" الذي لا يمكننا معرفته:

إن كان الله يفتح السناء في قلب اسم الله، وإن كان الله هو الفتح السؤال الافتتاح الحق، فأن الله ليس بسيطًا. ولذا، فالمعتم على النصوص عند الخلافتين الكلاسيكين يصبح واضحاً بذاته هنا. فأن الله المولد عن إدوار قابلته للمساءلة لا يتصف بطرق بسيطة، فهو ليس صادقاً ولا سليم الطوية(2).

References:
(1) The article: Filosofia Dineya Seriya, نجد أحياء اليهود وبحسب مسيحيي العصر الوسيط، تقوم على تفسير الكتاب المقدس تفسيراً شريفيًّا. وكانت كلمة الفائدة تجلي حتى القرن الثالث عشر التلمود والمدرشي، وعدد من نصوص التفسير الفنون، وقد تمت محاولة تدوين الفائدة في العصر الوسيط حول التمثيل بين الحياة والوجود الداخلية من حيث هي تحديد ذاكي وحياة الوجود الخارجية أو الظهور الخارجي (الخلق) فقدت بديلاً عامًا عن الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة - المترجم.
وكما فعل ابن عربي، يطلب منا دريذا أن نزيد من حبنا في الله. إن "بسطة" الله - أي الاعتقاد في أن الله يتصرف ويعمل بطرق واضحة تطوع على معنى في جوهرها - تعارض مع التحقق والحرية غير الكلاسيكية التي ينطوي عليها الله بوضوح. ويتطلب دريذا إلى حد ما - استكثار هذه "البسطة" مع التذكر الزفائية التي يشير إليها ابن عربي كثيرًا والتي مفادها أن الله ليس كمثل شيء مما نعرفه.

وبعد مقالة عن بنينين، يزيد دريذا من جريعة الكتابة عن الله والحياة، غير أنه لا يردف بينهما مرة أخرى. ففي مقالته الأخيرة عن إيكهارت وسيلسيوس Silesius، فضلاً عن عمله الأحدث عن الفلسفة التشيكية جان باتوكا Patocka، يهتم دريذا اهتمامًا أكبر بالله من حيث هو سرًا مجهول إلى ما لا نهاية، أو من حيث هو "حقيقته فوقية". بدلاً من كونه فرضي إلهية مفهومة الأصول.

وبمعنى ما، فإن إشارة دريذا في "أبراج بابلي" - أي وصف الله بأنه بلبلة مقدسة ومصدر طاقة غير منضبطة تنقلب دومًا - لها أسلاف في الفكر الغربي وخارجه ابن سينا. على السواء، ونجد في أعماله في أعلى تقدير بوهمه (1575 - 1624) وإيكهارت. ويدرك دريذا بوهمه قرب نهاية المقال: "إن الله عند بوهمه... بخرج على نفسه، بحروف فصيدة في تفاسيره في "التاريخ" (4). ويعبر دريذا عن فكرة الله عند بوهمه من حيث هو طاقة تتحرك حركة دائمة وعمرانية تعبيرًا أكثر ذيوعًا بفكرته عن اللالأساس أو الهاوية بلا قرار: Ungrund.

وعلى الرغم من أنه مشمول في الإزدة، وأنه جوهر، وأنه يمشي نفسه بنفسه أبدًا في هاوية سردية، أي يدخل نفسه إلى نفسه ويستوعب نفسه بنفسه ويجعل من نفسه المركز، على الرغم من ذلك كله فإن من يستطيع نفسه بنفسه يجعل نفسه في درجة تتجاوز نفسه في بريق العين، ومنه ثم يتألق مبرزاً الجوهر في حد ذاته ومن تلقائه ذاته (5).

(5) يعقوب بوهمه: منصور إسلامي تلقى قدرًا قليلاً من التعليم، ثم عمل مصلح أبحاث فترة من الزمن. ترسم في تصوفه خطة القابلية، ويتطلع للتقدمية، مما أتاح عليه السلطات الكردية لتوقف عن الكتابة مرة أخرى، ثم أطلقها سراً منبرتجًا. 103
إن سلمنا بطبيعة الاختلاف المرجئ المتقلبة التي هي "لا شيء"، مع أنه
"يختلف عن نفسه ويؤجل نفسه ويكتب نفسه بوصفه اختلافا مرجئا"(11) على الدوام،
فسوف يتضح السبب في أن دريدا (على الأقل في مقالة "أبراج") ينرجح إلى تصور
"الله بعد بوثره". فانه فوهة مثيرة تتسم بالغياث، وتبين من عمق لا يُسَمَّرُ غموده
(من هاوية بلا قرار) ليبلور نفسه تاريخا. وفي سفر التكوين، يبدع الله في نهاية
المطاف- التاريخ حين يهدم البرج ويحمو اللغة الواحدة، فائهين ينفع الحياة في
الكثرة، إذ حين يفشد خطط الشعب الواحد يخلق كثرة من القنابل.

وينضد كل ذلك إلى السؤال الآتي: ما الذي يقوله دريدا على وجه التحديد في
مقاله "أبراج" عن الحيرة والبلبة؟ هل هي حال مرغوبة أم منكرة؟ هل هي إعلان
عن ميلاد شيء جديد إيجابي أم أنها مصير حتمي يحدث أي مشروع نضطلع به؟

في المقام الأول، تظهر البلبة أو الحيرة عقبا يسلطها الله على مـن أرادوا
التخلص من بلتهم، فالساميون متمهون باقترف الخططية الأصلية الآتية: "وقد واـ
هم نين لأفسنا مدينة وبرجا... ونصنع لأفسنا أسماً لنا نتبدد على وجه كل
الأرض(11). وحيث إن العالم ليس مكان إثبات بل مكان سيطرة على الأصح،
فالساميون غير راضين بتمتهم ولا جال انعدام الأسم، تلك هي على وجه التحديد
كبراء عدد الراضا عن حال النيه؛ الأمر الذي استدعى عقابهم، ولعل نيشينًا من
المقدمة الخفيفة ها هنا: "تَحِيِق النيّة الخالقة" والبلبة بمن لا يرغبون فيه،" كما لو
أن نعلم حب الحيرة هو السبيل الوحيد إلى التحرر من الحيرة.

يكن قدًّر من خططية الساميين في رفضهم النيه، وأيضا - على ما يبدو-
عَدَم تقليهم تكاثر اللغة. إن اسم "العلم" الحقيقي الوحيد المتميز الواضح هو اسم
"يهود"، وقد انزعج الساميون من حقيقة أن اسمهم يتخد معاناة مختلفة باختلاف
أمسية الشعوب، فتقلدوا إلى اسم يُضاف في وضوحه وتمعنه اسم "يهود". وبهذا
المعنى، يعد برج بابل (بتعبير ريتشارد روت) محاولة لمحاشي النسبة... وإن
جاج التعبير محاولة إيجاد كلمة تنطوى على معنى وإن لم يكن لها موضع في

104
الممارسة الاجتماعية (10). تكون خطيئة السامي في رغبته في العنصر نفسه؛
المعنى النقفي غير الملموس الذي يمكن تكراره، فلا ينحسر بسبابات أو يمرح على
غير هذي في مواقف عربية. وقد أخرج السامي في ذلك، أما يقين دربدًا
بـ"استقالة إنهاء" هذه الإبراج فلا يمكن إلا مزيذا من استقالة أن يعني أي اسم
علم - بوجه عام - (حتى اسم يهود) شيئًا واحدًا: شيئًا واحدًا فقط.

هذه الرغبة في امتلاك اسم علم - سواء كان علمًا على سلالة أو اتجاه أو
عمل - تنكرنا ببرغية فرويد؛ فقد كانت لفويض مسارته التي أراد لكتاباته أن تمضى
فيها، فكان يسارع إلى تحذير أتباعه كنما رأى نصًا من نصوصمه بعيد عن مسار
كتاباته المرغوب عنه. و إلى ذلك يشير دريدا ببراعة في مقاله إجراز الحق
بالكامل (2)؛ هذا المقال يتناول كتاب فرويد ماوراء Coming Into One's Own
Beyond The Pleasure Principle مبدأ النزاهة على أبوه أعماله، ورغبته في الإبقاء على التحليل النفسي في إطار العائلة!
إن جاز التعبير، ناهيك عن أن يدع نصًا من نصوصه يهم على وجهة نظرهم: "...
حتى يتأسس العلم... ينبغي عليه المرضى دون اسم عائلة فرويد. أو على الأقل
ينبغي عليه نسبان هذا الاسم، وذلك شرط ضروري ودليل توقف عليه مسيرة العلم
ذاته والتقاليد (11). لقد أراد فرويد لـ"التحليل النفسي" الوضوح نفسه الذي أراده
الساميون لنفسهم. ومن هنا، أنشئ فرويد الساميين في نهجهم من البيلة أو الخيرة،
فقد تحوَّل منهم من احتفال الفهم، وهو خوف لا ينجم إلا عن رغبة في القوة
والسلطان.

(1) كنت قد رأيت سابقا ترجمة عوان هذا المقال على النحو الآتي "رد اعتبار الخصوصية" في
من ترجمتي مقال توميس حول أخلاقيات التفكير، واقترحت في الباشم ترجمة ثانية إلى
توريث الحياة الخاصة. (انظر، البنوية والتفكير: مدخل نقيض، تحرير وترجمة حسام نابل
(الأردن، دار آزمنة، الطبعة العربية الأولى 2007) ص 234، وإلى أرفع الآن عن هذين
الاقترحان، وأرى أن الأصول ترجمة عوان المقال على النحو الآتي: "إجراز الحق
بالكامل". وما الترجم أو الترجمة إلا سلسلة من التراجعت المستمرة، فكلما رأي رأيًا بذله
رأي آخر - المترجم.
وتأتي، يبدو أن مقال دريدا يعارض بين البابل والعنف، وعلى أقل تقدير يعارض بين البابل وذلك الضرب من العنف الذي هو "عنف استعمارى". إن رغم الساميين في تعليم لغتهم (١٦٣) - أي رغبتهم في جعل العالم كله يتكلم بلسانهم ويخضع لثقافتهم - تتعلق في نهاية المطاف بما أسماء دريدا، من قبل، فكر "الواحد وحده" (وهو تعابير ليفينس بكلمات أخرى)، وتعابير آخر: ميتافيزيقا هي "الأصل... أو كل طغيان في العالم (١٦٤). ولذا، نصيح إيماءة الله "متكترة" بمعنى المصطلح الأكثر سخرية: فقد خلدت ببلدة الساميين مقاوضاتهم الإمبريالية، حيّرت مهندسيهم وشنتت جيوشهم وسلبتهم السلطة المادية والدلاليّة. وتعني البلاط أو الحرية هنا فقدان الأسباب التي يريد بها المرء التحكم في شخص وإخضاعه؛ مما يعني صعوبة إزام شخص ما بالعمل بموجب لوغوس واحد بينما يوجد منه الكثير. وإن كانت الميتافيزيقا العلاقانية هي "الأصل... في أي تصف، وإن كانت البلاط هي - على وجه التحديد - ما يعرقل إرادة الميتافيزيقا، فليس من الغريب أن يتمكن دريدا من اكتشاف الإجادات السلمية أو المسلمة التي تتوافر عليها الحيرة. فالبلاط أو الحرية - بدلاً من أن تفسد العدالة أو ترهص باللاعدالة والظلم - تُضمن في حقية الأمر الاستبداد وتُشكّك العنف الشمولي، إنها تصبح مفتاحاً لربط في ماكونة الحاكم المطلق بالشّمل.

يسائل دريدا - بطريقة نموذجية - هذه الفكرة أثناء تعبير عنها. فالمشروع البلاطي "يمكن أن يدل على عنف استعمارى... ويمكن أن يدل في الوقت نفسه على مجتمع سمي شفاف (١٦٤). إن الله، بمحو اللفظ المفرد، يحيط أهداف "الإمبريالية اللغوية" إحياطاً كاملاً، لكنه يلغي أيضًا إمكان التواصل. وهنا، ينشأ سؤال صعب يمكن إيجاده على النحو الآتي: هل تحدث الآيات المتseys الأولى في الأصحاح الحادي عشر من سفر التكوين عن إعاقة قيام إمبراطورية أم عن تهديم جماعة؟ وهل إزالة العنف الاستعمارى الأكبر إن هي إلا بداية عدد من حالات العنف الأصغر بين السلالات أو الأعراق أو الشعوب؟ وتك عمارة متساهلة بشكل يدعو
إلى الدهشة، لو سلمنا بنغور دريدا الثقاني من كلمات مثل "مجتمع" أو "جماعة" (التي يرى فيها كثيرًا من التهديدات بقدر ما فيها من وعود")[119]، ناهيك عن المجال المشهور مع هابرس وتصوره عن العقل الناوصلي. فاللغة المميزة الشائعة بين جماعة من الناس - وإن كانت مرفوضة فرضاً استعمارياً - تستقل إمكان الفهم المغلوط داخل هذه الجماعة أو هذا المجتمع، إذ سوف تتميز التفاعلات والأفعال والإشارات بقدر من "الشافية" النسبية. إن لعبة اللغة عند الساميين فريدة على المستوى الاستعماري، وتتميز معناها بالوضوح الشفاف (ولكن يكبد لا يقبل الجدل). ومع ما يقوله دريدا في مقاله "أبراج" من أن تفكيك الله البرج يعود مثالاً على ما قد أكره في موضوع آخر "التفكيك العادل"[118]، فإن احتمال "الشافية السلمية" عند جماعة الساميين تجعل المقال يعاني نوعاً من الازدواج.

وإذا كان دريدا في مقاله "أبراج" يبدو راغباً عن الاعتراف والتصريح بأن الحبيرة أو البيلة حالة من السلام الحقيقي - أي لا يجهز بأن الحبيرة هي المسبيل الوحيد إلى استقبال الآخر دون عنف - فلن نتعجب. إذ قد رأينا من قبل دريدا في كتابه السلمي علم أساتذة الكتابة، وهو يستخدم كلمات مثل "عنف" و"الاستعمار"، حريرًا على عدم تكرار خليطة ليفي شتروس حتى لا يسقط منه في فخ ثانية الجلاد والضحية، المذنب والبريء. وإن كان دريدا يؤمن بأنه ما مهم نظام أو مجتمع يخلو من عنف ما، فليس معنى ذلك أن الفوضى شكل من أشكال اليوتوبيا السعيدة. وأقصي ما يمكننا قوله عن موقف دريدا من الحبيرة أو البيلة إنما حين تكون محترمين أو متبللين تكون أقل رغبة في فرص صورة أحادية تختزل الآخر أو تتنقصه. وكذلك حال الخلف الكامل عند ابن عربي حين تقضبه الحبيرة الكاملة أو البيلة، فلا يعود راغبًا أو قادرًا على خلق أية صورة على الحق.

وثالثاً، تبرز عبارات دريدا عن باب خاصية متوازنة في كتاباته على اختلافها وتنوعها: الابتعاد بالكثرة على حساب الوحدة. إذ يفضل دريدا ما يختلف بعضه عن بعض على الذي يتجلى بعضه إلى بعض، فالشطايبا أحمد بكر من الكل،
والمتعدد أفضل من الواحد. ومن ثم، يحتمد رديداً موقف البلجة والارتباك ولا يائه. فمزماع الفوضى التي تتوازي وتتعدد في أعمال رديدا، والتي يغالي البعض في دفاعها وغلطها، سيدة إلى حد ما؛ لأنها تهم مفكراً بعثت بالتصنيفة والتقويض قدر عنايته بالتشكيل والتخطيط. إن "تشتينت" الصائمين (قيدهم يهوه) من هناك على وجه كل الأرض. فكروا عن بنيان المدينة(21) - وهو بمانية استعارة كافية لتفكيك أي نسق ممكن - يمثل النمط نفسه من الحيرة التي يسعى رديدا إلى إثباتها. ولعل هذه البيرة العميقة في كتابات رديدا التي تتعارض مع الأفلاطونية المحدثة، تثبت حل الواحد الأول إلى الكثير، بدلاً من السعي إلى عودة مستحيلة إلى هذا الواحد؛ فالواحد "الخالص الذي لا يتغير" لم يوجد أصلاً.

تعني "شيء" المعني الذي يطوى عليه التشتينت العودة إلى وحدة المعني المتربطة والمضطربة مرة أخرى... فهل التشتينت من ثم - يعني خسران هذا الضرب من الحقيقة؟ هل يعني حظرًا سلبًا على كل سبيل الوصول إلى هذا المدلول؟ يثبت التشتينت ميلادًا معني ينقسم على نفسه يومًا، فلا يفترض وجود الجوهر بكر بسيفه أو يسهل على طريقة عمله، وبذلك لا يبتدع التشتينت ولا يمسج نفسه ضمن حدود لحظة ثانية سلبية(21).

إن إكيل أسقية "الوحدة" أو "الكلية" الأصلية (الجوهر البكر) على المتكر، يشكل الخلاف الأكثر جدية بين ابن عربي ورديدا، برغم أن مقاومهما من العقلانية والحقيقة تتماشى بطريقة ما - من نواح عديدة. وتحوي هذه الفترة المقتصرة بأن رديدا من أشد المفكرين المعارضين للأفلاطونية المحدثة، ولا يندهش المرء إلا في Derridean canon حين ينظر في بعض الكتب المفضلين في المعتمد الريدي (بنيامين وبلاشتو على سبيل المثال)(22). فيضلاً من الواحد الأول ثمانية مشارقة أو

(21) سوف يثبت المؤلف في خاتمة الكتاب أن بنيامين وبلاشتو، وما من الكتاب المفضلين على رديدا، يتعافيان من وجود عديدة مع الأفلاطونية المحدثة دون فصل منهما في الغالب - المترجم.
الثراع في قلب التشتيت، وهو الحَيْرَ الذي "لم يعد فيه أى عمق يشعه المعنى"(1). وعليه، ف"الموقف الحقيقي" عند دريدا هو العدد الكبير من بدلئ تكتُير إلى مسا لا نهاية، دون بدأ أو منتهى، دون مركز أو محيط، في غرار مساعى المفكرين الدائم- غير المستمرة- إلى تشديد نظرياتهم وأبحاثهم وحقائقهم، غير واعين بأن أبрагهم البيتافيزيقية تركز إلى رمال متحركة لا تنتهى حركتها.

الطرفان عند ابن عربي: الفقداسة بما هي الحيرة

إن تجلي على شيء اقطع الشيء، وإن كان في شيء اقطع الشيء (ابن عربي، الفتحات المكية، 10:661).

يتناول ابن عربي بالشرح الصرورة الحادية والسبعين من القرآن، ألا وهي سورة نوح، ويُعدّ تناوله لها مثالًا طبيعة على الطريقة التي يُحيِّر بها الشيخ الأولقاروئه، إذ يفسر آيات معروفة في القرآن تفسيرًا يتناقض تماما مع ما يبدو أنها تعنيه، فالتآويلات في فصول الحكم تتعلق في حد ذاتها - درسًا في الحيرة والبلبلة. يتعاطف ابن عربي مع المجرمين الظلمين، أما المؤمنون فذكرنا أنهم جَهَّال أو ضالون، حيث يفسر الآيات التي تدين المجرمين الظلمين تفسيرًا جديدًا يجعلها آيات مديح لهم، فيظهر عبادة الأيوان مستبررين مهذين. وكما سأرى في فصول لاحق، يترجم ابن عربي يقينه بأن "حقيقة الله في الأشياء جميعها" تترجم كاملاً إلى شروحه القرآنية، ومن ثم يكمن مقصود نص الله المقدس في كل القراءات الممكنة، بما فيها القراءات الأكثر ناقضًا وغلطًا. أما الآن فسأركز على ما يقوله ابن عربي عن الحيرة في ثنايا الفصل النوحي من كتاب فصول الحكم، حتى نصل في النهاية إلى أوجه الشبه بين أقوال ابن عربي عن الحيرة أو البلبلة وأفكار دريدا عنها.

109
يبعد ابن عربي - بطريقة ما - حكاية قصة نوح، على نحو ما أعاد دربنا حكاية بابل، فكل منهما يتداول بالتحليل كارثة أرسلها الله عاقبة، وكل منهما يتصف هذا اللفظ وصفًا جيدًا بأنه نعمة وليس نعمة، وأنه نوع من التطور والرقى وليس نهاية مطاف. ولا يختلف وصف الطفوان في القرآن اختلافًا كبيرًا عن وصف الرواية البابليّة من حيث دلالة الحدث النهائي. الطفوان ردّ من الله على ظهور فساد الإنسان وإدمانه العصيّ، فيقرر الله قرارًا لا رجعة فيه. للإنقاذ من غير المؤمنين بعمر مقدّس بينما ينفت نوحًا وأتباعه من هذا الغير لنقلاهم وصالحهم. ويختلف القرآن عن الرواية البابليّة في أنه يعرض بالتفصيل بأسلوب نوح وقعته وهو يحاول (عَبَّا) إقناع قومه بهجر أصنامهم والتبولة. ثم حدث أن طُلب نوح - من الله - أُناهد رأفة أو رحمة بهؤلاء الكفار المتكيّرين.

وحتى فهم قراءة الشيخ الأكبر الجذريّ لهذه السورة، علينا أن نضع نصب أعيننا باستمرار تأكيد الله المتواصل أنه مشيّب ومنزّه في أن معًا. كان نوح حصن الشؤون الوحيد في عالم منحطة وقد سعى إلى إقناع غير المؤمنين; قبلاً من أن يمتحنه ابن عربي على ذلك نراح ينتقده لأنه يعزّز في دعوته ياهم على جانب التنزيه دون اعتبار التشبّه. فقول أن نوحًا يأتي بمعنى هذه الآية لفظًا أجابوه... (7).

ويفسر ابن عربي غرق الكفار في مياه الطفوان - وهو تفسير معروف بوضوحه - بأنه غرق قديسين في بحار الله التي بلا ساحل وليس عقبًا عادلًا منهم على إثمهم. نغرقو في بحار العلم بالله، وهو الحيرة (6). الوثنيون الجاهدون وأصنامهم الكثيرة تلبّتهم (وقالوا لا تذرن آلهاكم ولا تذرن وذًا ولا سوائًا ولا يغوث ويعوق ونسرًا، سورة نوح: آية 23). يصبحون فجأة حملة مشعل الحيرة الروحية؛ وهي حيرة كان يتجهها نوح باعتقائه منظورًا أحاديًا يرى الله من خلاله متعاليًا (7).

(6) ثمة فارق من وجهة نظر الشيخ الأكبر بين النبي نوح والرسول محمد، يتعلق بـ:كنه الذات الإلهية. ولعل الآية القرآنية ليس كمثله شيء "تجسد هذا الفارق. فقد قامت دعوة النبي " متعاليًا (7)
إن رواية ابن عربى الجديدة لقصة نوح على درجة من الأهمية، فهي تخبرنا بعدد من الأمور عن موقف الشيخ الأكبر من الحبرة. ففي المقام الأول، لا تُعْدُ الكثرة مشكلة، بل هي وسيلة إلى الحل، لأن طريق التطور الروحى تلزم الحبرة أو البيلة التي لا تتضرر إلا من خلال الكثرة. وكانت كثرة الأنصام عند قوم نوح "علة الحبرة"، وما من شيء يجعلنا أقرب إلى الله سوى الحبرة. فالعبيد على وثيرة واحدة غير كافٍ، لأنه يضلل الجاهل بإبهامه الوضوح مما يجده منهقة صعوبة التفكير في الله، فضلًا عن أنه يجعل المؤمن الذي يفكر في المقدس مقيدًا بالحالة أو الصورة التي يتعبد عليها. أما ننكثير الأنصام فيضع مقام المقدس، ومن ثم كنى القدس نفسه موضوع التساؤل. تصبح الحبرة أو البيلة هنا أداة مناقضة الميتافيزيقى، فالإنسان يعتاد على رفع الفكر ومنحه منزلة أعلى، بغية ما يستحق، بحجة أنه يعطي فهمًا بحرير الأشياء. وتستدعي الحبرة التي يعانيها المؤمن من جرء تكاثر الإمكانات بحثًا مخلصًا عن كنّه الله، وهو بحث يفضّى فيما يعتقد الشيخ الأكبر إلى التحقق الكامل من أن الحق حاضر في كل مكان وفي كل شيء.

وهنا، على الأخص، يرى المرء مدى أهمية الدور الذي يلعبه اللاتنائي في قلب فكر ابن عربى، ودريدا على السواء، فصور الحق - حالاً من حال المعاني الممكنة في النص التفكيكي - لا ينتهى عددها: "رفعة شترنج بلى قاع" لا نهاية لها يلعب عليها الاختلاف المرجى (١٥٤٨)؛ فلا قاع لبحار الله التي لا تنتهي (قائِدُ علاقات ووجهه ووقائع بلا حد) (١٥٤٩). يرغب دريدا وأبن عربى رغبة كاملاً في الحبرة أو البيلة الناشئة عن عدم تناهى الحق والسياق الدريدي، على الرغم من أن أولهما يمضي في طريق مختلف جذرًا عن الثاني. إذ يرى دريدا أن إمكانات النص التي لا تتناهى، والتي تسبب الحبرة، تفضّى إلى نتيجة واحدة؛ وهي أن النص شاغر.

١١١

- نوح على أساس التنزيه وسط، أما دعوة الرسول الخاتم فجمعت بين التنزيه والتشبيه في الحديث عن دعات السماوية، فالآية سالفة الذكر أثبتت التشبيه ونفيه في أن وحد، ويرى ابن عربى أن نوحًا لو جاءه بهذه الآية لاستجاب له قومه، وهي عماد فكرة الحبرة المشار إليها بجنبها المنظور الأحادي - المترجم.
دلالًا، فالنص مجرد ورقة عليها رموز، بلا أيّ عمق. أما ابن عربي الذي يرى تنوّع اعتقادات الناس تنوعًا محيرًا فلا يصل إلى التولع بعدم وجود الله، وإنما يرى أن ثمة "شبيهًا لا يمكننا معرفته" يتجسد، وكل هذه التجملات أو المظاهر التي لا تتناهى هي التي تُجسّدُ(4).

وتنطق النقطة الثانية بأن الإخفاق الإنجيلي لدى نوح في إقذاذ الكفر من الطوفان ناتجٌ عن إعراضه عن تقديم الله لما هو جيدة مقدسة:

نوح دعا قومه "ليلًا " من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب.

و"نهارًا " دعاهم أيضًا من حيث ظاهر صورهم وحسهم، وما جمع في الدعوة مثل "ليس كمثله شيء" (سورة النور، آية 11) (7).

يُعَرفُ نوح إعراضًا كاملاً عن إبعاد الحيرة على فكرة الله بتقديمه من حيث هو جامع المتقاتلات (مشبه ومثيري). وهو إذا يعتق هذا المنطق الأحادي الذي يلازم فيم الله فهمًا مبسطًا، إذ ينفر من الحيرة أو البلبلة نفوذاً راسخًا، يتسبب في تراجع الكفر وعدم ركوبهم السفينة. وذلًك يصور ابن عربي نوحًا تصويرًا يحظن من قدره، فيلهمه بأنصار علم الكلام والفلاسفة الذين يقبلون (يقبلون) أنفسهم بصورة واحدة لله. وحتى يحتفظ ابن عربي بقدر من سلامة المفهومة، بخلاف بين جهل نوح الضمنى وحكمة النبي محمد السديدة الذي قد فهم عن الله (في رأى الشيخ الأكبر) ما لم يفهمه نوح:

ففي "ليس كمثله شيء" إثبات المثل ونفيه، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوتي جوامع الكلم، فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه ليلاً ونهارًا، بل دعاهم ليلاً في نهار، ونهارًا في ليل (8).
فعلى خلاف نوح، أدرك النبي محمد إدراكًا ثالثًا "الموقف الحقيقي"; فهو لا يهتم بالظاهر على حساب الباطن أو بالباطن على حساب الظاهر، بل يمهو - على الأصح - الفرق بينهما. وعلى خلاف نوح أيضًا، لا يخشى النبي محمد من التحير في الله، ولا تقاس المسافة الطبيعية بين نوح ومحمد بمقاس المحاباة أو الفضل الإلهي، وإنما بمدى اقتراب كل منهما من تقبل الحيرة أو اللبلبة بما هي شرط إلى إلهي.

ونله أهم الاستعارات التي يستعملها ابن عربي للتعبير عن هذه الحيرة استعارة الغمر أو الطفوان التي توجه بصورة الله من حيث هو بحر بلا سواحل، وهي صورة معادة عند الشيخ الأكبر، وتتطوّر هذه الاستعارة على فرضية مارقة تتضمن قراءة ابن عربي الجديدة للسورة، مؤداها أن رفض الظفر الانضمام إلى نوح وعدم صعودهم إلى السفينة لا يعتُرّ قطعاً ماسوكيًا بل هو - على الأصح - نقلة روحيَّة أحكم أن يأْجَتْهُم من التصور الأطوافاهوتي المحدود الذي اعتنقه ركاب سفينة نوح، مما سمح لهم بالطرق شرقًا بسارًا في بحار "معرفة الله" الأوسع.

فبرضهم الانضمام إلى نوح وبعدم اكتراهم بدعوته إلى تنزيه الله، رفضوا الوضوح غير المستقيم، ففصلوا حقائقهم المحيّرة، ودفعوا مقابل هذا الاختيار - كما دفع الحاج - حياتهم ثمَّنًا. إن المرحلة الروحيَّة التي وصل إليها غير المؤمنين نتيجة رفضهم أرقى بكثير مما وصل إليه نوح. وفي الحال، ابتعثهم الطفوان - إذ لم يجدوا أرضًا ثانية (كما فعل نوح) - فلم يكن الطفوان ملذاً لهم بل كان هلاكًا روحيًا; فلما أُجِهِم إلى السيف، سفب الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدورة الرفيعة...[10]. إن العارفين المحققين يفضلون غمر البحار على ركوب السفن.

ويقوم ابن عربي بهذا الضرب من الإيماءات مثيرة الخلاف في كتابه الفتوحات المكية، فيُقلب معنى بعض الآيات المعروفة في القرآن بإدانتها الحماقة والكَبَرِ: وهي آيات تصف قلة من الناس ممن اكتشفوا الحيرة الحقَّة فامتنعوا عن عموم الناس.[11] وعلى سبيل المثال، نصف الآية 17 من سورة البقرة العصبة بأنهم "لا ينصرون" وأنهم "صم بكم عميًا فهم لا يرجعون" إلى طريق الحق، فيفسرها الشيخ في المجلد الأخير من الفتوحات المكية تفسيرًا مختلفًا:
أما المختارون فهم في ظلمات لا يبقون. صم بكم عمى" (سورة البرءة، آية 17)، لا يفهمون. فهم حينًا يقولون "نحن نحن، وهو هو"; 
وحينًا يقولون "هو هو، ونحن هو"... "(التشديد من عندي).

الظلمات والعجز عن الإدراك والحقيقة هي عطابا يتمتع بها المتضرورون، فهم لا يرجعون" إلى الطريق السديد القديم. وتعني الحيرة ضمان ما تعنيه فقدان الطريق. ثم على حين غفلة، يبدو أن "عدم الرجوع إلى الطريق السديد" دال على الاستنارة وليس الجهل. ومن ثم، يعطي ابن عربي فكرة التي يعني إيجابًا يصعب أن يتمثل مع الإسلام التقليدي الذي يعطي الطريق أهمية كبرى (الصراع المستقيم) فيجعله مرادفة لسنن الشريعة وتقاليدها. وفي الفعل النحو لحفل ابن عربي هذا الاختلاف بين غير المتبحر - الذي يضني في طريق محدد نحو غاية ما - والمتبحر الذي لم يعد لديه نقطة انطلاق بدأ منها الرحلة:

فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب، وصاحب الطريق المستقل مائل خارج عن المقصود طالما هو فيه صاحب خيال إلى غاية: فله من وإلى وما بينهما، وصاحب الحركة الدورية لا بد له فيازمه "من" لا غاية فتحكم عليه "إلى"، فله الوجود الأكمل وهو المؤتي جوامع الكلم والحكم "(38).

تتعرض الحيرة عند ابن عربي - هنا - مع الحركة، فتصبح حالة من الشلل، تسليب المؤمن غايةه وموضوعه وهدفه. وحين يكتشف الحاج أن الله كامن في نفسه (محايث لها) وكامن أيضًا في "مكان ما" خارجًا (منعاليًا) لا يعد الحاج محتاجًا إلى الحج; لأن المزار موجود داخله حقًا. وعليه، فالشلل الذي تصيب به الحيرة الإنسان (المتبحر) "المرتكز إلينا" ليس حالة سلبية على الإطلاق، وإنما هو تخل عن رحلة وهمية لا ضرورة لها إلى شيء هو الحاج نفسه.
وتتعلق القضية الأخيرة في إشارات ابن عربى عن نوح بالمؤديات الاجتماعية التي تتطور عليها الحرية وطاقتها الهدامة الكامنة فيها. فالفصول النحوية أحد المواضع القليلة في كتاب "نصوص الحكم التي يُشار فيها" وإن بشكل خاص إلى الإمكانات السياسية المشتهة في حالة الحرية - اكتشاف الحق داخل الذات - وإن لم تسر أعواها تماما. وفي غالب الأمر، بعد الفقدان المتكرر من ذوي البرامج السياسية في إعادة تفسير النزاعات الصوفية على اختلافها في القرون الوسطى مفردات ثورية، وبصفة خاصة تلك النزاعات التي تؤكد وجود الإلهى داخل البشرى، ونقل أوضاع مثال على ذلك قراءة إرنست بلوخ Ernst Bloch، المراكسة للعلاقة إيكهارت في كتابه "الإتحاد في المسيحية Atheismus im Christentum". يعود إ główج إيكهارت - فيما يرى إرنست بلوخ - على الوحدة بين الله والنفس إيماءة تهدئة وتحريرية ترى - في نهاية المطاف - كنز السماء ملك الإنسان (1). ولذا، فطبقاً لبلوخ، لا يشع إيكهارت حافة "الذات التواقة" فحسب، بل وأيضًا "المملكة السماوية في تفتحها النازل على الأرض" (2).

ولا يعني ذلك كله أن حَمْلَة محاولة لإِجْزَاء قراءة تحريرية مماثلة لقراءة ابن عربى، فالفيتو الوحيد الذي يهتم ابن عربى بكسرها قبود مبتافزيتية خالصة. فما يستحق التحليل في قراءة ابن عربى لقصة نوح الكيفية التي يُفتَكّك بها حضور المثير للترابي الاجتماعي. والطريقة التي يتمكّن بها نوح (كما هو أدنى) تقدم لنا حيرة غير المؤمنين بوصفها تهديداً قياماً لفكرة المجتمع، قد يستغل وينشر إن لم يفعل في حينه:

"إِنّك إن تذرهما أُثِيَت دعهم وتركهم ليفضلا عبادك إن بحبرهم فيخروجهم من العبودية إلى ما فيهم من مسيرة الرسوب فينظرون أنفسهم أرباباً بعثناه كأنوا عباداً فيهم العباد الأرباب". (3)
إن كان الله يحل الاختلافات (الله ينفيسه صفةً)، فكل شخص يحمل بداخله هذه القدرة على حل التوترات، بصرف النظر عن وضعه الاجتماعي. وينجم تخوف نوح عن هذا التهديد الذي فطن إليه حين تكشف للأخر نفسه؛ فالحيرة ترفع العبد عن عودته، وتجعل كل شيء يومن يتغير، فتعيد تحديّ موقع الألوهة فلا تملك في قلوب الخنافسة والمليوك فقط، بل تنزل بها إلى أدنيّ درجات السلم الاجتماعي. وتذكرنا فترة ابن عربي بملاحظة بلوخ، إذ ينطوي ابن عربي على استنارة حقيقية تحوّل العبد إلى أرباب.

خلاصة: "المواقف الحقيقية"

يمكن إجمال مواقف ابن عربي ودريدا من الحيرة على النحو الآتي: ارتياب متواصل في الأنظار، وبناء النسق، تصوير الوضع تصويرًا راسخًا بأنه وهم مؤسس على جهل بالواقع الحقيقي، فهم القوة التي تحرك حركة ذاتية والتي تتخلل التجاليات، في النصوص دون أن تكشف عن نفسها أبدًا، بما يتوارى مع الإيمان بأن حالة الحيرة تمكن المرء من لمح الآخر المراوغ الذي لا يراه من يحاولون التفكير فيه علقتًا... وتقدمنا بنا هذه الملاحظات إلى عدد من النقاط العامة يمكن عرضها على النحو الآتي:

الحيرة "موقف حقيقية". البيلبة أو الاكتباس أو الزيدغ- عند ابن عربي ودريدا- وضع عالمي أساسي على الله أو النص، وعلى أية محاولة للحديث عنهما. فالعقارب الحقيقي- عند ابن عربي- يرى تفصيف أفكاره وتنظيماتهم اللاهوتية بعين البصر الإبداعية (ولا يستبعد)، فهنا يفهم أن "الوضع الكلي [الله] هو التحير" (48)، وأن فضاءًا إلهيًا يكمن من وراء كل صورة وكل مفهوم يقدمه عن الحق، أما النافذ التفكيكي فيطوف أسبقية المعنى بالحيرة؛ إذ يفطن عبر الهدوء الظهائر على النص إلى "النزاع الناشط المتحرك بين القوى المختلفة" الكامنة تحته (49) في يرى فيه هدفًا وشيكة لأيّ تفسير وتقسيم لكل تفسير.
الحيرة موقف حتمي. البيلبلة أو الالتباس أو الزَّيغ التي يمهد لها كل من
الاختلاف المرجئ والحق لا يمكن التغلب عليها، فما من معجم لأهوتٍ يقادر على
ربط الحق بصورة واحدة، آمنة وثابتة، كما لا يوجد تأويل يحول دون سير النص
على غير هدى في الأساس (๑๔). يتحرك الحق من خلال تنوّع مئات التجلبات
المحرية، يتحرك عن ظاهر إلى ظاهر، وكذلك النص يتحرك من خلال سلسلة مئات
التقاسيم المختلفة التي تنير كل منها الحيرة على حد سواء. وعند ابن عربي ودرددا
كليهما، ليس بالإمكان تقدير فيضان المعاني والتجلبات المحرية أو مقاومتها، فالحيرة
هي حقيقة الله الدلالية.

