

التصوف والتفكير درس مقارن بين ابن عربة ودريدا

تأليف: أيان الموند

ترجمة وتقديم: حسام نايل

مراجعة: محمد بولبي

1740

التصوف والتفكير

درس مقارن بين ابن عربى ودریدا

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1740

- التصوف والتفكك: درس مقارن بين ابن عربى ودریدا

- آيان الموند

- حسام نايل

-- محمد بربيري

-- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:

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

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومى للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٦ - ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

التصوف والتفكيك

درس مقارن بين ابن عربى ودریدا

تألیف : أیان الموند
ترجمة وتقديم: حسام نايل
مراجعة: محمد بربری



2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

أليان الموند ، أليان

التصوف والتفسير: درس مقارن بين ابن عربي ودریدا/تألیف: أليان الموند، ترجمة وتقییم: حسام نایل، مراجعة: محمد بریری.

ط ١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠١١

٢٦٠ ص ، ٢٤ سـ

١ - الفلسفة الإسلامية.

٢ - التصوف الإسلامي.

(أ) نایل ، حسام (مترجم و مقدم)

(ب) بریری ، محمد (مراجعة)

(ج) العنوان

١٨٩,١

رقم الإيداع / ١٦٦٧٥ / ٢٠١٠

الترقيم الدولي: 4-260-977-704-I.S.B.N-978-

طبع بالهيئة العامة لشئون المطبع الأهلية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اتجاهات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

9	تقديم المترجم
23	مقدمة المؤلف
32	هوامش المقدمة
35	الفصل الأول: أغلال العقل، الاعتراض الصوفى والتفسكى على الفكر العقلانى
39	مشروع التحرر عند ابن عربى ودریدا: تحرير الحق والكتلة من أغلال العقل
40	- أهل النظر ووثنية العلامة
43	- سياق ابن عربى: تحديد موقع الشيخ الأكبر
47	- الحق الذى لا مثيل له
48	- الحق الذى لا ينتاهى
51	- الحق الذى لا يقبل التكرار
58	- استحالة الحق: تزامن الحلول والعلو
62	مشروع التحرر عند دریدا: تحرير الحرف من أغلال الروح .
67	- الاختلاف المرجى La Différence
74	- مرآة الاختلاف المرجى: الغائب ينتاج الحاضر
79	هوامش الفصل الأول
85	الفصل الثاني: إخلاص الحيارى، ابن عربى ودریدا فى مقام "البلبلة"
87	ابن عربى ودریدا: عُشاق وضوح أم بلبلة؟
96	التفسكى: عَقْد مَحْلُولَةٌ وَأَسْاقَ مَعْطَلَةٌ

98	بابل عند دريدا: استبداد الوضوح
109	الطوفان عند ابن عربى: القدسية بما هي الحيرة
116	خلاصة: "المواقف الحقيقية"
120	هوامش الفصل الثاني
125	الفصل الثالث: سلسلة الكتب، معنى الاتناهى فى علم التأويل الصوفى والتفسرى
132	الكتاب عند ابن عربى ودریدا: متى يكون النص الشاغر نصاً لا يتناهى؟
135	بحر بلا ساحل: القرآن مثلاً نموذجياً على نصية لا تنتهاي ...
141	علم التأويل الإيجابى: احتفاء بتكثر المعنى
144	الربانيون والشعراء
151	تناقضات ذاتية
162	هوامش الفصل الثالث
167	الفصل الرابع: ذوق الغيب والأعمق، السرُّ عند دريدا وابن عربى
168	سرُّ اللسرُّ عند دريدا
178	سرُّ عبادة الأوثران عند ابن عربى
184	عن تبعات السرُّ
196	خلاصة: الوهم الخادع عند دريدا وابن عربى
205	هوامش الفصل الرابع
	الخاتمة، تصفية الذات في ما بعد البنوية: ثلاثة لحظات من الأفلاطونية
209	المحدثة في المعتمد الدریدى
212	فعل الكتابة و"الافتتاح" عند بلانشو

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

تقديم المترجم

يثير هذا الكتاب درجة عالية من التوتر والقلق. ولعل من أسباب هذا التوتر صعوبة الإحاطة الواافية بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ونسقه الفكرى الرفيع من أوله إلى آخره، وأيضاً العسر الشديد الذى يجده الراغب فى أن يحيط علماً بأعمال الفيلسوف الفرنسي الأعظم جاك دريدا واستراتيجيته التفكيكية بأطوارها وتجلياتها المتنوعة على امتداد أعماله من أولها إلى آخرها. وثمة سبب ثانٍ - مزدوج في تفسيره - يرجع إلى قدر من العنت الذى يجعلنا لا نقبل تقبل المطمئن المستريح الكثیر من أفكار الشيخ العربى والفيلسوف الفرنسي لعلة تتعلق بالتكوين الدينى والتقاوی المغلق الذى نشأنا عليه فى العالم العربى، ويبدو أن هذا التكوين مستحكم راسخ عند الجميع؛ ظاهر عند البعض مستخف عند الآخر. ولعل السبب الثالث يتعلق بطبيعة هذا الكتاب ومنحاه المنهجى الذى اتى من منقلبات ما بعد الحادثة فى العالم الغربى عروة وتقى، فكان أن سلط مؤلفه الضوء على أفكار بعينها عند الاثنين تزيد من حدة التوتر والقلق.

ولذا، يحتاج هذا الكتاب إلى قدر كبير من التواضع والتخلى عن الاستعلاء الناتج عن الاعتداد بأفكارنا ومعتقداتنا التى درجنا عليها؛ فعسى ينشأ من ثم حوار مفتوح معه لا يتقييد بقيد ولا ينضبط بضوابط سوى أنه حوار. وعسى أن يكون فيه الداعى إلى مطالعة بعض أعمال الشيخ الأكبر ابن عربي والفيلسوف دريدا مطالعة هادئة متأنية، فعل ببعضًا من أفكارنا ومعتقداتنا التى ألقناها واعتذناها يتقلقل أو يهتز أو يترجرج على نحو يهوى قدرًا من إعادة النظر.

تحتاج طريقة تفكير أحدها بين وقت وآخر إلى تنظيف، إلى غسل، أو إلى تغيير، حاجة بدن أحدها إلى الاستحمام، أو حاجة التوب إلى النظافة، وإن بلى فإلى استبدال. ويقوى الظنُّ في أن هذا الكتاب يُعينُ أحدها على حاجة من هذه الحاجات.

ويجذب موضوع الكتاب من يهتمون بدورس اللاهوت ودورس الفلسفة، كذا من يهتمون بدورس الأدب ونقدِّه، على حد سواء، فإنَّ أراد هؤلاء الثلاثة الانتفاع بالكتاب نفعهم. كما يجذب الكتاب، أيضًا، القارئ العام التوَّاق إلى ضوء جديد مُعتبر، أو إلى مغامرة فكرية تفتح آفاقًا ممتدَّة واسعة. أما من يحلو له السير ليلاً بين أحراش غابة، أو قطع صحراء تحت وهج الشمس الشديد، فسيبادر إليه مبادرة الملهوف لأنَّه يزيد من حلاوة الأمر الذي يحلو له.

ولأنَّ الجناحين اللذين يحلق بهما الكتابُ في الهواء هما الشيخ الأكبر ابن عربى والفيلسوف الفرنسي دريدا فإنَّ التوتر والقلق يتعلَّقان بإثارة مشكلات حول أفكارنا ومعتقداتنا عن: الله، والحقيقة، والأدب. فالشيخ الأكبر يهزُّ المعتقدات الجامدة التي هي صنعة العين الواحدة والتى درجنا عليها بخصوص الله والحق أو الحقيقة، يهزُّها هزًّا فيذرها قاعًا صفصافًا. أما الفيلسوف الأعظم دريدا فيرينا الثغرات التي يتزايد اتساعها والتى تملأ نسيج تحيزاتنا الإيديولوجية أو الجمالية أو البنوية أو السردية أو التأويلية المحدودة أو ما أشبه من تحيزات حكمتْ وتحكمْ— تصوراتنا عن الأدب والدرس النقدى والنص الأدبى. ومن وراء هذه الثغرات تطل علينا رؤوس الميتافيزيقا التي صنعت لنا المعنى الواحد، والأصل الواحد، والحقيقة الواحدة، والمركز الأوحد، تسوقنا إلى الجهة المعصومة. وقد أرانا دريدا أنَّ هذه الرؤوس ذات عين واحدة أيضًا.

لذا، يحتاج هذا الكتاب إلى رأس ينظر بعينين في كل الجهات، كما يحتاج إلى عقل وقلب يتضادان معًا، يُكَذِّبُ أحدهما الآخر، ويُصدِّقُ أحدهما الآخر، ولا يعلو أحدهما على الآخر.

١ - الأكبرى/الدریدى: بحثاً عن إسلام آخر

تقرب الإبستيمولوجيا الإلية عند ابن عربى فى بعدها الأنطولوجي الركين اقتراباً كبيراً من استراتيجية التفكير عند دريدا. ويقاد هذا الاقتراب - الغريب علينا - ببطل الإشكال الحديث الذى نشأ فى العالم العربى من جراء إيقاع الخلف والاختلاف بين الدينى الإلهى والدينوى العلمانى. إذ يتزلّ الدينى تنزلاً لافتًا إلى الدينوى، وبالمقابل يعلو الدينوى علوًّا لافتًا؛ فيتقاطعان عند لحظة بعينها لو أتنا استنصرناها حق التبصر فلسوف تحل الكثیر من القضايا والمشكلات المثارة منذ الجد العظيم رفاعة الطهطاوى حتى آخر أحفاده حالياً نصر أبو زيد وجابر عصفور.

إن الإحراج الذى تعانى منه مسيرة التنویر فى مصر ناجم فى الأساس عن نظرية نسقية بنبوية جعلت من الإسلام نظاماً واحداً وبناءً واحداً يتماهى مع نفسه وينطبق على نفسه. وواقع الحال فى الماضى البعيد، وفي الحاضر الراهن، على خلاف هذه النظرة السائدة حالياً فى مصر. إذ ينطوى الإسلام بداخله على إسلامات أخرى كفيلة بتهذيد وجهة النظر الأحادية التى رأت فى الإسلام النسق الواحد الذى تتصادى فيه الأصوات وتترجع إلى مركزه الواحد المتخلل، أو إلى مركز أوجبه مسارٌ تاريخيٌّ مستبدٌ.

٢ - الأصل المُبَدَّدُ المُتَفَرِّقُ: المركز ليس هو المركز

في فاتحة كتاب *الفتوحات المكية* يقدم الشيخ الأكبر درسه الأول عن التبديد والتفریق متثیراً إلى أن "عقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل الكشف والوجود" حقّها أن تأتى مُبَدَّدةً على أبواب كتابه، وهو يحاكي في تبديده هذا التجليات الإلهية الامتناعية بلا أول ولا آخر. إن الحق أو الأصل لا يأتي مرة واحدة أبداً. ومن ثم، لا نقدر على تعبينه أو الإشارة إليه؛ فلا نستطيع أن نحدد له

بنية ولا مركزاً. وكلما ظننا أن هذا هو المركز، تلاشى الظنُّ لوجود مركز جديد، فـ الحق له ما لا يتناهى من المراكز. وهذا درس في الصيرورة والتغيير: درس في التفكيك.