الحيرة موقف عسير يتميز بالإخلاص. تأتي كلمة كافر (معنى ملحد وغير
مؤمن) من الجذر العربي كفرّ، الذي يعني أخفى أو حجب. فعلى المستوى
الإيديولوجي، الكافر هو من يخفى الحقيقة في قلبه (١٠). ويمكن ذلك عند ابن عربي
رفض معرفة الحيرة التي يصعبها بل نكونها "الموقف الحقيقي". رفض معرفة أن الحق هو
الخلق وليس الخلق في أن معنا، رفض معرفة أن الحق مشفه ومتمّز على حد سواء.
فالسُّر الذي تتطلؤ عليه النفوس الأكبرية - ومفاده أنها جزء من الحق - محجوب
(مكثوف به) نتيجة القول بعلو الله (التنزيه) الذي هو نصف الحقيقة فقط. كتب ابن
عربي: "فنحن نحترم التفكير النظري البينة، لأنه يورث صاحبه مكرراً وعدهم
الخلاص (١٠). إن تغطية أو "حسب" النكرة القائمة بأن الله يتمتع على التصور
امتناعاً جذرياً بتؤويلاته الخاصة عن الألوهية تجعل حياتنا الروحية أسرنا، وإن
كنا نرغب في لقاء حقيقي بالحق فعلينا أن نتهيأ لتجربة الحيرة ولا نبحث عن
الطمانينة في صور ميرونة.

عند الحديث عن "تياز الاهوت التفكيكي" (داخل السياق المسيحى على
الأخص)، اقترح درددا تطبقيات لأهوتية تنطوي على شيئاً بالتفكيك أقوى من شبهها
بأي شيء آخر، اقترح تطبيق أصول روحية "عارية":
ثـمة موضوع يتحرر عنده اللاهوت مما نطـمـبه به، وينعتق من الـأـنا الأعلى الميتافيزيقـي الفلسفي، بحيث يكشف عن أصالة "الإنجـيل"، أصالة الرسالة الإنجيلية. ومن ثم، فالتفكير تقنية مفيدة من منظور الإمام، على الأقل في نقد النزعة الأرسطية أو التوفاوية، وكذلك من المنظور المؤسس، فالحاجة ماسة إلى نقد المؤسسة اللاهوتية من أولها إلى آخرها، تلك المؤسسة التي وارثاً على ما يطـنـ الرسالة المسيحية الأصيلة وأختفها. [ذلك موضوع بيدو عنده أيضًا] أن الإمام الحقيقي كان عند أطراف الكتاب المقدس وشدد القرب منه على حد سواء، وإنه لإيمان يمضي على طريق حُرّ مغامر محكم بالمخاطر.

(التشديد من عنده) (3)

وبرغم اختلاف السياقات، يبدو أن دريداـ في حقيقة أمره يقول قولاً يماثل قول ابن عربى مماثلة تلفت الانتباه: الأبنية "الميتافيزيقية الفلسفيت" التي قد حاولت مؤسسات عديدة (من أمثلة الأشاعرة والمتنزلة) أن تشـبـ من خلالها كنـة الله بوضعه في نظام ما على مدى قرون، قد تأسست على "مواراة" الألوهية الحكمة وحجـبها. فالحيرة عند ابن عربى تقدم لنا من طرق عديدة- سبقًا إسلاميـًا لـ "إيـمان يمضي على طريق حـرّ مغامر محكم بالمخاطر". وإنه لإيمان يتحرر من الميتافيزيـقـا، وإنه ليتحرر من الخُبـب والصور والأصنام.

الحيرة موقف مرغوب. في كل من التصوف والتفكير تظل النقطة الأساسية واحدة: حين نكون متحررين نرى الأشياء التي نقوتنا ونحن نعتقد أننا نعرف مـا نفعله تمامًا. نرى اختلاف الاختلاف

والحق أن هيدجر يرى رأياً مماثلاً. إذ حين يصيبنا مكروه كأن تنكـسر أداة نـستخدـمها أو نقنع ضحية حادث غير متوافق أو نعـنـى من خيامة صديق أو شريك، فتعتـطل مشروعاً، نرى بشكل حقيقي - للحظة- أن عالمنا يبتني ويندرج في سياق يعطيه معنى. ويقول هيدجر إنه في هذه اللحظة التي يحدث فيها هذا "التعطل" لمح
العالمية العالم "المؤمن المندهل قادرًا على لمح "ألوهية" الله، وبالطريقة نفسها تجعل صور الآخرين المتزايدة باستمرار دريًا قادرًا على لمح أخربة الآخر في تمامه. ومن ثم، فاسترك التصور والتفكيك في اعتراضهما على الفكر العقلاني البديهي يجد أيضًا جوابًا مشتركًا: إذا كانت الميتافيزيقا تعمينا/تحجبنا عن الموقف الحقيقي - وإذا كانت الحيرة أو البلبلة تشل رغبنا العقلانية في النسق - فعندهد مسندًا حقًا في "الرؤية"، بعد أن تكون قد تعلمنا الرغبة في الالتباس والبلبلة وليس الهرم منهما.
(8) Ibid., p. 115.
(10) Ibid., p. xix.
(12) Ibid., p. 311.
(13) Ibid., p. 219.
(14) Ibid., p. 224


*The Bezels of Wisdom*, p. 79. *Fusus al-Hikem*, p. 73.

ولعل من المتبرع للاهتمام أن هذا الرجل يتبعون بذاتهم هذا اللواء بيمين أن قائله ابن عربي نفسه، ولا يمكن المرء نفسه من التفكر هنا في مقولة إيكهرت: "أُضرع إلى الله أن يحرني من الله".

W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 348; *Futuhat*, II.211.29.


*A Derrida Reader*, p. 217; *Psyche*, p. 33.


*The Bezels of Wisdom*, p. 87.


بعد انتهاء ابن عربي من كتابه "قصور الحكم"، كتب عالمًا ثانًا يخص الموضوعات الرئيسيَّة في القصور ويشرحها. ولأهمية القصور، في هذا العمل الثاني (الموسم بـ قصص القصور) لاقت أيضًا قدرًا من الاهتمام في التراث الشارع؛ فقد اهتم به جامعًا - من بين آخرين- وكتب عنه كتابًا عنوانه "نصائح قصص", وقام بترجمته شبيهًا تحت عنوان: 121

(I) Ibid., p. 91.

(II) Ibid., p. 92.

(III) Ibid., p. 92.

(IV) Ibid., p. 93.

(V) Ibid., p. 92.

(VI) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 292; *L'Écriture*, p. 427


(V) Jacques Derrida, *Positions*, p. 84

(VI) Ibid., p. 85.

(VII) Ibid., p. 45.


(VII) A Derrida Reader, p. 249/*Psyché*, p. 207


(VII) A Derrida Reader, p. 246.


(\textsuperscript{14}) Taken from G. Hartmann, \textit{Psychoanalysis and the Question of the Text}, p. 142.


(\textsuperscript{17}) Jacques Derrida, \textit{Writing and Difference}, p. 83.

(\textsuperscript{10}) A \textit{derrida Reader}, p. 253.


(\textsuperscript{18}) Midgley, \textit{Responsibilities of Deconstruction}, p. 34.


(\textsuperscript{\textdegree}) Jacques Derrida, \textit{Dissemination}, p. 268, La Dissémination, p. 300.

(\textsuperscript{\textdegree}) Jacques Derrida, \textit{Dissemination}, p. 350

(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{The Bezels of Wisdom}, p. 76, \textit{Fusus al-Hikem}, p. 70.

(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{The Bezels of Wisdom}, p. 79, \textit{Fusus al-Hikem}, p. 73.

(\textsuperscript{\textdegree}) Jacques Derrida, \textit{Margins of Philosophy}, p. 22.

(\textsuperscript{\textdegree}) W. G. Chittick, \textit{Sufi Path}, p. 156. II.671.5.


(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{The Bezels of Wisdom}, pp. 76-77, \textit{Fusus al-Hikem}, p. 71. Austin's notes are in parentheses.

(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{The Bezels of Wisdom}, p. 79.

(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{The Bezels of Wisdom}, p. 80, \textit{Fusus al-Hikem}, p. 73.


(\textsuperscript{\textdegree}) Ibid.

(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{The Bezels of Wisdom}, p. 79, \textit{Fusus al-Hikem}, p. 73. Austin's notes in parentheses.


(\textsuperscript{\textdegree}) Ibid., p. 287.


(\textsuperscript{\textdegree}) W.G. Chittick, \textit{Sufi Path}, p. 73/Futuhat II.499.7.

(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{The Bezels of Wisdom}, p. 254.

(\textsuperscript{\textdegree}) \textit{Margins of Philosophy}, p. 18, \textit{Marges de la Philosophie}, p. 19.


(42) W. G. Chittick, Sufi Path, p. 203/Futuhat, II.523. 2.

الفصل الثالث

سَدَنَّة الكتّاب
معنى اللاتناهي في علم التأويل الصوفي والتفكيكي

فعل ما نستخلصه من تاريخ التأويل
الملاحظة الآتية: كان الغرض الأول
من التأويل فهم كلمة الله وشرحها، ثم
شمل هذا الغرض- في نهاية المطاف-
محاولة تفسير عملية سرح كلمة
الإنسان. ففي القرن التاسع عشر,
تعلمنا من هيجل أولًا، ثم من Hegel
نيتنحو بشكل عمق، أن الإنسان-
وفي القرن العشرين، قال لنا كوجيف
كولمنته من أمثال فوكو إن Kojève
الإنسان قد مات، فالفتحت بذلك
الأبواب - إن جاز التعبير - على هاوية
التفكيك ما بعد الأنثروبولوجي
Postanthropological deconstruction
وكلما اتسع مجال التأويل وشمله
تلاشي مصدر المعنى الأساليب- الله
إله والإنسان- أخذين معهما الكـون أو العالم، فـلم يعد أمانا سوى ثورثتنا التي اختارنا- بمحض إرادتنا- أن نسميها فلسفة اللغة أو الفلسفة اللغوية أو مـا أشبه من مسميات، فإن كـان اللاشيء هو الواقع، وإن كـان الواقع هو اللاشيء، فلا فـرق بين السطور المكتوبة في نص ومسافات البيضاء الفارغة بين هذه السطور (ستانلي روزن، "تفويض سببهم ")

لقد ابتعدت أن أبدأ هذا الفصل المخصص لمناقشة تصورات عملية التأويل عند ابن عربي ودرندا بملاحظات روزن عميق (مع أنه قد مضى عليه عدء من الزمان) المكانة التي وصل إليها التأويل المعاصر في استكشافه موت الذات والمؤلف والأعمال المعتمدة الموتى فيها، وما تبع ذلك من نتائج أثرت في طريقة قراءتنا النكتة. ومن الواضح أن القضية التي تنصب عليها ملاحظة روزن صارت مألوفة حاليًا. فالنهب الذات وفقدان الثقافة في الموضوع وزوال العديد من المؤسسات- وبالتالي الزوال علة وجودها اللاهوتية- قد تسبب في زوال أي معنى راسخ يداو عليه الناس. وإن كان الدراسة والكتاب على السواء- فيما يقول أحد المنظرين- ليسا في حقيقة أمرهم سوى شبكات معاع الاعتقادات والرغبات عديدة المركز. كيف تستأثر المجموعات الإنسانية قراءة وكتابة صفحات من الرموز لا تحظى بقبول أو رضي؟ ذلك سؤال واجب لن ابن عربي ودرندا على السواء، كله في عصره، وإن كانت القضية التي كانت مصدر المشكلة عند الشيخ الأكبر هي قضية عدم تناه الإثيلي لا قضية صراع بين منظورات تأويلية متعددة. أما السبب الثاني الذي اضطرني أن ابدأ في رصد عن 

126
التأويل الصوفي في القرن الثالث عشر بذكر "هاوية التفكيك ما بعد الأنثروبولوجي" فيتمثل في الآتي: يفترض ما يلفتنا عمل دريدا عن النص الامتناعي إلى أن أفكار ابن عربي معاصرة له بشكل يثير الغرابة، يلقى فيهم ابن عربي ما تعنيه قراءة القرآن الضوء على النسب البعد الذي يرجع عمل دريدا.

ولعل من أهداف هذا التأويل تقني رؤية روزن البسيطية الرائجة عن تاريخ التأويل بما هو تاريخ اندحار طويل من عدم التباس كلمة المقدسة المتعالية إلى فراع هاوية التفكيك، وذلك من خلال المقارنة بين ابن عربي ودريدا. في رواية التاريخ هذه، ارتقت حرية القراءة شيئًا فشيئًا فضلاً عن التخلص من هالة القداسة التي كانت تحيط بعملية القراءة، من سجن الكتاب الذي فرضه التعاليم الكنسية إلى حرية النص الدلالية. ونحن نسمع هذا الرأى كثيرًا، وبصفة خاصة فيما يتعلق بمرحلة دريدا، فقد عرفت الفلسفة ذات الصيت مارك س. تايلور التفكيك تعرفًا جديدًا بأنه "تأويل موت الله (3)؛ مما يدل ضمنًا على أن شيخ الله غير السُكّك كان لا يزال يطفوي بروح عصر التوبيز (مختاً هيئة قصد المؤلف)، فيهد من عوامل التغير ويتجلب الأخبار ويقد (وأحيانًا يحظر) التفاسير؛ الأمر الذي يدفع المفسر (A)uthor دومًا إلى بحث عديد الحدوى عن "ما يحاول المؤلف/الملك قوله". ضمن حدود هذا التاريخ، يأتي التفكيك ضرية قاضية على مستوى الدلالات، إذ يبدد أخيرًا شيخ النص ويحررنا من مخاطبة التفسير المغلط ويعيد نسبته إلى أشيء (بالمعنى الحرفى تماما) نشأة.

إن فهم مكانة دريدا في تاريخ التأويل بهذه الطريقة لا بد أن يغير. لا لأنه فهم خاطئ من حيث المبدأ، وإنما لأنه فهم يستند إلى نظرة غير سديدة، سديدة التبسيط، للكيفية التي قرأ بها - فعليًا - مفروض العصور الوسطى نصوصهم. فالتفكيك لم "يحرر" النص من الفهم العليل الذي فرضه اللهوبي، بل على العكس، لم تكن المرونة النصية لدى المفسر في العصور الوسطى تقل عن مرونة القراء التفكيك حاليًا؛ إذ كان يوجد عدد كبير من التفسير المختلفة، المتغابرة فيما بينها، على نحو ما يحدث
في أشد الدروس التفكيرية مغالاةً. وهذا التنبؤ أو التخفيض الآتي الذي قاله بورخيس بطريقة لا تنسي - استنادًا إلى إيماءة معيدية حالية في تاريخ الأفكار - لا يعني الاستخفاف بما كان عليه عقل العصور الوسطى من تركيب وتعقيد:

إذا التصور الذي مفاده أن الكتب المقدسة لها قيمة رمزية (بصرف النظر عن قيمتها الحرفية) تصور قديم ولا ينافض العقل...

كان يُعتقد أن العمل الذي أملته روح مقدسة نس مطلق. وبكلام آخر، فالنص الذي تتم فيه وجودة الصدفة يُدعى صغرًا. هذه الفرضية الأولى الغربية ومؤداها أن ثمة كتابًا لا تسمى المصادفة ينتوي على أعراض لا تتناهى لثقتان- هذه الفرضية جعلت المفسرين بعيدون ترتيب الكلمات المقدسة؛ فصار بهم الحال إلى إيجاد قيمة عديدة للحروف، تأملوا هم فيها ولاحتوا الحروف الصغيرة والحروف الكبيرة، وبعثوا في أشكال التخطيط acrostics والجناح التصحيحى، كما قاموا بأعمال تفسيرية أخرى تميزت بالدقة والصرامة ليس من الصعب الساخرة أو النقل من قيمتها. وعذرهم في ذلك أنه ما من شيء يمكن أن يكون عارضاً أو حدثاً في عمل يملئ عقل لا متاله.

بلفتنا بورخيس، باسلوبه البلغي الدال على سعة الإطلاع، إلى أن التعدد الدلالي ليس وقفاً على القرن العشرين بل هو شغف قديم قدم الزهار أو كتاب فيلوسم Zohar أو كتب Philo's Allegories of the Laws (الأصوليات الفلسطينية) رضى الله عنه أو القديس أوغسطين. وفي الفترة المنتسبة أعلاه، بحيل بورخيس إلى

(*) يُنسب سفر الزهار إلى الحبر موسى بن شموط اليوناني على ما استقر الباحثون مؤخرًا، وهو عبارة عن ديوان من تسعة عشر رسالة تقدم تصورًا صوفيًا قابلًا عن الحروف والأعداد. فيجعل لكل علامة في التورة معنى باطنيًا. وقد صار "الزهار" مثل المدونة الدينوبيسوية (أعمال دينوبيسوس اليوناني المنحل) موضوع تزيزات خرافية. وكان أن حاول المفكر اليهودي فيلودن سيكانيدي (القرن الأول الميلادي) التوفيق بين الفلسفة اليونانية واليهودية مستخدماً الأمثلة أو التمثيل الكتابي في محاولته. وقد تم تنظيف هذا المنهج في رسائل الزهار- المترجم. 128
القالبين اليهود، وليس من الصعب توسيع الإحالة لتشمل أبن عربي (ودرايد نفسه فيما يُدعى هابرماش). إن "التفاقيات التفسيرية الصارمة" التي يذكرها بورخيس بوصفها خصائص نص لا تتناغي قراءته - النظر إلى الحروف من حيث قيمتها العددية واحتفاظ المعنى استنادًا إلى هيازتها وترتباتها المتوجعة، واستخلاص أشكال التبسيط والجناس التصحيحي من مقاطع الآية حسب ظاهرها - توجد كله بوصفها خصائص التأويل المعبرية عند الشيخ الأكبر نفسه. وسواء تعلق الأمر، عند ابن عربي، بإعادة تأويله الباطني لتأريخ انتشار دولة الموحدين على الجيوش المسيحية في عام ١٩٦٥، أو تعلق بفهمه صورة الإنسان (الإنسان الكامل) استنادًا إلى حروف اسم النبي محمد، فإن عدم تناهي العقل الإلهي المحيط بكل شيء يحتاط لآفة قراءة دقيقة، ولآفة "احتمال" أو "مصادفة" مزعومة، ولآفة انحراف أو تغيير تأويلي، بوصفه تطورًا في الإرادة اللامتناهي يجل عن الوصف.

وبطبيعية الحال، لم يعد معظمنا يقرأ التصورات بهذه الطريقة؛ إذ من غير المعقول أن نظن وننح نظرًا رواية ما أن الروائي قد تنبأ من قبل بكل استجاباتنا الفردية للنص التي يميز بها قارئ عن آخر (شخصيات ما في الرواية تذكرنا بأفراد عائليتنا، أو ذكريات شخصية تثيرنا فيها قصص ما، إلخ). ومع ذلك، فالانتشار الذي ييدّه القارئ التفكيكي نحو النص - فيما يقول دريدا: حقيقة أنه "لا يوجد إلا meaning- سياقات بلا مركز رُسوُمٍ مطلق" (١)، مما يحول النص إلى ماكينة معنى - تنطلق معاني جديدة باستمرار - لا يختلف في حقيقة أمره عن الانفتاح machine الذي ييدّه المفسّر الصوفي نحو "القرآن العظيم". وكما قد أوضح بورخيس، يُفجّر عنقل المؤلف اللامتناهي (١) القرآن فيطلقه في كل الاتجاهات على الفور، مما يسمح له بإلغاء معانٍ متنوعة لا متاغية على عدد من المتعلقين لا متاغية أيضًا. وفي حالة التأويل الصوفي وتفكيكي، فالنصوص التي يمكن تأويلها إلى ما لا نهاية موضوع محل نقاش؛ حتى وإن تبنت من حيث المبدأ الأسباب التي تجعلها تقبل التأويل إلى ما لا نهاية.

---

(١) المصدر: "عقل المؤلف اللامتناهي" الله الذي أوجى إلى نبيه الكتاب - المترجم.
وكلمات أخرى، نحن نتناول تنازلًا ينظر في (ولتفقت عبارة مكائن) "تراكم تدريجي... لمجموعات مختلفة وغير متجانسة ومنتبحة من النصوص المعقدة". لها وقع إلائتاه نفسه على النص الحديث كما أن للعجز عن سير القصد الإلهي وقع على الكتب المقدسة، إن لا تناهي العقل الإلهي مس ناحية، ولا تناهي سلسلة السياقات المعاصرة من ناحية أخرى يودي لم- على السواء - إلى النتائج نفسها: تكتر المعني إلى ما لا نهاية، لقد قام بريد بإكتشاف تعالى النص وكشف عن سرها، ألا وهو أنه لم "لحرره" تحريزًا نهائيًا من مخالب التداوي الأطلولاهلي المتعارك لغويًا، فاعاد إلى النص لا تناهي أصليًا كان موجودًا على أيام القديس بونافانتورا(4) والحيث، ناهيك عن محيي الدين Moses de Leon Bin Shmueloth al-biluni ابن عربي نفسه.

وقد يشعر البعض بقدر أزاعاج نحو الاعتقاد في أن دريدا قد أعدى إلى التدوين جحًا قروطيًا باللاتاناهي، وما من عجب في أن يتم دريدا، أو يُستتح، بنزوعه الصوفي في عدد من المناسبات، وليس بالبحث على ذلك مقالات من قبيل مقاله عن "إدموند جابس" Edmond Jabès. وقد كان هايدلماون أول من تهكم على دريدا، استنادًا إلى قراءة التفكيك قراءة عبرانية على نحو ما فعلت سوزان هاندلمان-Susan Handelmann، فأطلقها "التصوف اليهودي" وبصفة خاصة "الكتابة" écriture مذهب "القالبانيين"(5) بالكتابية عند دريدا بيرجانا، الامتداد، "تحب من جديد تصوير، صوفيًا عن النثر برا، حدث "كتاب مؤلف دوما"(ص 182). فحرف السا في كلمة Différence (الاختلاف المرجعي) شبيه بحرف الألف عند الخبر.

(4) القديس بونافانتورا (1219 - 1274)؛ يُعَتَأ لتعليم في فرنسا. وقوم فلسفة على تركيبة تجمع بين سينا وديونيسوس المتصل، فهو يتصور العالم على صورة هرم ذات روابط. أحد من ابن سينا فكرة النص بما هي مرآة كل شيء فجعلها "صورة العالم كلها" وقد صارت هي نفسها "عالمًا معقولًا". أخذ من ديوانيسوس فكرة النظر من حيث هو قدرة استنباطية تتخذ يمكن لكل كائن في السماء البيني - المترجم.
مندل Mendel (فيما يخبرنا بذلك شولام Scholem): "الاستماع إلى الألف يعني عدم الاستماع إلى حرف بعده، فهو تهيئة لكل اللغة المسموعة، وإن كان في حذائه لا ينطوي على معنى بعينه" (ص 136). ولا تستغرق قراءة هابرماس بعضاً وقتاً طويلاً حتى ندرك أن مؤلف "العقل التوافقي" يمنى هوجوماً على دريدا أو النزعة القابلية Kabbalism؛ علّمه الافتتان بأن النص "يُقبل القراءة إلى ما لا نهاية" (ص 166). إذ يؤدي هذا الافتتان - في نهاية الأمر - إلى تسوية الفرق بين الفلسفة والأدب. وتعتبر آخر، ثمة تخوف عميق من أن يخلط الناس ماركس وتروستو بماركس؛ الأمر الذي يقضي بهابرماس إلى Marx استخلاص أن علم التأويل القبالي المحدث neo-Kabbalistic hermeneutics دريدا يفخي "رغبة فوضوية في نقص استمرارية التاريخ". 

وقبل الانتقال إلى المقارنة بين التأويل الصوفي والتفكيكي لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان نقد من أمثال هابرماس وتروستو يختلفون حول ما إذا كان دريدا ينتمي إلى التراث الصوفي أم إلى التراث الفلسفي، فإن اختلافاً مماثلاً - بدرجة ما - يقع داخل حلقات دراسات ابن عربي حول ما إذا كانت صورات الشيخ الأكبر عن التأويل تنتمي إلى التراث الصوفي المسرف في صوفيته أم إلى التراث التفسيري المسرف في تقليديته. وتعتبر أن ثمة اختلاف حول الطريقة التي صارت بها تأويل الشيخ الأكبر مرة. لقد تركز الخلاف على استخدام مصطلح بعينه، ألا وهو التأويل الذي يعني حرفيًا "المآل إلى"، وإن كان المصطلح - في هذا السياق - يشير بوجه عام إلى تقنيات صوفية وباطنية في عملية التفسير الدينية أكثر من كونه مرتبطاً بالإسلام الشيعي. تشجع ممارسة التأويل على تصور أن المعاني الداخلية (الباطنية) في النص تتكرر كثيراً لا ينحى؛ فبدلاً من الاكتفاء بفعل تفسير النص يُدرّر التأويل النص، فيتقداق اقتراحي إلى مستوى كل معنى أكبر. ويعد هنري كوربان Henry Corbin مقتراً هذا الرؤية الأساسية في أعمال ابن عربي. ولأن كوربان أمضى سنوات عديدة في التدريس في إيران، يميل معظم النقد إلى رؤية ربط
كوربان ابن عربي بالتأويل جزءًا من رغبته العامة في تقديم الشيخ الأكبر بوصفه "شبيهًا صرأفا"(1). ومن المعروف أن شيتتك يعارض كوربان حين يلاحظ أن معظم إشارات ابن عربي إلى التأويل في كتابه المفاهيم العلياء إشارات سلبية بشكل واضح. وبطبعية الحال، ليست معرفة شيتتك موضوعه وبخصوص مجال دراسته محل نقاش، غير أنه يبدو في معارضته كوربان مضطراً لادعاء تقليدية التأويل عند ابن عربي، بحجة أنه "يوقر النص الحرفي توقيراً عظيماً"(1)، وهو ما لا يعقل بعض الشيء. ولا يرجح على قارئ قوسين الحكم - بما يحويه من معارف صورية في حساب الجمل وتتبع دلالات اللفظة تتبعًا غريبًا والتفسير الغامضة وانتقاد النبي نوح ضمناً وامتداد الطاغية فرعون علناً - إن رأى رأيًا آخر.

الكتاب عند ابن عربي ودردنا: متي يكون النص الشاعر نصًا لا يتناهي؟

كل موجود بجد في القرآن ما يريد ابن عربي، المفاهيم العلياء، II، 94.

لم يكن ابن عربي أول من اقترح عدم تناهي معاني النص القرآنى، ولست تفسيره غير المعتادة، أغرب ما في تاريخ التفسير القرآنى. فالغزالي يستشهد في كتابه عن قواعد تلاوة القرآن (كتاب أداب تلاوة القرآن) بحديث أو قول مأثور من أقوال على كرم الله وجهه: "لقد شئت لأوقت سبعين بغيره من تفسير فاتحة الكتاب"(2). إذ لا يستقبل الغزالي - وحاله في ذلك من حال ابن عربي الذي جاء بعده بقرن من الزمان - الطريق الصيقة الذي يميل من خلالها العوام (أريب الظواهر) "إلى إغلاقباب، أمام التفسير الباطني (المراجع السابق، ص 249)؛ فيدعو إلى مشروعية التفسير الباطنية حين لا تستجيب الآية لمعنى معقول، بل وحتى تلك الآيات التي يمكن أن يفهمها القارئ العادي فيما تقليديًا يمكن تفسيرها تفسيرًا بالطبيعة. وفي حقيقة الأمر، لا يؤيد الغزالي قبول النص التفسير، الامتناعي، بل يتبناه بالقدر الذي يطلق
معه رصف حجاب الجهل على الاعتقاد في أن تقاسير القرآن الصحيحة هي التفسير العامي (العقلانية، الواضحة البسيطة) فقط. ولذا، لا بد من فهم أغرب الإشارات في تأويل ابن عربي على أساس هذه الخلفية.

وعند مقارنة ووجهي نظر ابن عربي ودريدا عن التفسير، لا بد من تأكيد أن تأويل الشيخ الأكبر يتعلق تعلقا كاملاً تقريباً بالقرآن؛ إذ من النادر أن يمست ما يقوله ابن عربي عن المعنى والتفسير إلى أعمال دنيوية أخرى أو إلى اللغة بوجه عام؛ فالشيخ الأكبر - على عكس دريدا - يجد في القرآن الكتائب الذي يتمتع بخصوصية أكبر من سائر الكتب والاهم. ومع أنه توجد مواضع في كتاب التفوقيات المكية تنص على الاعتقاد في فرادة الذات الإلهية، فإن تجلياتها المتنوعة تتضمن بالنصف كلها، سواء كانت قرآنية أم لا، إلى أن تكون متضمنة في أشكال الظهور الإلهي:

منا من يراه ويجله... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه وكان
احتمب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند ولطيف ومنदئه والدروهم
والجاه وكل محبوب في العالم. فأفنت الشعراء كلامهم في الموجودات
ومهم لا يعلمون ولا يعرفون لم يسمعوا شعرًا ولا لغزة ولا مسحا ولا
تغزلًا... من خلف حجاب الصور 

وإنه كان الله الموجود في كل مكان وزمان مصدر كل ثلج وهوا الحقيقة
المجوبة وراء الظاهر، فما من حكمة وحدة في محاولة العنور على الله في هذا
الكتاب الواحد. بل الحكمة هي محاولة رؤية أن الله قد كتب كل كتاب. ومثل هذا
الأسماء يوجد الله على المستوى التأويلي في كل مكان وزمان يبطل إبطالًا قويًا آية
محاولة دنيوية لكتابة كتاب "ليس موضوعه الله" ويعطى، فما الحيز المتاح للدنيوي
 ضمن حدود رؤية العالم هذه التي ترى كل ظاهر - كل شعر ولغز ومنح وتغزل-
منطويًا على إمكانات إلهية؟

133
لعل الخاصية الأولى التي توجد بين نهج التفسير الصوفي والتكيفي هي عدم الإيمان البسيط بسر حدود وقائع في النص; أي الإيمان بأن النص ليس وسيلة للبلاغ الوحيد الذي يمكن أن تتكرر إلى ما لا نهاية، وإنما هو على الأصح حامل بيث معاني جديدة باستمرار طبقًا لموقف القارئ واحتياجه; مما يعني - عند الشيخ الأكبر ودرايا معاً - فيضانًا لا نهاية له من المعاني المختلفة. وترد معظم تعلقات ابن عربي صراحة على ذلك في المجلد الثاني من كتابه الفتوحات المكية.

ويما قلنا في الوجه أنها مفصود إليها، فليس يحكم أحد على الله... ولكن أمر محقق عن الله، وذلك أن الآيات المُتلفظ بها من كلام الله بايُر وجة كان من القرآن أو كتاب منزل أو صحيفة أو خبر إليه في قيت أيَّة على ما تحمله تلك الألفاظ من جميع الوجوه، أي على ما هي عليه مفصودة لمن أنزله تلك الألفاظ الحاوية في ذلك اللسان على تلك الوجه، فإن مَنْ نزلْه عليَّم بِتلك الوجه كنها، وعليّم بأن عبادة متقالوت في النظر فيه، وأنه ما كلفه من خطابه سوى ما فهم عنه فيه، فكل من فيهم من الآية وجيًا ذلك الوجه هو مفصود بهذه الآية في حق هذا الواحد له(.).

في المقام الأول، ليس للقرآن (الذي هو كلام الله) رسالة واحدة بل عدد من الرسائل، يرتدي كل منها بكشف تقريبي وموقفه. ولا تتناهي هذه الرسائل، أو هم في أقل تقدير تتكرر بعد مرات قراءة القرآن (ولن يمنع المرء نفسه من التفكير في قول إسحاق لوريا إن يوجِد ستمائة ألف ورقة من التوراة على عدد قراءات من وجد من اليهود في إسرائيل زمن الوضحى، أو التفكير في اعتقاد أحد الباحثين أن القرآن بحوى سبعة وسبعين ألف وثاني علم، علَّم للك لحرف من حروف صفحاته(.). إن عقل المؤلف الامتناعي [الله] بقدر نصه تلبية لحاجة كل عبد من عبده علي حده. وقد أحكم الله من قبل هذا الضبط التساموي إحكامًا بالغاً. وفي حقيقة الأمر، يستد الشيوخ الأكبر في ذلك إلى إحاطة الله الزمنية.
فأولويته الله تحققُ بقدر ما يرى في المستقبل كل الطرق التي يمكن بها لمخلوقاته أن يفهموا كلماته، وطبقًا لابن عربى، فذاهق قد شاهد من قبل ما ينضح به القرآن من إمكانات تفسيرية لا نهاية لها، فهو يعرف مبولاً كيفية التي سيتجاوز بها كل فرد من أفراد هذا الجمع الغفير من الناس مع كلمات الله التي لا تندى. وترجع أهمية هذه الفترة المقتبسة من الفتوحات المكية إلى أن ابن عربى يقيم فيها سبباً مختلفاً وأكثر تعقيداً بفسر العمق الدلالي اللامتناهي في القرآن وهو سبب يرتكز إلى رؤية الله الإستعادية لكل قراءات القرآن المتراكمة فالفصل كما لو أن المره يتخيل أن يبدأ شكسبير مسرحيته مأكية بالنص على أنه يعرف أن ثلاثين ألف دراسة نقدية سوف تكتب عنه.

بحر بلا ساحل: القرآن مثلان مأمونًا على نصية لا تتناهي

وما يسر ذلك كله بطبيعة الحال النصوص الإسلامي المتلمز عن الكتاب الحاوي كل شيء فيه. ثم بعد قليل، نقرأ في الفتوحات المكية ضمن القسم نفسه: "ولأن القرآن بحر بلا ساحل، وهو من الله، فهو يقصد كل المعاني التي يطلبها الكلام على عكس كلام المخلوقين(1) وقيل "سورة الأع殃، تقول الملكاني(2) لنبي محمد ما فرطنا في الكتاب من شيء "(سورة الأع vamp، آية 28)، وهي العبارة التي بولع ابن عربي باقتباسها، وبخصوصا في كتابه "قصص الحكم" فلكن القرآن يشمل على كل ما وقع وكل ما لم يقع(3). هذا النصوص المعطاة في الإسلام عن القرآن بما هو الكتاب الجامع" يعني عند ابن عربي أن الإنسان يجد فيه بالمعنى المعرفي كل شيء، يحوي نص القرآن (وكلمة "القرآن" بحث ذاتها تأتي من الجذر قرآن بمعنى "يجمع شيئًا إلى شيء") ما لا نهاية له من الصور فهو بحر من الروموز.

(1) لا أعرف لماذا استخدام مفرد كلمة god في هذا السياق بدلاً من كلمة angels أو ما يشير إلى الملك جبريل - على التخصص - الذي نزل بكلام الله (القرآن) على الرسول الخاتم، فضلاً عن أن الظاهرة من منطوق الآية أن المتكلم هو الله - المترجم.

135
ومنسوباً كل ما يمكن التفكير فيه وما يمكن التفكير فيه، ولنقبل بوضوح إن القرآن هو الاستعارة الأقرب التي يمكننا استخدامها عند الحديث عن الله.

إن احتمال ألا يقدر نص ما على الإفساح عن أي معنى في ظل سياق مناسب – أي إمكان عدم وجود معنى وحيد أولى يرجع إليه النص جسمانياً. هذا الاحتمال يدل على إحدى خصائص كتابات دريدا التي تؤدي إلى فهم مغلوب يثير جدلاً قوياً، ولعل تبادل التفهم باستخدام الكلمات (لأمكن هذا التعبير) بين دريدا وفيلسوف اللغة جون سيرل – الأمر الذي أدى دريدا إلى كتابة مقاله توقيع حدث مصطلح "Signature Event Context" - تلقي الضوء على أسباب شعور دريدا بأن قيمة المعنى الحرفي الصحيح (3) تبدو أكثر إشكالية من أي وقت مضى.

تنتج الكتابة علامة تشكيل بدورها آلية إنتاج، ذلك أن اختيار المستقبل سيحمل من حيث المبدأ دون القيام بالقراءة وإعادة الكتابة، كما سيحمل دون الإنتاج: الإنتاج بعد ذاته.

وبمعنى ما، يوسع دريدا ما يقوله ابن عربى عن القرآن ليشمل كل كتاب: فلا نص له معنى واحد أو معنى "حرفي صحيح"، فالنص إمكان لا يتناهي من المعاني الالتباسية، يقبل دوماً القراءة وإعادة القراءة بطرق تختلف بعضها عن بعض احتفاظاً بذريعاً. وبرغم أن دريدا يرى بأن السياقات تعطي المعنى فهو يؤكد أنها لا يمكن أن تتحكم فيه: لأن النص ينتهي دوماً على "إمكان انتقاله عن مرجعه أو مدونه بنيوياً" (ص 138). وعلى عكس تصور ابن عربى عن الله، نحن لا نقدر على توقع الطريقة التي ستكون بها نصوصنا، كما لا نقدر على التحكم في الظروف التأويلية

---

(3) تشير كلمة proper عند دريدا إلى الديالات الأتية: الصحيح، الحرفي، خاص، الخصوصي، الممتلك، امتلكاً شرعيًا وسلما، بما يعنى ذلك من الارتباطات بين الخاص والمملكة ونسبة او الولاء، ولا بد من اعتبار هذه الديالات جميعها حين property التي يمكنها أن تترجمها إلى الحرفي الصحيح -المرجح.

136
التي يتصادف أن توضع فيها مصوصنا. فالمؤلفون يبشرون العلامات على صفحات
ببضاء دون معرفة من سيتك شفرتها، وأين ومنى، وطبقاً لأية ظروف.

يتمثل الاختلاف الجوهر بالذين التصورين عن النص بما هو "ماكينة" meaning machine معنى من معانٍ لا تتناهي فلا تنفد أبداً. وإذا، ثمة تصور عن "التملأ والغنى" fullness عند الشهيخ الأكبر، وهو تصور غريب على النص التفسيري غرابة مطلقة (إذ يفضل دريدا استخدام كلمة "الوفرة" plenitude)، وبخصوصة أن دريدا يبذل مواراً وتكرارًا في أعماله من الخلط بين "التشتت" dissemination و"تعدد المعاني" polysemeia. فالنص عند دريدا وهو طفيلي في الأساس - ليس غنيًا إلى ما لا نهاية وإنما هو الفقير إلى ما لا نهاية، ليس النص عنده مستودع ذخائر لا تنفد كما هو حال القرآن عند ابن عربي؛ فالنص يستمد غناء من ما يحيط به، ولا يملك بنفسه شيئاً يقدمه:

إن الخطاب الحي يصبح عنه وظيفته وصورته الزائفة ليس شيئاً جامدًا وليس عدم الدلالة؛ فهو يجد بالكلام، هكذا حالة ذاتها. هذا المقال الشهير، هذا الخطاب الذي لا يرقي إلى مرتبة شيء كبير، حالة من حال كل الأشباه: هائم على غير هدف errant. يقلب في هذا الطريق أو ذلك، شأن شخص مضطرب طريقه... شأن من فقد رشده وصوابه. إنه نسالة مشرف فاسد، متشرد مغامر مشبع، يضيع في السدروب لا يعرف من هو وما اسمه... مقتلع بلا جذور، لا بيت له ولا وطن. هذا الدال غير الدال تقريباً يبقى تحت تصرف أي فارئ فتحته القدير وغير القدير، أما من لا يعرفون عنه شيئاً فيغردونه لكل ما لا علاقة له به(1).

137
وبرغم أن لدينا نموذجين متوازيين عن النصوص التي يمكن أن تعني كل منهما "العلامات الشاردة أو الحائمة أو الحوائلة، وبمعنى الحرفي: العلامات الثانوية، تذكرنا على الفور بأسطورة اليهودية القديمة التي أشارت إليها من قبل المترجم.

138
وإن كان هابرماس يعزو إلى التفكيك الافتتان بالقبول للنص القراءة دوماً، ففعل الشيخ الأكبر كان يؤمن بعدم قبول النص القراءة مطلقًا. وحين يوزع ابن عربى من حدود كلمة تزييه حتى تشمل القرآن، فهو يفترض - تقريباً - أن النص نفسه لا يمكن تناوله؛ فهذا النص ينتج معاني دومًا دون أن يكشف أبداً عن نفسه، بالطريقة التي يكون بها الحق مصدرًا لا يوصف لكل تجلياته دون أن يظهر نفسه أبداً ونضع نصب أعيننا نموذجًا آخر على النص الخفي، الذي يدفعه العلماء إيكهارت:

يضارعه، أبدأ أي تفسير قدم له، ألا وهو النموذج الذي يقدمه العلماء إيكهارت:

ما من حكيم يحاول سنجر غوره إلا ووجه أعمق مما طَلُقَ فيكشف فيه أكثر ما اكتشف، ومهما سمعنا وما قبل لنا فهو يفضح معنى آخر خفيًا. (3)

إذا أكثر الناس علمًا لن يصل فيما يرى إيكهارت - إلى فاعل الكتاب المقدس، فشئيء بروغ ويكشف دومًا. ويشبه هذا الموقف تفسير الله بأنه متعلق وبلا نهاية، شأن تصور إيكهارت عن تفسير الكتاب المقدس. ويستخدم إيكهارت حاله في ذلك من حال ابن عربي - عنصرًا متكررًا ملولفاً فيه Origen الكتاب المقدس بحرًا (وهى استعارة ترجع على الأقل إلى أوريجينس) (4). وفي حقيقة الأمر، يمضي ابن عربي إلى حد أبعد؛ فهو يفسّر النص القرآنية بأن الله يتنعم على التصور امتثالًا مطلقًا (ليس كنف يشجر) سورة الشوارى: آية ١١ حتى تشمل القرآن نفسه. وهي إجابة لنقطة مومسية، شبه النص المقدس، فيما يرى ابن عربي - من تصور أن تفسير النص كنز لا قرار لها إلى ضرر مختلف من الاستعارة: النص مثل رابع بيث بثًا أحذاء، فـ "يفتح" الميلف القابلية في النص من تى أراد، نيوصول معنى ما إلى قارئه المنحور، ثم "يُغلق" قبول النص الإدراك بمجدر استلام الرسالة.

(3) لاهوتى مسيحي، يعبأ أحد آباء الكنيسة. وقد عمل في حفظ التراث والتكبير، ووضع عددًا من الشروح التوراتية والرسائل اللاهوتية. عاش حتى متصف القرن الثالث الميلادي- المترجم.
وفي سياق رؤية معاصرة، ثمة خاصية أخرى في تأويل ابن عربي يبدو أنها ترجح أصواء إيماءات تفكيكية معينة، ألا وهي الطريقة اللاقيه للنظر التي يتحدث بها الشيخ الكبير عن الله والآدم الكامل والقرآن، فبقيت ما يمكن وصفه بعبارات أكثر معاصرة - بأنه إزالة الفرق بين المؤلف والنص والقارئ. ففي كتاباته فصول الحكم والفنونات المحكية، يتحدث ابن عربي عن هذه التصورات الثلاثة المنفصلة بتعابير وأوصاف متقاربة أو متماثلة. وعلى سبيل المثال، يصف ابن عربي كلاً من النَّفس والقرآن من خلال استعارة "بحر بلا ساحل" (والنَّفس بحر بلا ساحل... "(7))، ومن ثم، تتكرر فكرة الربط بين الله والآدم والقرآن باستمرار في ثانيا كتابته، في إطار تصور ينتوى على ما لا نهاية له من الأشياء:

- فله الصلوات والوجه والحقائق بلا حد...
- ... والقرآن العظيم... كلٌ عظيمٌ يجمع في إياه كل الأشياء.
- كذلك، كل المعارف الالتماتية التي يعلمهها الله مجموعة في الإنسان... "(3)".

والحاصل لدينا أن الإنسان الكامل والكتاب العظيم يقدمان نفسهما كونا صغيراً بالنسبة إلى الله، فهما نسختان مصغرين من الائتاهي الجامع الذي يعكس محيطًا من الصور لا حدود له، وذلك هو الله؛ وحتى نفهم كيف "يهدم" تصور ابن عربي الفرق بين المؤلف والنص والقارئ، علينا أن نضع نصب أعيننا كنـه العلاقة بين الله والنَّفس في كتابات الشيخ الكبير، وهي مسألة "خلاقيـة" لأنه ما من أحد يقبل المدى الذي يمضي إليه ابن عربي حين يؤكد ألوهة النَّفس (الله يمنع السرـَّ الحقيقي من أن يُعرف، وهو أنه نفس الأشياء من حيث الجوهر... "(3)). إن سرـَّ النَّفس يتمتع بالإمتياز لعلاقته به؛ فالحقيقة المحكوبة جزء من الله في واقع أمرها، ومن هذا القول بأن "منعرف نفسه فقد عرف ربه."
ومن المعروف أن عددًا من النقاد الحديثين قاموا بإعادة تأويل النص الذي تقول نفسه بنفسها صوفياً في لاهوتية الالاثنين، على أساس أن قراءة يملأ تفكيك النص في نصيّة قويّة شديد المعاصرة (وفي ذلك أنظر أحدث أعمال دينيس تورنر (John of the Cross) عن المسيح يوحنا الصليب) ً(٣٢) غير أن ما يهمنا في هذا السياق النتائج التأويلية المترتبة على آراء ابن عربي عن الله والنفس والكيفية التي تُغيب بها نشاط عملية التفسير وتؤثر فيه. فإذا كان قارئ القرآن قريبًا أو حتى جزءًا من مؤلف النص الذي يقرأه - بطريقة ما، مراوحة - فإن صحيح مناسبًا ذلك الفهم التقليدي الذي يجعل العلاقة بين المؤلف والقارئ قائمة على نقل معلومات من كيان متصل إلى كيان آخر، فإن الأصح، صار فهم نشيء من القرآن عند المستقبليين - عملية تذكر لما قد عناه القرآن مسبقًا. لعل الموضوعاقلطي الأثر وضوحًا في ابستيمولوجيا ابن عربي، أن كل شيء يعبر الإنسان - بما فيه ذلك الذي يقرأه - هو في حقيقة أمره "عملية تذكر وتجديد ما كان قد نسيه"(٣٣). وما له أهمية رؤية الكيفية التي يطبق بها الشيخ ذلك على المستوى التأويلي: ما الاستعاره الناجمة عن هذه العلاقة بين المؤلف والقارئ؟ إذا كان مؤلف القرآن قد "أودع" حقيقة، فسي الإنسان معرفة كل الأشياء (المرجع السابق)، فإن تكون عملية التأويل سوياً تذكر شيء كان في الإنسان؛ أي لن تكون سوى تفعيل شيء مستمر، كان موجودًا فيه من قبل. وبذلك تبدو عملية فهم القرآن إسهامًا في ابتسامة أو توضيعه.

علم التأويل الإيجابي: احتفاء بتكرار المعنى
إن كان تكرار المعنى خاصية مشتركة في التأويل الصوفي والتفسيري فهو أيضًا موقف إيجابي ويثاب في جوهره، بتقاسمه ابن عربي وبريدة، فليس في نصوص
أي منهما أدنى مشكلة تتعلق بالحرية المطلقة، كما لا يُبدى أي منهما أي انزواء أو تخوف أو لقى إدراك حقائق أن القراء يجدون في نصوصهما ما يريدون. وهذا محتمل في حالة ابن عربي، لأن الشيخ الأكبر يرى توليد القرآن التناسير انتقالًا من
الباطن إلى الظاهر، أيَّ يراه تنشيطًا لا يتناهى لبطن الكتب المقدس الذي لا يتناهى. ومع التسلسل جدًا، ففهم الشيخ عملية الخلق بوصفها إيجادًا مستمرًا لأنشطة موجودة ليست معدومة، فمن غير المدهش وجود موقف منتقد جسور إذ تكثر المعاني في تأويل ابن عربي:
والعلة في سرعة لتغير المستمر ودورة أن الأصل هكذا. إذ يهب الله الموجود فخلق دومًا وأبدًا بحеч منزلته، والوجود الموجود عنه قيصر محتاج إليه دائمًا. فالوجود كله في هذا العالم وفي الحياة الأخرى في حركة دائمة، لأن الإيجاد لا يقع منسكون. فانبه للتحرك دائمًا، وكلماته لا تنتهي.

إن رؤية ابن عربي الهيروقليطية عن عالم دائم التغيير والتحول، وعلمية الخلق فيه دائمة وأبدية، نجد صورة مصغرة منها في فعل التأويل. فالقرآن قيصر جليلة على الدوام ينتج معاني تختلف باختلاف القراء. وتعني قراءة القرآن دومًا يتجه إليه إلى ظاهره بما يتناسب وحياة كل قارئ وظروفه. وفيما يتعلق بذلك، يدهغ ابن عربي أرسل النزعة بكل ما تعنيه كلمة (وبصمة ابن سينا واضحة عليه تمامًا)؛ فهو بعيد من جديد الامتياز الذي يعطيه أرسلان الواقع الفعلي على الإمكان حين يقوم "الرحمة" (الرحمن) في تصوره عن عملية الخلق. إذ بالنيئة (والامتنان)، يخلص ★ الله الأشياء الممكنة من "بؤس" اللوا糊ج بإظهارها إلى حيز الواقع، فينعم عليها، فيما يقول ابن عربي - بـ"النجعة الوجود السعيد".
وبهذا المعنى، فالآية التي يندعمها تقول في المنزلة على الأية غير المؤرّضة. إن قراءة القرآن وفهم معانيه تعني- تبعًا لهذا المنطق- إسباع "الرحمة" عليه.

وهذا القصور الذي تعني فيه عملية التأويل إعطاء النصر حياةًا، بداعي الرحمة، تقترضه سلأ الحروف الهوائية العربية، وهي خاصة تسوَّك فيها كل اللغات السامية كما نعرف. فظروف كلمة (محمد)- الميم والراء والميم والدال- لا تعني شيئًا إلا بعد أن نضع علامات
الضبط عليها (الفتحة والضمة والكسرة...) إلاّ حتى نتفنَّس من خلالها مُحتوى، فنفخ فيها الحياة. وبمعنى ما، شكل قراءة كل كلمة فعلًا من أفعال التأويل، مادام يمكننا تنفس كل كلمة ونطقها بأساليب مختلفة، مما يغير من معناها في كل مرة. وعلى هذا، فالتصور الذي نفاده أن مجرد قراءة النص تعني تأويلًا مباشرًا نه تجد تحققا في اللغة العربية نفسها.

ومع أن دريدا يشارك ابن عربى في إثبات تكرر التأويل إثباتًا إيجابيًا فهو لا يؤمن بأن "الله علاه كل خلاف"(19)، وإنما يؤمن على الأصح بابنات غياب المؤلف/الملك A/Author وسهم الارتباط بالأصل كما أمن من قبله نيذه. وعلى ذلك يصف دريدا أعمال المفسرين المهوسون ب-"المعنى الأصلي" في النص - ذلك المعنى الذي يضبط كل المعاني اللائقة عليه ويجددها - بأنها أعمال تبحث عن "توفر معانٍ قيمة في سياق جديد" ؛ الأمر الذي يجسد رغبة لا طائل من ورائها في حفظ معانٍ مؤغلة في القدم: "لماذا الإبقاء على معانٍ قديمة؟ لماذا تتبع الذكرى دلالات المعنى الجديد؟"(32). والحال هذا، لا يعترف دريدا بشيء سوى العلامات المنقوشة على الصفحة، فلا مجال عنه لتمثيل هذا الحنين، أمّا تأويله (أو نقضه للتآويل) فناشئه - على وجه الدقة - عن الغياب الذي يعيّبُ رجاءً أيّ نص. وعلى إمتداد عمله، يوظف دريدا سلسلة من الاستعارات يصف بها حالة النص في انقطاعه عن الأصل - فالنص هاوية لا قرار لها، النص يتيمّانًا زائغًا - بلا أدنى رداء على هذا الذي الداخل، وبلا أدنى رداء على تعرّضه المستمر للاستكشاف المتواصل، وهي الأمور التي يستكشرها المفسرون المهوسون بالمعنى الأصلي في النص:

وعلَى هذا، فإن وحدة الحروفية المكتوبة التي تكرر نفسها بهذه الطريقة، لا موقع لها ولا مركز طبيعي. فهل فقتهم إلى الأبد؟ وهل يضوّض إعداداً تمّركزها المركز؟ أو أليس في وسع المرء إثبات عدم الإحالة إلى مركز بدلاً من التفسير على غياب المركز؟(19)
يطلب منه دريًا في أعماله عن التأويل قراءة النصوص دون الانتشال بما يحاول مؤلفوها قوله لنا؛ فيحرص حرصًا صارمًا ذا طابع وجودي تقريبًا على تأكيده وفاة ذلك الذي كان سيدينا في طرقينا. إذ بينما يكون الحضور الامتناعي علامة تعدد النصوص وتكاثرها عند ابن عربي- أي حضور الله الامتناعي في كل التفسير - يعطي الغياب الامتناعي النص حريته عند دريًا; فالغياب الامتناعي هو الذي يوجد (14).

الحضور الامتناعي/الغياب الامتناعي: إلى أي مدى يمكن قول إن كلمة "infinity" (اللازمًا) في الفرنسية والعربية كل على حدة- تصل بين معجم ابن عربي ودرداء المختلفين اختلافًا جذريًا؟ وإلى أي مدى يمكن هتان الكلمتان أن تشكلا جسراً بين "التكاثر الامتناعي بلا قرار" (14) عند دريًا و"البجر بلا سواحل" الذي يصفه ابن عربي القرآن؟ فهل هنا حقًا كلمة واحدة؟ وعلل السؤال الأهم هو الآتي: متى يتساوي استعفاء العقل الإلهي على الإدراك وغياب هذا العقل من خلال النص؟ وإذا كان عدم تناهي القصد الإلهي وإزاحتة ناتجين- على السواء- عن الحرية التأويلية نفسها، فهل سيشتد المرء بالله بالإبقاء على فرق بينهما بالمرة؟

الربانيون والشعراء

تتعلق إحدى صعوبات الإجابة عن هذا السؤال بالتوعية الملحوظ في كتابات دريًا على مستوى النبرة والأسلوب، وبجعل هذا التغاير في النبرة والأسلوب- أيه مقارنة دقيقة وبسيطة بين "جريًا" أو "التكاثر" وأي كذلك أثر مسألة معقدة. ولعل مقالات دريًا الأكثر أهمية عن فصل التأويل- مقاله الموسم بـ إدموند جابيس ومسألة الكتاب (1964) ومقال "توفيق حديث سياق" (1971) يمثلان حالة في.
صميم الموضوع. ففي مقال "إدموند جاوس"، يستخدم دريدا تراثًا يرجع إلى أباهام أبو العافية(3) ورازيوني Isaac Luria وإسحوق لوريا Abraham Abulafia بن شمطوب اليوبيوني Moses de Leon وويزدوم Austria ووسينت Wisdom. أما المقال الثاني فهو أقرب إلى فنجنتين بر. ومصرح ورجف (4). ويتصرف دريدا في مقاله "جابس" في استخدام الاستعارات القالبية (مدينة، غابة، صحراء، الكتب، الصرف)، بينما يرغب هذا الاستخدام غيابًا كاملا في ردته التقني - أساسا. على سبيل. وإمكاني وادها، واستخدام الرجاء في الوصول إلى المعنى والتحكم فيه - كأنه من النص بشكل قلبي وإشكالي، استخدم الرجاء في الوصول إلى المعنى والتحكم فيه - كأنه من النص بصفته الشروط الأولية في عملية التأويل، وعند الاستقرار الذي يعاني منه النص بشكل قلبي وإشكالي، واستخدام الرجاء في الوصول إلى المعنى والتحكم فيه - كأنه من النص

(3) أبو أباهام بن صموئيل أبو العافية، تلنت على هيل الهوري، وقف نجوم القضاة اليهودية أمام الأشخاص الأثرياء، وقام بتحليل اللغة، وفق نهج نحوي على النحو الذي يتيحهolt في إرشاد النظر. وتشكيل مقالة دريدا عن جاوس يسعف في تقديره الديمغرافية (4) من قصص وسروان، كيف يظل عليه بشكل رئيسي، بينما الاكتشافات الروائي الوحيد في مقالة "توقيع" هو ج. ج. أوستن. في مقاله عن "جابس" تعرف أن "الله فيصل نفسه عن نفسه حتى يسمح لنا بالكلام... وما فعل ذلك بالكلام فيما بالبقاء صامتًا، فترك صمتاً يقتلع صوته(5)\(^{5}\)، أما في مقال "توقيع" فتصاغ هذه الفكرة بطريقة مختلفة - نسباً: "إن غياب المرسل عن العلامات التي تركها والتي انفصلت عنه وتداول على إنتاج..."

(4) وهو وأباهام بن صموئيل أبو العافية، تلنت على هيل الهوري، وقف نجوم القضاة اليهودية أمام الأشخاص الأثرياء، وقام بتحليل اللغة، وفق نهج نحوي على النحو الذي يتيحهolt في إرشاد النظر. وتشكيل مقالة دريدا عن جاوس يسعف في تقديره الديمغرافية (4) من قصص وسروان، كيف يظل عليه بشكل رئيسي، بينما الاكتشافات الروائي الوحيد في مقالة "توقيع" هو ج. ج. أوستن. في مقاله عن "جابس" تعرف أن "الله فيصل نفسه عن نفسه حتى يسمح لنا بالكلام... وما فعل ذلك بالكلام فيما بالبقاء صامتًا، فترك صمتاً يقتلع صوته(5)\(^{5}\)، أما في مقال "توقيع" فتصاغ هذه الفكرة بطريقة مختلفة - نسباً: "إن غياب المرسل عن العلامات التي تركها والتي انفصلت عنه وتداول على إنتاج..."
معانٍ تتجاوز حضور المرسل... هذا الغياب يُعزى إلى بنية أيّة كتابة (٥٣). وتشاغل الكتابة بما هي ترحل في عبارات من قبيل: "الكتابة لحظة صحراء، والصحراء لحظة انفصال (٥٤). ويعيد دريدا تقديم هذا التصور في مقاله "توقيع" على النحو الآتي: نية جوهرية، قلّته أن الكتابة بنية تقبل التكرار بآدي مسئولية على الإطلاق (٥٥). ما أريد قوله إن التصورات الواحدة في جوهرها يُعبّر عنها بألفاظ مختلفة وباستعارة عنقودية: مدرسة اللغة الفرعية للإبداع الفني للهوية التي يحكيها دريدا بوضوح تام في مقاله عن جابير بحث عنها في "ربة" (٥٦)، مدرسة أكاسفورد الأكثر دقة ووضوحًا (أوستن، رايل، Ryle، وأشباههم)، وهو جهاز أصطلالي يُشدد على تحديد النماذج ووضوح التعبير.

أما أيّة لغة منهما يرتاح إليها دريدا فأمر بظل رهن الحدس والتخمين. وقد حاول بعض الباحثين وضع دريدا في خانات سقراطية/سقراطية جاهزة سلقًا؛ لعل آخرين جون كابوتو الذي يرى أن التفكيك تُثبّيّد أكثر منه لا هوتانا سلبًا، فهو أقرب إلى الأنباء اليهودي إلى الأفلاطونية المخطأة للسيحيا (٥٧). وتنطوي هذه المحاولات على مخاطر واضحة؛ لأنها تقتضى بالمرة إلى تفسير آراء مفكرين Thomas Altizer يجاهرون بعلمانيتهم تفسيرًا دينيًا، وإن كان توماس ألتيرز (٥٨) أكثرهم عمّا بتكافيده أن جانبًا من دريدا "فكره بهدوئي لاموتى" دون إنكار الدور الذي تلعبه الشاعرية واللاشطية في عمله. بساوي ألتيرز في مقاله "التاريخ نبوءة" History As Apocalypse Zim الإزاحة التتكبكيك لأصول النص بالـ زام Zum، وهي اللحظة القابلة التي انسحب فيها يهود إلى نفسه حتى يمكنه القيام بعملية الخلق. وبُعِينَا ألتيرز على فهم أن دريدا في مقاله عن جابير يعالج بلغة دينية توراتية ما كان قد عالج بها النص من قبل بلغة علمانية؛ في مقاله "جابير" تبدو حقيقة النص في حقيقة أمرها هيئة صمّت الله، أي هيئة ناتجة عن قراره بالانسحاب من المشهد حتى يترك مخلواته تشكل عقولها بنفسها. أما في مقال...
لا تحمل عبارة "غياب المرسل" مثل هذه الطمأنينة اللاهوتية. فـ"التيه الجوهرى" الذي يعاني النص يحدث في كون بلا مراكز في كون بلا مواضع إجالة خفية أو ظاهرة.

غير أنه لا شيء من ذلك يقربًا من ابن عربي، فأسلوب عدم تناهي النص ثلاثة، ألا وهي: نص يمكنه قول أي معنى لأنه بلا مؤلف (دريدا)، ونص بإمكانه قول أي معنى لأن مؤلفه قد تطحى عن التحكم فيه (النصوص اليهودية القابلابى)، ونص بإمكانه قول أي معنى (و"معنى" ما يقول) لأن مؤلفه يقصد كل معانيه (ابن عربي).

ومن حيث المبدأ، فالاختلاف الأساسي الذي نواجهه باستمرار بين ابن عربي ودريدا في تصورهما عن التأويل النامتهى يتوقف على قضية الرسالة. إن تصور النص بما هو رسالة مرسولة من كيان إلى آخر تنقول معنى واحدًا محدداً (تأويل) (ولنذكر أنها مشتقة من كلمة Hermes كلمة التي تعني رسول الإله)؛ الأمر الذي يفسر نفور دريدا من طريقه التأويل الروسوى fprintf ("," وهى طريقه (ولنستخدم تعبير تأويل آلان باس الموقف) ترى التأويل رجوعًا حتميًا إلى حقيقة أصلية faltrad, ويكملات أخرى، يوجد نوعان من التأويل: تأويل الشعراء وتأويل الربانيين. لا يزال الرباني يسعى غير واع ضيأ او لاحق منه زمن بعيد أو لدائر الإنسان بمختلف النص في جوهره كامل رسالة: رسالة يقينية آتية من مكان يقينى. أما الشاعر في تصور دريدا فيفهم في النهاية سر أغوار النص مدركًا أن ورقة الروموز التي أمامه بلا موقع طبيعي ولا

(*) يقصد المؤلف من هذا التعبير أن الفيلسوف جان جاك روسو- في قراءة دريدا له- يقيم دعائم نفلسته على رجوع حتمي إلى حقيقة أصلية فائدة لللاهوتيين الربانيين. وقد استكشف دريدا في كتابه علم أسسات الكتابة الاستراتيجيات الفيلسفيكية التي تمتلك هذه الفلسفة دون قصد منها، من أجل مزيد من التفصيل يمكن مراجعة الترجمة العربية لكتاب دريدا تحت عنوان: في علم الكتابة، ترجمة وتقدمي نور معين ومنى طلبة (ياس نكرم) -المترجم.
مركز طبيعي١٤٢ وتعتبر المراة هنا- إحياءً لذكرى الوجوديين الفرنسيين- الحديث عن التناوب "الأصيل" مع النص عند دربنا، فالقراءات الشعرية - على عكس القراءات الروحانية- تواجه الشاعرية، أو الفراخ أثناء فعل القراءة نفسه وتثبت، فلا تخشى غياب المرشد أو الدليل.

إن كان يمكننا فهم التأويل بوصفه محاولة الوصول إلى الآخر في تمامه أو الآخر الجذري في النص، فسوف يمكننا فهم السبب في إحساس tout autre دريدا بأن "فينومينولوجيا الكتابة أمر مستحيل"١٤٣، كما يمكننا أيضاً فهم السبب في أن الشاعر لا يشارك هوس جرعة في الوصول إلى "أساس" النص الذي بواسطته يتبنى معناه الحقيقي، معناه الأصلي الموثوق فيه١٤٤. يؤمن الشاعر بأن سطح النص أمر مطلق، بينما يبتكر النصياني لها. إن كلمات دريدا المشهورة عن الاختيار بين "طريقتين في التأويل"- قرب نهاية مقاله عن ليفي شتروس- تبين بوضوح أنه يوجد عند النص أكثر من موقف نحو النصوص أو البحث الأنثروبولوجي:

توجد طريقتنا تأويل وطريقتنا بنية وطريقتنا علامة وطريقتنا لعب، تسعى الأولى منهما إلى فك الشفرة، تحلل شفرة الحقيقة أو الأصل الذي يتأخذ عن لعبة العلامة ونظامها، والذي يفتقد على ضرورة التأويل بما هو نفي عن الأصل. أما الثانية التي لم تعد تعتمد نحو الأصل فتثبت اللعب وتحاول العبور إلى ما وراء الإنسان الإنسانية، إلى ما وراء اسم الإنسان بما هو اسم وجود يحلم بالحضور الكاملاً، يحلم بإعادة توكيد الأسات، يحلم بالأصل وبنهاية اللعب١٤٥.

ومع أن دريدا لا ينص- في واقع الحال- على أية طريق هو الطريق المختار؛ فكلمة الاختيار التي يستعملها دريدا في وصف كل طريق تجعل أين اقتراح صريح أمرًا غير ضروري: إن في النص بطريقة "روستوفية حزينة مثالية حنينية شاعرة بالذنب" على أساس أنه شيء يرفع عنه الغطاء أو تفك شفرته مقدّم١٤٦.
 بطريقة لافتة - في مقابل إثبات النص إثباتًا "نافذًا"، "بيضويًا"، "جويسيًا الأمر الذي لا يؤدى إلى طريق ميتافيزيقي مصدق دالياً، بل إلى "المغربة أثر تقسم بالإبداعية والتطور المستقبلي" (المرجع السابق). وتعبر آخر، يضع دردًا فرقة رومانيًا - من حيث المبدأ - بين وحشة الرئيسي المعتمدة الفاتحة الوترودية وهي وحشة تسعى إلى إنهاء اللعب، من ناحية، وتأويل الشاعر وهو تأويل مغامرة فيرخ بسيعه، يرغب في اللعب واستمرار اللعب فلا يريد إيقافه. وعلى هذا، فالروائيون والأدباء فيبايون حريصين عليهم التصور نفسه بوجه عام؛ فهم جميعًا يرون النص أحياء أو لغزة وليس مغامرة؛ إذ على النقاط النص وردة إلى حيث ينتهي فلا يستجبون لك تستخدمه لأمر يختلف اختلافًا كاملاً عن ما ينتهي إليه.

ويؤكد دردًا أن تصويري التأويل هذين "لا يقبلون التوليف بينهما فالحال من الأحوال"، وبرغم ذلك فلا يلبى ابن عربي يمثل وسطًا هجينًا بين هذين النصرين من زوايا عديدة. فالشيخ الأكبر - لو استخدمنا تعبيرات دردًا - رئيسي وشاعر في آن معاً. ويمثل تأويله في السياق الإسلامي القروسطي - اعتراضًا تفكيكياً على المعنى "الأصيل"؛ الأمر الذي يحرر النص تحريزيًا معاصراً بكم لما تغطي الكلمة، وإن كان يستتبع في الوقت نفسه مفهوم المؤلف بوصفه المرسل الذي يسعى إلى إخبارنا "معنى ما"، والفرق الوحيد أن هذا المعنى "يتغير ويتبدل إلى ما لا نهاية له، من شخص إلى شخص، ومن لحظة إلى لحظة، ومن مكان إلى مكان. يرى ابن عربي ودردًا على السواء أن النصوص قادرة على أن تغطي ما لا نهاية له - من المعاني باختلاف القراءة؛ غير أن ابن عربي - دون دردًا - يرى "المعنى" متعديًا في جوهره، ومن ثم فهو معلومات "ملفاة" إلى القارئ بواسطة "كائن" خارج الكتاب.

قد بحذل القراء العلمانيون في ذلك تصورًا غبيًا أو إمتعازًا إلى حد ما، وهم ليسوا في حاجة إلى مثل هذا التصور. فابن عربي - شأن دردًا - يرى النصوص مناسبات استكشافية مواطنة أكثر منها أسرارًا تحتاج إلى فك الشفرة، يراها لحظة "فتح أو افتتاح" (فتوحات) ولا يدأني مغلقاً. ويتضح ذلك في سياق ربط ابن
عربي التأويل باستعارات السفر أو العبور، فإنه كتابه "نصوص الحكم" يُمعنى التأويل
العبور من صورة ما يراه الإنسان إلى ما وراء الصورة. إن تصوير "الماورة"
وهو تصوير يقلل التفكير - بكل ما تعنيه الكلمة - ناشئ هنا، فالشيخ الكبير كلام تقدم
في التأويل لا يجعل من كلمة "معنى" كلمة إشكالية على نحو ما يجعل منها دريحا.
ومع ذلك فليس هذه هي القضية، فما له معنى الكيفية التي يُتمُّ بها مبدأ المغامرة
عندما يضيف عريفاً التأويل ابن عربي ودريحا على السواه. النص عندهما
طريق إلى لقاء الآخر بآريته الجذرية حتى وإن اختفى هذا الآخر، وانتقلت دلالته
اختلافاً جوهرياً عندهما. ويُقدر ابن عربي عن هذه الفكرة أفضل تعبير في سياق
حديثه عن تأويل الأحلام لا عن تأويل القرآن، ففي كتابه "الفلسفة المكية"، يستخدم
الشيخ الكبير مرادف كلمة تأويل؛ ألا وهو كلمة تعبير التي يرجع جذرها إلى الفعل
"عبر" الدال على معنى العبور والاجتياز.

يُستَنِد الإخبار عن الأشياء عبارة، ويسمى تأويل الأحلام تعبيراً، لأنه
المعبّر/ المؤلّف "يتجتر" و"يعبّر" من خلال ما يقوله، و بكلماته يجوز
من حضرة نفسه إلى حضرة نفس المستمع فينال كلماته من خيال إلى
خيال، لأن المستمع يتخيل ما يُقال له على قدر ما يفهم(6).

إن كانت توجد لحظة تفكيرية - لحظة يدرك عنها المفكر أن العلامات في
كتابه لا تعودون إلا إلى مزيد من العلامات، وأن "المعنى" أفق دال على مستقبل-
فعدّزه يكاد ابن عربي - شأن روسو - يقترح افتراضًا قلماً من هذه اللحظة دون
أن يتّطابق معناه حرفيًا. ففي هذه الفقرة يرى ابن عربي عملية التأويل ناقلة الرموز
"من خيال إلى خيال"، من صور إلى صور، فالشيخ يمتحن الفرق بين المُتبّر
العالي، للمؤلّف/.interpreter والمفعول/ expresser يعبّر لهما جذراً لهما بحروف واحدًا هو: "عبر"، الذي يعني أيضًا إجتياز. يعني التورط في
اللغة - بصرف النظر عن ما إذا كان المرء يؤولها أم يتجه إليها - الانسجام عنها من
أجل عبرة عن ما بين الذات والآخر. وعلى هذا، لم تعد عملية التأويل فعلًا
وصول إلى الأصل، بل صارت على الأصح بداية إجحاء.
ودريدا، أيضًا، مولع بالاستعارات الحائمة الجوالة في حديثه عن الكتابة، فإن كان إيجاه ابن عربي في "بحر بلا ساحل" يشبه النص الذي "يعبر من خلال لا مركزيته السلبية"،(8) عند دريدا شبهًا سطحيًا بشكل معقول - تكرار علامة لا تقبل التكرار أساسًا لمجرد أنها تعبير أو تنقل من سياق إلى سياق - فهو إيجاح مرتبط ببطولى على كل الآثار الناشئة عن الافتتاح النصي ومعاصرة المعاني المتكررة. هذا "الإسراف المعاصر"، ثمرة "العبور والاجتياز"، مقطع النية بأصل لا يقبل التمثيل، ولا "طريق له محدد سلفًا"، وإنما عليه أن يشق طريقه اللامتناهي عبر عمر موهباً بلا أس،(9) كما يقول دريدا عن مقدمات لوترامون،(Lautréamont) على أنه ينحدر لنفسه "دربًا بين ممرات الوحشة... يشق الأرض ويشد نفسه كلما تقدم وتطاول".(10) ويبدو أن تشعر المره أن الصدقة، بالتزامن مع تعدد السياقات وتكثيرها بضابط أو رابط، قد حلّت محل الحق في التصور غير التأويلي عند دريدا؛ مما يعني النص الذي يتكثر ويتضاعف في غياب مرسومه مفهومًا غير لاهوتي عن اللامتناهي. ومن ثم، ياسبذ دريدا بالعقل الإلهي الذي لا حد له يُهرب من إمكانات تأويلية لحد لها (ولا تناهيها غير متعالية هنا)، فالنص وإن كان يظل واحدًا ضمن طبيعته المرونة.

تناقضات ذاتية

كتبه أيضًا تتضمن اختلافًا... فهو وجودة الفلسفية باتباع دومًا على القضية ونفيجها، على حجة حاسمة وحجة مضادة لهما في الآن نفسه، والكتاب الذي لا ينطوي على نفيه كتاب ناقص Tiôn, Uqbar, Orbis (بورخيس،)(11) Tertius (المترجم).

(8) يشير عنوان هذه القصة / المقال إلى أسماء عديدة للكوكب خيالي - المترجم.
ليتنظيم عبد المنعم إمكانات النص الدلالية فلا يكون مقترحه السياق على استياع النص كليًا، وكلاهما يريان التأويل/التعبير مغامرات إبحار لا ألغازًا أو أحيان تحتاج إلى حل... أما الخصائص الأخيرة المشتركة بينهما فينا للتناقض الذاتي.

وبينيغى أنه يفهم وصفنا لهما بالتناقض نوعًا من الهجوم على أيّ من ابن عربي ودريدي، وإنما لا يعدو الأمر ملاحظة الخطر المحتومة التي تحيط بالمرء حين يكتب، وبخصوص حين يكتب عن النصوص وطرق استجابة القراء لها. والتناقض الذاتي ليس هو الأمر الوحيد الجامع بين دريدا وابن عربي، بل نجدهما —كما سوّف نرى— يعارضان بطرق شديدة الاختلاف تصويرهما عن التأويل اللامنتاهي.

وامعة عنصر ما داخل الدروس الأخيرة والدريدي تجهد من أجل إيضاح أن الأمر ليس كذلك، وأن استبعادهما تأويل بعينها بحجة أنها "خاطئة" أو "قاسية" لا يفتي إلى إجراح نظريتيهما عن النص، ويهدي هذا القدر الأخير من الفصل، بإيجاز شديد، إلى إيضاح قدر التفاوت —الذي يطرأ أحيانًا— بين ما يقوله كل منهما عن عملية التأويل والكيفية التي يمارسان بها التأويل عمليًا.