ويقول دريدا إن التفكيك تقنية مفيدة من منظور الإيمان؛ فالحاجة ماسَّة إلى نقد المؤسسة اللاهوتية من أولها إلى آخرها. وهي المؤسسة التي تحجب الالاتناهى المشار إليه وتعتمد عليه بایجاب مركز واحدى أول. وهو مركز لا يصمد في واقع حاله أمام التفكيك. فالشيخ العربي والفيلسوف الفرنسي يقولان لنا إن ما نسميه "الله" قد لا يكون هو الله، وما نسميه "الحقيقة" قد لا تكون هي الحقيقة؛ الأمر الذي يفتح الطريق واسعاً أمام إسلامات أخرى يفوق عددها الظنَّ.

٣- براءة مؤلف الكتاب واستدراك عليه

ولذا، فالكتاب مثير حقاً، ويضع قارئه في حال جديدة تُخْلِفُ عن ما كان عليه قبل قرائته. ولن تكون هذه الحال الجديدة- أو هذا الإخلاف- إن لم يتتوفر شرط القراءة المبنية المخلصة؛ ألا وهو قدر عالٍ من إسلام النفس للمقروء يهيئها للإبانة عنه لاحقاً. إن علة التغير الحقة قدر من الإسلام يسميه المتخصصون في محاورات أفلاطون التنازل السقراطى، وأزيد عليه تخليصه من غائمة الغلبة فيها، حتى يحدث نوع من اللقاء الحقيقي بالأخر الغريب.

والآخر في هذا الكتاب مزدوج متضاعف. فهناك الآخر الذي يننسب إلينا، والذي لظروف عديدة سياسية دينية ثقافية تهمَّشَ، وتهمش معه مسار معين في لاهوت الإسلام، كان الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى عالمة كبرى عليه تهميشاً جعله في حكم الآخر الغريب. ثم هناك الآخر الغريب على الأصلية ألا وهو الفيلسوف الفرنسي الأعظم جاك دريدا، وقد تدفعُ أصلالة غربته بنسبة عربية له، فإن صح الدفع فقد أُشْبِه سلفه الشيخ الأكبر. وأخيراً، هناك مؤلف الكتاب الذي استغرب

بتأليفه وأشكال. والاستغراب والإشكال مردّه في جانب منه أنه يرينا أمراً جديداً من أنفسنا قد غيره علينا، فإن كان الشيخ الأكبر أمناً فقد ردّه المؤلف إلينا في ضوء جديد مستغرب، والاستغراب أفضى إلى إشكال؛ لأنّه وهو يردّه إلينا في الضوء الجديد أشكال علينا ما ظننا معرفته. ومن المعلوم أن النفس تستكمل إلى الأليف المعتمد فإن تاقت إلى غيره - وهو حاصل لا محالة - استشكل عليها أمر نفسها.

ففي الرد الجديد الذي ردّه المؤلف يقع الظنُّ بأنّ الشيخ الأكبر هو الفرنسيُّ دريداً فالشيخُ العربيُّ إلى الاستعجماء، فأغرب المؤلف، ثم آلف حين أرسل دريداً في صورة نحشه معها الشيخُ الأكبر فالفرنسيُّ إلى الاستغراب. وفي الحالين هو ليس هو. كأنك ناظر نظر المشتهي إلى جسدين اعتقا، فما انماز سوى الرأس. وهو الواحد الأحد عند الشيخ الأكبر الذي يسبق المتكثر المتضاعف وإليه يردد. وفيما عدا الرأس ذاب الجسدان وانصهراً في فتنة الشهوة المشئقة.

إن هذا الكتاب بما يقدمه من معرفة عربية قديمة أغرتَها علينا وفرنسية جديدة ألقَها إلينا يهزأ بما نحن عليه من جهل بأنفسنا وبغيرنا. ولسوف يزداد الهزء إن اتّخذ البعض ردود فعل سلبية نحوه.

ثم إنني لمستدرك على المؤلف ما فاته من دريداً؛ فثمة الأمر الجديد المعترَّ، ألا وهو أن دريدا ذات يوم من أيام عام ١٩٨٨ تهيأ تهيئة شعائرية، ليست بالغريبة عليه، فقال إن التفكيك "هو أكثر من لغة"، فأوجب بعد أن كان يسلب، وبقيد الإيجاب الشبيهُ الشيَّخُ الأَكْبَرُ فِي إِيْجَابِهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ السَّابِقِ عَلَى التَّجْلِيِّ الْمُنْكَرِ الْمُنْضَاعِفِ. فالتعريف قيد على المعرفَ.

وهذا الاعتبار الجديد كان من شأنه تحويل مسار خطة الكتاب لو كان قد انتبه إليه المؤلف، فلو انتبه لكان قد صار الشيخُ الأَكْبَرُ طلاءً قصديرياً في المرأة التي تعكس الفيلسوف الفرنسي، ولكن قد صار الفيلسوف الفرنسي طلاءً قصديرياً في المرأة التي تعكس الشيخُ الأَكْبَرُ، ولكن المستخفى قد استخفى وهو يظهر على

ما أراد المؤلف مع ما فاته. فليس هذا الفوت بالقادح الكبير عند المؤلف، غير أن المتعة الكبرى كان سيلقاؤها القارئ العربي وهو يتحرك صوب مرايا متباورة تتبادل على أسطحها الصور فيحل الأكبر محل الدريدي، والعكس يحدث، حتى يستشكلا استشكلاً يحول دون تمييزه. والاستشكال الحال دون تمييز - شريطة أن يظل استشكلاً لا تطابقاً أو تماهياً - يعلو في المقام على التشبيه أو الاشتباه عند أرباب ما بعد الحداثة على الإجمال.

وبهذا الفوت أو التغاضي، حفظ المؤلف ما فرق بينهما ظاهراً؛ لأنّه والأمر القوى الشديد على أوروبا: الواحد الأحد. فإن اعتبرناه على ما اعتبره المؤلف ما عرفا الاختلاف المرجح ولا الواحد الأحد.

وثمة استدرادات أخرى هينة تتعلق بأنواع من السهو أو الغلط مما يقع فيه الأجنبي حين تعامله مع أرضنا الحضارية، وهو شبيه بسهونا أو غلطنا الاهين - أحياناً - حين نتعامل مع أرضه الحضارية، فاستدركت ما ألمت به في متن الترجمة ولم أر حاجة إلى الإشارة إليه.

ولا يقدح ذلك إطلاقاً في قيمة الكتاب الذي يُعدُّ إلى جانب كتاب العربي المغربي خالد بلقاسم من أهم الكتب التي تناولت الشيخ الأكبر من منظور ما بعد الحداثة عامة والتفسير خاصه. ومن عجب أن الكتايبين صدرا في عام واحد. وفي هذا التزامن اللافت الذي جمع الأجنبي الموند إلى العربي المغربي بلقاسم أيام قوى شديد إلى خصوبة الشيخ الأكبر واستحقاقه المعاصرة.

٤- في الضوء الجديد المعتبر

وتبقى إشارة لعله من المهم التنبيه إليها، وهي تخص قارئ النصوص الذي تلقى تدريباً أكاديمياً أغلى عليه الجهات فحسبها كلها جهة واحدة؛ وبحسبانه هذا قد عاكَنَ خلقة الجسد البشري الذي هو في أصل خلقته منفتح مفتوح مستدير الحركة

ملتو، فجعل العينين عيناً واحدة وجعل الأذنين أذناً واحدة وجعل تقلب القلب حبراً صلداً راسخاً، ألا وهي استراتيجيات الهاجس والظن والريبة التي يفتحها الشيخ الأكبر ابن عربى والfilosof الفرنسي دريداً - كل على طريقته- بقصد الأصول المعرفية ورؤى العالم التي تصدر عنها طرق معالجة النصوص تقليدياً، وهى أصول تعسفية استبدادية تُعاكِس التفتح الروحى والجسدى الذى هو أصل خلقة الإنسان والذى كان من المفروض أن يكون أصل كل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال؛ بل وإنها لتعاكِس اللاهوت المسلم المستثير على حدّ الشيخ الأكبر.

أعنى تلك الأصول التى صدرت عنها نظريات الأدب وطرق معالجة النصوص قبل دعوى دريدا، ثم الأصول التى صدرت عنها- وتتصدر - طرق تفسير النصوص الدينية والتفكير فى الله قبل فصل الشيخ الأكبر وبعده سوى اتباعه. وهى كلها تكشف عن الرغبة فى تملك واستملاك ما لا يقبل التملك أو الاستملك، سواء كان النص الأدبى أم نص القرآن العظيم.

يحتاج قارئ الشيخ الأكبر والfilosof الفرنسي أن يحاکى جسده فى تفتحه وإشراقه، يحتاج إلى عقل عارٍ عن العقل يحاکى القلب والجسد. هذا هو معنى التفكير بالجسد الذى أشرت إليه فى موضع غير هذا. وكم من روعة وبهاء فى هذا روعة الحرية وبهائها.

يحتاج القارئ أن يطلع ثوبه: ثوب العقل والجسد. وفي هذا الانخلال عن الثوب نوع من الهزء والسخرية بالذات على ما درجت العادة الاجتماعية وفرضته أعراف الحياة بين الناس. ويلاقتنا filosof الفرنسي إلى نشاطٍ في التفسير النصيّ جديدٍ أدى إليه خلع ثوب الوهم، وهم أن النص حامل معنى حق علينا استكناه سره، ويقول إن خلع ثوب الوهم فيه التأدية إلى الهزء والسخرية من الذات واستهزاء بها، فلافتني هذا الخلع إلى ذاك. ولا يقدر عليه المتألق الأكاديمى الذى يعكس تأنقُ ملبيه تأنقَ عقله مخافة قدح اجتماعية. والتأنقُ في الملبس استعلاءً يرجع صدى استعلاء عقلِ جمِلته القيود والضوابط وهيأته الأصفاد.

بعض النقاد يأخذون على عانقهم القيام بوظيفة حراسة النصوص فيرعونها أخلاقياً وجمالياً مهتمين بتعاليم ميتافيزيقية ولاهوتية مضمرة، وأحياناً تتلون هذه الرعاية تلوناً صريحاً بأصول ماركسية قديمة أو بمستحاثات دينية ليست منه في شيء (وقد يتحالفان تحالفاً يرجّع أصداه سياسية ما!)؛ وهم الذين أسماهم المؤند "البصاصون الأكاديميون" من يفتشون باستمرار عن المعنى الحق في النص حماولين استعادته وتملكه.

وقد ذكرتني هذه الرعاية بعفريت ألف ليلة وليلة الذي حبس امرأة أعجبته في قمم مستبداً بها حتى لا تتغير عليه، فكان أنْ تغيرت عليه وخانته بعدد الخواتم التي تحملها دليلاً من ضاجعتهم، وفي كل مرة تخرج من القمم في غفلة العفريت فتفعل الأفاعيل على هواها دون هواء. هكذا حال النصوص مع حرّاسها، أدبيةً كانت أم دينيةً. الإنسان لا يقدر على حراسة نفسه فكيف ظن حراسة غيره؟! ألا وقد سلف أسلاف فهل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم رِكزاً؟!

إن طبيعة الموضوع الذي يعالجه الكتاب تأبى تحكم التحديد والقصر فإنَّ عولج باستبدادٍ لم يُلْ منه شيءٌ ولغات التلذذ الذي يصاحب التلوّن والتغيير. وهذا أصل الأشياء وال موجودات فإن لم يذكرها فات التلذذ فوت الطعم المختلفة في الثمرة الواحدة على المتعجل للهوف المستبد. ويعرف جميع الناس اختلاف طعم لحم الشاة باختلاف مواضعه منها، ومع ذلك تجد أكثرهم ينكره حين ينظر بعقله في أمر أو كتاب. ويقولون هذا لحم واللحم صفتة كذا، وهذا ليس على الصفة فليس بلحm. وعلى مناسبة الشاة هنا من الطريق التعميل بإبراد مجاز سلطان القارئ في هذا الكتاب؛ ألا وهو مجاز البقرة، فأكثر الناس يحددون الله بمنظور واحد نافع لهم نفع البقرة يحبونها لحلبيها وجبنها.