برغم أن ابن عربي يرى القرآن "بحرًا يلا سواحل" فلم يمنعه ذلك من استبعاد بعض تقاسيره بحجة أنها "قاسية" أو "بعيدة الاحتمال" أو بحجة أنها كما يقول (تأويل بعيد).

فمن جهة، يحرص ابن عربي في بعض مواضيع من الفتوحات المكية على إيضاح أننا نُحاجم عن تقاسير بعينها أو أفكار ما، بحجة أنها "مستحيلة" أو "ضربة من المخلل"، غير أنه أمام عظمة الله لا يوجد مستحيل أو محال:

- ما أوسع حضرة الخيال! يتجلى فيها الخيال...
- الخيال وهو خلق من مخلوقات الله بلا حد حيّد، فما بال من خلقه... فكيف تحكم بأن الله محدود وقول إن الله لا يقدر على فعل المستحيل؟

152
وجهه ابن عربى نقده - هنا - إلى المفكرين العقلانيين الذين لا يعتدون بـ "العطاء الإلهى" (الوهبة) فيبدون بملكاتهم العقلية (العقل) للتحقق من ما هو صحيح وغير صحيح. وبمعنى ما، تشكل هذه الفترة جزءًا من مجال ابن عربى الطويل مع المفكرين العقلانيين الذين يستندون عادة قراءة القرآن لا تتفق مع تفسيرهم بحجة أنها "قاسية". ويستخدم ابن عربى في هذا السياق عدم تناهي الخلق (الذي لا يوجد حديث) ليقول: أية محاولة تقف عند حدّ السلمة العقلية. وتعتبر أخر بتكلي ابن عربى عن تصورات الأكاديمية والاستحالة بما هو معيار، له اعتباره، في الحكم على ظاهرة "الله" الذي يقع خارج نطاق الممكن والمستحيل: "إذان كان المستحيل يقع فأخير حكم ملكة العقل على الله وعلى فساد التفسير؟" (المرجع السابق). فإن كان الله غير متتاء وقادرًا على كل شيء - ممّا كأنه أمر مستحيلًا- فين اللائق استخدام ملكاتنا العقلية المتاحة في وصف أي تفسير بأنه "قاسية"؟

ومع ذلك، يرى ابن عربى أن ثمة تفاوت كبير في تقدير "بعيدة الاحتمال" لسببين. ففي بعض الحالات يرتاب ابن عربى في الدافع من وراء تفسير ما، فعلماء السلطان الذين "يشمّلون إلى نيل مكانة رفيعة عند الملوك" يفسرون القرآن بحيث "يتماشى مع الأهواء الشخصية". إلى أن يجزؤن لهم العلماء (1). وبناء علماء آخرون ينتخبوه ابن عربى لأنهم "يسوا معتلين فيغمسون في تفسيرات لا تتناسب مع ظاهر الكلام وممناه" (2)، وهؤلاءهم الأكثر أهمية في نقده. إذاً يؤكد ابن عربى في كثير من المراحل أنه لا بد من صلة بين المعنى الحوفي والتفصيل، بين البساطة والظهور، وإلا كان المفسر "غافليًا" دون توقيع الحقيقة.

إنه هذا الإصرار على بقاء التفسير مفصلًا للنص الأصلي مرتبطًا به - بطريقة ما- مسألة مهمة علينا وضعها نصب أسئلتنا؛ وبخاصة حين نصادف في كتاب فصول الحكم فقرات تستهجن طريقة أمثال ابن تيمية في التفسير. والحق أن ابن عربى يميل في موضوع عديدة من كتابه فصول الحكم إلى إدراج آيات وقصص قرآنية معروف في نسق الفكر الخاص معطّيًا أياً ما معاني تختلف
اختلافاً جذريًا عن المعترف عليه في تفسيرها. وعلى سبيل المثال، يفسر أبن عربى آية صريحة واضحة من قبر "أنقوا ربكم" (سورة النساء، آية 1) لمعنى بها "أجعلوا ما وصل منكم وقية لربكم، وأجعلوا ما بطن منكم [الحق]، وهو ربك، وقية لكم" (۴۷). ولا يمنع المرء نفسه من التفكير في هيدجر هنا، فهو يأخذ جملة شديدة من فلسفة ما قبل سقراط من أمثال أناكسيمندر، وتتكرر مثالاً: "هناك أيضًا تظهر الألفية إلى الوجود، ثم يعيد تفسيرها ليدل بها على أفكار هيدجرية مخصولة من قبل: "مسكن الإنسان المألوف منطقة مفتوحة لحضور الإله" (۴۸). وربما في أى من هذين المثالين ارتفع على موضوع المناسبة بين الأصل وتفسيره. حتى مبدأ التفسير عند القديس أوغسطس (عدم اليمين إلى التفسير الرمزي إلا في حالة عدم وضوح المعنى الحركي) الذي يتصادى معه أبن عربى في مواضيع بعينها من فصول الحكم (۴۹)، لا ينطبق على تفسيره في الموضع السابق نظرًا لوضوح الآية.

وتمة خاصة أخرى في تأويل ابن عربى تجعل القراء مرتين في آراء الشيخ الأكبر عن "التفسير بعيدة الاحتمال"، ألا و هي حرسه على إعطاء هيئة ترتيب حروف أسماء الرسول قدرًا من المعنى الذي يقيل التفسير. وعلى سبيل المثال، في النص السابع عشر من فصول الحكم وعنوانه "قص حكمة وجودية في كلمة داوودية"، يلاحظ ابن عربى أن اسم النبي داود يكتون من حروف متصلة بينما يكون اسم النبي محمد من حروف متصلة وحروف متصلة فليس أن معنى وانيئًا من هذه الملاحظة يخبرنا الشيخ الأكبر بأن الله "نعم" على داود بأن أعطاه اسمًا ليس فيه حرف من حروف الاتصال "قطعه عن العالم" (۴۹)، بينما المقصود من اسم النبي محمد الذي يجمع حروفًا متصلة وأخرى متصلة إظهار أن الله وصل به وفصل عن العالم، فجمع له بين الحالين في اسمه" في أن معنى المرجع السابق". وإذا كان مؤلف النص هو اللامنهای نفسه، فمن الواضح أنه لا مجال لاختيار هنا؛ فكل حركة على كل حرف وكل عدد من الحروف الصامتة في مقطع شعري، أو سطور على الصفحة، لا بد أن يتطرق على معنى دقيق مقصود.

154
والمجرد أن يدخل المرء إلى هذه النظرة العالمية، Weltanschauung، يرى أن الشيخ لا يرى في ممارساته هذه تأويلًا "بعيد الاحتمال"، أما الأكثر صعوبة فهو في ممارساته في أنه يرى ممارسات الآخرين "بعيدة الاحتمال". ولعل إمامه بأن النص مركب تركيبًا خاصًا بقلمه، وقضاء إلهى مسبق لا يجعله مفيدًا بنظام الحروف الرمزية، إلى درجة أن قراءة قصيرة نسبة إلى قارئ من الله عليها بالهدية، ففي كتاب الجلال، يؤكد ابن عربي قيمة الوقف أثناء قراءة آية من القرآن:

الله يستهزي بهم (سورة البقرة، الآية: 141، 146)...

فإذا قرأ الآية بهذه الطريقة في الوقف، عرفت أسرارها وميزت ظروف الخطاب وحكاية الأحوال والأقوال والأعمال... فسأعرف ذلك (31).
لا تكون قراءة القرآن بطريقة مباشرة؛ فالقراء الائمذاني الذي ينطوي عليه كلام الله يعطي معاني مختلفة لو قرأ بطرق مختلفة؛ وكل معنى من هذه المعاني على حدة مقصود. يقوم الشيخ الأول- هنا- بقطع الآية تطبيقًا غير تقليدي فينشيء سيفاً جديدًا لها، الأمر الذي يؤدي إلى اكتشاف "أسمار" تتفقدها القراءة العادلة تجد ما يعوضاً. ومن حيث المبدأ، أنّ القرآن "بهر بلا ساويل" حقًا، وإنّ كان مؤلفه قدّس سلفًا كل معانيه التي يمكن تصوريها أو إدراكتها، فالأفعال الآتى يفرض نفسه حتماً: هل يمكن المرء الاستمثاذ بنص غير متنه خارج السياق؟ ثم أفلا يمكن الاستمثاذ بآيات الكتاب "الجامع" استمثاثاً مغلوطاً أو مسيئًا؟

إذا كان ابن عربي يستبعد بعض التفسير لأنها "عيادة الاح تمام" فلا ريب أن السبب لا يكون في أن الخطأ قد "استمثى" به خارج السياق. فكما رأينا، يؤسس ابن عربي اعتراضاته عليهم إما على عدم إخلاصهم أو على عدم رغبتهم في التنمك ب"المعنى الحرفي" (الظاهرة) فيتنفلون إلى معناه الداخلي (الباطن). وقد أدى ذلك كله بويليم شتيك- وهو أحد الباحثين التدريين البازرين في نقد ابن عربي- إلى أن يكتب الآتي: "يбелر ابن عربي النص الحرفي تجيلاً عظيماً"(1). وكما قالنا، يتخلّى ابن عربي في تأويله عن "من ينقض المعنى الحرفي في القرآن والحديث"(2). وإن كان لا بد من استعداد تأكيدات شتيك ليس ذلك بسبب ثغرات في دراسته، بل لأن تعبيرات من قبل "المعنى الحرفي" عند ابن عربي لا تنطوي على أي معنى حقيقي. إذ حين يقرأ مؤلف "نصوص الحكم نصاً بيني في ظاهرة فروع فينعيه بنص متين- وهو بذلك يصح حرفيًا الآية- فلا بد أن تصوريًا استثنائيًا عن "تبجيل النص الحرفي" يسري هنا؛ إذ من الصعب فهم ما يبريده ابن عربي بإصراره على وجود مناسبة أو علاقة بين النص والنفس، وبخاصة حين يُعيد تفسير سورة نوح فيجعل عبادة الآوين أولى ونهوضًا ضملاً. وعلى أي حال، لا بد من إنشاء تصوري جديد تمامًا عن "الحرفيات" حتى تقبل تأكيّدات الأستاذ شتيك.
وكذلك يمكن قول قصة مماثلة عن النفاوت بين النظرية والممارسة عند دريدا، فإن كان "موظفًا مناهضة التفكك" (كما يسميه دريدا) لم يردوها كثيرًا؛ فكلهم حريصون على تحدي نقطة عماء متمركزة لوغوسيًا في أعمال دريدا بغض الوفوق على العنصر المتحكم في لعبته. ويتكفون القول بأن دريدا بعي وعيًا واضحًا على الدوام مخاطر الكتابة - ضمن حدود اللغة - عن عدم استقرار اللغة؛ غير أنه وعلى لمنعه من شعوره بأخذته في ملكية نصوصه، وبخاصة حين يعارض استملاكات الآخرين لها التي تأتي على غير هواه. وباشتياقة "دهشته المستنكرة" التي أبداه إزا حظوظ كلمة "تفكير" حيث عثر عن قدر من الاستياء إزا بعض التوظيفات الأمريكية لأعماله) فإن مشهدية النص الحائم أو التائه على غير هدف- التي يرسما دريدا- تتغزف بفعل محاولاته الدفاعية التي يحرص فيها على أن تقرأ أعماله بطرق دون أخرى. ويتضح ذلك بصورة خاصة من رده على قراءات ربطت différance أعماله باللاهوت، وهي قراءات سعت إلى ربط الاختلاف المرجئ بـ "الله في علم اللاهوت السلبي"; الأمر الذي أصابه بتكرار شديد. وقد خصص دريدا ثلاث مقالات متصلة بشرح فيها أنه ليس صوفيًا يعتزل على ضفة نهر الراين غرب ألمانيا، ولا مؤسس جماعة بارطية، غير أنه حين نضع نصب أعيننا ملاحظات دريدا عن مساعي فرويد الحرية على ألا يجيد أتباعه عن منهجه لن نصعب علينا ملاحظة مناورات دريدا دون أن نبتنا الشعور بعفوية ظاهرة.

في أحد المساجلات الذاتية المعنية بالعلاقة بين التفكك وعالم اللاهوت السلبي، لم يكتف دريدا بعد تمثيل التفاسير التي تربط أعماله باللاهوت السلبي، بل لم يتبقي أيضًا القراءات التي جعلت من ديوانيسوس المنتقل والعلامة إيكهارت أسلاف التفكك، وفيما يقول دريدا، يرجع عدم تقبله إلى شهوب مفهوم "الطهير والنقاء" في كتابات هؤلاء المتصوفة؛ وهي "خبيثة لم تسمح [لهما] بقول شيء منهم" (17). إن الحضور في هذا النوع من كتابات اللاهوت السلبي عن "الجوهرانية العالية" يعني أن نصوصهم تتطوى دائمًا على شيء تقوله، وعلى اتجاه ما ترحل.
فيه، وعلى قراءة "خالصة" ما نحفظ ونتصون. وعلى هذا، فكتاباتهم تتعارض ضمنًا مع كتابات دريدا؛ لأنها ليست كتابة متحررة حقًا.

غير أنه يمكن المرء القول بأن الرغبة في النقاء أو التميز هي التي يكشف عنها دريدا بنفسه حين يقول عزل التفكك عن "أسلوب علم اللاهوت السلبي Post-Scriptum" ومدارساته وطبيعة تركيبه(2). ففي فقرة من مقاله "خالصة" الذي يروى فيه دريدا كيف أن علم اللاهوت السلبي في----------"وعدادة الفلسفى أو الأخطلاهوتي الذي يبدو أنه يخل به"(3)، يكتب دريدا الآتي:

أعتقد على العكس أن كل نص ينفي عن نفسه أنه لا وهو سلبي ملوث- بطريقة ما- باللاهوت السلبي، حتى هذه النصوص التي تصرح بأنها ليست ملأويًا سلبيًا، فتريد أو تعتقد أنها لا ترتبط باللاهوت من قريب أو بعيد (التشديد من عندي).

وما يريد دريدا قوله هو الآتي: ما دام اللاهوت السلبي يصر على أن المرء لا يعرف ما يكونه إلا من خلال ما لا يكونه، فكل خطاب- حتى ذلك الخطاب الذي يدعى أنه "لا يرتبط باللاهوت من قريب أو بعيد" هو ضمناً بيان عن الله، ولكن ما يعنيه هذا الكيفية التي تصبح بها كلمة "ملوث" متضمنة في إعادة الاستملاك الأخطلاهوتي الباطنة في كل خطاب. ولعل إشارة دريدا إلى "هذه النصوص التي ترغب... عن... أيه علاقة باللاهوت من قريب أو بعيد" تشمل أيضاً كتاباته؛ وهي الكتابات التي تسعى إلى اشتراع طريقة انتقاد الأخطلاهوت، فنظل "ملوثة- بطريقة ما- بعلم اللاهوت السلبي". ويضطر المرء إلى التساؤل: لماذا "ملوثة؟ أي الواجب صياغة "نقاء" المشروع التفكيكي وظهوره؟ أما الاؤ

يتسرب إليه اللاهوت السلبي (فليما يستولى عليه)?

لا ريب أن هذه الأسئلة تفضي لنا إلى مناقشة وضعية التفكك، وهي مناقشة معتادة ومفروض عنها بمعنى ما. وليس ما يشغلك الآن إحياء الخطوط العامة في

158
السجال الشهير (جاشية/ رورتي/ نوريس وأخرون) بنتائج المعروفة، بل غرضي تسليط الضوء على أن إيضاح أنه حتى دردًا لا ينجز من مفهوم "اللغة أو الظهور" و"النحو". إذ من خلال رغبته في الإبقاء على "مسافة لا تتناهي" بين كتاباته وكتابات علم اللاهوت السلفي (كتابات أخرى) كان عليه أن ينص "قائمة" أو "ظهر" خطابه واتخاذه المرجع بمعزل عن أي صورة من صور "النحو" الميتافيزيقي؛ الأمر الذي يفرض عليه ضمًا القيام بمهما إشكالية، ألا وهي إقرار أي تقاسيم أعماله هو "الصحيح" وأيها "عيد الاحتفال".

في بداية مقاله الشهير، يتصل بنيامين وضعية نفس لم يقره أحد من قبل ولن يقرأ، وما إذا كان أي أحد بقادر على قبول أن مثل هذا النص يعنى شيئًا: قد يحدث المرء مثلاً عن حياة أو لحظة لا تنسى وإن نسيها كل الناس، فإن كان من طبيعة هذه الحياة أو اللحظة لا تنتهى فلن تنتهى دعوى عدم النسيان على كنب أو خداع، وإنما على مطلب لم يحققه الإنسان بعد، ولعلنا نطوي أيضًا على إشارة إلى عالم يحقق فيه هذا المطلب، هذا العالم هو ذاكرة الله God's remembrance وعلى نحو creations مماثل، لا بد أن نضع في حسابنا قابلية ترجمة الإبداعات اللغوية وإن نشأت أن الناس عاجزون عن ترجمتها. 

تتصنف هذه الفقرة على مقال بنيامين نبرة شديدة الغموض وغريبة عليه، بآصدةها الشبيهة ببودية الزن التأملية، فورقة الشجرة التي لا يبالي بها أحد قد تسقط على الأرض أو لا تسقط. وما يثيره بنيامين في الأساس (كما أشار دم مان) إمكان humanquality عموم بشرية من حيث هو أصلها، ولا تستد إلى إله من حيث هو غاينتهما. ويبدو أن بنيامين يقول إن القارئ لا علاقة له بالنص.
ويطُوِّر هذا التصور الذي مفاده وجود نص معزول بعيد المنال– أي وجود ذلك العالم الداخلي الصامت الذي لا يحس به أحد أو شيء– على قدر من الغموض يلام الإلهي والدنيوي على حد سواء. فمن ناحية، سُجِّلنا ينبغي أن يكون وجود نص له حياته المستقلة تمامًا، وأنه في فراغ، لا يقرؤه أحد، ولا يراه أحد، نص حيادي تمامًا. ومن ناحية أخرى، يقدم الله (ربما ليطمننا) بالطريقة التي يقدم بها الخالق؛ فخلالًا إذا أغفل جفنه سوف يغنين العالم، فـ ُذاكره ؛ berkely 
الرب ستصنون معنى النص حتى وإن لم يطالعه أحد إنما بدأ. 

لقد ترجم زوران كلمة Gebilde إلى Creations (إبداعات) ولاقع IMAGES (صور، صور محزازة أو بلاخاصة) أكثر دقة وأقل لاوتهية. وقد اختارت أن أختار هذا الفصل بينيامين؛ لأن التصور الذي يتبناه ينبهُ على دريدا وابن عربي معًا. إن تصور الكتاب عند ابن عربي ونص عند دريدا جداً مكانتهما بطريقة ما - على جانب هذه الفترة الغربية، حيث يربطهما معًا وعِيْدَما المشترك باستخدام تصويرهما استقلالًا مطلقًا، ثم يُفرِق بينهما وهم يُصِدِقَان فيهما مختلفًا لأسباب عدم قدرة أحد على التحكم في هذه التصور.

أما من أحد عند دريدا يسرح على النص. أما مؤلف القرآن فعينه ساهرة لا تنام، يرقب باستمرار نشاط التفسير القرآنى، حريصًا على تمييز من يقرأ قراءة صحيحة ومن يقرأ قراءة غير صحيحة (وذلك وجه أخلاقي عميق في التفسير يُعد خاصية مميزة فارقة)، وعند دريدا لا أحد ينتمي بالكيفية التي تقر بها. ولا حتى مؤلف النص. بررف اللاحتاغى فوق هذين التصورين عن النص الالمتاهى، فيُرْتَجْهُما ويُسْتَدِرُّهما ويُعْكَدُهما على نحو لا يقبل الحساب. غير أن اللاحتاغي عند دريدا دنيوي أرضي على الأخص (٢٠٠ صدفة أو رميّة ينذى...»)، يستند إلى سلسلة محوظة لا نهاية لها من اللقاءات التصادفية والاستمتاعات التالية، أما عند ابن عربي فيظل شيء ما تحت سيطرة لا تتأهِي النص وحِمّيه بشكل دائم. وإنْ كان القارئ عند دريدا يتنبى النص بشكل أقوى فيُفتريه ويُعْتَدُّه حتى يصبح شبيهًا به

160
(بالقارئ)، فإن العالم عند ابن عربي يبتلعه النص. وفي هذا الاختلاف تكمن مسألة محددة على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة: يستجيب تفسير القرآن استجابةً زائدةً متواضعةً لمستودع القراءات الامتناعي ويقدم على استحباب قراءة تختلف إلى حد ما عن الشأن الأصلي الذي لا ينضب، أما عند دريدا فتغلب قراءة النص تغييرًا، وجعله مقصورًا على القارئ نفسه في النهاية، والاستيلاء عليه إلى أن يصير جزءًا حدٌّ من القراء، إن التفكير في الأصل مع حضور التفسير الآخر يفتد اعتبارًا بطريقة ما فيصبح مجرد حدث... يلعب— مثل القرآن عند ابن عربي— دور "أصل التمثيل الذي لا يقبل التمثيل"; الأمر الذي يغطي دومًا إلى تفسير يسري فيه الآخر بتمامه على نحو ما. ويزيد أن تصور النص الذي لا يمكن الوصول إليه مطلقًا يعني عند ابن عربي أكثر من ما يعنيه عند دريدا. فالشيخ الأكبر يحيل باستمرار إلى أصل كي يقول ما يريد قوله، بينما يرى دريدا أصل النص ذكرًا مهمًا بعيدة المنال بُعدًا مطلقًا، شبيهة بالطائرة الباقرة، دالةً مؤثرةً في كل لحظة، مع أنها قد خسرت ذلك الماضي خسارةً يبأس من استرداده.


(9) Ibid., p. 182.


(13) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 244.

(14) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 181/Futuhat II.326.18

(15) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 244/Futuhat II. 567.19

162
(1) G. Scholem, *Kabbalah*, New York: Schocken Books, 1974, p. 210; the Muslim scholar's observation can be found in N. Heer, op. cit., p. 239.

(2) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 245/Futuhat II. 581.4

(3) The *Bezels of Wisdom*, p. 109


(5) Ibid., p. 316.


(7) Ibid., p. 26

(8) The *Bezels of Wisdom*, p. 46.


(11) See Origen, *In Genesin Homiliae*, IX. 1


(W) W. G. Chittick, Sufi Path, p. 87/Futuhat II.248.24.
(W) Jacques Derrida, Dissemination, p. 3.
(W) Jacques Derrida, Dissemination, p. 70.
(W) Jacques Derrida, Writing and Difference, p. 296.
(W) Writing and Difference, p. 67, L’Ecriture, p. 103
(W) Jacques Derrida, Margins of Philosophy, p. 313
(W) Writing and Difference, p. 68, L’Ecriture, p. 104.
(W) Jacques Derrida, Margins of Philosophy, p. 316.
(W) Jacques Derrida, Writing and Difference, p. 300.
(W) Jacques Derrida, Writing and Difference, p. 311, footnote 3.
(W) Ibid., p. 294.
(W) Ibid., p. 297.
(W) Jacques Derrida, Writing and Difference, p. 156.
(W) Jacques Derrida, Writing and Difference, p. 293.
(W) W. G. Chittick, Sufi Path, p. 119/Futuhat III. 454.1.
(W) Jacques Derrida, Writing and Difference, p. 297.
(W) Jacques Drrida, Dissemination, p. 54
(W) Ibid., p. 38.
(W) See W.G.Chittick, Sufi Path, p. 121/ Futuhat II.312.23 and also ibid., p. 202/ Futuhat III. 69.30.
(W) Ibid., p. 124/Futuhat II.312.4.
(W) Ibid., p. 124/Futuhat II.183.8.

164
(¥²) Ibid., p. 201/Futuhat II,594.28.
(¥V) The Bezels of Wisdom, p. 56, Fusus al-Hikem, p. 56.

(¥) يخبرنا ابن عربي في قص النبي إشـح أننا نبدأ في تعبير الرويا حين تظهر في صورة لا يقبلها العقل. انظر: 101.

(¥E) The Bezels of Wisdom, p. 200.
(¥W) W. G. Chittick, Sufi Path, p. xvi.
(¥T) Ibid., p. 256.

(¥V) Jacques Derrida, Margins of Philosophy, p. 6.


(¥A) Jacques Derrida, Dissemination, p. 54.
الفصل الرابع

ذوق الغيب والأعماق

المرأة عند ابن عربي ودریدا

الغريبات التي تسعى وراءها محجوبة دائمًا عنا. فالفتاة التي تنميل على الزواج تنميل على شيء لا تعرف عنه شيئًا. والفتي الذي تنميل نفسه إلى الأثري لا فكرة لديه عن ما تكونه الأثري. ومن ثم، فالشيء الذي يهيننا الحركة لا يعرف معناه على أنوجه الأكمل (ميلان كونديرا، خفة الوجود: تغيير المحتملة) (1).

يُكثر دریدا وابن عربي من استخدام كلمة السر في نصوصهما، بل ويبعد أنهم يتهوسان، كل على طريقته - بقوة هذه الكلمة، ويحرصان حرصًا شديدًا على تحديد معناها (ولا معناها) واستكشاف دوافع من يفيضون السر. ويظهر أن دریدا وابن عربي على وعي بما ينطوى عليه السر من عدم جدوى؛ ذلك السر الذي لا يُعنى إلا من "حجاب إلى حجاب" شأن طراند كونديرا وفتانيسها النخورين. ويظهر أنهما يعطيان "السر" مكانة مركزة في أعمالهما بوصفه استعارة مثل تعابير عن سما يريدان قوله.
إلى القراء العارفين بدريدا مؤلف كتاب التشتنت، How to Avoid Speaking
كيفية تجنب الكلام، لا يقتنعوا بفكرة دريدا مالك السر، وبخاصة منذ أن خصص دريدا بنسبه نصًا تكلم فيه عن العكس، على وجه التحديد. ولا يسعى هذا الفصل إلى قول كلام متكرر لغويًا على لسان جالك
الخيار. وإنما يسعى هذا الفصل – على الأصح – إلى استكشاف أوجه الشبه بين
سرٌ عند دريدا - إن كان يمكننا استخدام مثل هذه الكلمة - والسر عند ابن
عربي، بما يستتبع ذلك من الكشف عن تجربة لنا عندما بموقف وجوedo راسخ، وتفكيك أصول لوهيات يستقل بعضها عن بعض استنادًا تعسفيا، ورفع
الوهم (وأما استخدم هذه الكلمة بحرص شديد) الذي أوجدته فرضيات
ميتافيزيقية متكررة لغويًا.

سر الإلاؤ عند دريدا
إن اللاهوتيين البارزين العارفين بدلاة
النقل العظيم يدعمونا أن خصصية
الكون الأساسية هي فراغ، وهم على
صواب بيثًا بخصوص ذلك الجزء
الصغير جدا من الكون الذي هو
الكتاب... فتحت العاصمة والبرق لا
يوجد شيء. يوجد فقط مظهر، سطح
من الصور، هو علة استمتع لقراء به
(بورخيس، مقدمة إلى تاريخ العمار
العالمي) (2).
العمق الوعي في السرد عنصر متكرر، مألوف بما فيه الكفاية؛ بمعنى: افتراض أن السرد الوحيد هو أنه لا يوجد سرد. يكتب روب جرييه "Robbe Grillet" مغلقة ومفتوحة؛ وهذا المفتاح يفتح الخزينة بسلامة تامة... فإذا الخزينة فارغة.

Il Pendolo di Foucault

وفى رواية أمبرتو إيكر "Umberto Eco"، نجد أن هؤلاء الأكاديميين صاغواها بهذه الكيفية. وحين احتال في نهاية الأمر أشياء متضمنة من ذوى اتفاهمات متباينة على بيليو المسكن، رفض إعطاءهم السرد الآخر - ألا وهو أنه لا يوجد سرد- وأنه بحثهم بكامله كان خذلاً أكاديمية مدوينة - فكانت النتيجة أن دفع حياته ن bó ختمته. تلك هي جوهرة اللغة الذي يتلمس الجميع على معرفته، وقد اتضح أنه دعابة قاسية اعتمدت العزم على عدم الرجوع عنها، ولعل الأسوأ من ذلك أن هذا اللغز لم يؤد سوء إلى تحسار الآسرين الزائفة انسحابا غير متنتاه (وعلى هذه الشاشة، بلا ريب، تمتعي دعابة فيلم الصقر المالطي، The Maltese Falcon)، وهو الفيلم الذي تقوم حبكته بكاملها على موضوع لا يظهر أبدًا على شاشة السينما. وتذكرنا هذه الخداع بالنتائج اللاهوتية المهمة المرتبة على حيلة حذفة معروفة: لا بد أن يكون السرد غير حقيقى حتى يمارس قوه علنا.

ولعلنا، حين ندرس موقع السرد في فكر درطوا، نبدأ بتردد بما يردده كـ فارئ آخر عن السرد الشردي؛ ألا وهو أنه اللاسر والوهم والساهج البديل - الذي يخدعنا دونما فبعدنا بوجود عمق ما فيه. يكتب كارل راشك Carl Raschke وراء أساطير العلمية كـ "يدفن سرد" التي يتبنى بمقتضىها الخطاب؛ ألا وهو أنها تدل على اللاشيء. ويتحدث مورني جو جرى Morny Joy السرد عند درطوا فقوله إنه ابتهاج يعني غياب آي حضور وأي سرد.

فوقا يقول "David Loy" في سأبه من درطوا سخرية: "أكد بودا أنه لا يحمل معه سردًا"
مع أن الأجيال اللاحقة عليه تنسب إليه القول "يوجود سر"(1)، ولال مارك س.
تايبرر يصوغ هذه الفكرة صياغة أكثر مباشرة من غيره حين يقول:
بما أن "نص السيرة أو الاسترائ" مفقود دائمًا، فلا يوجد شيء ينقل.
وإلى أكرر: لا يوجد شيء ينقل. فالسر، أنه لا يوجد سر(2).
وبعيد جون كابوتو الفكرة نفسها بأسلوب بلغ قائلًا:
لا ينطوي هذا السر الذي لا يحمل معرفة ولا يعرف شيئا على محتوى داللي. فهذا السر لا شيء لديه يخفية. وذلك نوع غريب من السر، إنه شيء من اللاسر، سر أنه لا يوجد سر، والمقصود أنه لا يوجد نوع من المعرفة في السر، لا يوجد السر الذي يعرف ويدخل محتوى إيجابي ما(3).
لا يوجد أسرار؛ أو إن شئت لا يوجد سوى أسرار: سلسلة متواصلة من الأسرار، كل سر منها يعود بأن يعرفي السر الذي يليه. ذلك هو - على وجه التحديد - السر" بمعنیه التقليدي: علامة تفسر بطريقة سحرية لا لبس فيها كسل العلامات السابقة التي أدت إليها في لحظة ليبرها حضور الذات المهيء. ومن ثم، فالكشف عن السر هو غاية المعنى، ولا مزيد على ذلك.
لكن، تنطبق الأسئلة الآتية: ما موقف دريدا على وجه التحديد من السر؟ وعلى أي نحو يفهم طرقات تكوين الأسرار وتوالدها واستعمالها وإساءة استعمالها؟ وهل سيكون العالم أفضل دون أسرار؟ وما نصيب لعبة التفكير من كل هذا الكلام عن السر؟ هل يعترف التفكير بالألغاز ويزيل التعمية أم يعرفي مصدرها الأولي؟
وإلى أي مدى يكون "التفكير" مرتبطًا حقًا لـ"تعرية السر"(4)

---
(1) demystification: تعني الكلمة معجميًا "إزالة التعمية" وذلك الأمور المغلقة الخفية بتفسيرها ويليضاها والتغلب على إيهامها؛ مما يعني أنه من الممكن تترجمها إلى "الإيضاح" أو "إزالة الإيلام". غير أن تُتمشى مع السياق في كل مرة سوف أُرجأ بين ترجمتها إلى "تعرية السر" أو "تعرية الغيب" أو "فك المغلق" أو "إيضاح المهم" - المترجم. 

170
ولسننا نشتق إن فإن السر يهيمن على أعمال دريذا من أولها إلى آخرها دون غيره من العناصر الأخرى التي تتكرر عنده؛ لأن دريذا يستخدم السر استعارة نموذجية- إلى حد ما- يعرَّ بها عن معنى النص الأدبي؛ ولأن السر ينطوى على بقايا دلالات دينية إلى حد ما (سر اسم يهودو الذي لم يعلنه أحد، وسر وجه الله الذي لم يره أحد أو يعمل بما يستحقه، وسر يوم القيامة، إلخ)؛ لأن دريذا يوظف السر توظيفًا لونيًا في أوقات السخرية من الذات وفي أوقات الجد المطلقة (كما هو حاصل مثلًا في مقالة "الاختلاف المرجى" حيث يتكلم دريذا عن "اللغز الحقيقي في الاختلاف" ليعلن بعد ثمانيةصفحات فقط أنه "لا يثير" بهذه، الكلمة؛ بشاروة إنجيلية "Kerygmatic" ومقاله "الحاشية" Post-Scriptum ومقاله "كيفية تجنب الكلام" دور السر (طورولوجيًا السر) في اللاهوت السلبي، فيعيد إثبات زعمه المعتاد بأن السر عند علماء اللاهوت السلبي هو في نهاية الأمر- الله نفسه بمتعان الأسئلة اللاتي ذكرها زعموا أنهم تخلصوا منه. وفي عمله "أفعالات Passions" يخصص دريذا مقالًا بكامله لموضوع السر، مؤكده أنه يوجد سرًا غير أن الاختيار الحاصل (في أفضل تقليد سلبي نافذ) عدم قول ما يكونه السر، وإنما يقال ما لا يكونه السر. وفي مقاله "عن النغمة الكهنوتية Of An APocalyptic Tone" يرى دريذا معلم أمور السدين- وقد كان ضحية نقد كائنة للأذى- حارس السر ومعنى نهاية العالم الأصلي الذي يضع السر، ثم يستكشف دريذا في أعمال لاحقة من Apokalupsis قبل هدية الموت The Gift of Death في العلاقة بين الاستمرار والمستنسلية، بين الاستمرار والجماعة. أما في الأعمال الأقل صلة بالموضوع مثل كتابه الشهير، فإن التفكير في السر- وما يحدث في غيابه- يسرى في كل تأملات دريذا الخاصة بالنص الذي لا عمق فيه و"الصفحة التي لم تكتب بعد". ولهذا كان من شار وسوسة دريذا بالسر وعلوه العظيم؛ وهو أمر لن يمر- كما سوف نرى دون وقوعه في مفارقات وضروب من اللبس.
تتنوع ملاحظات دريدا وتعليقاته على السر بتوع السياقات المختلفة فيما بينها اختلافا جزئيا، وتقدم كل ملاحظة منها مجموعة مختلفة من التأملات الحاذفة المتعلقة بتصوره عن ما يتخفي أو يتحجب أو ينسحب. وله مجموعة الافتراضات الأثرية تعبيرًا أفضل عن هذا النوع والتعبير:

- لا يوجد السر بما هو سرًا؛ فإن كأكملك، وذلك ما يجعلني أتمن
  شخصًا يتصادقني على سرًا ما (كيفية تجنب الكلام: إكاثارات).

- اللاحضر، والفجوة التي بحثها فراع الرغبة، والحضور، وأكتمال
  المتعة، كلها أمر واحد. ولذا، لم يعد يوجد أي اختلاف نصي بين
  الصورة والشيء، بين الدال الفارغ والمدخل الممتلئ، بين المقسّد
  والمقصّد، إلخ (الانتصري).

- قد نستتبع مفتقري، هذه عبارة هرسية مستقلة، وفي الوقت نفسه
  صريحة واضحة، وهي في استمالها وسعتها كالبافة البريدية
  الترجمة تعن وتنحظ (عن النغمة الكنوتي في ثوبها الجديد).

- ناهيك عن حبي الأدب بوجه عام وإكرامًا لمكانته، فإننا أحبت،
  شخصًا مخصوصًا فيه... ألا وهو أنه قد حل محل السر، حل محل السر
  المطلق، صحيح أنه يوجد انفعال، ولا انفعال دون سر، هذا هو السر
  الحقيقي، فلا سر دون هذا الانفعال (الانفعال: نقدة ملتوية).

- أشير قبل كل شيء إلى أن السر المنقش في نفسه، وأن انتقاءه حرفى
  مميز، فهو يسمى ماهية السر التي لا يمكن أن تظهر شخصًا بمفرده إن
  لم تكن مفقودة منذ البداية(1). (كيفية تجنب الكلام: إكاثارات).

- وهذا لم يعد المعني ينطوي على أي عم (الانتصري).

(1) يقصد دريدا هنا أن السر يعني التكتم والخفاء والاستخفاء، وتلك ماهيته بدأءًا؛ غير أن السر
  يحكم بنيته العملية بنقش، فحتى يكون السر سرًا، لا بد أن يكون بنينين، ولما فعلا يوجد
  سر أصلًا، ومن ثم فإن إشارة السر خاصسة كوكبة أصلية في السر، ومن هنا قوله باستحالة أن
  تظهر ماهية السر شخصًا بمفرده، فماهيته ضائعة منذ البدء - المترجم.
تُشْتِمُ عدد من المسائل يمكن استنباطها من هذه الاقتباسات. أولها أن من طبيعة السِّر الأنسحب الدائم؛ فهو ضائع على الدوام. وإن كان السِّر هو "ذلك الذي يكون في الكلام" (7) فلن يؤدي إفشاء السِّر إلا إلى طريق أبشع، كما هو حال سَر "الله عند النديم أوغستين (كل ما نقوله عن الله ليس حقيقياً، وكل ما لا نقوله هو الحقيقي") إن الكلام عن السِّر يجعل السِّر وحسب، فيظن السِّر دوماً "على الناحية الأخرى" من كل ما نحاول قوله عنه. وتانيًا، لا يوجد اختلاف بين السِّر واللاسر، فطبقا لـ كـريستوكس لا يوجد دوالأ "ممثلة" وأخرى "شاغرة"، كما لا توجد نصوص "أعمق" من نصوص أخرى، ولا رمز أو أبجدية أدل بشكل أفضل مـن غيرها. فالعبارة المشهورة الواردة في نهاية ملاحظات نينتشي - لقد نسبت مظلئي- توضح حالة الأزدوج الكاملة في الوعظ التبشيري.

the perfectly dual status of the kerygmatic

وقد اعتُبعد قراء كافكا Pinter Kafka وقد اعتُبعد قراء كافكا منهما على ذلك. فمن المحتمل أن يكون أَيُّ شيء سراً؛ إذ من المحتمل أن يُنَبِّئ أي دال على مداول يختلف اختلافاً جذريًا عن مداول المعتاد، وثانيًا، إن تؤُم السِّرية أو الاسترار نظر تؤم العمـق؛ ومنـ هذه الزاوية نبدأ في الاقتراب من الأصداء اللاهوتية التي تتضمنها تعلقات دُرـبـاً على السِّر، مما يذكنا بالفترة الآلية التي يكتبها تسيلـيـس

Tillich

إن اسم هذا العمِق الذي لا ينصب والذِي هو أساس كل الوجود هـو الله. هذا العمِق هو ما تعنيه الكلمة... فإن عرفت أن الله يعني العمـق فانت تعرف الكثير عنه. ومن ثم لن تكون محدداً أو غير مؤمن إن لم تكن تعتقد أو تقول إن الحياة بلا عمـق، أو ضحلة، أو أن الوجود نفسه ليس إلا سطحًا. إن قلت ذلك بجدية تامة فانت محدد من وجه وغيـر محدد من وجه آخر. من يعرف العمـق يعرف الله (7))

173
طبقاً للدرياأ، لا يسع المرء إلا أن يحص بهذه "العمق" المرتبطة دوماً بـ"الألوهة"، عاقلاً أو أغلاً. وما دامت كل الأسرار تقضي عارفاً بها أو على الأقل عارفاً محتملاً، فإن دريا حين يستبعد وجود عمق في النص يستبعد أية أية أو أي شيء يوجد في الخارج هناك. يملك تأويلياً حقاً الكلمة الأخيرة بخصوص معنى النص. أما المفسر القرآني الذي يكتب على الحروف اللاتينية المكتوبة بها كلمة الله المقدسة، فهو يؤمن وجود عقل إلهي يفهم معنى ما يفهم دائماً معنى ما - لم يفهمه القرائي. ويصرف النظر عن ما إذا كان نتحدث عن الدقة المدرسية الصارمة في التفسير الدومينيكي أو عن التأويل المصوفي في الجرمنيوطيقا الإسلامية، أو عن ترتبط الشروحوت اليهودية المدارشية (التقليدية)، فإن تصور وجود هذا المؤلف الذي ينتمي إلى الوصف وريث "في الداخل" - بينما نحن القراء الأول شاباً نجد دوماً في الخارج (41). يظل تصويراً واحداً في جوهره. أما دريدا حين يرادف بين "الاسترداد" أو "السرية" و"السطح" فهو يبحث محياً حاسماًsparco بين الداخل "الأليف" والخارج "الدخيل". فالأمر أمر حشد من الرموز المكتوبة على سطح ورقية هذا كل ما في الأمر. وفي علم التأويل التفكيكي لا يوجد شيء مخفى، لا لأنه لا يوجد شيء يخفى، بل الأصح لأنه لا يوجد أحد يخفيفه.

فإن كان ذلك كله يعني "العرة غيب" الميتافيزيقاً على طريقة عصر التنوير، فهذا الضرب من نوع هالة القداسة الذي يستبدل باللبيب الغبي سبباً مريناً واضحًا، يفضل معنا للخلافي، كما أوضح دريدا ذلك في موضع آخر. ففي مقاله عن "النحو الكهنوتية"، كان دريدا يبحث عن "الحد تعريحة غيب" الممكن، وهو الحد الذي "ربما" يميز التفكيك عن تعريحة الغيب ذات الطابع التقديمي المبسط الذي أجزها عصر التنوير (42). وتوجد لحظات في مواضيع أخرى عند دريدا، يبدو منها أن "التفكيك" و"تعريحة غيب" متترادفان على نحو لا ريب فيه وبخاصة في مراحلهما الباقية، حتى وإن كانت هذه المراحل تتبث في النهاية بمختلف من التحليلات المختلفة اختلافاً جذرياً (وكلمة analyze مشتقة من analyzein) التي تعني حرفيًا...
بماذا يختلف إيضاح المبهم على طريقة التفكيك عن نظائره في الفكر ذات مرة، وهو أحد مقترحات Moritz Schlick العقلاني؟ لقد قال موريتز شليك مدرسة فيينا الوضعية: "لا يوجد غيّب عميق في العالم"، وطبقاً للوضعيين المنطقيين تنتج الأمور الغريبة وانغاز الحياة اليومية Carnap وكارناب Ayer من أمثال أير بك بكل سياقية عن استخدام اللغة بشكل سوي، أي تنشأ عن استعمال "اللامعنى" والفرضيات المبتقلية، من غير الواضحة. أما حين نفك عن إثارة أسلحة غير سليمة ونبدأ في استعمال الأقوال السليمة التي يمكن التحقق منها، فسوف يتبليغ من تلقاه نفسه هذا "الغيب" المزعوم (وكلمة "الغيب") طبيعة الوضعيين المنطقيين ترادف كلمة "مشكلة". وفي الواقع الحال، يصعب التسليم بأن التفكيك ينطوي على مشروع إيضاحي. يقول دريدا في كتابه في علم أساليب الكتابة: "إن خطى في هذا الكتاب جعل كلمات من قبيل "القرن"، و"المباشرة"، و"الحضور"، وهي الكلمات التي يتغذد المبر الرهان وهي مفهومة، غامضة مبهمة، فإن كان دريدا يحترم النص من سرته المبهم - أي من الروحانية المتجمدة التي تكنة في كتابة كمون كنز مخفى تحت سطح العلامات على الصفحة - فإن يعني ذلك أنه يريد أن يستبدل بها سراً من عنده. فبه يمكن إيضاح المبهم في التفكيك عن كل أئمة الإيضاح الأخرى التي أماطت الشام عن الغيب في عصر التفكيك، وهو على وجه التحديد مساعد الرغبة في تقسيم مواعظ اللبس. وطبقاً للتفكيك، يعني "التقسيم" ببساطة إنتاج مجموعة أخرى من العلامات تصف المجموعة الأولى. ومن ثم، يعني جلاع سر ماображен سر آخر، بكل بساطة. ومنذ اللحظة التي يوجد فيها المبهم، لا يوجد سوى علامات"(1) أما
الاعتقاد في أن معنى السر - الذي ينجزي بانطلاقته من مخبئه الأثير - يستثمر به بطريقة لا ليس فيها - كل شخص معني به دون اضطراره إلى استعمال علامة قط; فذلك بلا ريب حلم ساذج من أحلام النزعة البنيوية التي يفكها دريدا في مقالات من قبل "قوة والدلالة". ولهذا يتمتع المعنى، حاله في ذلك من حال السر، بمعين دلالي لا ينضب، لأنه ما من نهاية للمتى أو السر.

"إن مهمتى جعل كلمات... غامضة مبهمة": تلك عبارة دريدا اللافتة للنظر بغرابتها، وبصفة خاصة حين يضع المرء نصب عينيه إيضاحات أمثال جاشيه وشرواحاتهم عن دريدا، إذا يرى جاشيه أن دريدا يفك "تناقضات" الأساق الفلسفية ويعرّيها (1). "إن مهمتى جعل كلمات... غامضة مبهمة": هل تعني هذه العبارة أن التفكيك يلغز النص ويعتمله؟ وبعد كل حديثا عن إيضاح المبهم وإزالة التعمية أو تعرية الغيب والسر، هل يحول التفكيك النصوص إلى أسرار مرة أخرى؟ وهل يعيد إلى النص ضرثبت من السر الأصولي العامل شرطاً أصلياً في الأدب؟ ربما...

secret de "سر شائع" من جديد، ثم يحرره من مؤشرات المعنى الثابتة، فليس ذلك بالإصرار على السر الرئيسي، وتفسير النص تفسيراً خافياً متعاليياً، بل على الأصح بإعادة علامة AChmalic de darkness إله وهم الوضوح (وكلمة من darkness = في وفية) لـ ainigma إلى Eurydice Lumiére = "يَعْمَّم"، إن التعتمد الذي لا يصل إليه نور أو تحميل علامة لا ينجزي قط. والعثمة لا شيء فيها يتخلى.

ما يتالف هذا الإبهام، أو هذه العثمة؟ إنها علامة الهاوية. ويتكرر كلمة الهاوية عند دريدا كثيراً، وبخاصة في سياق عدم إخضاع الفكر التمثيلي، بسبب فراق العلامة التي تفرغ نفسها ب verfügbar وهوائية السلسلة الدالنة التي تحمل الرسالة دون أن تفهم "معناها" قط.

176
ما إن يُعير [المركز] نفسه مرة إلى هذا التمثيل؛ أي ما إن ينتخب... فتلك هي الهاوية والتضاعف الذي لا يتناهي بلا قرار ("تقل") ضمن الكتابة والاختلاف.

- المناهاج، وهي هنا هاوية الغوص في سطح أفقٍ خالص... (المرجع)

(السابق).

- إن التمثيل القارئ في هاوية الحضور ليس غرضاً على الحضور؛ إذ على العكس تولد الرغبة في الحضور من هاوية التمثيل، أي، مسرح التكثير اللاستهاني في التمثيل... في علم أساطير الكتابة.

- ... تظل التاريخية سراً. ولا يريد الإنسان التاريخي أن يدخل إلى تاريخيته، وأولاً وقبل كل شيء لا يريد أن يدخل إلى الهاوية الذي توقّع تاريخيته (عبد الصموئيل).

إن السر الغائر في سطحية النص المطلقة يظل - على نحو فيه مفارقة – أمرًا بهدف معنى النص في اللحظة التي يضايع فيها من هذا المعنى إلى ما لا نهاية من الدمغ لا شيء يهجم؛ واللامع مصدر المعنى، الناشف، والفراغ الدال في القرآن في النص الذي يمكن النصوص المضادة وال مضنية والسباقية من أن تتكثى في تضاعف غير متناه بالقرار. وإن هذه الهاوية الماكثة تحت النص - أي غياب أي حضور نصي خارج ذي متبا - يتحكم في النص - لهى التي تمكن معنى مسن أن بومز ويضايع متكررًا.

ولا يدل نزع العميق عن النص على نهاية التفسير، وإنما يدل على نهاية الحنين ليس إلا. إذ يسهم سر "السطح المحض" في النص بحدود التفسير، بل ويتسم مفسرينا المحتملين إلى صفتين: الأول، وهم غير العارفين بالسر مسن لم يدركوا أن السر الوحيد في النص أنه لا يوجد سر، أولئك هم البصائرون

(*) تترجم إلى "تقل"، وهو عنوان مقال لدريدا. والمقصود الانتقال المفاجئ من شيء إلى آخر دون مقدمات أو إرشادات - المترجم. 177
الأكاديميون ممن يفتلون باستمرار عن العلامات التي أمامهم ويفحّصونها في محاولة منهم لاستعادة المعنى الحق المستنيرون الذين يفهمون- في نهاية الأمر- ما ينطوي عليه تفسير النصوص الدينية من وهم أشبه الوهم القديم بعصر ألفي سعيد (1) ولكنهم يقررون الاستمرار فيه على أية حال خارج إطار العادة والأنتم والخوف وعند الخيال أو فقره ببساطة. وفيما يرى هذا الصفن الثاني، يعنى تفسير النصوص منذ الآن التفاعل معها بضرب بعضها بعضاً في مجموع من العلامات برذ بعضها على بعض. ومعنى ما، يترك فناء العميق النصى نشاط التفسير سليماً معافى، بعد أن يثيره بضمير جديد فقدهم نشاط التفسير فيما جدداً لا يخلو من مفاجرة وسخريه من الذات واستهزاء بها (ويفكر المرء هنا في عبارة سارتر: "لم أعط سلطة أو أخذها في حياتي دون ضحك"). ومنذ الآن، ما من أحد سيقرأ أو يعطي تفسيراً دون ابتسام من قد فهم الخدعة المزدوجة التي تتطوي عليها لعبة التفسير، استغلاق النص لا لأن سر قد ختم عليه في صندوق محكم الغلو، وإنما لأنه لم يكن يوجد سر منذ البدء.

سرُّ عبادة الأوَّاثان عند ابن عربي

في الروبية ستّ، هذا الرجل هو أنت... (سُهل التُستَري، مستشهد به في قضية الحكم) (2).

حظيّت Edgar Allen Poe في دوائر النظرية النقدية، ثمة قصة لإدخار آلان بو بغزارة أكبر من أي عمل آخر من أعماله بفضل تحليل جاك لاكان لهَا Lacan (ومقالة لاكان، بدورها، انتقدها دريدا وباربارا جونسون) (Barbara Johnson)؛ أما

(1) العصر الألفي السعيد: فترة الألف عام التي يؤمن المسيحيون أن المسيح سوف يعود فيها ويقيم ملكيته على الأرض قبل نهاية هذا العالم، ويتصادق الإسلام على هذه المرة دون تحديد زمني- المترجم.

178
وهي قصة "الرسالة المفسرة"؛ ومضمونها أن مُتهَمة رسالَة مهيبة أخفيت بمرارة، من عينينٍ، رئيس الشرطة الذي قام بإعماله على أكمل وجه، ولكن خياله فتيرة، فقد فتح المنزل ثلاث مرات وأخفق في العثور على الرسالة، لأن السارق قرر أن "يخفيها" عن عينين المفتشين بتركهما أمام أعينهم على طاولة. فيَّدلَ من إخفاء الرسالة وسرّها عن الأعين في مكان خفي، كان السارق المفروضًا واضحًا مرئيًا لكل أحد، ومع ذلك لم يُعنَّد هذه المظهرة أي أحد. فالرسالة بانكشافها على هذا النحو، ظلت محترقة بسرّيتها. ولم يَفطن أحد في قصة بو إلى أن الأمر الخفيّ المستسر منكشف، لم يَفطن أحد إلى انكشاف الخفيّ؛ فما من أحد ظنّ قط أن هذا يمكن أن يحدث.

تقدم هذه الحكاية عن غير العادّي المبتسّ بالعادّي مثالًا من زوايا عديدة.

على مَعنى السارق، في أعمال ابن عربي. إذ يُمكن القول إن السارق الحقيقي الوحيد فيَّرى الشيخ الأكبر - هو أنه لا يوجد سارق بالمرة. بالطبع توجد أسئلة واضحة عند ابن عربي، وهي اللحظات التي تُمتع فيها المعرفة على الخلق مثل سرّ القدر؟ أو سرّ التقدير؟ أي سرّ التذبّير الإلهي الذي لا تعرفه المخلوقات الفانية. غير أن السارق الأخر من كل الأسراير، ويُشير إليه ابن عربي بوصفه سرّ السارق أو سرّ الأسرار؟ وهو السارق الأعظم، حاليًا من حال مَثّل رسلالة بو الموجود أمام أعيننا فعلاً دون أن يتمكن أي منا أبداً من تخمين ما هو.

بظلل السارق عند ابن عربي محترقاً بسرّته إلى يدّرة أن عموم الناس (العامة) لم يدركوا قط أنه يوجد سارق. وتقدم خطبة عبادة الأولين (الشرك) المثال الأوضح على ذلك. ففي كتاب الجلال والجمال يقول ابن عربي عن الآية القرآنية: "إليكم إله واحد!" هو خطاب ينسب على كل ملائمة متمتّع.

والآن أن سارق الألوهية لولا ما وجدنا كل عاد في معيشته. أي عند عبادته لمعبوده ما عبده وهمداً، لو مكنوا [عبارة الأصنام] من فصل.
الخطاب لقالوا وإنما ضل المضل نسبة الألوهية لمن ليس بإله وهو
إما عبّدت من ذلك المعبد سرّ الألوهية التي هي الله تعالى لما أنسحب
أثراً على ذلك المعبد ربا تبارك وتعالى فهذا روح قلبه (وإلهكم إله
واحد لا إله إلا هو) فأثبت عين ما نفى في حكم الحقيقة وإنما أخذوا
هؤلاء بالنسبة التي أضافوها لما نحتوه وسِموه ونصبوا ورفعوا إليه
جوائحهم فاقفهم ذلك فإنه سر عجيب (١٢)؟

إن فكرة ابن عربى هنا لافتة للنظر: الله هو السر في عبادة الأوثان. إذ
يمكننا التفكير في أن أكثر الأشياء نسأ ودينية تحتوي ذلك السر مطويًا فيها،
برياء أولئك الذين يرون الله مثل خلقه وليس منهم في أن براه من تعلم الروية بكلتا
عينيه فيما يقول الشيخ الأكبر. هذا السر "يمكن ملاحظته، بل وإن ليكنели على
قدرة هائلة؛ الفرد على قلب معنى الأية القرآنية قليلاً كاملاً، الفرد على تحويل
الممارسة التي براها عموم المسلمين ممارسة مُحرمة (فالقرآن يزخر بإدانة عبادة
الأصنام) إلى صورة من التعبد على درجة من الصحة والقبول شأن الدعا في
صلاة المساء (٩). ومن ثم، فحلى أولئك "الوثنيون" الذين لا يفهمون المعنى الحقيقي
المائل في عبادتهم الأصنام - حقيقة أن النار أو البقرة أو السنسة التي يعبدونها
ليست سوى صورة واحدة من صور الحق نفسه - سيكون مألوفهم إلى الرحمة (١٣).
أما عبادة الأوثان "الفضيل" التي بمارسها أولئك الذين قد فهموا سر حضور الله في
كل مكان وزمان - وهو الحضور الذي يحيرهم - فإن يعود بقهر المرء وصفهم
بأعمال عبادة. فالوثني في هذه الأحوال يصبح وسيلة تعيد تعبّد يعّى حقائقها
الضرورة؛ لأن يعود الوثن مجرد ضحكة الله الأخيرة من العصاة غير المؤمنين، بل
يصير - على الأصح - إعادة تعيين موقع المقدس على نحو جديرة فيما هو يومي
عادى "ظاهر. الدنس:

(١٢) يقصد المؤلف الأدبي التي يتوجه بها المسلم إلى الله في صلاته، وبخاصة عند السجود، وأراد
أن يضرب مثلًا بذلك صلالة المсанع عند المسلمين، ولكنه أتى - دون قصد أو سيئة - إلى
الشعور المسيحية - المتجم.
كل الصور الحسية وغير الحسية محل تجليه. فلقد يتكلم من كل صورة وليس في كل صورة، تراه الأعيان وتسمعه الأسماع وكلامه ليس بمسماً.

يتحدث ابن عربي عن قرب الله من الإنسان دون أن يتوصل إلى حل وسط بخصوص أن الله ليس كمهب شيء؛ فتنتاب المرء غواية وصف هذه الإيمانة وصفاً جديداً مفاهه أنها حالة من حالات التأجيل الدلالي، بالمعنى التفكيكي. وبكلمات أخرى، فيبداً من فعل الهيكل الأنطولوجوي الذي قد حاول الفلسفة واللاهوتيون وضع الله فيه، يبدأ ابن عربي بكل بساطة - من حيث انتهى الآخرون فيه - على تحديد ماهية "الله". وذلك على وجه التحديد ما يقوله ديريدا عن السر على طول أعماله.

ولعل إحدى المشكلات التي يواجهها ديريدا - في حقيقة أمره - مع شخصيات من أمثال إيكهارت وديونيسويس هو هذا الانشغال الوسائس بالسر وضرورة السر؛ ضرورة حفظه وصونه وأقسامه (17). شيء ما، يشبه إيكهارت "لا أعرف ماذا" (neizwaz) "مستهر" للمستقبل دوماً محفوظ على سبيل الاحتباط، مخفى؛ ولذلك هي "الحقيقة العالية" التي يقدم عنها دريدا مثل الأدم في نزعة sur-verité التي تترمز بالعلاقة والسرية لتحب الهامة التي انبثقت عليها. ويصرد النظر عن أن أراء دريدا مؤسسة على قراءات انتقائية إلى حد بعيد للعلامة إيكهارت وديونيسويس المتحل - كما حاولت وحاول آخرون غيره - إيضاح تلك في مواضيع أخرى - فمن الصعوبة الكبيرة أن نساري بين سرية مركزية اللوغوس وسر "الأسرار"" عند ابن عربي.

إن كان الله سر عبادة الأوثان فهو أيضًا سر ذات، واستنداً إلى كل من التصور القرآني والتراث المؤسس عليه الذي مفاده أن الله قريب من الإنسان و妳 فيه (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، سورة ق: آية 16) توجد علاقة بين معرفة النفس ومعرفة الله، والعلاقة بينهما عنصر متوازي عند العديد من أسلاف.
ابن عربي: الغزالي والبيروني وإخوان الصفاء(1). وفي حقيقة الأمر، يكرر ابن عربي- ويطور- الإمام الصوفي الشائع نوعًا ما بسر الوهية الفرد:

- فلما حرم الفواشي أَنْ منع أن تعرف حقائق ما ذكرناه، وهي أنه عين الأشياء، فسرها بالغيرة وهو أنت من الغير، فالغير يقول السمع سمع زيد، والعارف يقول السمع عين الحق(2).

- لا يعرف الطريق الذي يقره من الله وبعثيه السعادة الناتمة إلا من يعرف ما في نفسه من الحق(3).

- سير السر: ما يميز الحق عن العيد(4).

وقد ذكرنا أنهما كتبت العلاقة الدقيقة بين النفس والحق يكتنفته الغموض في النقاش الدائر بين دارسي ابن عربي(5); غير أن المهم هنا أن النفس حاوية السر، مما يتضمن مع قولة سهل السترى (انقي الروبية سر، هذا السر هو أن...). فنحن أدنى سر، وليس السر بخارج عنا في السمات أو خلف الجبال، وإنما هو مدعو في صدورنا لغزًا ينتظر الكشف عنه. السر كامن في المألوف المعتاد، في مكان لم نكن نتوقع البحث عنه فيه، فأنا من مناقرة هايليميك(6) بهذا المعنى من حيث جمعه المألوف العادي إلى الخفيف العامض.

وإذا كان من شرط فهم القدوس- على المستوى الإيمولوجي- الانفصال المتعالي، فإن تعاليم ابن عربي الخاصة بالسر ينفي في التحليل الأخير إبداء أي تصور عن القداسة. إذ لا يعني فهم السر- عند الشيخ الأكبر- اكتساب معرفة جديدة غير مألوفة تعمل بمثابة كلمة مرور أو إيماءة ما بل يعني- على الأصح- معاني الكيفية التي وجدت عليها الأشياء وتوجد عليها دائمًا. يعني أن نعيد اكتشاف

(1) مناقرة هايليميك: إجراء طبي يُصلى به مساعدة من غصن بالطعام أو بلغة مادة غريبة على لغة ما غصن به، وذلك بالضغط على أعلى بطنك على نحو يحمل اليواء على الخروج من رتكي.

المترجم.

182
ما في أنفسنا من رباط أولى يربطنا بـ الحضق (وهنا نعود إلى أفلاطونية ابن عربي)، وعلاقة بالله قائمة دومًا؛ ذلك هو "الموقف الحقيقي". ومن ثم، يمكننا القول بأن السرّ ذكرى مسيحية، حيث يرجى الولوج إلى السرّ تذكر ما قد كان عليه السرّ باستمرار. وعلل أبا العلا عنفي عن هذا المعنى بشكل أفضل:

... حين يتحدث ابن عربي عن الوحدة الصوفية بالله فهو يقصد "حالة تدرك فيها وحدة الوجود أو تتحقق. لن يصبر الصوفي إلا، إذ لا توجد صبرورة في نظرية ابن عربي، فالصوفي واحد مع الله، من حيث المبدأ، شأن كل شيء آخر."

ولو سلمنا جدلاً بأن غاية عنفي الأساسية من دراسته ابن عربي إيضاح أن ابن عربي "يعتق مذهب وحدة الوجود اعتقاة كاملاً" فمن الممكن استبعاد الظن بأن العلاقة بالله- عند الشيخ الأكبر- تقوم على أساس أول شيء آخر قاله عنفي. ومع ذلك يصعب عدم التسليم بهذا الانطباع الذي تتكره مواضع بعضها من كتب فصول الحكم، وبصفة خاصة الفصل العاشر عن النبي هود، حيث يفهم اللفظ بأنه وهم أقامه الله تبجيلاً كنّة الأوهبة النفس الحقيقى عنها. ويثير هذا الانطباع مجموعة مشكلات لدى دارسي ابن عربي، وبخاصة أن الشيخ الأكبر يؤكد في بعض المواضع استقلال الله عن خلقه بينما يقول في مواضع أخرى إن الله يعتمد إلى حد ما على خلقه، ولعل ما يمكن استحضاره في هذا السياق الآلابات الشعرية الواردة في الفصي الإبراهيمي، وهو الفصي الخامس من فصول الحكم:

فاني بالغنى وانسا
فأعلمه فأوجد
لذاك الحق أوجدني

ويثير إنكار غنى الله بعض المشكلات؛ لأن الشيخ الأكبر قد أفرد الله بوصف الغنى في موضع سابق من فصول الحكم؛ إذ "لا بد من فارقة" بين الله والنفس. إن الله قد خلقنا، وهو يتصرف بهمنا عن مثل ما افتقرنا إليه. ومن

183
ثم، فمن ناحية لدينا ابن عربي "الحريص" على نسبة كل صفات الله - فيما عدا صفة واجب الوجود - إلى النفس، وهو حذر من هذه النسبة حذرًا. ومن ناحية أخرى، تقدم لنا هذه النظرية الجسرية النفس التي لا تكتف بمثل خالقها السعادة ومعرفة ذات وحسب، وإنما تمكنه أيضًا من أن يوجد. ولعله يمكننا حل هذه المشكلة بالقول إن الله في التأويل الأول هو الحق دون غيره، أما في التأويل الثاني الذي تدعم النفس وتصفه بالوجود فهو "الاعتقاد" ليس إلا(1). غير أنه يبدو من مواضع في كتاب الفتوحات المكية فرضية مفادها دخول النفس مع الحق في وحدة واحدة من حيث الجوهر، وليس الأمر مجرد فضل يغدقه الله. وفي حداثه ذى الطابع الروحاني العالي عن أولئك الذين "بلا مقام"، يسمي ابن عربي أولئك المؤمنين تسمية "الإلهيين"، لأن الحق تجلى فيهم(2). ويتمزق هذا الكلام من تصور إيكهارات عن الصلاة الجوهرية بين مبدأ النفس الأبدية ومبادئ الألوهية الأبدية.

عن تبعات السر

طبقاً لابن عربي، وتماشياً مع هذه الاعتبارات، لا يؤدى السر إلى الله بكل بساطة، وإنما يؤدى إلى محو الذات ومحقها. إذ إن معرفة "سر الس" تعني ضياع النفس؛ تعني لمح "أعماق النفس". لقد تحدث دريدا عن "الإنسان التاريخي" الذي لا يريد إقرار "الثانية التي تقول تاريخيته"(3)، ويتم الإنسان الكامن عند ابن عربي تصوراً مماثلاً. وطبقاً لدريداً، من يؤمن بمثاباته الذات ورسوخها لا يرغب في الاعتراف بأنها بناء من الصور. وكذلك شأن الإنسان بالقوميات والمذاهب والسلاسل: الإنسان الأعمي بأن هذه الأبنية المشيدة حقائق متماسكة مكتفية بذاتها،...

(*) المقصود بإله الاعتقادات صورة الله التي خلقها كل من يتصوره عن الله، على نحو ما فعل المعتزلة والأشاعرة الذين كانا مثل الاعتقادات الشيخ الأكبر، وعلى نحو ما فعل الآن المسلمون، بإيجادهم المعتقد أو المتأطرة: هذه الصور المصنوعة ليست مدة على مستوى الإمام، وينبغي مناقشة إطلاقها المطلقي على مستوى السياسة والتفاهم - المترجم.

184
وعلى جهل عميق بكيفية استغلال "المعنى" على الحقيقة؛ الجهل بأن أساليب العلامات جموعها مؤسسة على اختلافات لا مطلقات؛ الجهل بأن الدوال لا يمكن أن تؤسس نفسها إلا على مدلول يجلب دوره إلى دال آخر، إلى ما لا نهاية له من الإحساسات.

ومع هذا، الهاوية التي تقوِّض أساس الإنسان التاريخي.

وفي حقيقة الأمر، تؤدي مسألة ابن عربي المطلقات والهويات إلى هاوية من نوع مختلف، فالباحث عن الحقيقة عند ابن عربي يكتشف أن الحق الذي يجهله فلا يقدر على وصفه، والذى تنخفي حقيقته فلا يقدر على تصويرة، هو الأساس في الأشياء كلها وليس فراًغًا دالياً. ومع ذلك، فمن المهم رؤية هذين التحقيقين في أصل الظاهر، بمقداراً أو أخر؛ إذ بينما نعثر بالمصادفة التامة على الهاوية الدرامية قارئ في السطح المطلق يدرك العارف الكامل المحقق أن ككل الأصول غيبَ "(3)". إن "الحياة" فيما يرى دريدا (وقد استخدمها دريدا غير مرة مرتاحاً لـ non-representable فيها) تعني "أصل التمثيل الذي لا يقبل التمثيل". الاحتفال المرجع.

حالها في ذلك من حال السر عند الصوفي بكين في اكتشاف أن "الحق" أصل وجود الأشياء، وهو يغيب عن الأشياء (المرجع السابق).

وفي كلتا الحالتين، يعني اكتشاف السر اكتشاف الآخر بقدرته؛ الآخر الكامن خلف مصدر ذلك الذي كنا نرتاح taut autre الأشياء المألوفة لنا، وهذا الآخر بتمامه إلى الظن بأنه أنفسنا الحقيقة التي نعرفها حق المعرفة.

ولا يعني ذلك - مع ابن عربي - سوى أن المرء حين يتذوق "السر" أو "الغيب" لا يقدر على الحديث عنه(9). وكلمة "لا يقدر" هنا لا تعني تحريمه أو حظره، بل تعني العجز وعدم القدرة. حين ينفذ المرء إلى عقل الحق الذي يحضر في كل مكان و zaman والذي لا يعانيُ أساسًا، ينصعق المرء لأنه "لا توجد تعبير توفيقه حقًّا" (المرجع السابق). وكما رآينا في الفصل الأول، سر الحق هو موقع (لا موقع) قائِم أوزار علم الاختلافات وخارجه وسابق عليه، وهو موقع لا يحدث فيه تمثيل.

ويتناول ابن عربي هذا الموضوع بقدر من التفصيل في كتابه الفتوحات المكية:

185
... ينحيل أن يقتيد الله عبارة من العبارات لأنما يشاهده الواحد
غير ما يشاهده غيره... فلا يقدر العارف على نقل ما يشاهده من ربه
إلى عارف آخر؛ فكل عارف منهما يشاهد ما لا يتشاكل. ونقل
المعرفة يقضي التشاكل(11).

ولنقل مرة أخرى: لا يمكن الحديث عن الحق لا لأنه خبر أو قول أو حرف
أحد مسَّرٍ مبهمٍ، وإنما لأنه لا ميل له على الإطلاق. وحتى نتكلم عن الحق,
لا بد من إيجاد حرف يتضمن بمفردته معاني الحروف الألفية كلها مرة واحدة. إن
سر السر عند ابن عربي ليس حجاب علامات ما حجبًا اعتباطيًا عن الرؤية العامة-
كما يشير إلى ذلك ديداً في قراءته اللاهوت السلفي- وإنما سر السر على الأصح
جذر كل الهويات الممتنع على التصور.

أما القول بوجود شبه بين عدم القدرة على الحديث عن السر عند ابن عربي
والمستались كير kêنارد، فهذا أمر مشكوك فيه. يشير كير kêنارد في كتابه الخوف
والشعورية، لإدراك كتابة ابن أبي الدنيا "لا يقدر على الكلام حين قرر
الالتزام لإدراك الله وقلت ابنه الوحيد، لم يقل إبراهيم شيناً لسارة ولم يقل شيناً
لإسحق" (9)، إذ من سيفهمه؟(11). لم يقدر إبراهيم على الحديث عن علاقته بابنه لأنه
لم تحدث بلغة تُقاوض القائمة. لقد طلب منه إله الحب والعدل أن يقتل
ابنه، ولذا فسر إبراهيم سر فريد لا يمثله سر، ولن يفهمه أحد. وسبب ذلك السر
سأر إبراهيم وحيدًا، ولهما فهم ممتهن بدأ مسيرة صمته الطويلة، دخل في "علاقة
مطالقة مع المنطق"(9). وعد هذه المرحلة، بدأت لعبة إبراهيم اللغوية الخاصة،
فاستعمل مفردات لم يأت فيها أي إنسان، لا سارة ولا إسحق. ولم يتمكن كير kêنارد
أمام هذه الجوانبية من ترجمة إيمان إبراهيم إلى ضرر من الوصف الواضح
المفهوم، لأنه لا شيء لدينا ندخل فيه في علاقة فهم. ويتلف هذا التصور عن-

(11) نية اعتقاد شائع في التقاليد اليهودية والمسيحية مفاده أن الطفل الذي أمَّر إبراهيم بقتله هو إسحق
وليس إسحاق، خلافًا للتقليد الإسلامي - المتّرجم.

186
التعريف الأولي الأكثر بساطة الذي يقول بأن السرّ خير محجوب عن بنية الناس يُؤهِّلّ به لائحة مختارة تقدر على توصيله وإبلاغه: السرّ هنا صار قصيدة، لا يقبل أثرها الترجمة أصلاً (ومن نظم الآتى من نشانين) فلا يمكن أن يتعددّ إنتاجه بأية لغة أخرى غير لغته؛ فانتماهي بين صوت القصيدة ومعناها يعزلها على نحو ما انزل إبراهيم حين اتخذ القرار: لا يمكن إعادة إنتاج التعبير الاعتقالي في القصيدة بين إيقاعاتها ومعانيها بأية لغة أخرى، فتظل القصيدة وحيدة فريدة في حزنها مثل إبراهيم.

ومع أن كيركجارد يسير تصور ابن عربي بافتراضه وجود الله من وراء مقالات الخير والشر الثنائية، فإن سر إبراهيم لا يفضّل إلى انحلال الذات وذوبانها، والكلمة العربية التي يستعملها الشيخ الأكبر ليصف بها هذه الحالة هو الفناء، فيكثر من استخدامها حين يصف روح النفس نهائيًا إلى الحق:

في الاتصال بالحق يقى الإنسان عن نفسه، فنجلج الحق حتى يكون سمعه وبصره، وهذه معرفة "الذوق". فالحق لا يكون في عضو منه حتى يحترق بوجوده، فيحضر الحق عند فنانه(13).

وكما يقول دريدا: سر الذات هو أنه لا يوجد ذات. وإلى أن تكون مستعرین نجد أنفسنا متأقلين في شيء نظل جاهلين به جهلاً أساسياً. أما المدى الذي يمكن مقادرة تصفية الذات في التصور بالتعرف التكسيكية للذواح الوثيقة من نفسها فهو مسألة صعبة. وما من شك في أن دريدا لا يكشف عن وحذن الأساس الذي تقوم عليه الهويات كي يدمجها مرة أخرى في نسق حضور متعال أكبر، ولا يفعل ابن عربي أيضًا ذلك. فالحق ليس "كينونة" بأي معنى من معاني الكلمة الأطروحة. وذلك أن فهمه المتميزة للفناء يجعل منه ذوبانًا وانحلالًا، لا إضافة ولاتجيده؛ لأن الحق ليس جسمًا. الحق قوة لا شكل لها ولا صورة محددة، إنه قوة مجهولة مستفادة تتقل عبر الخلق وإعادة الخلق من جديد دومًا وأبدأ. وجني يدرك زيد أن سمعه وبصره مستمر في حقيقته من الحق لا من
نفسه، فسوف تبرز إلى حيز الوجود صورة مختلفة عن الكون. ولعل العديد من تفسير ابن عربي الخلاقية لآيات قرآنية معروفة تفهم فهمًا مغلوطًا لهذا السبب عينه، وهي التفسير التي يمتدح فيها الأشرار ويحثن مـن شـأن الأخـيار. وقد انصرف نقاد الشيخ الأكبر عن هذه التفسير بحجة أنها تكشف عن تسمية الممارسة الأخلاقية أو الحكم الأخلاقى؛ فأخفقوا في أن يضعوا في حسابهم حضور الله الكلى في كل الأشياء "الخيرة" و "الشريرة" على السواء.

وبطبيعة الحال، تفترض تصفية الذات وحلها تصفية المسؤولية أيضًا وحلًا.