ألا وإن التلون والتغيير ليجدهما المرء من نفسه وجسده؛ فمشاعر الإنسان وانفعالاته لا تمضي على صراط مستقيم تجاه الأمر الواحد والشخص الواحد، بل وإن ملامح الوجه لتتغير من الصباح إلى الظهيرة إلى الليل، وفي الوقت الواحد. فهل كان الظن من الإنسان أن العقل ضابط الهوى وسائس جموح الجسد وشروع النفس؟! ليس هذا الظن بسيدي ولا يستقيم، على الأقل لو تقبلنا منظور الشيخ الأكبر الذي ينظر منه إلى الله، وهو منظور يهدى في حقيقة أمره فكرة المنظورية من أصلها وينسفها نسفاً. لأن الله لا يقبل المنظور. ولا يحيط به منظور. كذلك النص الأدبي.

وقد حال التدريب الذى تلقاه رئيس الشرطة بينه ورؤيه **الرسالة المسرورة** الموضوعة على الطاولة أمام عينيه فى قصة الكاتب إدجار آلان بو التى تحمل هذا العنوان. ولو أنه تدرّب على التلون والتغيير فى أنماط اللغز لما كتب السيد بو قصته التى نعرفها أو كتبها بطريق آخر. ثم، أما كان يكفى رئيس الشرطة التشكيك والارتياح فى التدريب الذى تلقاه حتى يصل إلى **الرسالة المسرورة**؟!

ينبهنا الأدب دوماً إلى أشكال النقص التى نعانيها فى عقولنا وأنفسنا، فبدلاً من العصف به وقيده فعل عبد السوء بسيده علينا الإنصات إلى السيد الذى منه نتعلم. وأنا أتكلم عن النصوص الأدبية ذات الاعتبار التى إن طلعتها أخذتك عن نفسكأخذ العزيز المقتدر، فلا تدرى معها من أنت وما هي، كبعض نصوص أستاذينا العظيمين إدوار الخراط ونجيب محفوظ.

بعض النقاد يتلقون العمل الأدبي تلقى المحكوم عليه بالإعدام شنقاً، فما عليهم إلا تهيئة الأحبال الغلاظ وغطاء الرأس والوجه، وبعضهم ينفذ الحكم بلا غطاء غرقاً منهم فى استبداد غير رحيم. أو يرونها امرأة يأخذونها غصباً؛ فيتلمسون ظاهراً من قول و فعل أدائهم إليه مشاعرهم الباطنة المنحرفة المعوجة نحو المرأة. لقد دعاها الشيخ الأكبر إلى النظر بكلتا العينين، ويدعونا الفيلسوف دريدا إلى الكتابة بكلتا اليدين: نظر مزدوج وردٌ مزدوج. وكلتا الدعوتين إنصات إلى تقلب القلب ومغاراته فى عدم الاستقرار على حال.

النص صحراء بلا دروب لا تعطى نفسها أبداً. فإن كان لا بد من الدخول إليها والسير فيها، فما نفع الخرائط، وما نفع شمعة في ليلها الطويل؟ أو لست هذه حياتنا نمضي فيها من درب إلى درب على الظن، ثم إن نظرنا خلفنا تتحقق أنها ما كانت سوى الصحراء، وكنا نحسبها المسالك ذات الأوتاد؟! يقول دريدا إن الخطاب الحى - وكذلك النص - بشبحيته وطيفه وصورته الزائفية ليس شيئاً جامداً وليس عديم الدلالة؛ لأنه يدل دلالة ضعيفة باهتة. ويقول إن هذا الدال الباهت الضعيف، هذا الخطاب الذي لا يرقى إلى مرتبة شيء كثیر، حاله من حال كل الأشباح: هائم على غير هدى، يتقلب في هذا الطريق أو ذاك، شأن شخص ضلّ طريقه، شأن من فقد الرشد والصواب. ويقول دريدا إنه كالنسل المارق المنحرف، متشرد يغامر ويتسكع تائماً في الدروب لا يعرف من هو وما اسمه، مقتلع بلا جذور لا بيت له ولا وطن.

٦- عن الهاجس والظن والريبة

ولا يظنن القارئ أنني أسبقه بشيء أدعوه إليه؛ فأنا أخلع عن نفسي مع كل فكرة مثيرة في هذا الكتاب. ولطالما توقفت أمام عبارات وردت فيه هزّتني هزّاً، وحقيقة أن تهزّ قارئها، لعل أشدّها العبارة الآتية الواردة في بدايات الفصل الرابع تقريرياً: "لا بد أن يكون السرُّ 'غير حقيقي' حتى يمارس قوته علينا". ولسوف يزداد التخلع والاهتزاز لو ربطناها ببعض تأويل الشيخ الأكبر في كتابه *قصوص الحكم* سواء تلك التأويل التي أوردها السيد الموند أو التي تغاضى عنها.

وقد توقفت عن الترجمة مدة بسببها؛ فوق العbara بحد ذاتها قوى شديد، يحيل حياة بأسرها إلى كذب وسخرية. فإن فكرنا فيها على النحو الذي يحصر أثرها بين صدق وكذب وحق وضلال فليست بشيء وما انتفعنا. وقد فكرت فيها على هذا النحو الذي أظنه نحو معظمنا بحكم إلف وعادات راسخة في التفكير، وليس هذا بعيب وإنما العيب الاستمرار فيه. فالعبارة إن حققناها حادى الحرية

وإعلان عن مسؤولية التفكير والتزامه. تعلن العبارة عن أمانة عُرِضت على الناس وحملوها، والحمل احتمال أيضاً وتحمل. فإن صارت الأمانة أثقالاً ينوء بها العنق والظهر تقزّعاً من وقع العبارة على قلوبنا وأشبها الحمار المضروب به المثل فخرج عن حد البشرية. أصل الأمانة الخفة لا القلق، والتفكير حين يكون مسؤولاً وملتزماً سيكون خفيفاً. فهذا حمله واحتماله الذي صار تقليلاً علينا. لماذا؟

التفكير عملية مستمرة وحركة دائبة، والأسفار على ظهر الحمار ثابتة لا تتحرك. يتعلق الفارق من ثم بالثبات. وما أثبت إلف وعادة عند الإنسان. الإلف والعادة تُوهم ظاهراً بخفة وراحة أما باطنها فقل ووطأة. الإلف والعادة أصنامنا الجديدة وعذاب شديد. الرسوخ والثبات هما العلاقة بين الأسفار والحمار. وقد استعاضت الشجرة عن ثبات أصلها في الأرض بروؤسها الكثيرة العالية المتباينة مع الهواء. فلا إلف ولا عادة عند الشجرة لأن رؤوسها في حركة دائبة وتغير متواصل.

وكثير منا يتولون أنفسهم ولایة شجرة مقطوعة الرؤوس فلا رأس لها، أخذلوا إلى تحت الأرض، فلا تجد فيهم إلا إلفاً وعادة فأ شبها غير بشريتهم. والإلف والعادة خروج عن حد البشرية المعتبر؛ ألا وهو أن الإنسان الكائن الحي المبین الميت. وما الحياة والإبانة والموت إلا تغيرات كبرى تقع على البشر. فإن تكلمنا عن الموت تكلمنا عن التغير الأقصى، فكيف نتفقه إن لم نكن مدربين على التغير ابتداء؟! وقد وقع في ظني أن صفة الفجيعة التي يصفها الناس على الموت ما جاءت سوى لأبه مخالفة كبرى للإلف والعادة؛ لذا ينفرّع منه البشر.

مع الشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي والفيلسوف الفرنسي الأعظم جاك دريدا نترب على التغيير، وفي التدرب على التغيير تأتيه إلى هاجس وظن وريبة. والهاجس والظن والريبة معلمة التواضع وتخل عن الحكم والاستبداد والتحكم. أما التأدية الأعظم فإلى زحزمة التمرّز حول الذات وزحزمة صورة الآخر صنيعة الذات. ولسوف يتلوها قدرة على الإلصاق إلى حد الآخر الذي ارتضاه لنفسه، إلى الآخر في تمامه وبهائه ورونقه، إلى الآخر وهو ينفتح علينا فنبين عنه على قدر

تفتحه. وفي إبانتنا عنه نفتحنا وإشرافنا، وما التفتح والإشراق سوى حركتنا الدائبة المتغيرة. فإن تعلم البشر فيما بينهم الإنصات إلى بينهم فلسوف يتقبلون الآتى بآخريته المطلقة، بغرابته المطلقة، بنوئها الأقصى عن الإلف والعادة، ولسوف يقون على غرابة الغريب وما أذهبها من وفة. لعله حينها نسترد بشرiftنا المسلوبة عنا بحكم الذات وصناعة الذات.

هذا الكتاب خطوة على طريق الارتباط المتواصل في مأثوراتنا وعاداتنا الراسخة دينياً وسياسياً، وثقافياً واجتماعياً.

وفي النهاية، لا عزاء لي سوى أنني بذلت في ترجمته الجهد الأقصى حتى خرج على صورة أرجوها من سلاسة الأسلوب ووضوح التركيب العربي، والحق أن هذا البذل ناتج في الأساس عن تلذذى بالكتاب على صعيوبه فقد صادف هوى في نفسي. ولهذه المصادفة السعيدة كنت أتمثل عبارة المؤلف أحسن التمثل في نفسي على قدر الطاقة، فأعبر عنها مقدماً ومؤخراً أنى شاء التركيب العربي السليم، ثم تجنبت ما وسعنى الحال الأخطاء الشائعة في التركيب أو المفردات مما استألفناه مؤخرأ.

وقد ورد في الكتاب الكثير من أسماء فلاسفة ومنصوفة يهود ومسحيين ومسلمين، سادة العصور الوسطى في بلاد العرب وأوروبا، فاكتفيت بنبذة لبعضهم من يفيرون سياق الموضوع، وكان مرجعى كتاب *فلسفة العصر الوسيط* الصادر عن دار شربقات عام ١٩٩٩، ومن المفيد مطالعته حتى يضع القارئ نفسه في الجو العام الذي يحلق فيه ألموند. ثم أحقت ثبتاً بالمفردات والتعبيرات الضرورية، وبعضاها وضعت له أكثر من مقابل عربي على ما احتمله السياق في الكتاب.

ولا بد في النهاية من توجيه الشكر العميق إلى الأستاذ سامي سليمان الذي لفتني إلى هذا الكتاب الرائع، وإلى الأستاذ محمد بريري الذي وفر لى نسخة منه، ودفعنى بحماس زائد إلى ترجمته، ثم تولى مراجعته. وإلى الأساتذة صفاء فتحى

وفريال غزول وشمس الدين الحجاجى على وقت بذلوه معى فى إيضاح بعض
غواصى هذا الكتاب العسير، وإلى حضرة الأستاذ أحمد عثمان على ما أعطاه من
مؤازرة ودفع معنوى كان لهما أثراًهما الكبير فى مواصلة الترجمة. وأخيراً، إلى
أستاذنا جابر عصفور لجهوده الكبيرة فى إثراء الحياة الثقافية المصرية والعربية
فاتحًا بعزم شديد سبلًا جديدة من العلاقة بالآخر تهنىء بأسلافنا من التویريين
العظيم فى مصر؛ فزاد آخرهم على أولهم.