فإن كانت تقالید المرء وممارساته الأخلاقية (أدبى) نابعة من اعتقاده في الله بوصفه الآخر فحين يتباهى هذا الاعتقاد تتلاشى مع الالتزامات الدينية: "الأدب يستلزم الآخر"، وحين يوجد قائم تتلاشى عنه كل آخر يفك الأدب، لأنه لم يعد يوجد هذا الآخر (41). تعني معرفة السر اكتشاف أن المرء لم يعد يقع عليه عبء القيام بـأي شيء، نظرًا لقيام نصوصات الالتزام على العلاقة بالأخر. يعني "ذوق" السر الغيبى صيورة السر: سر الله، والصيورة: انعدام الصورة والاستخفاء وانعدام الصورة، وهي الله نفسه. وعند هذه النقطة، يرفع ابن عربي بالاقتباس عن الصوفي أبي زيد البسطامي (المتوفي 878) قوله الآثية:

"قيل لأبي يزيد: كيف أصبحت؟ قال: "لا صبح ولا مساء عندي؟" الصحيح والسماء عند من قيدها الصفة، وأنا بلا صفة" (42).

وذكر صدی هذه القولة فيما يقوله ابن عربي عن الوصل إلى "مقام المعرفة".

لا خلف لي ولا أمام، فلا فرق بين اختلاف الجهات، فقد كنت كالكرة... (43).

ويفصح من هذه الأمثلة أننا- في حقيقة الأمر- بصدد تفكير الذاتي- أی بصدد إدراك نعى وعیاً كاملاً أن صفات المرء ونواه، وأفعالها جميعها تنتمى إلى
شيء أكبر من ذات المرء: تنتمي إلى آخر الذات لا إلى الذات. ومن البسير الوقوع على نسخة معاصرة من هذا الإدراك: فنفهم أخيراً سر الإمكان الثقافي الذي يفسر كن عاداتنا ومعتقداتنا، وندرك أننا لم نرى العالم على نحو ما نشأه بفضل خطوط العرض والطول التي ولدنا ضمن حدودها، وفبفضل قراءة الكتب المائة الأولى، وفبفضل عاداتنا التلفزيونية، وانفعالات والدينا ولا مبالاتهما، وفبفضل آلاف العوامل المجاهلة التي شكلت ستارة مسماة على أوهامنا عن "أنفسنا".

فلا فرق بين اختلاف الجهات..." كما لو أن المرء مصداق في النهاية إلى مأوراء الاختلافات الثنائية بين الصواب والخطأ، الباسار والليمين، الشرق والغرب، "الخير" و"الشر". ومن الصعب تجنب القول بأن العثور على السر عند ابن عربي يعني - بطريقة ما وكيفية غريبة في معاصرتنا - أن حال الأشياء حال اعتباطية مطلقة. وبطبيعة الحال، إذا فهم المرء أن المؤمن الفرد غير مترمزم في حضور الحق الكلي، فسيكون من البسير على المؤمن "التقليدي" أن يقبل تعليقات ابن عربي على الصلاة وعبادة الأصنام (أو على الأقل عدم استبعادها بحجة إشاعة روح النسبية الكلية)، وهي التعليقات التي تثير خلافاً أكبر. أما إن اقتطعنا هذه التعليقات من سياقيها، فسنكون بلا شك أمام عدد لا حصر له من التعليقات يتضمنها كتب الفتوحات الملكية ويمكن أن نفهم على أنها "نسبة" حتمية أو حتى عميقة:

- أصل الأشياء جميعها الفرصة [الاختلاف]...
- تشاهد الأشياء باعتبار بذورها لباعتبار كبوتهما. فلا فرق بين الملك والخاضعين له في الإنسانية.
- لا توجد صور ولا كبوته تتميز إحداهما عن غيرها.
- فإن قلت إن كاترة الحياة هي الكون فأتى على حق، وإن قلت إنهما ليست الكون فأتى على حق، وإن قلت إنها الحق أو ليست الحق فأتى على حق، لأنها تقبل كل هذا.
يعجز "الشر" عن درك غرض الإنسان وما بلاتم طبعه.

قد يكون الاعوجاج استقامة على الحقيقة، كاعوجاج القوس:

فالاستقامة المرادة منه اعوجاجه.

ثمة ميول مشتركة تسري في كل هذه الأقوال على اختلافها: الابتهاج بوضع المعارضات جنبًا إلى جنب، وإيضاح أنها تتعني—في حقيقة أمرها—شيئًا واحدًا، لو فهمها بشكل مختلف، ثمة أيضًا وعي بأن الهوية أو المعنى مفيدان بالعلاقات، وأما خارج هذه العلاقات فتبتعد الأشياء عننا الطاهرة. والأخير من ذلك وجود فهم عميق يستبصر اقتسام الهويات نقائضها حتى تدل على معنى، وفي هذا السياق نتذكر تعريف ابن عربى الجناة بأنها المكان الذي تكون فيه السعادة مهددة باستمرار (٤٠). حين "يذوق" المؤمن عراؤ الغيب عن الوصف يتعذر عليه التسليم مرة أخرى بأنه في وقائعه على نحو ما كان يفعل قبل ذوقه. وحين يوجد المؤمن في منزلة "عارية عن الدراجات" (٤١) تدعو كلمة "الترابيتة" ذات رنين عبثي لا طائل من ورائه.

وبرغم ذلك، لا ينتهي ترقى النفس بالفناء ولا بالتخلي عن التقاليث. إذ حين يلمح المؤمن سرُ الهالوية الإلهية التي يرتكز إليها كل شيء، يتولده عنده أحد رذائل الفعل الممكنين الآثرين: الخوف أو الاستئثار. فما يزأر، شديد الوطأة على البعض:

ثمة من جرب الكشف ثم ولي عائدًا إلى العالم المرهق؛ لأنهم رأوا ما أفرزهم في كشفهم. وكان منهم صاحبنا أحمد الأسد الحريري. فعندما أخذ عاد بسرعة إلى حواسه مرتجلًا مرتجماً وقد لمته وظلمته أنه لا يفعل ذلك مرة أخرى، لكنه قال لي: "إن مرتعب مفزع مخافة أن تتضيع نفسك في ما رأيت" (٤٢).

وعلى شاكلة صاحب ابن عربى كثيرون يخشون ضياع أنفسهم وصيرورتهم إلى الجنون. وحين يعود أولئك أكثر استعدادًا للعودة باحتياجهم إلى حدود تقاليدهم.
وعالمهم يعودون بفهم مختلف. وكما رأينا في فصل سابق، يترتب على معرفة أن
الله حاضر في كل زمان ومكان أن يصير استقبال القبلة (توجه المصلحة جهة مكة)
أمرًا غير ضروري، لكن هذه المعرفة الجديدة المختلفة لا تؤدى بابن عربي إلى
الوقوع بعدم وجود استقبال القبلة في الصلاة؛ بل على العكس يقوّل لنا الشيخ
الأكبر بوجوب المحافظة على الصلاة جهة مكة على شرط واحد؛ أنا وهو أن
ندرك أن الله ليس محصورًا في هذا المكان فقط وإنما هو في كل الأماكن الأخرى
أيضاً. ويكرر ابن عربي في أعماله هذه المحاذير لخشته من أن تُقضى معرفة
السرّ بالمؤمن إلى طريق البعد عن الشريعة:

قد يحدث لمن ملك الكشف [من عرف السرّ] أن يكون في عالم الحس
تحت حكمه، بينما لا يعتقد فيه باعتبار نفسه. فهو يعمل به مقتضى
الظاهر، وهو يقول لنفسه "الآن الزم في الظاهر بالأوامر الشرعية لأن السرّ
عرفته سرّها، فبختلف صفاتها في سرّ زاد عن صفحتها في عليٌّ." (16)

وتصل هذه الحال إلى ما يسمي ابن عربي "إهدار ميزان الشرع" (المراجع
السابق). والشيخ لا يرتكز هذه الحال، فالتفاوت الكبير بين الظاهر والباطن غير
مقبول عنده. إن سرّ الذات- وعلى وجه التحديد لا ذاته- ينبغي ألا يتعارض مع
الأدب. والشيخ الكبير يؤكد هذا، وكم رأينا في الفصل السابق الخاص بالتأثير، لا بد
من وجود ضرب من الصلة بين السرّ (الباطن) وممارسة السرّ (الظاهر). ففي هذه
الفترة، يتحم المؤمن الذي أتهمه معرفة السرّ إلى ممارسة ليست من الإيمان في شيء. إذ
بدلاً من أن تزدهر معرفة السرّ روحانية تملؤه بالرغبة في رعاية الشريعة، أورشته لا
مبالاة وغورار: "لأنى أعرف سرّما أفعل فلا حاجة بي إلى فعله مرة أخرى."

وعليه، فإنّ أدت معرفة السرّ بالفرد إلى العدمية في تيديص أصلاً نقلية
الإيمان والعادات والأعراف المؤسسة على علاقة الفرد بالله. وهنا، يتولد عبد ابن
العربية تخوف عميق راصح من أن يسبّب كنه الله المحيط الذي لا مثيل له الصوفي
عن تقاليد الإيمانية التي هي- في حقيقة أمراً- سلوك محدد قائم على فهم الله

191
فهما واضح الحدود والمعالم. إذ حين يدرك الناس أن الحق غير المحدود بحدٍ كامٍ في كل الأشياء وفي كل الجهات (بما فيها أنفسهم)، يتخوف الشيخ ممن أن يصير "المستبر" بهذا الإذراك غير مهماً بدأ فريضة الحج أو باستقبال مكة في صلاته.

إذ إن أيه تقاليد دينية تعتدي بفكرة امتاع الله على التصور اعتداؤاً كبيراً تنطوي في داخلها على مقدرة تصفية ذات وفكيها؛ بمعنى أنها تحمل إمكان مساعدة علة وجود ما تفرضه هذه التقاليد من ممارسات وأعراف. وليس الباعث على تخوف ابن عربي من إظهار التحريض على التهاون والخلاءة الأخلاقية (وهي تهفة معتادة توجها إلى المتصوفة جميعاً) باعتبار خارجيًا من قبيل الرغبة في إظهار "الطريق القوي" أو "الصحيح السليم"، وإنما على العكس، يبدى الشيخ الأكبر نوعاً من الرقابة والانضباط الذاتي فيما يتعلق برفع الستار عن أفكاره التي تثير خلافات كبيرة، وبصفة خاصة في كتابه "قصص الحكم"؛ إذ يبدو أن الشيخ يعاني قليلاً أصيلاً كامناً خلف إلحاحه المتواتر على عدم التخلي عن الأدب بعد إدراع سر الحق، وعلق قلبه ناجم عن الخوف من أن يؤدى الكشف عن سر ألوهة النفس إلى شعور بالعظمة والكبراء المفضي إلى مجاورة حال التواضع والذل.

والحال هكذا، فلا ريب أن نموذج العارف الأكمل عند ابن عربي، هم الملاميّة الذين يجدون مثل الأمّة على التواضع وعدم الشعور بالتمييز على سائر الخلق. فبالرغم من أنهم ذاقوا سرّ الله (أي "حقوق المقامات جميعاً وعرفوا أن الله بحب نفسه من الخلق في هذا العالم"141)، فإن أولئك العارفين المحققين يتميزون بعاديتهم المطلقة. ومع أن كل شيء في نظرهم محدود بالله (المرجع السابق)، فلا يجعلهم هذا الوعي بحضور الحق في كل مكان وزمان يتخلىون عن سياقاتهم الثقافية أو ينظرون إليها نظرة الأمر الغريب أو غير الضروري، وإنما هم على العكس يتبادلون تجاوبًا كاملاً مع مجتمعهم، فيختلطون بعامة الناس دون أن يخمن أي أحد منزلتهم الحقيقية.
يبشرون في الأسواق ويتكلمون مع الناس... [مع أنهم] يعفون مع الله.

... الملائمة لا يميزون أنفسهم عن بقية خلق الله بأيّة ميزة، فلا يعرفهم أحد، منزلتهم من منزلة سائر الناس (المرجع السابق).

وقد يتسامح المرء مع اعتقاد الملائمة في أنهم سرح المجتمع، فهم يعيشون مستقرين بين عامة الناس، يحذون حذواهم تمامًا في طرق عيشهم وسلوكهم، بينما يبقون على علاقة وثيقة حميمة بالله المطلق من وراء كل شيء، ويرى ابن عربي في أحوال الملائمة التي لا تلتف أنها تأثير الناس فضيلتهم الأعمى على عكس العباد الذين يلفتون أنفسهم إلى الله بإظهار القداسة، وعلى عكس المنصفون الذين يعرفهم الناس بـ "خرق العادة"، أما العارون المحكومون الأولان فيظلمون بـ "بسطاء"، يظلون مواطنين عاديين يعيشون حياتهم اليومية فلا تميزهم عن الرائي.

ولعله من الصعب عدم استحضار كيركجارد مرة أخرى، ونحنا أمام هذا النوع من نجاح عقارب الجادة إلى العادة واحتسابها عاديا، فـ "فارس الإمام" الشهير عند كيركجارد - حاله من حال العارفين المحقيقة "المنعزلين مع الله" يقف دوماً في انفصال مطلق (43)، وفي الوقت نفسه ينصب - بالمفارقة نفسها - انتهاك كلياً تقريباً إلى المجتمع، ومع أنه يشعر بأنه هجر كل شيء في العالم فـ "يرتدي كـ شيء على أساس من اللامعقول" (44)، ويرغب أن فارس النylim يقف وحيداً بانفصاله عن "عموم الناس" فإنه يبقى في العالم مشاركاً فيه، فلا تكشف أصالة إيمانه عن نفسها بأفعال زهيدية إيجابية (شأن المنصفون والعباد الذين يأخذ ابن عربي عليهم أفغالهم تلك)، وإنما تكشف عن نفسها - على الأصح - باندماجه الكامل مع البرجوازية الصغرى. "حتى رجل المدينة الذي يخرج بعد ظهور الأبعد متألقاً ينتمي مانشياً إلى فريزيبرج لا يبطأ الأرض بقدم أعسم منه" (45). إن فارس النليم - شأن الملائمة- لا يختلف عن متن حاله، مع أنه يرى على أقرانه بسنت من المعرفة الروحية: "إن لم يكن المرء يعرفه فمن المستحيل أن يميزه عن بقية الناس". ويقول كيركجارد في أحد تشهيراته الأكثر دقة، إذا كان الراقص الماهر...
يثب في الهواء وعلى الأرض لتشذى وضعاً في الحال، فإن فرسان الإيمان لا ينجحون في القيام بهذه الحركة السلسة، لأنهم يترددون برها، ويجعلهم ترددهم هذا غرباء عن العالم.

وبطبيعة الحال، ليس من الصحيح القول بأن علة غربة الملاحمية عن العالم—المزاحية التي مؤدها أن ابن عربي وجوديٍّ طيلة الوقت—هي نفسها العلة في غربة فارس الإيمان عند كرينكجرد عن العالم. ولكن توجد بينهما تشابهات لافتة من حيث رجوعهما إلى المدنى اليومي بعد التجربة التي جعلت—كل الحسابات—من كل شيء نافقة لا ضرورة لهما. ففي الحالين، يرجع الأفراد المهمومون إلى نأس لا يقرون على فهمهم. وفي الحالين، يتبقي فارس الإيمان والعارف المحق بامتيازهما هذا الموقف في تخفيفهم برقيهما الحقيقي إلى حد التماثية على خلولهما بالمشي في الأسواق والطرقات محططين بسرهما لنفسهما. وهم "السعداء" حقًا، وفيما يري هؤلاء، لا يعنى لهم السر تغيير حياتهم، وإنما يعنى على الأصح تغيير موقفهم منها.

وبكلمات أخرى، نحن أمام سر يضع كل معتقدنا وأهوانا الساقية موضع السؤال، غير أنه السر الذي—حين نعرفه—يدع كل شيء كما هو. قبل من الممكن القول بوجود شيء هنbetween السر بهذا المعنى وسعى دريداً إلى تطنيك مبادي الأخلاق دون النخل عن الأخلاق؟ استبق الأشياء ما ماركسي/نسوية حتى بعد معرفة سر الهاوية التي أفرعت عليها هذه المذاهب؟ وبطبيعة الحال، يُلزم المفكرون من أشخاص ابن عربي وديدياً ممن سألون بطريقة غير مألوفة تصورات "الخيار" و"العدالة" ينتمون بأطراف غير أخلاقيين، وعليهم باستمرار اللجوء إلى الطرقية نفسها تقريباً من الدفاع الذين نطمأنت النقاد على عمامتهم الإسلامية أو حسمنهم الأخلاقي (وقد قام Letter on Humanity في النزعة الإنسانية، حين "تخوف" من أن "تعني مناهضة النزعة الإنسانية، التحريض على الإنسانية")، إن إلحاح ابن عربي على أن السر عندنا لا يعني التخلي عن الأدب.
بل يعني فيما أُغنى له، هذا الإلحاح يجد نظيرًا له عند دريدا، إذ يلح دريدا على أن الكشف التفكيكي عن السرّ المترمز لوجوديّة في القيم السياسية والأخلاقية التقليدية لا يعني بالضرورة هدمها، وإنما يعني على الأصح إعادة تتمييزهم ثم إطلاقها مجددًا.

وكان دريدا قد كتب عن هذه القضية بكل أبعادها؛ في مؤلفه "التفاعلات" عبرَ دريدا عن احتراس يمكن فهم مغزاه فيما يتعلق بـ"إعادة إضفاء طابع أخلاقي على التفكيك"(49)، وهو أمر متوقع يذمّر في النهاية - على الرغم من "دجبيته" - بـ"توكيده نفسه من جديد كي يظل من الأخر" (وفي ذلك إشارة ضمنية إلى مختلف أشكال الهجوم التي تصف عمل دريدا بالأخلاقية واللامبالاة السياسية)، وينحدر على مستوى التمدد اللغويّ إلى حالة "نسبة دوجمانية جديدة" (المرجع السابق). إن نموذج العارف الكامل عند ابن عربي لا يوجد - في حقيقة الأمر - عند دريدا؛ ذلك العارف الذي يلمح سرّ فقدان ذاته ويظل قادرًا على العيش في العالم الواقع بـ"أي تغيير ملموس على سلوكه الخارجي، ومن العسير تخيل أن الاشتراكي أو النسوي الأربوزيكي يسمى بفقدان كلمات ممن قبيل "الإنسانية" ول"الإنسانية" ول"المرأة" أرسهما الداليات التي تقوم عليها، ويدر على الاستمرار كما لو أن شيئًا لم يحدث. ففي كتاب "مواقع" (1971) وَجَّهْ هُودبين سُؤالًا إلى دريدا يتعلق بالأثر الذي سوف تحدثه الممارسات التفكيكية في "المشهد الإيديولوجي الرابع"، فأجاب دريدا بشيء من التحفظ نوعًا ما قائلاً إنه لا مبرر لأن تنتظر منها... قدرة على التأثير فورية وشملة"(50). أي: "سيمر وقت قبل أن تُحدث الممارسة التفكيكية أثرًا عميقًا، من قبّل: إعادة تحليل مفهوم الإيديولوجيا، إعادة فهم العلاقة بين "النص المحدود أو السلسلة الدالية" والواقع.

وقد دامت هذه العملية تحدث تدريجيًا، فسوف يعرف إيديولوجي المذاهب جميعها - في نهاية الأمر - أنه لن يعود بقدر تمييز (أثريهم) إلى حدود سابقة (ونتلك عبارة صرفة لا يمكنها مقاومة إغراق استخدامها في هذا السياق). وكثيرًا ما...
يستخدم دريدا كلمة "الخلخلة" (ébrander) tremling ليصف ما يحدث لتفكيرنا من أثر: "من الواضح أن آثار هذه الخلخلة موضوعية" تمامًا، ولأنها كذلك، فهي تتطور في الوقت نفسه على انفتاح غير موضوعي، يدمر حدودها ويتجه إلى ربطهما بغيرها... في صيغة جديدة دون دعوى بالغموض أو السر" (٢٠٢). تخلخل البنية وتلتقط فتسقط إلى موضع يجب على المرء عندئذ اعتقاد بأن الحياة هي في مكان آخر. وليس في ذلك تصور عن تأدية السر إلى عودة إلى المعتقدات والممارسات الممكنة تقليديًا، كما هو حاصل مع ابن عربي. إذ على خلاف العلمانية، يؤدي لمّح واقعية الهاوية الميتافيزيقية التي يتأسس عليها نسق العلامة الميتافيزيقى إلى فتح ثغرة في مؤشرات الميتافيزيقى ومعاييرها لا إعادة إثباتها؛ وتلك "الإرادة غير مبرّرة" تمضي نحو شيء جديد جذرًا "يدمر" الحدود السابقة ولا يصوم- ولو بطريقة "مستنيرة" تنطوي على مفارقة- الممارسات والعادات نفسها التي كان المؤمن مقيدا بها حين كان "جامعًا".

خلاصة: الوهم الخداع عند دريدا وابن عربي

لو أخذنا بأيدينا أي كتاب، وليكن موضوعه الألوهية أو الميتافيزيقا المدرسية مثلاً، فسنقرأ أنفسنا: هل يقدم هذا الكتاب تفسيرًا مجردًا للكم أو العدد؟ هل يقدم تفسيرًا تجريبيًا للواقع والوجود؟ لا. بل إنه يشير إلى المحترقة: لأنه لا يقدم شيئًا بل سُقعة وهمًا خادعًا (ديبـ هيم: تحقيق في الدين البشرى، ص. ١٦).
تأتي كلمة *illusion* (وعَمَّ، خداع) من الفعل اللاتيني *illudere* الذي يعني لعبة. ولكن نستطيع ضحية الوهم فقدنا من شئًا ما يتلاعب بنها، نخدعنا ويضللنا. وبطبيعة الحال، فالكلمة محايدة فلسفياً؛ إذ يمكن أن نستخدمها على حد سواء المتصوفة والعلماء والتجارب، وآباء الكنيسة وما بعد البنيونيين. وذلك ما يجعلنا نقول إن دريدا وابن عربي-كل على حدة- يتشاركان في تأكيدهما فكرة الوهم، كما يتشاركان في فهمهما ما ينطوي عليه هذا الوهم من مثال، ويتشاركان أيضاً في إلحاحهما على ضرورة اعتراض هذا الوهم إن كنا تريد حقاً "معرفة" أي شيء بالمرة.

وفيما يعرف جميعنا، الوهم كذبة مستترة، وليس حقيقة لم نكتشفها بعد. إن الواهمين المضلعين أشار إلى كذبة لا يرتان في أنها صادقة. وعند هذا المستوى المحدود، يفقه هيمون ودريدا وابن عربي، يرى هيمون، المظلمين إلى إفاعة Hume كائنًا من "سباته الدوجماطيقى"، أن دعاوى الميتافيزيقيا الدوجماطية التي لا يمكن التحقق من صحتها هي التي تقود الوهم (ويمكن القول إن أفكار ابن عربي تُعَد مشابهة نموذجًا على هذا النوع من الدعاوى). فلا يجب أن يكون حل هيمون هو الاهتمام بـالواقع والوجود العينى وحدهما، والتخلي عن لسعته ووهم اللذين يقدمهما الفكر الميتافيزيقي.

وإذا كان دريدا وابن عربي يتضامن مع هيمون على أن الوهم يحدث في كل مرة نمارس فيها الميتافيزيقا، فلا ريب أنهما لا يوافقان على البدائل العملية التي يقدمه لهذه "الوهم". إذ يرى الصوفي (ابن عربي) ونظريته (دريدا) أن العقلانية والتجديد ليست بالوهام دوجماطيقية الميتافيزيقيا. يرى دريدا أن نصوص هيمون عن الوهم يترتكز إلى فرضه المغلوب بأنه يوجد "شيء ما" وراء العلامة التي تمتلكها الميتافيزيقا تمثيلاً مغلوبًا. يقترح هيمون- على الرغم من مكانته الدائمة بوصفه "أحد ملاحظة أستطاعتها شهرة"- المذهب التجريبي الذي لا يقل في ناعشه عن الميتافيزيقا التي كان يسعى إلى خلعها عن مكانتها التي احتلتها. وقد خلط أحد نقاد
دريدا المعروفين التفكية بنزعة الشك عند اليوم فجعل من دريدا نسخة فرنسية من اليوم دون فهم السبب الحقيقي في أن النقد التفكي لمركزية اللوغوس لم يعترج على "الألوهية أو الميتافيزيقا المدرسية"(1).

وعلوه من الطبيعي وجود أسباب واضحة تفسر لماذا لم يكن ابن عربي

لتيتبرب الترجمة الإنجليزية اللا أُدرية في القرن الثامن عشر، وعلى وجه التحديد

رفض اليوم رؤية أن كل شيء محدود بالله! أما بخصوص مسالة الوهم فابن

عربي كان سبأ أن اليوم قد حالفه الصواب بقوله إن الميتافيزيقا تعمينا عند

الحقيقة وأن الصواب قد جانبه حين اعتقد أن العقلانية والتسخير الترجمي بجعلانسا

أقرب إلى الحقيقة. كان ابن عربي سبأ أنه لا فارق هذا بين الأمرين؛ إيمانه

باستطاع الحق على التصور لمناذغ جذري. فقد تناول ذلك الذي ليس كمثله شيء

لا يكاد يهم ما إذا كان المرء مثاليا أم عقلانيا أم تجربيا؛ فالمرء يسعى إلى إيجاد

صورة يصف بها ذلك الذي لا صورة له.

تنتشر الموثقات المرتبطة بالوهم، كالحلم والخيال، في أعمال ابن عربي

وبدلاً على السواء، ومن الأهمية يمكن ملاحظة أن جذوة الشك الباطنية تقريبًا عند

كليهما تقضي إلى نتائج مشابهة في قولهما بأن الواقع العقلي هو وهم. وما له أهمية

مركزية في النسج الفكري عند الشيخ الأكبر أن العالم الذي نراه حلم (رؤية)، بما

يحمله ذلك من أصداء كالديونية Calderon.

وشن العديد من الموثقات عند ابن عربي، فالوهم مصطلح يستعمله المتصوفة وأصحاب الأفلاطونية الحديثة ليصفوا به حال الجهل المستحكم بغير المستجيبين الذين يعجزون عن إدراك التزامن بين حلول

الله وتعاليه؛ وهذه الحالة يسمى أيضاً إخوان الصفا رؤية الغفالة(2). ويكشفس أيزوتسو

في درسه المفارز بين التصور والطاوية(3) الفصل الافتتاحي لموضوع

الوهم عند ابن عربي؛ فيبداً بفكرة مفتاحية بقتيسها عن تصور الحكم:

(1) الطاوية: عقدة دينية تميل إلى وحدة موجود، فترى أن سعادة الإنسان رهن بحراط على

طبيعة وتحقيق قدره بالطراز هوموم الحياة واحتياج الخوف من الموت والعيش ببساطة.
فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خُبِّلَ لك أنه
أمر زائد قام بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر ...
فأعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود
كله خيال في خيال(١).”

إذا كان الحقُّ سرُّ الأشياء جميعها، فالوههم هو جهلنا بهذه الحقيقة. فحقيقة أن
وجودنا متوقف على الحق الممتع على التصور محجوبةٌ عنا؛ وما دعنا نعتقد أننا
تعني" شيئاً مستقلاً عن الله فنحن مضلَّون مخدوعون. وما يُثبتَ وهمُ استقلالنا
اعتقادنا الوعاً في أن للأشياء هوية بسيطة، بما في ذلك "النفساً" فنشعر أننا
منفصلون مستقلين بأنفسنا. وإيذائنا على صواب حين يلاحظ أن "العلم" أو "الوهيم
أو "الخيانة" ليس معناها الدلالية على أمر بلا قيمة أو أمر زائف، وإنما تعني ببساطة
"الوجود الرمزى"(٢). حين نختصر وهم المعنى اليومية المعتادة فننفذ إلى ما
وراءها سندرك أن كل شيء رمز على الله. فكل شيء نبهره يعود لنا إلى هاوية
الحق الأولية.

وقد يشعر المرء بادئ ذي بدء بالتردد في نسبة مصطلحات واضحة
التعالى من قبل "الوهيم أو "العلم" إلى مشروع دريدي، برغم أن هذه الكلمات تنكرر
في أعماله، وهذه أمثلة على ذلك (والتشديد فيها من عندي):

- أثر اللغة يحملها على تمثل نفسها من حيث هي إعادة تقديم عبرية،
ومن حيث هي ترجمة ما كان قد تكون في الداخل إلى الخارج ...
ولا ريب أن المبتفيقنا تأسس نفسهğunظ على هذا
الوهيم... (مواقع).

وعنفوية كالأطفال. ولا يحدث ذلك كله إلا باتباع الطار بما هو المبدأ الأول الذي يتبني عنه
كل وجود وتغير في الكون. وتعني كلمة الطار نغوية الطريق. ويُعد الفيلسوف الصهيوني
لأوشن مؤسسها الأول - المتزوج.
- يُنتج هذا الحادث نوعًا من السراب الدلالي: انحراف المعنى
وأثره المنعكس في الكتابة يبرز أمرًا ما (موافق).

- سراب الشيء نفسه، سراب الحضور الفوري، سراب الإدراك الأصلي (في علم نمط الكتابة).

وربما رُوِّس أيضًا في وهم الكلام الحاضر الممثلي، وفي وهم الحضور في الكلام المظلم أنه شفاف وبريء (في علم نمط الكتابة).

- حلم [ليفيناس] بالفكر المختلف اختلافًا محصنًا من حيث أصله ومصدره. وإنه لفكر خاص ينطوّى على اختلاف مرجع خاص...

ونحن نقول حلمًا؛ لأنه يتلاؤث مع شفاعة النحو مجدد أن تستيقظ اللغة (الكتابة والاختلاف) (الف).

سراب، وهم، حلم: يبدو أن دريدا يوظف مجموعة مَرْسَمَة من الاستعارات حين تقع موضوعاته التي يتداخلها ضاحية فئة "المعنى الفوري الممثلي". ففي الافتراضيات الأربعة الأولى، يبدو الوهم في حجة الأدبي، وهم مرجعيًا؛ معنى أنه ثمة اعتقاد في أن كل علامة تشير إلى تحليل طريقة ما، أو "تعبر" عن شيء متعين تقريباً، شيء "واقعي" تقريباً. ولا يفهم ضحايا هذا الوهم أن المنقول "يحتل دائمًا موقع الدال فعليًا" (الف)، وأنهم متن تحذروه بهذه اللغة عن الوهم أو الجنون أو النقاء والظهير إلحالهم في حقيقة أمرها إيلاء إلى شيء آخر، إلى ما نتهية.

ويعبّر آخر: نزعة مركزية اللوغوس تحلم؛ تحلم بالاستيلاء على اللوغوس والأصل، تحلم بالعودة إلى حقيقة فردوية. وسواء كان الأمر يتعلق بسعي ليفيناس إلى الآخر في نهائه، أم ببحث هورسدن عن أصول ديكارتية، يعس عليها تصوره عن "الموضوعية"، فقد سعى دريدا في كثير من أعماله إلى إيضاح أن المفكرين الذين هم على هذه الشاكلة "يحلمون" متأثرين عن "أصل الأشياء" أو "واقعيتهما".
ومثابة حديث مشهور يوردته ابن عربي في "قصص الحكم"، يمكن قراءته بنوع من المفارقة الساخرة في هذا السياق: "الناس نائمون فالأما ماتوا انتبهوا"(١٥). والمتفاوتين عند دريدها هي هذا النوم، ولا يدرك الناس الذين يغمسون في النوم (وإن كان روسو ليس منهم)، أما التفكير فهو "البقظة" من هذا النوم، التفكير "هزة" توقف المفكر من سباته الدوجماتيقي، أو عن سببه المتحتم لوغوسيًا على أقل تقدير.

يتني دريده كتابه في علم أسسات الكتابة بعبارات قالها روسو:

وسيلنا إلى أنا أيضًا أحلام، نعم أعرف بذلك؛ ولكن أفعل ما عجز عنه الآخرون؛ فأقدم أحلامي على أنها أحلام، وأترك القاري يبحث فيها عن أي شيء قد ينغ الناس الصاحبين(١٦).

وبرغم أن إيراد هذا الكلام في هذا الموضوع لا يعبر عن الولاء لمنكر أرفع مقامًا، لا ولا يعتبر عن إطراء مفكر متواضع، فما يقوله دريدها من خلال هذه الفقرة هو "شفرة" لزعة مركزية اللوغوس الضالة عند روسو. لقد أتاح روسو الحالم لدرىدها، وهو أحد أثنيين أكثر "انتباهًا وتبنياً" (أحد "البقظين" استخدم الأحلام استخداماً تفكيكياً، تلك الأحلام التي قد سعى إلى تمريرها على أنها "قلنسوة". فهم دريدها في وضع النهاية واعز روسو على رؤيته وفهمه في سويعات النبيذ; لقد أتيس الفراغ الدلالي الذي تتبوع عليه كلمات الحلم على روسو فحسبه الواقع.

حسبه الأصل والطبيعة والبراءة.

عند هذه النقطة، قد يستشعر المرء أن تكون دريدها عن "الوهم" على شكلية بالكلاب بالخيل في ابن عربي. وفيما عدا استخدامهما مجموعة متشابه من الاستعارات، ثمة صلة بالكلاب بين النظرية الصوفية في العالم على أنه وهم، ووهم المعني في الرؤية التفكيكية. ولا ريب أن دريدها على التفويض تماماً من ابن عربي، يرى كلمة "وهم" نفسها وهما. أولاً، يستعيد الوهم عند دريدها وهو عند نبيشة (وينقده هو مؤلف "أؤول الأنصام") الذي يرفض نسبة الوهم إلى عالم الحواس، لصالح "عالم حقيقي" ما هو في حقيقة أمره "إضافة كذوية(١٧)؛
لعل الإجابة عن هذه الأسئلة أن تكون: "نعم" وألا". فمن جهة أولى، من السخف القول بأن سر الوهم عند دريدا يعني ما يعنيه السر عند ابن عربي. لا يرى دريدا أن الله أصل هوية الآشياء جميعها، بل يرى الآشياء متصلة في الاختلافات بينها وفي اختلافا المرجح بعضها عن بعض. كما لا يرى دريدا الذات بناءً ووهماً خادعاً على أساس أنها في أصلها "الله" بل براها- بالأحرى- متجزئة في مجموعة من الاختلافات التي لا تضوع قطأً تصور معقول عن الذاتية المتماسكة المستقرة.

وبهذا المعنى المباشر، تقول أعمال دريدا أمرًا مخالفة تمامًا عن ما تقوله أعمال ابن عربي من متصوف القرن الثالث عشر. ومن جهة ثانية، فما يسمي شبيبتيك "الفؤوض الأسئلة الذين يغلف كل الآشياء" عند ابن عربي (1) لا يمكن صرف النظر عنه بكل سهولة بحجة أنه نزعة تصويرية تمثلية زهيدة، تقلل من قيمة كل شيء في هذا العالم الذي هو دروم من أزور تأمل المعنى، تتأذيل داخليًا دائمًا إلى "وقت تام". فما يشترك فيه دريدا وأبن عربي أنهما يفهمان جيدًا أن كل معنى متآصل في ماهية ما هو نفسية دريدا "المؤلف من هوية التمثال" (3)، وقد أوضح إيزوتزو أكثر من أت في مصطلح "العاصر" (4) من الكلمة العربية الدالة عليها هي "عماء"، فخصص فصلاً رئيسياً من عمله لمناقشة المعنى ومعناه "العماء" و"ظلمة الأعماق" عند الشيخ الأكبر، مع أن مصطلح المعنى يتوارى في أعمال الفاشاني- مريد ابن عربي- أكثر من توثره عند الشيخ الأكبر نفسه. ويقرأ إيزوتزو مصطلح "الإغواء/العماء" بوصفه مردًا لعدم القدرة على معرفة الحق مطلقًا، فهو موقع صامت بلا حركة سحية الأعماق لا ينبع غيره، يسمح للمعنى/التجلي بأن يوجد دون أن يوحى بوجود شيء آخر غيره. إنه "مطلق الغيب" الذي يسلب كل ماية، وهو ظلمة أولى لا توجد فيها "أدنى حركة". هذه الظلمة المتميزة مصدر كل الآشياء والهيوات، وهي أيضًا مصدر الله. ويضيف هذا التصور عن هوية معنا الفارقة الملتوية في الأفلاطونية المحدثة: غير المسنو علة الآشياء، أما لا يميز أو يتصف هو الذي يمكنه المتميزة المتصرف من الوجود. لقد نجح إيزوتزو لأسباب ناجمة عن منظوره الطوري في تسليط ضوء قوي- وإن يكن على مستوى 202
الموضوع - على أساليب محدد من الظلمة والغيب والأعماق عند الشيخ الأكبر، وهي الأمور التي أهلها العديد من النقاد.

ما لا يُستَثْبِرُ غُورها، والعماء والهاوية: هل يمكن حقاً مقارنة تصور الهاوية في فكر ابن عربى بالهاوية عند دريدا؟ وهل يمكننا حقاً القول بأن هاوية الحق الذي يُمْتَبِع رد sensation - والذي هو مصدر كل ظواهر الذي لا يتقبل التمثيل.