٧- شمس الظهيره

إن أصابع اليد الواحدة لتخالف بصماتها اختلافاً عجيباً. وإن الاختلاف الحق،
فحقيقة علينا تبصره وتأمله. والله من وراء القصد وعليه التوكل.

حسام فتحى نايل

الهرم، منشأة البكارى

٢٠١٠ /٥ /٢٩

مقدمة المؤلف

فى هذا الوقت، زعم أحدهم أن "الوجودى طيلة الوقت" كان هو ابن عربى الذى لم تكتف سبعة قرون لاحقة عليه بمحاكاته، وإنما سرقه العالم الغربى فى الخفاء... (أورهان باموق، الكتاب الأسود) ^(١).

لعل تاريخ الأفكار لم يكن سوى توثيق دقيق لسرقات حديثة فى الخفاء. وبرغم أن روایة باموق المثيرة الرائعة تتفر إلا قليلاً من هذه الأفعال، إن جاز القول، فكل يوم تقريباً تُكتشف سوابق على الوجودية تماثلها، بدءاً من هيراقلitus مروراً بأوغسطين Augustine انتهاءً بالأكويني Aquinas. ويتهم باموق من الغريزة الإقليمية المعتادة عند الكثير من النقاد ومن يسعون إلى إعادة مواعمة مناخ عريضة في الثقافة الحديثة، بل وقرؤنا بأكملها من الفكر، لصالح مصدر ثقافي واحد (هو المصدر الثابت الذي ينتمي إليه الناقد) - يتهم مستخدماً ابن عربى نموذجاً على برامج إسلامية عقلانية في "الشرق" (وأستخدم الكلمة الأخيرة يأساً من وجود تعبير أفضل) سعى إلى الزعم بأن أصول الغرب في الشرق. إذ يُضرب المثل بأثر مزعوم أثره الشيخ في عمل دانتى Dante الكوميديا الإلهية Divina - مع عدد من الأمثلة الأخرى - نموذجاً على تأويل معتبر عن الرغبة لا الواقع، ولا يذكر باموق بالاسم أنَّ أول باحث قال هذه المقالة كان آسين بلاسيوس Asin Palacios

وسواء كان ابن عربى "سرق في الخفاء" أم لا؛ فالامر المؤكد أن ابن عربى شخصية "مثيرة مُسيعة". فعلى مدى مائة وخمسين سنة تلت نشر العمل الأول من أعمال ابن عربى فى أوروبا^(٢) أخذ الاهتمام بهذا المفكر، الذى لم تعرفه أوروبا من قبل، يتزايد. ومع الازدهار الاجتماعى وزيادة الدراسات النقدية والمجلات الفصلية ارتبط بن عربى (أو الشيخ الأكبر كما يُعرف فى العالم الإسلامى) بميكانيكا الكم وديانة الطاوية والقديس تو마 الأكوينى وسيدنبرج Swedenborg والروحانية الجديدة، و كانط Kant ونظريه الفوضى، على سبيل المثال لا الحصر. وفي عمل صدر مؤخرًا عن روتلوج Routledge، ألا وهو *تاريخ الفلسفة الإسلامية* History of Islamic Philosophy الدين بن عربى (١١٦٥ - ١٢٤٠)، *الحق* الشيخ برموز "المشارقة" الذين لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة عدداً (الرومى، وابن رشد، وابن سينا) ممّن يعرفهم غير المتخصصين في الغرب.

وكما يحدث في الغالب، أثار هذا الاهتمام الغربي الشعبي الواسع بابن عربى ردود فعل دفاعية بين باحثين متزمتين في حقل دراسات ابن عربى. فأخذ محمود الغراب - وهو من هؤلاء الباحثين - يبرهن في عشرين صفحة على أن ابن عربى لم يكن شيعياً ولا متفلسفاً ولا إسماعيلياً ولا باطニアً ولا متعاطفاً مع اليهود والمسحيين على الأخص، وإنما هو "مسلم" "سلفي"^(٣). ويفيد ويليام شيتريك William Chittick - وهو الشخصية الشامخة في حقل دراسات ابن عربى - درجة من الحذر نحو وصل الشيخ بمنظريين معاصررين "زعموا أن اللغة محددة الواقع"^(٤). وفي كل ذلك، ثمة رغبة حريصة على السياق (وبتعبير دريدا، "وصاية لا غنى عنها")^(٥)؛ أما الدعوة إلى تحديد ما يكونه ذلك السياق - وما إذا كان ابن عربى يقرأ فيه أم خارجه - فتظل كلاماً أيسراً من عمل.

وليس موضوع هذا الكتاب الزعم بأن ابن عربى كان وجودياً - أو ما بعد بنىوى - طيلة الوقت، كما قال باموق مازحاً. وإنما سأحاول - على الأصح - تناول

التصوف والتفكير (ولاستخدم تشبيه بنiamين) بوصفهما شظايا مختلفة انتشرت من فازة واحدة تهشمت كلها. وعند معالجة نصوص تفصل بين أصولها ثمانئة عام تقريباً وآلاف الكيلومترات، لن يكون هم هذا الدرس تحويل متصوف القرن الثالث عشر إلى منظر ما بعد حداثي، ولا "أسلمة" جاك دريدا بتحويل كتاباته إلى صورة من صور التصوف الإسلامي (فقدم الدليل على "جاك الوافد من البيار في الجزائر" على حد مداعبة جون كابوتو John D. Caputo^(٢)). وعلى مدى خمس عشرة سنة ماضية، قام باحثون من مختلف أنحاء العالم في أقسام الدين واللاهوت المقارن بإعادة اكتشاف نماذج متعددة سابقة على كتابات دريدا التفكيكية في تراثاتهم الدينية، ولا ريب في أن هذا الاتجاه يجد ما يشجع عليه، فمن المعتقد أن شخصيات أمثال ديونيسيوس الأريوباجي المنتحد Pseudo-Dionysius والعلامة إيكهارت Meister Eckhart وشانكارا Sankara ولوتسو Lao-Tzu وعين القضاة الهمذاني قاموا بتفكيك الفرضيات المتمركزة لوغوسيا المتواترة في عقائدهم؛ فخلصوا الروحانية الأصلية من الميتافيزيقا السارية في أزمنتهم^(٣). وما من شك في أن الهدف الأول من هذا الدرس إيضاح أن ثمة عملية تفكيكية مماثلة في كتابات ابن عربي، غير أن هذا الإيضاح لا يسعى إلى تحويل ابن عربي الذي عاش في العصور الوسطى إلى منظر ما بعد بنوي.

وأرجو أن تكون المقارنات السابقة نقطة انطلاق هذا الدرس لا غاية في ذاتها. فبدلاً من تقديم روایة ما بعد حداثية لكتابي *الفتوحات المكية* وفصوص الحكم، يمكن إثارة عدد من الأسئلة الأكثر جدية: ما العلاقة الدقيقة بين ابن عربي ودریدا؟ وعلى أيّ نحو يُناظِرُ معجم شيخ متصوف أعمالَ منظر فرنسي معاصر قال عن نفسه إنه "المتحد الحق"^(٤)؟ وهل تغيير الاستعارات والاستراتيجيات والعناصر الرئيسية في التفكيك من معناها تغييراً كلياً 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^(٩)؛ فباستثناء تعليقات نادرة وردت في كتابه *هدية الموت* *The Gift of Death* وبعض ملاحظات عن الجزائر، تغيب التعليقات على الإسلام والفكر الإسلامي غياباً لافتاً عند كاتب أمضى سنوات نشأته الأولى في بلد مسلم (الجزائر). ومع ذلك، اهتم دريداً - على نحو ما - بالتصوف والروحانية، أو إن شئنا الدقة، اهتم بالكيفيات التي حاول من خلالها عدد من المعلقين على أعماله أن يصفوه بأنه متصرف أو عالم لا هو سلبي، وقال بعضهم إنه يجعل من شخصيات أمثال العلامة إيكهارت ديونيسيوس المنتقل - ومن ينتمون إلى التراث الصوفي - أسلف التفكير. وعلى مدى سنوات، انشغل دريدا بدفع هذين الرأيين، ولعل من بين الأعمال الدالة التي أنجزها في هذا السياق مقال عام ١٩٨٧ "كيفية تجنب الكلام: إنكارات" How to Avoid Speaking: Denials؛ إذ يناقش دريدا في "إنكارات" "النماذج المعرفية اليونانية... والمسيحية" في اللاهوت السلبي negative theology؛ فأبان أنه وإن كانت "إعادة مواعمة [الاختلاف المرجى] ضمن حدود الأنطولوجيا تظل أمراً ممكناً دوماً"^(١٠) فإن مفكرين من أمثال ديونيسيوس المنتقل وإيكهارت ينشغلون - نهاية الأمر - بشيء جد مختلف؛ إلا وهو الحفاظ على "جوهرانية عالية hyperessentiality وجود أبعد من الوجود"^(١١). وبرغم أن دريدا اقتصر في مواجهته اللاهوت السلبي على الصور اليونانية والمسيحية - وهو من وصف نفسه في عمله *اعترافات الختان* *Circumfession* بأنه "عربي فعلاً، يهودي بالكاد" فأحال أن يكون يونانيّاً أو مسيحيّاً - فقد كان على وعي بوجود تراثات أخرى متوعة لم يشملها مقاله:

وهكذا، قررت عدم الكلام عن الاتجاهات السلبية أو النافية في تراثات أخرى كالتراثين اليهودي والإسلامي على سبيل المثال. إن ترك هذا المكان الهائل شاغراً، ذلك الذي كان سيصل - في المقام الأول - اسم الله باسم المكان، ليظل من ثم على العتبة، هذا الترك

ألا يعبر عن أدوم إمكانات النفي؟ أليس في ما يتعلق بذلك الذي لا يمكن المرءُ الكلام عنه أفضل طريقة تحفظه صامتاً؟^(١٢).

لا شك أن هذا اعتراف - أو تغافل - مهم يثير عدداً من التساؤلات: ما الاختلاف الدقيق بين صورة اللاهوت السلبي اليونانية المسيحية التي رغب دريدا في الكلام عنها والصور اليهودية الإسلامية التي استشعر أنه لا يقدر على الكلام عنها؟ هل يلمح دريدا إلى نجاح تفكيري ما في الروحانية اليهودية الصوفية؛ نجاح لم يخالط بنظائرها اليونانية المسيحية التي استندت استناداً هيللينيًّا كلّياً إلى Logos (= اللوغوس، الكلمة، العقل) وإلى the epekeina tes ousias (= ما وراء الوجود الظاهر)؟ أم على العكس، يعتقد دريدا أن التراثين اليهودي والإسلامي - غير المألفين عنده - يمكن تجريحهما ميتافيزيقياً على نحو ما فعل باللاهوت السلبي اليوناني المسيحي الذي يفككه بجرأة وجسارة؟

تظل إشارة دريدا إلى السطر الأخير الشهير في عمل فتجنثين رسالة منطقية فلسفية^(١٣) (*Tractatus*) (إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه) غير واضحة. لماذا يظل "الموقع الهائل"، موقع اليهودية والإسلام، مسكوناً عنه؟ وما الذي يمنحه معالجة خاصة؟ إن "المسكوت عنه" الذي أشار إليه فتجنثين الشاب كان سكوتاً أو صمتاً غير دريدي بالمرة، كان موقعاً أو مكاناً خارج عالم الواقع والأشياء، ومن المستبعد أن يستخدم دريداً مثل هذا الموقع المتعالي لتعيين آخرية تغاير مغايرة أصلية النموذج المعرفي اليوناني المسيحي.

(١٣) هذه "الرسالة" كتبها فتجنثين تحت عنوان *Logisch-Philosophische Abhandlung* ونشرت تحت هذا العنوان باللغة الألمانية عام ١٩٢١. ثم بعد ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٢٢ غير فتجنثين عنوانها إلى الاسم اللاتيني الذي عرفت به بعد ذلك وهو *Tractatus* بناءً على اقتراح جورج مور. ومن المحتمل أن يكون كتاب أسينثوزا *Theologico-Politicus* التسمية. ثم ظهرت لها ترجمة جديدة بالإنجليزية عام ١٩٦١، أما الدقة في الترجمتين فهي محل خلاف كبير بين الفلاسفة المهتمين بأعمال فتجنثين - المترجم.

فإذا كان معنى التعبير الذى قاله دريدا- "لا يمكن الكلام عنه"- أنه لا "ينتمى" إلى تراثات اختار أن يتغافل عنها، فإن هذا التغافل يلفت النظر لغراسته: يهودي جزائرى يشعر أنه "فى بيته" حين يكتب عن راهب سورى دومينikanى ألمانى بافرى^(*) ظاهراتى، ثم يتعدد فى الكتابة عن معتقده الخاص (وإن تخلى عنه)، أو عن التراث الإسلامى من هذه الوجهة (ابن مسرة، ابن عربى، ابن رشد) الذى انتشر على مدى واسع فى إسبانيا المغربية المسلمة وفي "أوروبا المسيحية" التى انتقدتها دريدا بحق فى موضع آخر.

فما العلة الحقيقية التى دفعت دريدا إلى اتخاذ قرار بـ"عدم الكلام" عن التراثين اليهودى والإسلامى فى تفكيره الذى عارضَ به اللاهوت السلىبي (الأمر الذى يضفى على مقاله "إنكارات" طابعاً أصولياً؟ ثم لماذا اختار الإقامة فى أوروبا المسيحية؟ لعل دوافع دريدا بسيطة صريحة لا مركبة؛ فعله لا يعرف ما يكفى عن مدرسة جيرونا^(**) أو سفر التجليات The sefer ha-bahir أو ابن عربى أو جلال الدين الرومى أو السهروردى، وربما لأنه لا يقرأ بالعربية أو الآرامية، أو لعله وقع فى غواية إيجاد نسب ممكн بين ديونيسيوس المنتحل وإيكهارت وهيدجر Heidegger (ويمكن قراءة أعمالهم بوصفها أسلفاً له) فضلً فى صحراءات غريبة على التصوف اليهودى القابالى Kabbalism أو التزعة الباطنية الفارسية. ومن المحتمل أن دريدا كان أكثر انجذاباً إلى تفكير التراث المسيحى الأوربى منه إلى التراث اليهودى الإسلامى غير الأوربى فى لحظة من الصواب السياسى تحكم فيه على طريقة البنية التحتية؛ وبعد كل كلامه عن "أوروبا التى وحدتها المسيحية" و"مازق الانغلاق الأوربى المتمرکز لوغوسيًا"^(١٣)، فلربما استشعر حاجة أكثر إلحاحاً إلى تفكير التمرکزات اللوغوسية الأورومسيحية لا نظائرها الإسلامية أو اليهودية.

^(*) بافاريا: ولاية ألمانية تقع فى جنوب ألمانيا- المترجم.

^(**) مدينة إسبانية تقع فى الجزء الشمالى الشرقي من إسبانيا- المترجم.

ومن الواضح أن الأسباب التي نتلمسها ساخرة أو كلبية، ولذا فمن الوارد أنها غير عادلة. ومهما كانت الأسباب التي دفعت دريدا إلى عدم الكلام عن الروحانية الإسلامية المتصوفة، فثمة الأمر الواضح؛ ألا وهو أن دريدا يقدم تفسيراً يليق بعالم اللاهوت السلبي وحده؛ فصيّته الذي أشرنا إليه يُعدُّ "النفي الثابت" الأكبر بصدق قضية الإسلام. وسواء كان ما أقوله ينطوى على قدر من الإساءة أم لا، فخلاصة الأمر أن "التقاليد الإسلامية" تتسمى إلى شيء يُغالى في آخريته الجذرية فَبَعْدَ أَنْ يكتب عنها فرنسيٌّ ما بعد بنبوى. وعليه، يصير الإسلام هو الآخر المسكون عنه مرة أخرى، يصير آخر لا محل له في النقد الموجه إلى اللاهوت السلبي المسيحي.

سأحاول رداً على ذلك بإيضاح أنَّ أعمال ابن عربي - إن استثنينا أنها أعمال باطنية صوفية مبهمة مشفرة بالمعصطلاحية الشرقية الروحانية - تثير الأسئلة نفسها التي أثارها عدد من الشخصيات المألوفة في الغرب، فتحرك في اتجاه يماشل حركتها. إنَّ ارتياح ابن عربي في الفكر العقلاني الميتافيزيقي وإدراكه قدرة اللغة على الخلق، وتبصره الرائع باستناد الهوية إلى الاختلاف، ثم تأولياته الرفيعة وتقديره الذاتية تقديرًا جديداً... قد هيأت جميعها قدرًا كبيرًا من شبهه وتماثله مع شخصيات رئيسة في التراث الفلسفى الغربى. وفي ذلك ما يفسر حضور العالمة إيكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) حضورًا خفيًا ملموساً على طول هذا الكتاب، ممثلاً شبح الشخصية الثالثة في درستنا المقارن بين ابن عربي ودريدا، وثمة سببان دفعا إلى هذا الحضور الشبحي: الأول أن إيكهارت الشخصية الأقرب في الغرب إلى ابن عربي، أما الثاني فعلاقته الكبرى باللاهوت السلبي كما يقدمه دريداً^(*).

(*) العالمة إيكهارت: أحد كبار متصوفة المسيحية في نهاية العصر الوسيط، وقد عَدَ هيدجر أحد شيوخ الفكر. وجد العالمة إيكهارت أنه ما كان من شأن "الإله" أن يصيّر "حق الإله" في ما وصفه به علماء اللاهوت وإنما في ما لم يصفوه به. وبذلك يُعدُّ إيكهارت علماً من أعلام مدرسة اللاهوت السلبي النافى. وكان إيكهارت متشارعاً لأفكار ديونيسيوس الأريوباجي =

لقد وصف أحد النقاد ابن عربى بأنه "العلامة إيكهارت فى التراث الإسلامى" (٤). ومن اللافت المدهش أن عدداً من الدراسات عن ابن عربى والترجمات الغربية تذكر إيكهارت عرضاً (انظر على وجه الخصوص، دوم سيلفستر هودهارد Dom Sylvester Houdehard)، أما باحثون آخرون من أمثال رالف أوستن Ralph Austin فيتحدثون عن "أوجه الشبه اللافتة". وإن لم نقرأ كلمة من أعمال ابن عربى فمنيسير إدراك السبب فى أن العديد من الباحثين يربطون بينهما. فكلا المفكرين شرعاً فى التوليف الجذرى بين التصوف والفلسفة، ثم عانيا اضطهاد من السلطات نتيجة ذلك، كما أنهما شدّا الرحال إلى حجّات/رحلات طويلة لأعوام متواصلة (من أشبيلية إلى دمشق، ومن إيرفورت^(٥) إلى Avignon^(٦))؛ وقد مهدّا الطريق لعدد من أتباعهما بعدهما (هاينريش زوزى Suso، يوهانس تاولر Tauler، داود القيصرى، القاشانى) فشرحوا أعمالهما ونشروا أفكارهما.

كما أن المناقشات النقدية الحديثة التى دارت حولهما متنازرة؛ فثمة أدلة قدماها باحثون على تقليديتهما والتزامهما الطريق القويم، ثم تصنيفهما الدينى (شيعى، سنى؟ كاثوليكى أو مصلح دينى فى زمن مبكر؟)، وثمة الزعم نفسه بوحدة الوجود عندهما، بالإضافة إلى إثارة التساؤل نفسه عن مدى وضوحهما واتساقهما الفكرى الذى يجعل منها مفكرين (دينيفل Denifle/عفى)، كما أنهما تعرضاً للمقارنات نفسها بأساق الفكر فى الشرق الأقصى (سوزوكى Suzuki، يودا Ueda/إيزوتسو Izutsu)... وإن حاول المرء البحث عن مسيحية فى العصر الوسيط تساير ابن عربى فالعلامة إيكهارت هو البديل الأقرب.

المنتقل فأراد أن يُعيد إدخال بُعد السلبية فى لغة لاهوتية تسيد عليها أنطولوجيا معاصرية سيطرة زائدة - المترجم.

(٤) إيرفورت: مدينة فى الجزء الجنوبي الغربى من ألمانيا - المترجم.

(٥) أفينيون: مدينة فى الجزء الجنوبي الشرقي من فرنسا - المترجم.

وبرغم أنى قد شعرت - فى غير هذا الموضع - بشىء من الحرج فى القول بأن إيكهارت وابن عربى ينطلقان من نقطة واحدة تقريباً، ثم يطور كل منهما معجمه بشكل مختلف فى نهاية الأمر، فإن هذه التشابهات الكبيرة بين العالمة والشيخ تُعدّ مؤشراً جيداً فى استكشافنا التصوف والتفكىك^(١٥). وإن كان دريداً لم يكتب كلمة عن التصوف فقد كتب قدرًا وافرًا عن العالمة إيكهارت. فى أوائل عام ١٩٦٤، وفي صفحات من كتاب إعادة نظر فى الميتافيزيقا والأخلاق أظهر دريدا معرفة موحية بمواضع العالمة إيكهارت التى قالها باللغة العامية^(١٦)، أما فى مقاله "كيفية تجنب الكلام: إنكارات" فقد استفاض دريدا فى النقاط الأولية التى كان قد عرضها عن إيكهارت منذ عشرين سنة. وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك أن ما كتبه دريدا عن إيكهارت يصح تلقائياً على ابن عربى أيضاً، بل يعني أن افتتان دريداً بإيكهارت يعطينا فكرة عامة عن نقاط التمايز بين ابن عربى وإيكهارت (الارتباط فى الميتافيزيقا والعقلانية، الإلحاد على الانفتاح، تصور الله بوصفه بناءً يُبنَى، الألوهية الخفية فى النفس، تدفق عمليات التأويل الجذرى...); الأمر الذى يجعلهما ميالين بقدر متمايل إلى انحصار قراءة تفكيرية. ولن أستخدم إيكهارت ليكون مرادفاً مسيحيًا بسيطاً جاهزاً لابن عربى؛ غير أنه من الممكن أن يلعب دور المقياس النافع نقيس به متى يتعاطف دريداً مع تصورات أوسع فى التصوف واللاهوت السلبى ومتى يُعاديه.

(١٥) كان العالمة إيكهارت قد ألقى بعض المواقظ على العامة بلغتهم العامة متناولاً فيها موضوعات لاهوتية فلسفية. ثم بعد وفاته بعام أدانه البابا يوحنا الثاني عشر بسبب هذه المواقظ. وكانت التهمة على وجه التحديد أنه كان قد عرض أموراً دقيقة حساسة على البسطاء من عامة الناس - المترجم.

هواش المقدمة

^(١) Orhan Pamuk, *The Black Book*, trans, Güneli Gün, London: Faber and Faber, 1990, p.73.