تتفت بملاحظات "السراب الدلالى" في الاختلاف المرجئ الذي يجعل العلامة تختلف عن أخرى وتزوجها، فينتج الاختلافات باستمرار، بينما يبقى هو غير قابل مطلقًا للإدراك حساباً أو عقلًا؟ وقائع الحال أن دريداً يَسْتَدُرُّ الطريق على إمكان مثل هذه المقارنات، حين يحرص على تميز مفهومه عن الهاوية عن المفهوم النمطي الموجود في مذاهب التصوف السلبي النافذة، يقول دريدا:

... الجانب الأول والطريقة الأولى: أبدية عميقًا لا يُمسِر غورها، أساسية، يمكن الوصول إليها في السرد الأخروي الغانى، وفي تجربة ما، أو في إكتشاف التاريخي (أو التأريخى). أما الجانب الثاني والطريقة الثانية فهي: هاوية غير زمنية، بلا قاع أو سطح، لا يمكن الوصول إليها مطلقًا (لا من جهة الحياة ولا من جهة الموت)، وهي للذين كل الأشياء التي لا توجد. إنهما في واقع الأمر هاويتان."(37)

ولعل السباق الذي وردت فيه هذه الفترة مهم: فهي تأتي في مقال يسعى فيه دريدا إلى تميزك التفكير عن نزعة مركزية اللوغوس المستفخفة في اللاهوت السلبي، حيث يُقَدِر دريدا نخْصه من الهاوية: هاوية المنصورة التي تحدث عنها أمثال إيكبات وسليسويس، ثم هاوية "بلا قاع أو سطح" يقول دريدا إنها تعديل حركة الاختلاف المرجئ، ويستمر دريدا في أفكاه عن اللاهوت السلبي النافذ في صف الهاوية الأولى بأنها "عميقة" (نهاة قاع)، وهي في نهاية الأمر "يمكن الوصول إليها في السرد الأخروي الغانى". وعبارة آخر: هي هاوية لا تهدي في حقيقة أمرها أن إسق العلامة الكاملة خلفها، وإنما تسهم على الأصح فيما تؤسس
الأنطولوجيا التي تحفظها وتصونها، وتلك هاوية "ملوّفةً معتادةً"، وتبدو هاوية ذات عمق" (بكل إيحاءات العمق الميتافيزيقية، فتصور العمق يمكن حمله عليها). وهي، على عكس الاختلاف المرجئ، تتموقع في بنية زمنية تمزق من خلالها إلى "أبدية" لاهوتية. أما هاوية دردًا فهي على النقيض تقريباً من ذلك كله؛ إنها هاوية غير زمنية مطلقًا، هي مرآة لا سطح فيها ولا فاع؛ طريقها مسدود فلا وصول إليها. ولا ريب أن هذه الهاوية التي تفتقر إلى الصفات اللاهوتية- مثل "أبدية" و"لا توصف"- هي هاوية أثر اللغة المزاح انتزاحاً لا نهائيًا: الظاهر كله بلا باطن. فإن كانت هذه الهاوية في حقيقة أمرها- كما يقول راسك- "سر كل تقاليد الخطاب التي لا تدل على شيء"، فسوف نصطدم مقارنتنا بسر السر عند ابن عربي بختالف أصبع بينهما.


205

(١٦) Ibid., p. 50.

(١٧) طبقًا لزروالدف جاشن انتكك هو "محاولة تعليل التنوع غير المتاح.... والتباوثات المنطقية... التي تطأ دومًا على الحجج الفلسفة حتى وإن كانت هذه الحجج تنامى بنجاح".

نظر:


(٢٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 116


(٢٦) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 381/Futuhat II.661.10.


(٢٨) في مفتتح عمل الغزالي كونيية السعادة، نجد العبارة الآتية: "أعلم أن الطريق إلى المعرفة الحقة بالله هو معرفة النفس". مستشهده في:


وفي رسالة الأولى من رسائل إخوان الصفا يوجد تعبير مماثل عن أن معرفة النفس تعني العرفان الإلهي: "أعرفكم بنفسك أعرفكم برتبة". مستشهده في:

(*) *The Bezels of Wisdom*, p. 133.


(*) *The Bezels of Wisdom*, p. 55.


(††) Ibid., p. 85.


(*) Ibid., p. 56/ *Futuhat II*. 226.2.


(*) Ibid., p. 257/ *Futuhat II*. 233.34.

(*) Ibid., p. 374/ *Futuhat III*. 34.28.

207

(§§) Ibid., p. 70.

(§) Ibid., p. 68.

(§) Ibid., p. 70.


(τ) Ibid., p. 91.


(π) *Positions*, pp. 23, 46; *Of Grammatology*, pp. 157, 140; *Writing and Difference*, p. 151.

(δ) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 73.


208
الخاتمة

تصفية الذات في ما بعد البيئوية
ثلاثة لحظات من الأفلاطونية الحديثة في المعتمد الدريدل

من المعتاد أن يقوم المؤلف في خاتمة كتابه بتحقيق عمله وإتمامه: الموضوعات التي أثارها، وتلخيص فرضياته والأفكار التجريبية التي غامر بتطبيقها. وفي درسنا المقارن بين ديدا وابن عربى، توجد الكثير من الفرضيات التي يمكن إجمالها على النحو الآتي: التمثال بينهما في عدم الثقة في قدرة الفكر العقلاني والميتافيزيقي على تناول الله والمعنى تناولًا غير إشكال؛ ثم إلحاحهما على عدم القدرة على فهم الحق والكتابة البناء، على الرغم من المزاعم الفلسفية الميتافيزيقية التي تدعى القدرة على ذلك؛ بالإضافة إلى اهتمامهما المشترك بـ"البليلة" وفضيلتها بما هي أداة أصيلة لـ"الانفتاح" على الآخر/ الحق الكناني في ما وراء تضييقات الميتافيزيقية وعواقبها؛ ثم التوازى الخادع بينهما في الإيمان بإمكانات النص الامتثالية وأن هذه الإمكانيات تتعلق بدرجات متصلة وفق ظروف القارئ؛ وتصورهما المتماثل عن أعماق السير المخفية في أصل كل الهويات؛ وتطابقهما في تصور ما تتطوّر عليه هذه الهويات من "وهمن خادع"؛ ثم أخيرًا عدم إيمانهما بأن الذات تتطوّر على جوهر مستقل بذاته.

وبدلاً من جمع هذه التشابهات التجريبية وترتبها في "صيغة" تقرب بعضها من بعض حتى تتباقى عند نقطة نهائية، فلسوف نختتم بالملاحظة عن توسيعها على نحو يبعد بينهما ولا يقربها من بعضها البعض؛ إذ باعتبار لحظات بينها في أعمال

209
ثلاثة مؤلفين في المعتمد الديردي- ألا وهم: بلانشو، نيمامين، فوكو- سوف نرى أن التشابه بين دريدا وابن عربي المتصوفذ الطابع الأفلاطوني المحدث ليست حالة خاصة به، أو وفقا على دريدا والفلانينه المعروف عنه بعلم اللاهوت السبئي. فما استعارات أفلاطونية محدثة قد نشرت عنها خلالها اللاهوتية- تترجم في نصوص من قبل ما المؤلف "The Essential Solitude'، و "المهمة المترجمة". و"العزلة المضرورة". إذ حين يرفض هؤلاء المؤلفون التفسير العقائدي التحليلي، وهم يتحاورون من جديد مناهج من قبل الذات والنص، تظهر نيرة ما في أعمالهم تنطوي على شبيه محتفظ بما هو "أفلاطوني محدث".

ويتطور القول بذلك على مخاطر واضحة. لعل أولها أنه ما من أحد قد أشار إلى أن مؤلفين من أمثال فوكو وبلانشو "أفلاطونيون محدثين"؟ وذلك حقيقة لا مراء فيها. إن معجم الأفلاطونية المحدثة بدأ من سباعات أفلاطون ثم تنوعاته المطرطة عند السيد أوغسطين وديونيسيوس الأريوبيا التحرير وانتقاله في العصر الوسيط إلى العلامة إيكهايرنت حتى عودته إلى الظهور من جديد في عصر النهضة الإيطالي (عند كوزناوس فيتشينو) - هذا المعجم بشكل معتدل يمتزج الفتاوت، بتمثاله الإنسانية (إخوان الصفا، وال" hazırl أرسطو" واليهودية (ابن ميمور)، وهي تمثالات أصلية لا يمكن اختراعها إلى وصف بسيط جاهز. وبرغم ذلك، فالاستعارة الرئيسة في كل الكتابات الأفلاطونية المحدثة تنطوي على تصور عن الواحدة الخاصة التي تقوم الوصف، والتي تتولى دوما حشد النكتارات المعروفة الهائية على وجهها وسوقها إلى الواحد الإلهي الأول الذي يتزود وصفه... وسوف يلعب هذا النموذج الأفلاطوني المتعالي دور الفاعل في النقد ما بعد البنوية لا دور الشبيه.
أما الخطر الثاني من هذه الخاطرات فيتمثل في أن محاولة تعيين نعمة أفلاتوية محدثة عند هؤلاء المؤلفين سوف تفهم فيهما مغلوطًا على أنها تزيد تعلقات هابرسون العنيفة على هيدجر حين نعت فلسوفته بأنها "تصوف وثني جديد"(1). وقد رأينا أن هابرسون، وهو يستبعد التكفيك واصفاً إياها بأنه "مصدر تاريخي يتحول على خشبيته التصوف إلى تنوير" (المرجع السابق)، يصدر عن رغبة الكائنية من "الرغبات الفوضوية" عند Aufklärung في صوام تصوير الأحوال درينا وأمثاله. وعلىه، يستخدم هابرسون كلمة "تصوف" استخداماً ازدرائيًا مخفية التوقع في الفوضى التي هي - على وجه التحديد - هاوية لا أصل التي يرى هابرسون أنها تتواضَف في النهاية - الفكر الحدري التقديمي (ولنذكر أن تصوف درينا "يخلع عن السياسة والاريخ المعاصر رتبة الوجود العيني والصدارة"). فتمت استخدم هابرسون كلمة "تصوف" عبر عن شعوره بمخاطرة تصفح الواقع ووصفه باللاعقلانية وعدم الأصلية.

ولا نترسخ خطي ها البرنامج الدفاعي حين نستكشف اللحظات "التصوفية" عند بلانشو وفيناييم وفوكو، وإن يكن تحقيقنا أقرب إلى محاولة باتشاي الكشف عن إمكانات صوفية في تفكيك الذات عند نيتشن، مستخدماً أنجيل داي Mechtild von Mechel - فولينزو وANGELA DI SOLIGNO وفون ماجدبرج Magdeburg "وليت لا تفهم كلمة من عمل نيتشن دون ابتعاث هذه التصفيفية المتصلة في صورة الكلية". إن كنها هذه "التصوفية" على وجه التحديد - والكلية التي تتعلق إليها الذات انحلالاً مبريًا - يمكننا نبئ أولًا بلانشو ومفهومه عن "نور" الكتبة الذي يسبع العمي، والذي هو أيضًا "هاوية ونور مرعب مثير، في أن معنا ينغمي فيه المرء". ويبدو بلانشو إحدى شخصيات عديدة في المعنى الذري، ممن برون في الكتابة إنغاء الذات أكثر من كونها تعبرًا عنها، فالكتابة فعل تهدمي أكثر من كونها فعالًا إبداعيًا.
فعل الكتابة و"الانفتاح" عند بلانشو

لقد تحدث تيموثي كالربك عن رؤية بلانشو قائلًا إن الكتابة Timothy Clark عن جوهرها مهنة وحتى "نشاطًا ثقافيًا". [1] رسالة تطاردها قوة دينية. فالقارئ النبيل حين يقرأ أعمال بلانشو النثرية - وهي أعمال عسيرية مضرة - يكتشف فيها (كما فعل العديد من النقاد) إلهامًا رهابيًا. تقربًا على الكيفية التي تؤدي بها الكتابة إلى محو الذات تدريجيًا ورفض كل شيء سوى النص. وتكرر في مقال "العزلة الضرورية" - على الأخص - أصواء الأفلاطونية المحدثة: تصور أن النفس تنتمي إلى قوة لا توصف، تكمن وراء الوجود الظاهر، تخلق باستمرار أثارًا، بينما نظم هي نفسها مستخرجة وراءها على نحو شديد الغرابة؛ تصور أن نمطاً عديدة إلى فضاء أو مسافة تصبح المرء عن نفسه، مسافة تتموقع خارج الزمن؛ تصور أن العالم ألمعية يمكن التخلّى عنها وهجرا، وعزو أفكاره إلى شيء ما سوياً الذات. ونتضفر كل هذه الاستعارات معًا بطرق شديدة العلمانية، الأمر الذي يُمكن بلانشو من استكشاف الطريقة التي تجعل الكاتب يتلاشى في عمله من خلال فعل كتابة العمل.

ولعل أولى الاستعارات الأفلاطونية المحدثة التي نصادفها في مقال "العزلة الضرورية" قوة غامضة تتحضر حضورًا يكتسبه الغموض إلى حد ما، ويسبيها بلانشو "قوة محيدة لا شك لها ولا صورة، عارية عن أيّ مصير، تكمن من وراء كل شيء مكتوب". هذه القوة السارية في كل كتابة، إذ تلمع عنها الصفات تمامًا، تتميز بطابع أفلاطوني محدث، ويكون حضورها الكلي لتبير كلمة "الدوم" أو "المطوى للغاية". [2] وفي حقيقة الأمر، تكمن بدور تصنيف المؤلف عند بلانشو في إرجاع فعل الكتابة لا إلى الكاتب نفسه وإنما إلى "شيء" ينتهي الكاتب إليه، إنما إلى أن يُوقف الكلام (المرجع السابق). وحين ت تكون الكتابة صدى حركة دانية
غالبة لا يمنع المرء نفسه من التفكير في تساعات أفلونتين حيث يقول: "بما أن الكلام صدى الفكر في النفس، فالفكر في النفس صدى يتأتى من مكان آخر غيرها..."(2). وطبعا، في مقابل عالم النفسي المترجي تدرجًا دقيقًا عند أفلونتين، لا يوجد تصوير عن التراب عن بلانشو، ولا هو يُرتَبِث الظواهر ترتيبًا هرميًا. وبرغم ذلك، فالمؤلف عند بلانشو "يتبين في العمل إلى ما يلعب على العمل دائمًا"(3)، وتلك حال النفس في الأفلاطونية الحديثة إذ تتبين إلى " مصدرها" وتعبّر expression عنه. ولا بد من تحري الدقة في استخدام كلمة "تعبير" عند ex-presses. فالمؤلف إن كان يتخادرج منه الكلام، وليس في ذلك تصوير كلاسيكي من الشخصية ولا صورة من صور "الكلمة الشمولية"، وإنما الحاصل على الأغلب أن المؤلف بطريقة أو بأخرى، لم يعد نفسه، فالمؤلف ليس أحدًا على وجه التحديد(4). لم تعد استعارة المؤلف نوعًا إداعية يدفقي، وإنماصار المؤلف- على الأصح- ناطقًا بلسان غريب، إنه وسيلة قوة "مستخفية" لا شكل لها أو صورة، وفي ذلك إيضاح هيدجرى حيث يقدر غير المألوف على تجليته نفسه.

وتسمح استعارة المؤلف بأن يكتب نشاط الكتابة نفسه عددًا من الوظائف ذات الطابع الأفلاطونى المحدث على الأخص. ألا وإن الوظيفة الأولى هي الانعزال: تعبّر الكتابة اعتزال العالم وهجره، فيكف عن أن يكون مصدر أيّة محاكاة ممكنة. "الكتابة تعبّر... انسحاب اللغة من العالم"(1). فالمؤلف يأتي الخط من شأن اللغة بتحديدها في لعب دور التمثيل، وإنما يسمح للغة بأن تتكلم بملء طاقتها، يسمح لها أن تكون ووجود فلا يلزمها بأن "تعني" قسرًا. إن إلزام اللغة بالعمل الصحيح- إن جاز لنا القول- أمر لم يرض به الشاعر فالبر: لَنْ تجد أنه من الحسن الحديث عن كل شيء، والكتابة عن كل شيء؛ وبذلك ألهمته كلمة العالم المبعوثة عن كلية العمل الفريدة في دفتها، فأنساس من نفسه التحول عنها"(1). وهنا، يبني بلانشو موقفًا أخلاقيًا بوريتانيًا تقريبًا نحو الفكر التمثيلي، حيث أوقع العالمُ
اللغة في شراكة تأهلاها بتمثيله والكتابة عنه؛ الأمر الذي "حولَها" عن الشيء الضروري الوحيد، ألا وهو العمل نفسه. لقد كان فاليري مضطراً تقريباً إلى تبني موقف مشوب نحو اللغة، فاتباعه هاجس ارتباط الكتابة واستغراقها في شؤون العالم; إذ بدلاً من "سحب اللغة من العالم" والاستحفاظ بتمثيلتها وخلوها أنُح فاليري على تشتكيها ومرحبا "كلية العالم المبهرة". إن هذا التصور الدقيق ذا الطابع الأفلاطوني المحدث عن التشتيتية صار - كما سنرى - الاستعارة المركزية في عمل بنيامين عن الترجمة.

ولعل المفارقة كاملة في أن ما يعني التحرر يدل أيضاً على الاستسلام؛ فكما أن النفس في الأفلاطونية المحدثة لا بد أن تختل عن فرديتها إن أراد الوجود إلى الوجود الأول، لا بد أيضاً أن يتزال المؤلف عن فكرة استقلاليته إن أراد الانتهاء حقاً إلى الكتابة:

إن كانت الكتابة تعني الاستسلام إلى الدوام أو المطول للغة فالفاتب-
يرمنى بتكبير عناء أن تفوق ماهية الكتابة وجوهرها قادرته على قبول
"أنا"، فيفوق من ثم القدرة على جعل الآخرين يقولون "أنا". ولذا، فلا
سبق عده لإعطاء الحياة إلى شخصيات تتصور حياتهما قدرتها قدرته
الإبداعية(11).

وإن مفارقة غريبة لتقرض نفسها هذا: على الكاتب أن يتخلى عن القدرة على
الإبداع إن أراد حقاً أن يكتب. وكما أن النفس عند إيكاريوس لا بد أن تبقى "فارغة
عارية" كي تولد وحيًا، فعلى المؤلف عند بلانشو أن يفقد "القدرة على قول "أنا".
إن أراد تجلي "صدى الدوام المطول للغة.

فما يحدث أساسا عند بلانشو حين بدأ المؤلف في الكتابة أن يرى على
سطح الورقة - من طرق عديدة - فقدان ذاته وانطفاء الاختلاف الناشئين عن لحظة

214
"انفتاح" ذات طابع أفلاطوني محدث؛ فانزلاء حياة المؤلف إلى "الزغبة الامتناعي" يرجع صدى اللحظة التي تعود فيها النفس الهائمة في نهاية الأمر من المتعدد والمتناثر إلى خواء الواحد الأول الذي لا صورة له ولا شكل؛ أو كما يقول أفلوين "الواعد وحده" وهو قول يوحي بفهرسة تهكمية من عنوان مقال بلانشوف في السطور الختامية من المقال نقرأ:

الكتابة... هي البقاء على اتصال عبر اللغة وفي اللغة بمحيط المطلق حيث يغدو الشيء صورة مرة أخرى، وحيث تشير الصورة إلى ما لا هيئة له أو شكل وليس إلى هيئة مخصوسة. إذ بدلاً من أن تكون الصورة شكلاً مستمداً من الغيب يحصر هذا الغيب في الصورة حضوراً لا هيئة له أو شكل. إن الصورة الأدبية انفتاحهم فارغ أو خالي على ما يوجد حين لا يوجد العالم، حين لم يكن العالم موجوداً بعد(7).

ولعل سلسلة الصفات النافذة السلبية المتتابعة في هذه الفقرة - "ما لا هيئة له"، "الغيب"، "فارغ"، "مهم"- تؤكد رنين اللحظة الغامضة المرعبة حين يتصال المؤلف - في النهاية - بذلك الذي يتجاوز عمله. وتلك هي اللحظة التي يلمع فيها - ببقائه متفجحاً على اللغة - اللاسلقة القائمة عند أصل الاختلافات كلها، حيث لا تفضي الدوال إلى مدولات أخرى، وإنما تومي - بكل بساطة إلى الخواء: الفراغ الكامن خلف كل دلالة. و"المحيط المطلق" عند بلانشوف هو هذه العمة التي ينتهي إليها العالم حيث تتقد الصور موضوعاتها ولدوال مدلولاتها، والأشياء" معانيها، والمؤلفون ذواتهم؛ لأن هذه العمة لا يحدث فيها المعنى. وبصرف النظر عن ما إذا كان الموضوع كافكا أو هولدرلن، فهذاء الإفتيان بأصل اللغة العزيز على الوصف أو الكلام - والخنوذ الذي يصيب حتماً من يستشفون هذا الأصل - يغدد المظهر الأكثر تصفوفاً عند كاتب لا يتبنى أفكارًا متعلقة.
التّرجمة عند بنيامين بوصفها عودة إلى الواحد الأول

تتخلّى الفراغات والقوى وأشكال اللانتهاى عمل بنيامين، حاله في ذلك من حلال بلانشوف، غير أن بنيامين يفتح- على خلاف بلانشوف- فتى واضحة. يمكن التّصويل عليها- بتاريخ النزعة البابطية ذات الطابع الأفلاطونى المحدث، ذلك التاريخ الذي يتضمن قراءة أوريجينيس المقدقة وشروح بوهمه وفيتشينو لعمل أفلاطون الهذيلوس وعمال أفلاطون الهذيلوس التّساعات. ففية مقاله عن التّرجمة "مهما المترجم" (١٩٢٣)، لا يعالج بنيامين موضوعه إلا بوصفه قوة جبارة ذات طابع أفلاطونى محدث. إنْ عالم المتجدد الذي يتّصف بالتشتيت والزوال والتّهد، والذي لا يعكس بومضاته المقطعة سوى ألق خافت بعيد للواحد الأول الذي لا يوصف- هذا العالم بنيامين عن عالم المترجم عند بنيامين، وهو عالم يهيّم فيه المترجم بـ "موضوع رئيسي كبير" ؛ أما وهو دمج الأنسة العديدة في لغة واحدة دقيقة هي السارية حقاً (١) فالعودة إلى الواحد الأول من خلال المتجدد هو مهمة المترجم عند بنيامين. وبطبيعة الحال، لن تثير علاقّة بنيامين بالأفلاطونية المحدثة دهشة دقيقة؛ فالعناصر الرئيسيّة في الأفلاطونية المحدثة على تتّبعها- الواحدة والأصول المنسجمة دوماً التي يتعذر وصفها-

تنشر في أعماله المختلفة على نحو ما يأتي:

- الأصل دوامة في مجري الصرورة التي تنحرف في طريقها المواد
- الرئيسيّة المتضمنة في عملية التكوين، فما هو أصلي لا يكتشف في وجود الوقائع الظاهرية العارية... أصل السرما الأولمبتية.

- لا تظهر مواد الذّاكرة فراديّة، على هيئة صور، بل إنها تتّبنت
- عن وحدة كلية هلامية لا شكل أو صورة لها... على نحو ما ينتبى
- ثقل الشبيه صيادًا بما أصطاد من سمك (صورة بروست).

- التواريخ، أسماء الأماكن، حجم الكتب، مالكوها السابقون، أغلقتها،
- وما أشبه: كل هذه التفاصيل تتّنين [جامع الكتب] بشيء ما؛ وهى
- تفعل ذلك ليس بوصفها وقائع جافة مزولة، وإنما بوصفها وحيدة

216
كلية منسجية. ومن كمية هذا الإансجم روعة عليه، بمكن [جامع الكتاب] معرفة إذا كان هذا الكتاب له أم لا (تغريغ مكتبي)!

إن معجم الأفلام المحدثة- منذ أفلامين حتى فيتشينو- معجم واسع، وهو يبلغ من الاتساح حالًا بكيفي لتنديد أي محاولة لتحديدته أو تعريفه. غير أن مخزونه الشائع من العناصر المكررة- التعددية والواحدية، الفيتشينو الإلهي، التشطتي، المصدر، العودة- يتخلل كله أعمال بنيامين بيل ويمثل مركزًا، فيعلن هذا المخزون عن نفسه حتى في التطبيقات التي تغلب في عدم تبنيها أفكارًا متعلقة. وعلى سبيل المثال، يرى المرء في مجلات موسكو الطريقة التي يحلل بها بنيامين الواحدية الشمولية في الدولة السوفيتية:

إن بقاء هذا الوجود العيني في حالة حمل أمر مستحيل، لأنه في كل تفسيره الصغير جميل ويمكن فهمه من خلال العمل فحسب. إلخ، مكاسب الأفكار الشخصية بمجال قوة موجودة سابقة... والاستعمال المنظم المضمون بالرفاق؛ لكل هذه العوامل تبدو الحياة هنا مقيدة بإحكام إلى درجة أن المرء يغفف... وتردّى فكريًا كما لو كان مرًا سنوات من الحبس الإلزامي...(موسكو).

كما أنه عند استكشاف علاقة الأطفال وأعصابهم بالمجتمع الأكبر الذي ينتمون إليه يستحضر بنيامين شيئًا ما "أخير" وأكبر من المرء نفسه، يظهر ويكتشف عن نفسه مرة أخرى:

وفي النهاية، ليس الطفل منعزلًا كروبنسون كروترو، فالطفل لا يكونون مجتمعًا مقصوراً عليه، فيهم ينتمون إلى الدولة والثقافة التي جاءوها منها، مما يعني أن أطفاله لا يُحصد على الشهادة على أي وجود منفصل مستقل بذاته، وإنما هي على الأصح حوار صامت دال بينهم وبين دولتيهم (تاريخ الألعاب الثقافية)!

217
يرى بن iamين - حاله، في ذلك من حال فلسوف كافكا المُؤمن بأن معرفة الأشياء الأكبر في الحياة كامنة في دراسة الأشياء الأصغر - أن القطاعات الصغرى في المجتمع - ألعابه وأكلاه الجانية وفونه وآدابه الدنيا وزوايا شوارعه - هي المرشد إلى معرفة الكل، إن إدراك الوحدة الحقيقية بين الشَظايا من وراء عالم الأشياء وخلقه تقريباً، على هذا النحو، له ما يناظره بشكل واضح في الأفلاطونية المحدثة. وعلى خلاف بالانشة، يضفي بنiamين هنا طابعًا سياسيًا على ما هو أفلاطوني محدث، فتترجم معجم أفلاطون وبروكلاس سوسيو سياسيًا. ومن ثم، تحل الدولة - في تحليلات بنiamين العديدة للثقافة ونظرية الثقافة - محل "الواحد الأول" بوصفها مصدر كل الآثار، فتغدو كلمات مثل مجتمع وثقافة بديلًا عن فوضويات الواحد الأول الذي لا يوصف عند أفلاطون.

ولا يعلن اهتمام بنiamين السياسي بفقدان الذاتية عن نفسه صراحةً في مقال "مهما المترجم"; فهو المقال الأكثر باطنياً من مقالات بنiamين العديدة. وفي حقيقة الأمر، يقدم بنiamين عشرة استعارات يتعذر بها على العلاقة بين الترجمة والأصل - الترجمة بوصفها زهرة الأصل، أو شبيهة وفكرة طائرة بعد الأصل، الترجمة بوصفها عملية إنتاج أو نافذة مفتوحة على الأصل أو شلطية من شظايا زهرة محسومة - غير أنه ييمناً منها بشكل ناصح استعاراتان ذواتها أصول أفلاطونية محدثة. الاستعارة الأولى هي تشبه الصدى الذي يستخدمه بنiamين في وصف الترجمة، وهو التشبيه نفسه الذي يستخدمه بالانشة ليصف به عمل المؤلف، ويظهر هذا التشبيه في أواسط مقاله تقريباً، في فترة يحرص فيها بنiamين على التمييز بين الشاعر والترجم:

(1) بروكلاس: فلسوف يوناني، يعد آخر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الكبار. وقد كان ذا أثر ملحوظ في انتشار هذه الفلسفة في العالمين البيزنطي والإسلامي - الترجم.
على خلاف العمل الأدبي، لا تجد الترجمة نفسًا في وسط غابة اللغة بل على حافتها الخارجية المشجرة، في مواجهتها، ثم بها دون أن تلجه، فتستطيع الترجمة بلغتها الخاصة المكان الوحيد الذي يقدر عليه الصدى على ترجيح صدى العمل في لغته الأجنبية.

وقبل التعليق على هذه الاستعارة لعله من المفيد اقتباس فترة من تسمعات أفلوطنين اقتباسًا كاملاً هذه المرة، وهي فترة على صلة وثيقة بما يقوله بنامين:

والآن الكلام صدى الفكر في النفس، فذلك الفكر في النفس صدى يتأتي من مكان آخر غيرها؛ أي بما أن الفكر الملفوظ صورة عن فكر النفس، فذلك فكر النفس صورة عن فكر يعلوها وهو المفسر لهذا المجال الأعلى.

تثير عبارات أفلوطنين عددًا من النقاط في فترة بنامين: أولاً، المتحر كيان يتموقع خارج شيء يحاول استئصاله دون أمل، وهذا التناقض، إن جاز التعبير، سرًاً سرًاً هوية الأصل، سرًاً يظهر أنه يملك موقعًا محددًا في هذا التشبيه على الأقل، إذ إن خطوة إلى الأمام أو إلى الخلف، أو استخدام فعل بشكل خاطئ أو صفة زائدة يؤدي إلى ضياع الصدى. وثانيًا، تذكرنا مقارنة فترة بنامين بـ التساعات بأن تشبيه بنامين بمثالي القاعدة الأفلاطونية المحدثة المألوفة الخاصة بمئات الواحد الأول ويفترض عنها في أن معاه فـ الواحد الأول لا يقبل الاختلافات، وحين تعود إليه النفس التانية عليها أن تصور مماثلة له، غير أنه إذا نبتينا تشبيه بنامين بعناية فسكتناف أن ما يسميه بنامين "صدى الأصل" هو في حقيقة أمره صوت المتنتج، فالمترجم لا الأصل هو مصدر الصدى، وعلى المتنتج أن يعبّر موقفه،طبعًا قبل أن يفطن إلى اكتمال رفع صدى صوته: إذ إن مسماعه لاتتجه إلى محاكاة شيء خارجي، وإنما تتجه بالأحرى إلى استعمال هذا الشيء لعديد إنتاج ما يكوهه المترجم حقًا، فالإصل، بدلاً من أن ينتمي أي محتوى بصطر المترجم إلى
تقديمه، يدعو بكل بساطة محركًا لا يوصف بـِعيد الصوت إلى صاحبه، فـِهو قوة
خفية يبدو أنها تخلق وتستنسخ دون أن تشارك في عملية الخلق.
ولعل استعارة الترجمة بما هي الترب الذي يُغطى محتوى الأصل العرائ
تدعومًا أخرى، الالهوية النافذة السلبية التي لا يمكن عبرها بين النص الأصلي
والترجمة Übersetzung والترجمة Urtext التي يتحدث عنها بنيامين في العديد من
الحظات، وتأتي هذه الاستعارة عقب تأمله "العنصر المقوم في الأصل، ذلك
العنصر "الذي لا يُعبر نفسه للترجمة."

... العلاقة بين المحتوى واللغة في العمل الأصلي مختلفة تمامًا عنهما
في العمل المندرج. إذ بينما يحتوي المحتوى واللغة في الأصل انحد
المرة وفترة، تغمض لغة الترجمة محتواها كما هو حال ثوب ملكي
ذى طيات فضفاضة. لأنها [لغة الترجمة] تناول على لغة أسما من لغتها
فتشل، غير سلامية لمحتواها، تظل مستبدة وأجنبية(1).

ويمكن المرة، هنا، من الإمساك بنوع من المحرر التفكيكي يشر نفسه على
تصور ما عن البراءة في مقال بنيامين؛ وحدة الأصل- بريئة فردوسية- تحل لـلغتها
الصحية محل الشكل والمحتوى معها، وتتنافر عالم المندرج المتعدد، فتتفصل الدوال
الفصلية آنذاً عن معدلاتها، ولا يتزامن الكلام مع معناها(2). وإذا كان بنيامين يرى
الأصل فردوساً مفوقًا فيلس من الواضح إن كانت مهمة المتدرج استعادة هذه
البراءة، أم أن ذكرى هذا الفقدان كافية بعد ذاتها كي يمارس المتدرج عمله على
نحو مستقل عن الأصل، أم أن الحكم بالأصل لا يضيء- في حقيقة أمره- إلا إلى
إعداد فردوس جديد، تتفصل الفصلية مبهمًا عن سلفها القديم وترتبط به على نحوه
ما في أن معًا. إن الاستعارة التي يستخدمها بنيامين في هذا الساحر لا تثير التفاوت،
وهي استعارة بعدها المرة عند غيره (عندي كيهارلت على سبيل المثال: تستوعب
الإرادة الله تحت ثوب الخير). أما المفكر فيهم الله عاربًا؛ لأن الله يتجدر عند

220
الخيرية والوجود": (11)، غير أن مثيلها أكثر نواةً مع بنينامين موجود عند ابن
عربي نفسه:

والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، واعتمادهم على
فهم العالم السامع. فلا يعتبر الرسول إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم،
كما بني عليه السلام على هذه المرتبة في العطاءا فقال "إنى لأعطي
الرجل وغيره حب إلى مائه محاكية أن يكيه الله في النار". فاعتبر
الضعف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والصلب. فكذا ماجأوا
به من العلوم جاءوا به وعلى خلق أدنى الفهم ليقف من لا غوص له
 عند الخلعة، فإنقول ما أحسن هذه الخلعة! ويراه عادية الدرجة.

ويقول صاحب الفهم الدقيق الغامض على درر الحکم- بما استوجب
هذا- "هذه الخلعة من الملك". فينظر في قدر الخلعة وصقلها من
الثواب، فيعمل منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل
لغيره ممكن لعلم له مثل هذا (12).

ومن أن ابن عربي لا يتحدث صراحة- هذا- عن الترجمات ولا المعرفة
الإلهية، ونما عن كيفية التعامل مع أحاديث الأنبياء الشريفة، فالمسألة التي يثيرها
عن التفسير شبيهة بمسألة الترجمة، إذ طبقًا لمفسرى العصر الوسيط كان التفسير
ترجمةً، لكنه ليس ترجمة من العربية إلى الفارسية أو من اليونانية إلى اللاتينية
وإنما ترجمة اللغة الإلهية الخفية (الباطن بما هو "المعنى الداخلي العميق") إلى لغة
يمنكن الإنسان من فهمها (الظاهر بما هو "المعنى الخارجي البسيط")، ولهذا
المعنى، يرى بنينامين ابن عربي معنا الترجمة/الظاهر ثوبي خارجياً يفتقر حقيقةً
داخلية (الباطن). ومع ذلك، تختلف الاستعارات، ففي النسخة الصوفية يقتصر الشوب
الخارجيُ خبراً ذا معنى عن صاحبه، إذ يرتبط ثراء الملبس إجحابًا بسلطان الملك
الذي يقصد الثواب الإدلاو عليه، أما في تشبيه بنينامين فليس هذا هيه الحال؛ حيث
يفصل التذكير "المستفيد الأجنبي"، وهو تبليين إشكاكي على نحو أكبر، الظاهر عن

221
الباطن عند بنيامين، مما يثير الترجمة عن أصلها. فإذا كان إدراك مغزى خلِّغة الملك عند ابن عربي يأتي بوعد المعرفة، فإنّ "عدم ملاءمة" الخلَّغة عند بنيامين يقلل من إمكانات فهم الأصل من خلال ترجمته، أي يقلل من إمكانات الوصول إلى الواحد الأول من خلال المتدعد.

ما المؤلف؟: فوكو وتصفيحة الذات في ما بعد البنيوية

لا تسألني من أنا ولا تطلب مني أن أبقى كما أنا... (أكسيولوجيا المعرفة)(23).

إن السعي إلى إيجاد مماثلة بين ترجمة الذات دلالياً عند فوكو واستغارات بعينها في التصوف الأفلاطوني المحدث (إسلاميًا كان أم مسيحيًا) ليس أمرًا غريبًا على Angela di Foligno ما يبدو. فشأن عمل باتائ عن نبتشه وانجبلا دى فوليجنوس يوجد بلا ريب مجال لمحاولة فهم الكيفية التي ينحل بها المؤلفان احتراماً أفلاطونيًا محدثًا عند فوكو إلى "نسق قانوني ومؤسساتي يحيط بعالم الخطابات ويحدده ويمفصله"(24). ومع أن الدراسات التي تجعل من فوكو ونزعة التصوف موضوعًا لها ليست دراسات شائعة فلا شك أنها ليست بالنادرة. ولعل الدراسة الأكثر أهمية من بينها دراسة كريستيان جامبي Christian Jambet عن فوكو والروحانية الإيرانية الإسلامية. وكان مما شجع جامبي على ذلك اهتمام فوكو بثورة الإيرانية والعوامل الصوفية في أصولها الفكرية(25)، حيث شجع جامبي في استخدام فوكو العبارة المعروفة "الاهتمام بالنفس" مماثلاً لها في تعبير مثير لدى المطلب لها "الاختلال بالنفس" ؛ الأمر الذي يقود المؤلف إلى استنتاج أن تفسير العوامل الذاتية والموضوعية وإيضاحها عند فوكو... يمثل ممارسة تهدف إلى "التحرر من الذات"(26).
فمن المعروف أن هدف مقال فوكو- "ما المؤولف؟"- ليس "التحرير من الذات" صوفيًا، وإنما بهدف - على الأصح - إلى إعادة فهم سياسي وعملي للكيفية التي توجد بها "الذات" بوصفها "وظيفة المؤولف". ومن ثم، لا يوجد عند فوكو ممارسة روحية من خلال الفناء، بل يحاول فوكو فهم الوضعية الوضيعة التي يشغله المؤلف بتعابير اجتماعية سلبية بشرح من خلالها "معنى اختيائه الحك" (ص 198). أما الملمع الأفلاطوني المحدث للاقتصار في مقال فوكو - بالإضافة إلى تسطح الذات والحماسة التي جعلته مستعدًا لتصفية كلمات من قبل "المؤولف" و"الكتاب" - فهو الحضور اللاقت لقوة لا ترى إلا عند إزاحة المؤولف.