^(٢) See M. Notcutt, "Ibn 'Arabi in Print", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, p.335.

^(٣) 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.

^(٤) W. G. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1998, p. xxxii.

^(٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G.C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, p. 158

^(٦) وعلى نحو مماثل كتب أوليفر ليمان في سياق الحديث عن الموازاة بين الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى ومناقشات بعينها في عصر التوبيخ الأوروبي، محدزاً من "النظرية السطحية": "وعلى سبيل المثال، تدور مناقشات غرضها إيقاع التمايز بين نقد أبي حامد الغزالى لتصور السببية الأرسطي وتحليل هيوم للعلاقة السببية. كذلك يُجاجَجُ بأن الصراع بين الغزالى وال فلاسفة بخصوص أصل العالم يشبه أشكال الصراع التي تمثلها مناقشات كانط لخصومه. انظر:

Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, London: Cambridge University Press, 1985, p. xi.

^(٧) يقدم حميد دبshi في مقاله "عين القضاة الهمذاني والمناخ الفكري في زمانه" مثلاً على أن مفكرين مسلمين في العصر الوسيط قد "عارضوا الميتافيزيقا بكىاسة" ليفكروا "ميتافيزيقا مرکزية اللوغوس المستحكمة"; وبصفة خاصة مع صعود الفلسفة اليونانية المتناقضة مع مرکزية مبدأ الإسلام . انظر :

S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, p. 396

^(٨)Cited in Kevin Hart, "Jacques Derrida: The God Effect"- found in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, p. 261.

^(٤) وقد تغير هذا الموقف مؤخراً، على سبيل المثال إشارات دريدا المتعلقة بالجزائر في مقاله (“Taking a Stand for Algeria”), وكذلك إشاراته عن الضيافة العربية في مقالة:

تشهد على هذا التغيير، والمقالان ضمن كتاب:

G. Anidjar (ed.), *Acts of Religion* (London: Routledge, 2002, pp. 301-308, 356-420)

وشلة إشارات عن الإسلام ترد في سياق حديث دريدا عن الدين في لقاء كابرى، وعنوان مداخلة دريدا هو:

“Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone” trans. S. Weber and found in Gianni Vattimo (ed.), *Religion*. London: Routledge, 2000, pp.1-77

^(٥) Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking: Denials”, -trans, K. Frieden. in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*. Albany, NY: SUNY Press, 1993, p. 79.

^(٦) Ibid., p. 77.

^(٧) Ibid., p. 122.

^(٨) Jacques Derrida, “Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices”, trans. J. P. Leavery, Jr, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, op. cit., p. 316.

^(٩) R. Netton, *Allah Transcendent: Studies in the structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press. 1994, p. 293.

^(١٠) See I. Almond, “Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Towards a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn al-‘Arabi”, in *Medieval Philosophy and Theology* 10, Fall 2001.

الفصل الأول

أغلال العقل

الاعتراض الصوفى والتفكىكى على الفكر العقلانى

من قال يعلم أن الله خالقه ولم يَحِرْ،
كان برهانًا بأن جهلاً (ابن عربى،
الفتوحات المكية)^(١).

لو كان المرء طموحًا بما يكفى لتأريخ الاعتراضات على الفكر العقلانى الغربى - على نحو يتسع لشخصيات من أمثال الغزالى، والعلامة إيكهارت Meister Eckhart، وروسو Rousseau، وبليك Blake، ونيتشه Nietzsche، وليفيناس Levinas - فلعله من المهم رؤية ما قد تثمر عنه مثل هذه الدراسة من قواسم مشتركة بينهم. وعلى الأرجح، تزخر كتاباتهم باستعارات النَّفس والتَّنفس والروح والحرية، كما يشيع فيها تأكيد "الانفتاح" (الفتوح/الانفتاح: وهى كلمة مهمة عند ابن عربى ودریدا على السواء)، والنفور الشديد من الصرامة والأنساق، والإعلاء من قيمة الشرود، والحطُّ من قدر العقل على أساس أنه قيُّد وتَكَلُّف بطريقة أو بأخرى... وبكلام آخر: يشيع عندهم رفض العقل رفضًا يتم فى الغالب بطريقة جمالية.

وفي هذا الفصل، أتناول - بالتحليل والمقارنة - اعتراضين على الفكر العقلاني الميافيزيقى: نقد ابن عربى لـ النظر أو الفكر النظرى، وما يقوم به دريدا من إعادة فحص شاملة للتراث الفلسفى اللاهوتى بأكمله فى الغرب؛ أى "نسق المفاهيم الرئيسية الذى أنتجته المغامرة اليونانية الأوروبية"، كما يقدمه دريدا^(٢).

ولعل الأمر الأول الذى يلحظه القارئ المدقق فى أعمال ابن عربى ودريدا اتصاف موقفيهما بتفرد مطلق. فكلاهما راغب عن إلهاق كتاباته بمدرسة فكرية ما (مذهب) أو تقليد فكري معين، حيث يسود فى أعمالهما استقلال لافت؛ إذ ينقدان - بشكل مضرم حيناً وصريح حيناً آخر - أى مفكر يواجههما، سواء كان من المعتزلة أم من علماء الطواهر، سواء كان من الأشاعرة أم من علماء اللغة البنويين، سواء كان من الباطنيين أم من الوجوديين. ولعل من أفضل الأمثلة على ذلك عند الشيخ الأكبر ابن عربى أنه قبيل نهاية رسالته شجرة الكون يتخيّل الله - الموجود في كل زمان ومكان - وهو يوحى إلى النبي محمد؛ فيسرد عليه العديد من الأغلاط التي سيقع فيها المفكرون حين يحاولون فهم الذات الإلهية:

يا محمد، إنى خلقت خلقى ودعوتهم إلى، فاختلقو فيما بينهم حولى، فقوم جعلوا العزيز ابني، وأن يدى مغلولة وهم اليهود. وقوم زعموا أن المسيح ابني، وأن لى زوجة ولداً، وهم النصارى، وقوم جعلوا لي شركاء وهم الوثنية، وقوم جعلونى صورة لهم المجسمة. وقوم جعلونى محدوداً لهم المشبهة، وقوم جعلونى معدوماً لهم المعطلة، وقوم زعموا أنى لا أرى في الآخرة لهم المعتزلة^(٣).

ولا عجب أن يوصف ابن عربى - غير مرة - بأنه "مغزور متكبر" بسبب أقوال على هذه الشاكلة؛ فالشيخ الأكبر لم يكتفى بعمل مسافة تفصله عن معاصريه وحسب، بل وضع انتقاداته لهم على لسان الله. ومن الواضح أنه قد أراد تحذيب خطرين يقع فيهما أى مفكر إسلامى: إمكان التعطيل أو نفي الصفات الإلهية وسلبها، وإمكان التشبيه أو إثبات الصفات الإلهية وإيجابها. وهذا السبيل السور

الذى يشقه ابن عربى بين اللاهوت السلبى النافى apophatic واللاهوت الإيجابى الإثنائى cataphatic^(*)) ينبع علينا سلوكه بحذر، إنَّ أردنا فهم أسباب ابتعاد الشيخ عن آية صيغة من صيغ الفكر النظري. إنَّ اعتراضات ابن عربى على فرق العلماء المذكورة في الفقرة السابقة- المعتزلة والمجسمة والمعطلة والمشبهة، ناهيك عن ذكر المسيحيين واليهود- ليست مجرد مماحكات تحزبية. ففى حقيقة الأمر، تترافق انتقاداتُ ابن عربى بخطأ شائع، ملحوظ إلى حد ما؛ فشلة غلطة أساسية وقع فيها المفكرون السابقون عليه جعلته يستبعد استبعاداً شاملأً- تقريباً- جهود خمسة قرون من الفكر الإسلامى.

وبطريقة مماثلة، يكرس دريداً مسافة ما بين استراتيجياته النصية والمفكرين الذين يكتب عنهم؛ حيث يمسك بلحظات من الحضور الذاتى فى أعمالهم تعود بهم ثانيةً إلى تراث متواتر من الميتافيزيقا المتمركرة لوغوسيًا. غير أن دريداً- على تقدير من ابن عربى- يتضاد فى كتاباته المديح والنقد على نحو حاذق غالباً، وبصفة خاصة حين يتناول مفكرين تقترب غایاتهم من غایاته. ففى مقال منشور عام ١٩٦٤ عن ليفيناس، يصف دريداً ليفيناس بأنه "يخون مقاصده فى خطابه الفلسفى"^(٤)، وفي الوقت نفسه يُبدى نعمة احترام نحو الأفكار التى "تتألف وتعتنى فى كتابه العظيم الكلية واللاتاهى Totality and Infinity^(٥). وفي مقال "البنية

^(١) التعطيل أو نفي الصفات الإلهية وسلبيها معناه تجريد الله من الصفات تجريداً كاملاً. أما التشبيه أو إثبات الصفات الإلهية وإيجانها فمعناه الزيادة في تعين الله بإثبات الصفات، ومن أبرز الأمثلة على ذلك السجال المعروف بين المعتزلة والأشاعرة. وفي مسيرة اللاهوت المسيحى الأوروبي توجد درستان: الأولى، مدرسة اللاهوت السلبى النافى التى تجزم بأن الله لا يمكن معرفته إلا من خلال نفي الصفات عنه؛ فالله هو ليس كذا ولا كذا، أيْ هو ما لا يكونه. أما الثانية فهي مدرسة اللاهوت الإيجابى الإثنائى، وتجزم بأن الله يمكن معرفته من خلال إطلاق صفات عليه مثل: الحى القادر العليم... الخ، فالله هو كذا وكذا. ولابد من التتويي إلى أن المؤمن يتحرك في فهم ابن عربى ودریداً على أساس الخلفيات اللاهوتية المسيحية الأوروبية في المقام الأول، وهى تتصادى من زوايا عديدة مع لاهوت أرشيف التوحيد بأساقفة الثلاثة في العالم العربى- المترجم.

والعلامة واللعب^(١), Structure, Sign and Play، لا يحول "افتتان" دريدا بمسعى ليفي شتروس المؤوب دون الكشف عن مشاعر الذنب الأنثروبولوجية التي تتطوى عليها "أخلاق الحنين إلى الأصول"^(٢). وقد تعامل دريدا بطريقة مماثلة مع عدد من علماء اللاهوت السلوبي المسيحي (من أمثال القديس أوغسطينوس Augustine، وديونيسيوس الأريوباجي المنتحل Pseudo-Dionysius، والعلامة إيكهارت)، ومن كانوا في العصور الوسطى قد استبقوا التفكير ببعض أفكارهم. فمن جهة، يبذل دريدا قصارى جده ليشير إلى إعجابه باللاهوت السلوبي؛ ذلك "المتن المفتوح والمغلق في آن معاً"، المكتوب بلغة "لا تكفي عن اختبار حدود اللغة"^(٣). ومن جهة أخرى، يظل اللاهوت السلوبي - وهو يسائل الميتافيزيقا مساعدة جذرية - "منتمياً... إلى الوعد الأنطولاهوتي الذي يبدو أنه ينتهي"^(٤). يظل اللاهوت السلوبي - في نهاية المطاف - متركزاً لوغوسيّاً من حيث غايته؛ ليحفظ سرّ اسم الله ويصونه.

وبكلام آخر: فكما يؤمن ابن عربي بأنه ما من مفكر يقدر على "تعريف حق الحق"^(٥)، يؤكد دريدا أنه ما من مفكر أمكنه الإفلات من تاريخ الميتافيزيقا؛ بل وإن الثلاثي: نيشه، فرويد Freud، هييدجر Heidegger - وهم الذين يُحسب لهم القيام بمهمة "انتقاد مفاهيم الوجود والحقيقة...، ومفاهيم الحضور الذاتي...، وتدمير الميتافيزيقا"، فافتتحوا تفتيت الميتافيزيقا الغربية وتصفيتها - يظلون "أسرى نوع من الدور"^(٦). ويبقى شيءٌ ما، ضربٌ ما من المعرفة أو الإدراك الخاص، يميز ابن عربي ودریدا عن تراهما الخاص بكل منهما: "شيءٌ ما" يشعر كلاهما أنهما قد فهماه؛ موقفٌ ما أو ضربٌ ما من المعرفة الصوفية gnosis، وعلىّ بتعقيد خفى مكنهما من وضع أسلافهما ومعاصريهما في سياق جديد بهذه الطريقة الواقفة.

^(١) توجد نسخة عربية لهذا المقال من ترجمة جابر عصفور، ومن المفيد مطالعتها لأن ظلالها واضحة على الكتاب بين أيدينا، انظر: "البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية"، مجلة فصول، زمن الرواية - الجزء الأول (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء ١٩٩٣) - المترجم.

ويشغل بقية هذا الفصل بمحاولة الوقف على هذا "الشيء" الخاص: ما الذى يدفع - على وجه التحديد - ابن عربى ودریدا إلى رفض الفكر الميتافيزيقى رفضاً شاملأ؟ وعلى سبيل الإيجاز، يمكن المرء إجمال أسباب رفضهما فى إثباتين بسيطتين: يرى ابن عربى أن الفلسفه واللاهوتيين لم يفهموا بعد التزامن بين علو الله (تنزيهه) ومحايته (تشبيهه)^(١). وأما دریدا فيرى أن الميتافيزيقا الغربية لم تضع أبداً كلمة "معنى" وضعها إشكالياً حقاً، ولا تقبل حقيقة أن العلامات لا تؤدى إلى "معانٍ" وإنما إلى علامات أخرى بكل بساطة. ولكن هاتين الإثباتين غير كافيتين؛ نظراً لأن أسباب عدم ثقة كل من ابن عربى ودریدا في الميتافيزيقا أشد تعقيداً من ذلك، الأمر الذى يقتضى تحليل مصطلحات من قبيل الحق the Real والكتابة *écriture*^(٢) إن أردنا فهم اعتراضاتهما.

مشروع التحرر عند ابن عربى ودریدا: تحرير الحق والكتابة من أغلال العقل يتحدث ابن عربى ودریدا - فى سياقهما - عن الأصفاد والحرية. وليس من فييل المبالغة القول بأن روحًا تحررية ما تسرى في أساس مشروعهما على السواء. وليس المقصود "بالتحرر" هنا أيًّا معنى اجتماعي، بل المقصود - على الأصح - إعناق فكرة امتناع الحق على المعرفة، وإعناق فكرة امتناع الكتابة على التحكم أو الضبط، من أغلال الفكر العقلاني الميتافيزيقى وقيوه^(٣). وفي الواقع الأمر، يمكن

(١) يستخدم المؤوند على طول كتابه الكلمة الإنجليزية the Real بالحرف الكبير بمعنى "الحق" عند ابن عربى، وأحياناً ينص على كلمة "الحق" العربية بالخط الإنجليزى، والمقصود في الحالين "الذات الإلهية" أو "الله". أما الكلمة الفرنسية *écriture* فيستخدمها ليشير بها إلى "الكتابة" بالمعنى التفكىكى الذى استنه لها دریدا، ويوظف المؤوند، على طول كتابه تقريباً، على إيراد الكلمة الفرنسية، ويقل استخدامه لمقابلها الإنجليزى writing بسبب حرصه على الأصداء التفكىكية لها - المترجم.

(٢) المقصود بإعناق "امتناع الحق على المعرفة" - أو عدم قابلية الحق للمعرفة - هدم الاعتقاد في القدرة على تقييد "الحق" في صورة من الصور ونفي ما عادها. ويعنى إعناق "امتناع الكتابة على التحكم أو الضبط" - أو عدم القدرة على التحكم في الكتابة - التدليل التفكىكى على بطلان

المرءُ قولَ إنَّ الغرضَ النهائِيَّ من كتاب دريدا فِي علم أنساق الكتابة Of Grammatology^(*) تحرير الكتابة من "مقام الأداة المستعبدة فيه إلى أقصى حد، ومن تصور أصلية اللغة المنطقية"^(**). وبطبيعة الحال، لا تتطابق أهداف دريدا وابن عربى؛ فتحرير دريدا تحرير دلائل محسن، أما ابن عربى فلديه هدف روحي أكبر يحرص عليه. وبالرغم من ذلك، فإن إعادة إثبات الشيء الحيوى المتقلب المراوغ الذى يتأنى على كل محاولاتنا فى الحديث عنه، سوف تلعب دوراً متماثلاً فى معجميهما على السواء، وتتطور عندهما بمقتضى بناء متشابه. ولعل إلقاء نظرة على سياق كتابات ابن عربى ودريدا تُعيننا على فهم ذلك بشكل أفضل.

أهل النظر ووثنية العلامة

في كتاب الفتوحات المكية، يشير ابن عربى إلى أن كلمة عقل (= reason) تعود إلى الجذر اللغوى نفسه الذى تعود إليه كلمة عقال (= fetter)^(†). إذ يتتبع الشيخ الأكبر تاريخ اللفظة وأصلها تتبعاً يناسب غرضه هنا؛ فاعتراضه الرئيس على الفلاسفة واللاهوتيين مؤداء أنهم يحدُون "الاتساع الإلهى" Divine Vastness وينصيّونه بنسبة الصفة إليه، وهو بلا صفة أو حد. يقول ابن عربى: "وقد اعتقدت كل فرقة في الله اعتقاداً يخالف غيرها"^(‡)، ولا يصبر الشيخ على مَن يغلوطون

القدرة على التحكم فيما تعطيه لنا الكتابة من معانٍ؛ فـ"الكتابة" في استراتيجية التفكير، حالها من حال "الحق" في تصور الشيخ الأكبر، تتنمّى على التحديد أو التقريب، وإنما تروع باستمرار، مما يفتحها على عدم التناهى، كما سيأتي بيانه تقضيلاً؛ فالإعناق أو التحرير المقصد في الحالين إطلاق فكري "امتياز الحق على المعرفة" وـ"امتياز الكتابة على التحكم أو الضبط" من الأغلال الميتافيزيقية التي تضع حدوداً وأسواراً عليهم بإعطاء تحديدات وتعريفات لهم -المترجم.

^(*) توجَّد نسخة عربية ممتازة لهذا الكتاب من ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة تحت عنوان: في علم الكتابة (القاهرة، المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٥). وقد أوضحت في مقدمة كتاب استراتيجيات التفكير (الأردن، دار أزمنة، ٢٠٠٩) الأسباب التي دفعتني إلى ترجمة عنوان كتاب دريدا على هذا النحو، بدلاً من الترجمة الشائعة "علم الكتابة" -المترجم.

باعتقاداتهم الخاصة في حق معرفة المطلق، ويقع نفاد صبره، هنا، على مدرستي اللاهوت الإيجابي والسلبي، أى على من يؤكدون أن الله يمكن حمل صفات عليه من خلال أفعاله (الأشاعرة)، وعلى من يقولون بأنه لا يمكن حمل صفات عليه مطلقاً، فيُعرف فقط بما لا يكونه (المعزلة). وليس معنى ذلك أن المعزلة والأشاعرة كانا قطبين متعارضين؛ فأستاذ أبي الحسن الأشعري ومعلمه كان على رأس معزلة البصرة (الجباري)^(١٥). لقد تميزت حجج كلتا الفرقتين برغبة عامة في استخدام العقل وسيلةً، حتى وإنْ كان العقل عند الأشاعرة أداة لتسوية الوحي، وليس العكس. وسوف تصوغر هذه المناقشات المتعلقة بعدم القدرة على معرفة الله خلفيةً عامةً من خلفيات فكر ابن عربي، وهي مناقشات أثارت عن تكاثر المدارس والعقائد والنزاعات بينها على نحو يدفع المرء إلى التعاطف مع كلمات الشيخ: "لسمع صوت الطحن ولم أر طحينا"^(١٦). فالمؤمن بأبدية صفات الله من أمثل الأشعارى (٩٣٥-٨٧٣) يقول:

نقر بأن الله استوى على عرشه... ونقر بأن الله يَدِين دون سؤال عن
الكيف... ونقر بأن الله عينين دون سؤال عن الكيف... ونقر بأن الله
وجهًا... وثبتت السمع والبصر، ولا ننكرهما، كما يفعل المعزلة
والجهمية والخوارج...^(١٧).

بينما توجد فرق أخرى أجنح إلى اللاهوت السلبي، من أمثال المعزلة، لديها قدرة على توليد عبارات تذكر القارئ الغربي بأقوال ديونيسيوس الأريوباجي^(٠)
: Dionysius Areopagite

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

^(٠) ديونيسيوس الأريوباجي المنتقل من القرن السادس، يُعدُّ إلى جانب العلامة إيكهارت من أهم فلاسفة ومتصوفة العصر الوسيط في أوروبا المسيحية - المترجم.

على أحد من خلقه... إنه وجود، ووجوده ليس كسائر الموجودات الأخرى...^(١٨).

وبمعنى ما، أتاح هذان الموقفان المتطرفان - التشبه (خلع الصفات البشرية على الله) والتنزيه (نفي مشابهة البشر) - المجال لمناظرات ومناقشات عديدة ومتوسعة. كيف يتضمن لنا معرفة الله؟ وما علاقة الأسماء الإلهية (الرحيم، الكريم، العليم،...) إلخ) بالذات الإلهية: أبكل بساطة يتضادان^(١٩)؟ أم أن الأسماء الإلهية تثبت أبدية الصفات على نحو لا يقبل الجدل؟ وإلى أي مدى تكون اعتقاداتنا في الله صحيحة حقاً؟ كيف نتحقق من ذلك؟ وإنْ كان الله، حقاً، كما يقول القرآن، "ليس كمثله شيء" (سورة الشورى، آية ١١)، فكيف يمكننا معرفة أي شيء عن الله؟

تداول علماء الكلام هذه التساؤلات، من بين تساؤلات أخرى، على مدى قرون. وكما أوضح عبدالحليم، من الصعب تعريف مصطلح "كلام"تعريفاً منضبطاً^(٢٠)؛ فمعناه الحرفي هو "الكلام" و فعل الكلام، كما أنه يعني مناقشة القضايا الدينية المتصلة بالقرآن عموماً. ولا تتعلق القضايا المثارة بمعرفة الله فقط؛ بل تعودها إلى مشكلة حرية الإرادة والجبر الإلهي ومنزلة القرآن وتطبيق الشريعة. غير أن "علم الكلام" لم يكتف بمناقشة الموضوعات الدينية، بل كان يعني أيضاً بوجود موقف معارض ومناوئ تثار في مقابلته هذه المناقشات المتنوعة. ولا يصعب علينا تفهم الأسباب التي دفعت ابن عربى إلى النأى بنفسه عن مفكري علم الكلام، بل وكان يصف مسامعيهم بأنها "طفول" (فضول) و"التباس وتضليل". ويمكن إجمال منهج ابن عربى في الإبستيمولوجيا الإلهية بعبارة موجزة وبمهمة: "هو ليس هو"؛ إذ يصر الشيخ الأكبر على أن الله محايٍث (مشبه) ومتّعالٍ (مُنزَه) في آنٍ معاً. وعلى هذا النحو، كانت هذه الآراء ذات الطابع الاستقطابي تدعم ذلك النهج من التفكير الثنائي في الله، وهو النهج الذي كان يسعى ابن عربى إلى تجنبه.