ومعنى ما، ثم سؤال غير مطروح في المقال، يبدو مثل اللرس (A)الكمن تحت كل سطر تقول: إن كان لا يوجد مؤلف/ملك فلن فنون ما الذي يمارس فعل الكتابة؟ هذا السؤال لم يكن مهمًا عند فوكو ألا يجيب عنه في نهاية المقال، مع أن كاد قد طرحه من قبل في كتابه نظام الأشياء: The order of Things.

يجيب مالارمه عن سؤال نينشة مُن يتكلم؟- ويعود مرارًا إلى هذه الإجابة- بالقول إن ما يتكلم هو الكلمة نفسها في عزلتها واهتزازها بين الهش ولا شئية لها؛ وليس المقصود هنامعنى الكلمة بل وجودها المهم غير المستقر (21).

ففي إجابة مالارمه هذه (مالارمه الذي كان يحمل نفسه باستمرار من لغته) (22) يجد فوكو- بتعابير غير سياسية البيئة- بعضًا من مناهضة التصورات الكلاسيكية عن اللغة التأليفية والمفهوم الأدائي عن اللغة "حاملة المعنى". ويدخلت أخرى، مفهوم اللغة التي كانت- في زمن كتابة "ما المؤولف؟" - قد "حزمت" نفسها من "التعابير" (23). وكما كان أمر بلاشي وفهمه عين "القوة المحادية التي لا صورة لها ولا شكل... الكامنة من وراء كل شيء مكتوب"، يقصض مالارمه- فيما يرى فوكو- إلى فصير هذه القوة على اللغة نفسها وما تثيره الكتابة.

(2) اللرس: رق أو لوح كتب عليه مرتين أو ثلاثًا بعد نسج الكتابة الأولى عنه- المترجم.

223
من إهابه دون إثارة ظنون سياسة تتعلق بأصول هذه القوة، على نحو ما آلم إليه الحال عند مفكرين ما بعد البنبوية لاحقًا. إن هذه القوة المبهمة نشلت الدلالات دون أن تدل على نفسها بأذى، كما أنها تبلور نفسها في صور بينما تسحب الأمور الذي يذكرنا بصحة وهل فقط في مقال فوقو يشير فيها إلى شيء ما ينمض قليلاً غموضًا "القوة التي لا صورة أو شكل لها" عند با لانشو:

"تتحرى الكتابة على نحو ما تتحرى لعبة تتجاوز باستمرار قواعدها وتنتهك حدودها المقررة لها. فليس القضية في عملية الكتابة تجليبة فعل الكتابة أو تحديه، ولا توطيد مكانة الفاعل في اللغة; وإنما القضية على الأصح مسألة إداعاً مسافة يتلاشي فيها باستمرار فاعل الكتابة ويخترق.

وفي نظر العلم مستقبلاً، ربما يتخذ فعل التأسيس مظهرًا أكبر قليلاً من مجرد مثل على ظاهرة أعمى، تكشف عن نفسها خلال العمليَّة".(36)

ومما له علاقة بموضوعنا، هذا ليس القواعد في هاتين القضيتين وإنما الأفعال: "فعل التصرف"، "فعل الكشف". إن بدلاً من أن تكون هذه الأفعال هجليمة، فهي تحمل في طياتها أصداءً أفلاتونية محدثة تُشكل أساسًا تصفية الذات في ما بعد البنبوية. أما صفة الذات الجديدة التي صارت مألوفة الآن فهي أنها مسافة بورية أو افتتاحًا تتجمع عنده، أو فيه، تنوعية من الخطابات التي يختلف بعضها عن بعض اختلافًا مستمرًا لا نهاية له، ومن ثم لم تعد الذات مصدرًا مسقفة بنفسه يتولى عرض الظواهر عرضًا ذاتيًا. إن وهم الذات عند متصوفة من أمثال العلامَة إكبارت والشيخ الأكبر ابن عربي وديونيسوس المنتج لا يقل بحال عن السوَّم اللاحق الذي رأى في الذات "وظيفة المؤلف"، إذ فيما يقول فوقو التصور: هي التي تنتج المؤلف، فلا يسبق المؤلف النصوص أو يعلو عليها. إن مفهوم "الذات" ومفهوم "المؤلف" بُعيدان عن محاولة "التمثيل"(36) في التصور تُعدُّ الذاتية محاولة لا رجاء منها من أجل تمثيل شيء ينتمي أساسًا إلى الله؛ وفي ذلك جهل بـ"الموقف"
الحقيقة: القائل بأن الله كلى الحضور، وأنه موجود في كل شيء وكل زمان ومكان. أما في المنظور ما بعد البنيوي فالتأليف إن هو إلا محاولة لتمثل الكتابة ناجمة عن الرغبة في مناهضة "فعل الكشف" و"فعل التحري" والقوى التي تتهك قانون الكتابة وضبطها، ثم تحديدها بزعم أن المستقبلي فيها المؤلف. والحال هكذا، لم يعد المؤلف هو "المبدع"، وإنما هو مجرد فاعل مسبِّب مفروضٍ اصطناعاً على ما يصطبخ به العمل نفسه.

الله والكتابة: المركز ليس هو المركز، و"الله" ليس هو الحق

لا يقع المركز في مركز الوحدة الكلية، وما دام المركز لا ينتمي إلى الوحدة الكلية نفسها (أي ليس جزءاً من الوحدة الكلية)، فإن مركز هذه الوحدة الكلية يوجد في مكان آخر. المركز ليس هو المركز (٣٢).

لن يكون مثيراً للدهشة أننا في نهاية المطاف - نمضي نحو استخلاص النتيجة الأتية: تماثل الطريقة التي يتكلم بها المفكرون الصوفيون عن الله، من أمثال ابن عربي، ومماثلة غريبة الطريقة التي يتكلم بها ما بعد البنيويين، من أمثال دريدا، عن الكتابة. فلا الكتابة ولا الحق بصددنا بما يكفي ليكونا "مركز" أي شيء. وعلى الرغم من أن الفاصل الزمني بين ابن عربي ودريدا سبعة قرون - وقد بُعِثت معالم فكرهما في هذا الدروس، فإنيهما يتعرضان لندى عن نظري أنزبح أقرب إلى الدم والقدح، نظرًا لأنهما اجتهدتا على وصف نظرياتهم وأفكارهم، والعلماء والتعاليم عن هذا الموقف الحقيقي. فقد عجز الأشاعرة عن فهم أن "مركز" لا هوهم (الله المنشئ) لم يكن

٢٢٥
آشر إلى الحق من "مركز" لاهوت المعتزلة، خصوصهم المنافقين، أما النبوؤون الذين قد ادعوا أنهم ينتمون النزعة التجريبية فلم يروا أنهم قد شاركوا هم أنفسهم في تثبيت أركان "مركز" النزعة التجريبية. أما وهو تسود أن الحقائق "إصانة أن تكمل بعارة جديدة أو تيطر هذا العودة"(73). وقد أدرك ابن عربي ودريديا معاً إدراكاً واضحًا أن مصطلح متنوعة من الأثمان قد التنس عن الفلاسفة واللاهوتيين - على مدى القرون - أنها هي "المركز"؛ أنها نقطة نُحَال إليها حالئة مطلقة فتصوَّع أو تُبَرِّز - على نحو لا جداً فيه - كل الفرضيات القائمة حولها.

وإذا كان دريديا وابن عربي يشككان في أمر ما يوحه عام - وهما مفكرين مختلفان أشد الاتهاف - فلنعلو إدراكهما الكيفية التي تتواء على التماثل الحاجة التي تسبب ضلالاً يصعب تجنبه. ومن ثم، لا عجب أن يصفوا الميتافيزيقية بأنها أصفاء و"عَدَدَ مَعْقُودَة"، وأن يصفوا مشروعاً بهما بأنه سعي إلى حل هذه "العقد"، ولا عجب أيضًا في أن يريا حالة البلبلة والحيرة سبيلاً إلى معرفة "الحق" وأقوم، أو أن يريا نصوصهما حاملة عددًا من المعاني لا يمكن التحكم فيها أو ضبطها مطلقًا، أو لأن يدركوا "الدُّلَّات" (وكل الهويات التي تقدم ذات تقديم مستقل) بوصفها وجودًا متآصلًا في "هاوية"... إن هذا المخزون المشترك من العناصر الرئيسية والاستعرارات بين دريديا وابن عربي ناتج في الأساس - عن ارتباطهما الأصيل في الفكر العقلاني الميتافيزيقي، وليس حصيلة تجمع أوجه شبه سطحية بينهما.

وما من عجب في أن يُحَدَّ كل من ابن عربي ودريديا موضوع مقارنات بين الطاوية Izutsu بالطاوية Taoism، يرى إيزوتسو. "الطاوية" "عَشِرة أَلَف شَيْء" في النتا (تُوَّر - ضحْب) (33). وابن وو يُحَدَّ "النظر الطاوية الشديد لحق في الإسلام"(34)؛ بمعنى: الكيفية التي يُجَلَّى بها الحق نفسه عند ابن عربي على النواة في عالم الموجودات الممكنة (الحق الممكنة) (35). وبالمثل، فإن نقاذا من أمثال ميتشل ياهو أدركوا الاعتراف المشترك بين دريديا وحكم الطاوية شونين Michelle Yeh
على "إنشاء تصورات ثنائية"(١٣)، بينما ذهب نقاد آخرون من Chuang Tzu تسو أمثال دونالد وينتلينج إلى أبعد من ذلك فوصفوا فكر دريدي بأنه طاوية غير مكلفة(١٤). ويعدَّ إيزوتسو الأكثر إقناعًا بسلامة مقارنته من هانين المقارنين، ومع هونجشو فو Hongchu Fu الاستثناء الواضح بين "حالة النشاط والفاعلية" عند دريدي وعلى المعنى الطاوي(١٥). وبرغم ذلك، تعكس أوجه الشبه السالفة بين التفكيك والتصوف عدم رضا أساسي عن بنيّة الفلسفة ذات الطابع الميتافيزيقي الماهوبي، وإن اختفت البنايات التي يقدمها كلٌ منهما اختلافًا تامًا.

ويبقى السؤال: ما العوائد التي يجنيها التصوف والتفكيك من أيّ درس مقارن بين ابن عربي ودريدي؟ وحين نتكلم عن إعادة التشديد على امتثال الله والنص على التصور امتناعًا جذريًا، وعدم الثقة في الفكر الميتافيزيقي، وإثبات البيليه وعدم تناهي التفسير، وهي الأمور المشتركة بين التصوف والتفكيك، فما النتائج المترتبة على هذه الاشتباهات بالنسبة إلى الطريقة التي نستأنف بها قراءة دريدي وابن عربي؟

في حالة ابن عربي شمة نقطتان مهماً يمكن إيضاح معالمها؛ تتعلق الأولى بالمنزلة التي يحتلها الشيخ الأكبر بسبب عقليته في إنشاء نسق، أما النقطة الثانية فتحمي منزلة هذا النسق نفسه من الناحية الأنطولوجية. لقد تكمل حميد ديشي، الناقد الأحدث، في دراسته القزمة عن المفكر الصوفي الإيرانى عين القضاة الذي عاش في القرن الثامن عشر - تكمل عن ابن عربي بوصفه "سارداً عظيماً ذو نظرة كليّة كبيراً"(١٦)، ينتج "تصوفًا" لافتاً ومختصًا ميداً على المستوى السياسي (المراجع السابق). إن قراءة ديشي لا يناسب عربي غير عميقة ولا سندها؛ وبخصاصه حين يُدعى ادعاءًا لافتاً مذله أن التصور يُعطي عين القضاة "قدّ سخريته ومقارنته المركزية" فقدّ قدرته على "الفالع الفاقد حاسماً"- هذه القراءة لا يدعمها ديشي باقيًا واحد من أعمال ابن عربي، وهو المنصوص الذي حمله ديشي مسؤولية الامتدال.
الميتافيزيقي للنصوص، والبرهان الوحيد الذي يقده ديني على هذا الإدعاء دليـل
من السيرة الذاتية غير مقنع: أعدَم عن القضاء وهو في الثالثة والثلاثين من عمره،
بتهمة الزندقة، أما ابن عربي فقد عاش حياة مديدة مترفّة، لأن عن القضاء هـم
الميتافيزيقا هُنا تفكيكياً أما ابن عربي فكان متوطناً تمامًا مع الميتافيزيقا. غير أن
ما يتضح من أية قراءة أصيلة لابن عربي أن نسقه لا يضطهد بوصف الماهيات
والترابطات المادية الراسخة وصفًا متمركزًا نوغويزي، بل إن نسقه - على الأصح-
عبارة عن سلسلة من التدرجات التي تقضي بالمرء في نهاية المطاف إلى موقف
اللاهوت:(4). وعلى العكس من القول بأن نسق ابن عربي مثلًا على الميتافيزيقا،
يفضي بنا هذا النسق في حقيقة أمره- ونحن نمرّ على- إلى موضوع لا يوجد فيه-
(بتعبير البساطي) صباح أو مساء، ولا توجد فيه أسماء أو صفات.
أما النقطة الثانية المرتبطة بأنه قد يُبِيني نسق مؤقتٍ كيف يتم التخلُّى عنه في
 نهاية المطاف - بمعنى استخدام الأسماء والصفات للحديث عن ذلك الذي يكون في
 نهاية الأمر "غير معروف" ولا "تعريف":(1)- فلنلمس أن يقال إن ابن عربي
وضع مصطلحات مثل "الكلاهوت" و"إله" تحت ما يسميه دريدا "الشطب" (في الشطب
text). وبرغم أن دريدا قد استخدم هذه الاستراتيجية النصية في العديد من
الممارسات - وأها الاستراتيجية نحو الأقوال التي يرى المرء سلامتها بمجرد أن
يكتبها - وإن كان يتم الاحتفاظ من خلالها بما يُعَمَّن - فإن مصطلح "قيد الشطب"
يأتي - في حقيقة أمره - من عمل هيدجر المنشور عام 1956 نحو سؤال الوجود

في هذا العمل، يسعى هيدجر إلى الرد على
Towards A Question of Being
ما قد طلبه منه يونجر; ألا وهو أن يقدّم له هيدجر "تعريفًا مناسبًا
للعديد":(2)، فخَبرنا هيدجر أنه "لا توجد معلومات يمكن إعطاؤها عن العديدة
والوجود... حتى يمكن تقديمها بشكل ملموس في صورة أقوال خبيرة". وبردّه هذا،
يبدو هيدجر شبيهًا بابن عربي في فهمه الحق بما هو الأمر الذي لا يدرك. ويقول
هيدجر إن هذه المشكلة "تقودنا إلى ضرورة إيجاد لغة مختلفة:(3)، ومع هذه

228
الضرورة لا تُكتب كلمة الوجود إلا على هذا النحو: الوجود، حاله في ذلك من حالتنا، علم عند ابن عربي الذي لا يمكن الحديث عنه إلا وهو في الشطب: إن هذا التشطيب ليس مجرد فعل سبيلي، فلا ذكرناه - بكل سلامة - بما لم نقدر على الحديث عنه وحسب، وإنما يلتح فعل التشطيب أيضًا إلى وجود الكثير مما يمكن قوله إلى ما لا نهاية له من الأقوال. وقد كانت سبيلفاك على صواب كامل Spivak " حين لاحظت مدى الاختلاف بين هيدر ودريدا باستثناء ما يتعلق بتعبير قيد الشطب " وعلى سبيل المثال، يشير تشطب الوجود عند هيدر- الوجود - إلى "حضور لا جدال فيه " بينما يشير مفهوم دريدا على الأثر المشتاب - الأثر - إلى "غياب الحضور والحاضر الغائب دوماً وآبداً" 45. والشك التكييفي الذي يسال سبيلفاك على هذا "الحضور الذي لا جدال فيه " عند هيدر- يساري، أيضًا، على الحق عند ابن عربي. وأما عند دريدا فالسبب في وضع الكلمات تحت التشطب أن في اللغة ثمة لعبة غير مستقرة، وليس السبب القصور الدالى عن التعبير عن مداول مراوح قائم في الخارج هناك. ويعد الاستقرار الدالى هذا - أي اعتماد القدرة على التحدد اعتمادًا جذريًا ضمن حدود المؤشرات المتتالية في هذه اللعبة - يجعل هذا التشتيق أمرًا ضروريًا؛ فلا يعنا حضور ما لا يبدع عليه، ولا يوصف، ترثي باستمرار على أن لغتنا "متناهية" و"تاقصة". 

في أية مقارنة بين ابن عربي- المفكر الصوفي- في العصر وسيط - ودريدا - ما بعد البنيوي الفرنسي - نظرًا ما يترتب على منزلة الكتابة عند دريدا وفاقيا وإعادة تقييمها في النهاية أمرًا أكثر دلالة سواء على مستوى الكيف أو الكم. وأول هذه النتائج المتتالية حتماً تقدر العلاقة بين التفكيك وأنساق الإيمان الروحية المقابلة له تقديرًا جدًا. ولا يعني ذلك إعادة تجربة التفكيك وشجعه على أنه تصوف ما بعد دين، وإنما يعني بوضوح إدراك المنتمي اللاهوتي الذي تتبع منه بعض أفكاره. وقد أوضح كيغن هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. قد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضح كيف هارت أفكاره. وقد أوضا...
وشديدة الإلحاح (١٨٤). ثم افترض هارت أن المرء يمكنه قراءة دريدا في سياق جابس وليفيناس وسيلان Celan. والحق أن قراءة أعمال دريدا في هذا السياق الجديد تفترض من ثم - ربط دريدا بتراث أكبر: فالتفكيك ليس بساطة (فهما يقول مارك س. تابور) تأويل موت الله. وعلى مدى العشرين سنة الماضية، قامت مجموعة كبيرة من مختلف الباحثين بتعين لحظات اندماج المركز المناقض لل/questionaire في عدد من التراثات الدينية; مع Sankara مع شانكارا مع Coward على نحو ما فعل كوارد ناوجرونا مع عين القضاة الهنديين، وكابوتو Dabashi مع NagarJuna, يدشى مع Lac-tzu مع إيكاتر، وياه Yeh مع Lo-tzu مع اوگوسو. الحصر. أما مدى مشروعية ما تُذيعه هذه الدراسات السابقة (وكان ذلك الدراسة الحالية) فيظل أمرًا محل نقاش; غير أن ما لا ريب فيه أن في ضوء هذه الدراسة يمكن تعديل السمعة التي أكسبها التفكيك؛ أجّل وهي أنه عدمي ينافض الدين. وقد فوصفه بأنه "نزعة شبكية تناقض Goodheart اللاهوت". ووصفه جولد Dufrenne بأنه "نقيض اللاهوت"، وقال دوفرين Gould، إنه "غير لاهوتي"، أما شنيدنزو Schneiderau فوصفه بأنه "ضربة قوية للمسيحية من أولها إلى آخرها" (١٨٥).\\n\\nوعليه، ثمة ظلال من الشكل يتعلق بما قدمه نقاد من أمثال نوريس وجاشيه وكلر من "القضايا" متوقعة وتأويلات "جادة" لأعمال دريدا؛ وبخاصة أن هذه القراءات لم تر دريدا متصوفاً، بل مفسراً لوضع الليبر، أي: رأت في أعماله نهجاً "يُفسر التنوع غير المتداخل... والنقاشات المنطقية... التي تطرأ دوناً على الحجاج الفلاسفي محتوى وإن كانت هذه الحجاج نموه برهانيًا بتجاه (١٨٦). إن النظرية الإيضاحية لعلاقة الموجود في التفكك تناقض تمامًا كلمات دريدا في كتابه في علم أساطير الكتابة: "إن عرضي النهائى من هذا الكتاب جعل ما قد اعتاد المرء على فهمه من كلمات مثل "القرب"، "المباشرة"، "الحضور"، أمرًا مهمًا (١٨٧). وأمرًا
(الكلمة اليونانية darken تعني حرفياً معتنماً enigmatic) مبهمًا!؛ إنه إثبات، مرة أخرى؛ إنه لم يكن
لدينا، شعور بأنه واضح، وعند مقارنة دريدا بابا غربى، لا يمكن المرة نفسها من
التفكير في أن هذه الإشكالية الحاصل عندها في الوضوح والصفاء العقلاني بوصفه
الأمر المضلّل المقدّم، يفضّل لاحقا إلى إثبات حالة اللافتين المشي عليها لله أو
النص، حالة الغشارة أو العمتة أو العمى أو الظلمة؛ هذا النوع من
الإثبات ينتمي إلى تاريخ أومس من الأفكار. ويقول هو جوهر ران،
عمله الأساطير اليونانية والتصوف المسيحي
إن استنارة الفكر والفنون اليونانية وأزدهارها في القرن الأربعة الأولي Mystery
بعد السيد المسيح قد استنارت لاحقاً الرغبة في استعادة "الجو الصوفي" مرة أخرى:
... إن التألق الأولونى في ظل النحت اليوناني... والكوميديا الأثينية
الساحرة ثم عقلانية السّنّدة stoa أدت إلى تصفية الإيمان التقليدي
بالآلهة والبالهات... (أ) قادت اليونانيين تدريجيًا إلى اللواد بعالم
الشعائر الدينية الغريب عليهم(4).

لقد أبطلت بقينات التدوير في الفكر اليوناني الحنن إلى شعائر دينية صوفية
قديمة، وهو حنين أسماه رانر ظلام الأزمنة الباقرة السابق على العصر الهيليني:
"ما يبحث عنه الإنسان الآن هو الأمر الشاذ الغريب... في مواجهة دعوة الأزمنة
الكلاسيكية الأولي المبكرة" (المرجع السابق). غير أن ذلك لا يعني دريدا بوصفه التفاضلة
הורشة في التاريخ الجدلي - المُنّبأ نوضًا ما بين النسور والعمتة،
العقل والشعور، البنية والتصوف، وإنما المقصد ببساطة بيان أن الإيمانة
التفايكية - وما أعاده من عناية أصولية إلى أفكارنا الواضحة المغله في الطموح
بغيرها - يمكن إعادة إدراجها في تاريخ ميتافيزيقي من التمرّدات ضد ما هو
ميتافيزيقي.

231
وأخيراً، فعلى النتيجة الأكثر أهمية المترتبة على قراءة تفكيك المستويات الفرنسية في سياق غريب عليه بعض الشيء - ألا وهو سياق تصور العصر الوسيط - الوقوف على المعاني الصوفية المدهشة التي تحملها تعبير دريدا: اللاتيني، لعبة بلا نهاية، ما لا يمكن تحديده، الأثر، القوة المراوغة التي هي "أقم، من الوجود نفسه". وبطبيعة الحال، ما من وجود لـ الله في عالم دريدا؛ ذلك الذي كان سيضفي على هذه التعبير معنى يتوافق مع "التصور".

فانفص الامتناع عند دريدا ناشئ - كما قلنا من قبل - عن الفراغ الامتناع لا عن عقل إلهي لا متاعب، فذلك الشيء الذي يتمتع على التصور عند دريدا يكمن أساساً في لعبة اختلافات سارية في النص لا رحمة أو هواة فيها، ولا يكمن في تصور إلهي غير ممكن إدراكه إستيمولوجي. غير أنه من الأمية يمكن إدراك أن استخدام دريدا هذه التعبير لا ينحو من أصداء فكرة الله، فلا يغلط من شبح الإلهي، وأن تعبيرات دريدا من قبل أن "الوعي باللاشيء الذي يؤسس الوعي بالشيء نفسه عليه..." لماضى بالاختلاف المرجئ - كما قد تخوف دريدا من قبل فالمجاهد الله الذي يغيب فلا يحضر، والذي يتولد عنه كل شيء في علم اللاهوت السلبية النافية. ولعل احتجاجات دريدا على هذا النوع من الفهم تشبه شيئًا كبيرًا صرعات مؤلف يريد لنضمه المضي في اتجاه ما دون آخر.

إن دريدا وابن عربي يوقعان البليلة والخبرة في نفس القارئ، فيجعلنا نفكر مرتين في الأشياء التي اعترنا عليها التفسير بها. وبينهما إلى الثقافة الرائدة التي نخدع بها أفساننا - في غالب الأمر - وفي تحدثنا عن "حقائق" لم نضعها موضع مسألة جدية. إنما يثير فيها توترًا وقلقًا مؤداه أن كل الأمر الذي قد ارتحنا إليها (عن "الله"، "الحقيقة"، والأدب، إلخ) لم نفكر فيها تفكيراً جذرياً حقًا، فتشكلت انطلاقاً من معتقداتنا وخبراتنا لا انطلاقاً من جسدية الأشياء نفسها. وعلى نهج
الانقطاع والتخلي عند إيكهارت(1)، تطلب منا أعمال من قبل
الفتوحات المكية ومقال "البنية والعلامة واللعب" أن نبقى منفتحين، وبتعبير دريدا:
منفتحين على الآخر؛ ألا وهو "الناتج مطلق على الآتي"(٢) وتصفية ذاتية طوعية
لكل تصوريتنا (المسبقة) عن الآخر حتى نلقاه في غيرته الحقة. وفي حالة ابن
عربي، يترجم ذلك إلى البقاء منفتحين على الله بـ "تفرغ المحل وجهة القلب عن
دنس الأفكار النظرية"(٣). وما إن يدرك البارز الكامل عند ابن عربي - في نهاية
المطاف - أن المركز الذي يستقبله دائما في صلاته ليس هو المركز على الحقيقة،
فسوف يمكن من قبول الحق في كل تجلياته، فلا يملأ "محلْه" بآبنيته اللاهوتية
الخاصة به. وهذا التشديد على الانفتاح في الإنسجاما الصوفي والتكوينية معنا
يشكل الصلة الدالة - والأرض - بين كلاً من جعلانا ندرك - كل بطرقته الأصلية
المتميزة - أن ما نسمي "الله" قد لا يكون هو الله، وأن ما نسمي "الحقيقة" قد لا تكون
هي الحقيقة.

(1) مفهوم فلسفى صوفي عن العلاقة إيكهارت فائز على أساس المبتذل، فالعلامة
إيكهارت وهو يخفض كل الفضائل المسيحية للانقطاع أو التخلي - الذي هو حالة
النفس الحرة الخالية من أي تخيل أو أي صورة- يشبه صفاء النفس الداخلي ب محل الله
الطبيعي؛ الأمر الذي يلزم الله بأن يعده وجوده ذاته على كل نفس صافية راغبة في
الاستقامة. ويمثل هذا المفهوم مفهوم التخلي والتحلي في التصور الإسلامي - المترجم.

233


(5) See in particular S. Brent Plate’s “Obfuscation: Maurice Blanchot’s Religious Recitation of the Limits” (*Literature and Theology* 11:3, 1997) p. 239

(6) Blanchot, *Space of Literature*, p. 28


(8) Blanchot, *Space of Literature*, p. 24

(9) Ibid., p. 28.


(11) Ibid., p. 22.

(12) Ibid., p. 27.

(13) Ibid., p. 33.


(20) Bخصص تفصيلات أوسع، انظر الفصل الأول من:


(28) Ibid., p. 306.

(29) *Twentieth Century Literary Criticism*, p. 197.

(30) Ibid., pp. 207, 198.


(33) Ibid., p. 288.


(35) Ibid., p. 194.


(TR) W. G. Chittick, ibid., p. 62/Futuhat I. 160.7; *The Bezels of Wisdom*, p. 74.


(TT) G. C. Spivak in her preface to *Of Grammatology*, p. xviii.


A

Author

Ab-grund

Absolute Unseen

Abyss

Acrostics

Actual situation

Affirmative theology

Allegory

Amnesia

Anagrams

Analogy

Apokalupsis

Apophatic theology

Approach

Appropriation

Arrogant confidence of the system

A-systematic confusion of systems

Atemporality

Attributes

Authentic spirituality
Author Intention

Autos

Being

Bewilderment

Binary oppositions

Breath

Cataphatic theology

Celebration of a wake

Centre of absolute anchoring

Certain fold

Chance

Chaos theory

Coherent a structure

Colonial shackles

Communicative reason

Complete denudation of God’s attributes

Comprehensibility of the text

Concept

Confusion
Constant interruption
Contiguity
Coup de grace
Coup des Dés
Déborder
Deconstruction
Demystification
De-ontologizing gesture of the Real
Derridean canon
De-structuration
Différence
Difference
Difference of difference
Dissemination
Dissolution
Divine Essence
Divine name
Divine self-revelation
Divine vastness
Dynamic nature of textuality

Easterners
ébrader

E

مقاطعة مستمرة (دریدا)
جمع تضام
ضربة قاضية
رمية نرد
بيفض
تفكيك تقويض
تعربة السر، تعربة الغيب، فـ
المغام، إيضاح المبهم
إبِعاقة الحق المقوضة أنتولوجيًا
المعتمد الذريدي
هدم
اختلاف مرجئ (دریدا)
اختلاف
اختلاف الاختلاف
تشتَّبت
حل، تصفية، تشتيت، فلت
الذات الإلهية
اسم إليه
كشف إليه
الإنسان الإلهي
کَنَّه النصية دائبة الحركة

239
écriture
Effusion
Elusiveness of the Real
Emanation
Emancipation
Emancipatory
Emptiness
Endless by proliferating myriad of substitutions
Enslavement of human beings
Epekeina tes ouias
Errant
Error
Ethic of nostalgia for origins
Ever-receding origins
Existentialism
Experience of the Husserlian other
Experience with the impossible
Exploding semantic horizons
Expresser

F

Failure
Far-fetched
Fascination
Fetishism

240
Fetter
Finitude
First cause
Force
Fragmentation
Freedom
Freeing
Full presence
Fullness

G

Genesis
Genesis of secrecy
Ghost of God
Ghost of the text
Gift
God of Belief
Grammatology
Grammophobia
Guidance

H

Heraclitean flux
Heresy
Hermeneutic variation
Hermeneutics
Hidden text
Lifting of an illusion
Linguistic imperialism
Logocentric
Logocentric metaphysics
Logocentrism
Law of Contradiction

Meaning-machine
Metaphysical sands
Metaphysical trap
Metaphysics
Midrash
Mirage
Misinterpretation
Mistake
Monocultural and monolingual project
Monument
Motif
Multiple
Mystery

Native innocence
Negation of negation
Negative theology

N

رفع الورم
ządka
Logocentrism
Logocentric metaphysics
Law of Contradiction

Meaning-machine
Metaphysical sands
Metaphysical trap
Metaphysics
Midrash
Mirage
Misinterpretation
Mistake
Monocultural and monolingual project
Monument
Motif
Multiple
Mystery

Native innocence
Negation of negation
Negative theology
Newplatonism
Non-violently receiving the Other
Nonfinite
Neo-kabbalistic hermeneutics
Non-representable origin of representation
Non-secret
Noema

Obsession
Oeuvre
Omnipotence of God
Oneness
Oneness of God
Openness
Opposition
Order
Original Sin
Orphan
Oscillation
Other
Otherness of the other
Otherness of the Real
Ov
Overdetermining God with positive attributes

 أفلاطونية محدثة
استقبال الآخر دون عنف
غير متناه
علم التأويل القابلي المُحدث
أصل التمثيل الذي لا يقبل التمثيل
اللاإسر
جوهر

هاجس، وسوسة
كتاب
قدرة الله المطلقة
الوحدانية
وحدة الله
انفتاح، فتح، فتوح
اعتراض (في هذا الكتاب)
نظام
خطيئة أصلية
بتيم
تبدب
الأخر
أخيرية الأخر
أخيرية الحق
كائن
مغالاة في تحديد الله بإثبات الصفات
Paleonymy

Pantheism

Paradigm

Peaceful transparency

Perplexed

Perplexity

Philosophical discourse

Play

Plenitude

Polysemeia

Position

Possibility of the impossible

Preface

Proper

Proper meaning

Purity

Quantum mechanics

Radiation

P

توظيف معانٍ قديمة في سياق جديد

(أديدا)

حلول الله في الكون

صيغة معرفية منتجة، نموذج معرفى

مولد

شفافية سلمية

متحير، حيّر

حيرة

خطاب فلسفي

لعب

وفرة

تعدد المعاني

موقف

إمكان المستحيل

مقدمة

الصحيح، الحرفي، الخاص,

الخصوصي، الممثلك امتلاكاً شريعاً

وسليماً ملائماً واقتناً (أديدا)

المعني الحرفي الصحيح (أديدا)

نقاء

Q

ميكانيكا الكم

R

فيض
Rational faculties
Rationality
Readability of the text
Real
Real meaning
Real's manifestations
Reason
Reduction
Reflective thought
Reformation
Representation of speech
Representing the Real
Rigidity
Ruins

Sages
Secrecy
Secret
Secret sign
Secular version
Self-presence
Semantic emptiness
Semantic freedom of the text
Semantic go-between

ملكات عقلية
عقليات
قبول النص القراءة
حق (في هذا الكتاب، والمقصود: الله)
الحق
المعنى الحق (في هذا الكتاب)
تجليات الحق
عقل
اختزال، انتقاص
فكر، نظرى
إصلاح دينى
تمثيل الكلام
تمثيل الحق
صرامة، جمود
بقايا، أنقاض
سنة، حكفاء
إسترادر، سرية
سر
علامة السر
نسخة علمانية، رواية علمانية
حضور الذات
شاعرية، فن خواء دلالي
حرية النص الدلاليه
وسيط دلالي

246
Semantic liberation
Semantic mirage
Semantic surface
Sensus spiritualis
Shackle
Short text
Sign
Sign-systems
Sin
Socratic disclaimer
Spirit
Station
Structure
Subjugation of writing
Subordination
Sufi gnosis
Summa theologiae
Superessentiaity
System beyond being

Tain of the mirror
Textual strategies
The One
The one and the same
The people of reflection
Theocentric
Totality
Totalizing exegesis
Tout autrê
Trace
Trackless Desert
Tradition
Traditionalist
Transcendence
Transcendent
Trembling
Truth
Tyrannical discourse
Tyranny of writing

U
Ultrastructuralism
Uncontrollability of writing
Unending play of surfaces
Ungrund
Uninterrupted tradition
Unity of being
Unknowability of the Real
Unknowable
Unseen
Unshaken conviction
Unspeakable
Unthinkability of God
Unthinkable
Untruth
Utopia

V
Vagrant
Vehicle of meaning
Veil
Via negative
Vilification of écriture
Virgin substance
Vitality of écriture
Vitality of the text
Void

W
Wander
Wandering
Wandering in the streets
Wandering motifs
Waterfall of effects
Wholly other
Wind
Worldhood of the world


المؤلف في سطور:

أيان ألموند

يُدَرّس الأدب الإنجليزي في جامعة البورصة بإسطنبول/تركيا. وقد نشر عددًا من المقالات في مجلات متخصصة صادرة بالإنجليزية. و"التصوف والتفكك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا" هو كتابه الأول. من أعماله اللاحقة:


257
المترجم في سطور:

حسام نايل

باحث وترجم مصري.

من أعماله المشهورة:

١- "صور دريدا" (تحرير وترجمة)، المشروع القومي للترجمة ٢٠٠٢م.

٢- "أرشيف النص: درس في البصيرة الضالة" (تأليف)، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٦م.

٣- "البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية" (تحرير وترجمة)، دار آرمنة، الأردن، ٢٠٠٧م.

٤- "استراتيجيات التفكيك" (ترجمة وتأليف)، دار آرمنة، الأردن، ٢٠٠٩م.

بالإضافة إلى عدد من المقالات والترجمات في دوريات مصرية وعربية متخصصة. ويعمل حاليًا على الانتهاء من ترجمة كتاب تحت عنوان: المعتمد الأدبي في التفكيك (هيدجر، بلانشو، دريدا).

٢٥٨
المراجع في سطور:
محمد بريري

يُدرّس الأدب العربي القديم والحديث بالجامعة الأمريكية بالقاهرة وبيجامعة
بني سويف. صدر له كتاب عن ديوان قبيلة هذيل، وصدر له قريبا كتاب عن
الشعر الجاهلي ونزعة الشك. له عدد من المقالات والترجمات التي تتناول الأدب
ال العربي، قديمه وحديثه، شعره ونثره. كما راجع عددًا من الكتب المترجمة عن
الإنجليزية.
التصحيح اللغوي: مسعود حجازي
الإشراف الفني: حسن كامل
التصوف والتفكيك

ولأن الجناحين اللذين يحلق بهما الكاتب في الهواء هما
الشيخ الأكبر ابن عربي والفيلسوف الفرنسي دريدا فإن التوتر
والقلق يتعلقان بإثارة مشكلات حول أفكارنا ومبادئنا ...
فما نسميها "الحقيقة" قد لا تكون هي الحقيقة ...
النسج صحراء بلا دروب، لا تعبث نفسها أبداً. فإن كان لا بد
من الدخول إليها والسير فيها، فما نفع الخرائط وما نفع شمعة
في ليالي الطويل؟ أو ليست هذه حياتنا غضيّ فيها من درب إلى
درب على الظنين، ثم إن نظرنا خلفنا تحقق أنها ما كانت سوى
الصحراء، وكنا نحسبها المسالك ذات الأوتاد؟!
مع الشيخ العربي والفيلسوف الفرنسي نتدرب على التغير,
وفي التدرب على التغير قدَّرنا هاجس وظن وربة وراءها،
والهدوء والتأمل والردة معلمة التواضع وتحليل الحكمة،
والاستباد والتحكم. أما النتيجة الأعظم فإن زحرحة التمكِّن
حول الذات وفرحة صورة الآخر صيحة الذات ...
هذا الكتاب خطوة على طريق الارتباط المتواصل في ملوكنا
وعادتنا الراسخة دينياً وسياسياً، وثقافياً واجتماعياً ... وهو ما
يقدمه من معرفة عربية قديمة أغرِّبها علينا وفرنساية جديدة ألفها
إلينا يهزاً بما نحن عليه من جهل بأنفسنا وبغيرنا. ولسوف يزداد
الهزء إن اتخذ البعض ردود فعل سلبية نحوه ...

(المترجم)