^(١٨) المقصود بالتناظر هنا التشابه في الوظيفة مع اختلاف في البنية والأصل، وقد اخترتها ترجمة الكلمة الإنجليزية analogy في هذا الموضع وأشباهه - المترجم.

ولعل وجهاً آخر من وجوه علم الكلام التي أثارت ازدراء ابن عربى كان ادعاء أصحاب علم الكلام معرفة الله من خلال النظر والعقل، فى حين أن المعرفة بالله عند المتصوفة تكتسب بـ"الذوق" وـ"الكشف". وبخصوص هذا الوجه -أى النظر والعقل- وُضعت تعريفات علم الكلام فى الماضى: فالفارابى يرى أن الكلام "صناعة يقدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التى صرّح بها واضع الملة"، أما الإيجي فيذهب أبعد من ذلك، قائلاً إن علم الكلام لا ينصر بل على الأصح "يثبت العقائد الدينية بتقديم الحجج ودحض الشكوك"، ويرى ابن خلدون أن الكلام "علم يتضمن الحاجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين فى الاعتقادات"، بينما يقدم الإمام محمد عبده - وهو مفكر حديث - تعريفاً مؤداه أن الكلام "علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يُوصف به"^(٢٠). وفي كل هذه التعريفات توجد فكرة رئيسة ثابتة: اكتساب معرفة بالله تبرّر الممارسات الاجتماعية والشرعية، وتيسّر سبيل التأويل، وتضفي على علم اللاهوت نظاماً، وتُفصل بدقة بين النهج القويم والهرطقة (الإلحاد).

سياق ابن عربى: تحديد موقع الشيخ الأكبر

إن محاونة وضع كتابات ابن عربى فى سياقها اللائق ليس أمراً ميسوراً كما يبدو للوهلة الأولى. ولعل تنوع السياقات المختلفة التى من الممكن وضع ابن عربى فيها -السياق العرفانى الصوفى، سياق الأفلاطونية المحدثة، سياق علوم الحديث النبوى، سياق الفلسفه، سياق المذهب الباطنى- تعكس تنوع آراء الفقاد واختلافهم حول تصنيف كتابات ابن عربى. وإن كان بوركهات Burckhardt يرى أن ابن عربى مفكر "أفلاطونى متزمتٌ"، فإنَّ كتاب ترجم الشيخ الأوائل من أمثال ابن العبار (المتوفى عام ١٢٦٠) يرونه محدثاً بمعنى أنه عالم بأقوال النبي^(٢١). ويذهب باحثون آخرون من أمثال نيتون Netton وكوربان Corbin إلى وضع ابن عربى فى سياق واحد مع الصوفى الفارسى السُّهُورى، إلى درجة أن كوربان يذهب

إلى إمكان قراءة كتاب **الفتوحات المكية** في سياق التراث الشيعي على نحو أفضل من قراءته في سياق التراث السنى^(٢٢)، بينما يقرن ماجد فخرى ابن عربى بالغزالى فى كتابه **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، بوصفهما نموذجين على "التركيب والتاليف المنهجى"^(٢٣)، حتى **الموسوعة البريطانية** التى تتطوى على تسلسل نسبى مختلف ترى أن ابن مسرة وأمبيدوقليس Empedocles -في التحليل الأخير- أحد مصادر فكر ابن عربى الأولى.

ولد ابن عربى عام ١٦٥ م فى مرسيه، التى تقع فى جنوب شرق أسبانيا المسلمة. وفى هذا الزمان والمكان، وجد الشيخ نفسه فى مركز محورى من مراكز تاريخ الفكر الإسلامى الأساسية، حيث **الفلسفة وعلم الكلام** (أو اللاهوت السكولاستى^(٤)) والتصوف قد تطورت كلها وغذى بعضها بعضاً. وعليه، فقد شاعت مصطلحات وموئليات بعينها شيوعاً واسعاً (مثل: **فيض، وحدة، صفة مميزة، إدراك عقلى**، وهى مصطلحات استطاع ابن عربى أن يدمجها فى نسقه الفريد، بإعطائهما معانى خاصة). وقد تميز الشيخ بسعة الاطلاع، فلم يقتصر على تكرار الإشارة إلى المعتزلة والأشاعرة والخوارج بل تعداها إلى شخصيات مستقلة بنفسها من أمثال الغزالى وابن مسرة وابن القسى، مما يؤكّد أنه كان على إمام واضح بتراث أسلافه. وقد تعرّف ابن عربى إلى عدد منهم بنفسه، فحين كان شاباً يافعاً التقى بالفيلسوف العظيم ابن رشد^(٥)، ويرى أن ابن رشد أخذ العجب من هذا الشاب اليافع الذى سمع عنه الكثير ولم تنبت له لحية. وحين ناهز ابن عربى ستة وثلاثين عاماً غادر أسبانيا ولم يعد إليها مرة أخرى، فى رحلة بمحاذة ساحل شمال أفريقيا، ماراً بمصر والأردن ثم شمالاً حتى وسط تركيا، قبل أن يرجع إلى دمشق ويستقر فيها حتى وفاته عام ٢٤٠ م.

^(٤) سكولاستى: إخضاع الفلسفة للاهوت استناداً إلى منطق أرسطو ومفهومه عن ما وراء الطبيعة- المترجم.

^(٥) فيلسوف وطبيب عربى أندلسي. يُعدُّ فى رأى كثير من الباحثين من أعظم الفلسفه العرب بلا انتفاء. عُرف بشروحه لفلسفة أرسطو وحاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية- المترجم.

ومع أن ابن عربى قد ألف ما يقدر بثلاثمائة وخمسين عملاً، فإن كتابيه الأكثر أهمية هما **فصول الحكم** و**الفتوحات المكية** اللذان يختلفان فى الحجم اختلافاً دالاً؛ فكتابه **فصول الحكم** يتألف من مائة وخمسين صفحة من القطع الكبير، أما **الفتوحات المكية** فهو كتاب ضخم يتألف من خمسمائة وستين فصلاً مرتبة فى مجلدات كبيرة. وبينما يُعد **فصول الحكم** مجموعة موجزة من تعليقاته الصوفية الباطنية على عدد من الأنبياء الذين ورد ذكرهم فى القرآن (آدم، نوح، موسى، ... إلخ) فإن **الفتوحات المكية** عمل موسوعى أكبر يحل مجالاً واسعاً من الموضوعات تحليلاً عميقاً متيناً، من قبيل: النبوة، المقامات، الأسماء الإلهية، الممارسات الصوفية، وصف أشكال الأنطولوجيا المتنوعة، نظرات حول التفسير والإبستيمولوجيا. وإن كان **فصول الحكم** عبارة عن مجموعة من المقالات الصوفية الموجزة فـ **الفتوحات المكية** أقرب - فى شكله على الأقل - إلى بحث لاهوتى شامل *Summa Theologiae*. وقد ألف ابن عربى هذين الكتابين أثناء فترة إقامته في مكة بين عامي ١٢٢٠ و ١٢٣٠.

ولعل الشيء الأساسي الذى يمكننا قوله عن سياق كتابات ابن عربى انتماها إلى تراث الأفلاطونية المحدثة الإسلامية التى قد استحكم بناؤها فى هذا الوقت. وفي حالة ابن عربى على وجه التحديد، يتجلى هذا الانتماء فى النسق الواسع المكتمل الذى ينطوى على كيانات ومقامات وحقائق باطنية؛ مما دفع آن مارى شمبل Annemarie Schimmel إلى وصف الشيخ بأنه "عقربى فى إنشاء النسق" (٤). إن النظر إلى الله بوصفه مصدر كل الأشياء الوحيد الخالص الذى يفوق الوصف ولا يمكن تعبينه، بحيث تصدر الأشياء عن فيوضاته المتنوعة إلى حيز الوجود، يُعد خطوة معيارية متتبعة فى معظم الكتابات الصوفية. وفي نصوص ابن عربى توجد مستويات متنوعة من الخلق تستند إلى سلم معقد من التراتبات والتصنيفات الأفلاطونية يُعد فيها نفس الرحمة - أي نبض الخلق - نفحة مستمرة، إعدام خلق

وتجدد خلق في كل لحظة. ولذا، فلا عجب أن يرتبط مصطلح "وحدة الوجود" باسم ابن عربى ارتباطاً دائمًا، حتى وإنْ كان مريدوه وأتباعه اللاحقون عليه (داود القىصرى، والقاشانى، والقونوى) أكثر استجابة من الشيخ نفسه لتأكيد الاهتمام بالوحدة والعمل عليها بشكل نسقى. لا تعنى "وحدة الوجود" unity of Being عند ابن عربى حلول الله في الكون Pantheism (مع أنها في الغالب تحدّى على هذا النحو)^(٢٠)؛ بل تعنى - على الأصح - محاولة الشيخ الأكبر إعادة نسبة أصول الأشياء جميعها ورتبتها الوجودية إلى الله مع الاحتفاظ باستقلالها الوجودى في الوقت نفسه. إن الغرض من وجود الإنسان، ضمن حدود نسق الشيخ الأكبر الفكري، أن "تتحقق" النفس الإنسانية من أصولها الإلهية بالرجوع التدريجي الصاعد إلى الله عبر سلسلة من الدرجات والمقامات الروحية. ولذا، لا بد من الحرص الشديد عند استخدام كلمة "نسق"؛ إذ ينبغي ألا تقود المرأة إلى الاعتقاد بأن ابن عربى (كما ذهب إلى ذلك حميد دبشى Hamid Dabashi) كان "سارداً عظيمًا ذات نظره كليلة كبرى"^(٢١)، يفرض نسقاً محدوداً صارماً يتمركز تمركزاً واحداً حول الله وفيوضاته. بل على العكس، كانت الغايةُ الكبرى من نسق ابن عربى الوصول إلى لحظة يتحرر عندها الإنسان من النسق، فالغايةُ من تراتبات الأسماء والموجودات عند الشيخ إعانةُ الروح على الوصول إلى موضع تتلاشى عنده هذه الأسماء والموجودات. وفيما يرى ابن عربى، تعنى فكرة الرجوع إلى الله ترقى الروح عبر سلسلة معقدة من الوقفات الروحية، أو ما يسميه المقام، ترقى بذروته بفناء أوصاف الصفات جميعها التي كان قد عاش المؤمن خبرتها الكلية من قبل^(٢٢). وعلى هذا، لا بد من فهم النسق التراتبى الذى يشيده ابن عربى بوصفه سلماً فتجينشتينياً Wittgensteinian ladder يمكن المرأة إلقاءه جانبًا بعد أن يصعد عليه.

^(٢٠) تعنى وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متکثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قيمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. وذلك غير القول بالحلول في الكون - المترجم.

الحق الذى لا مثيل له

في البداية، يؤكد ابن عربى- في ردّه على الفلسفه واللاهوتيين- أن الله لا يمكن تصوره ولا يمكن معرفته أبداً، فلا تنطبق عليه أسماء ولا صفات، كما يؤكد أن كل أفكارنا ومفاهيمنا التي نشيدها قياساً على أنفسنا لا تدانيه. ولن نعدم لهذا التأكيد سوابق عليه؛ فـ"السبب الأول" عند الفارابى- وهو ما نستدعيه فيما بعد- يوصف بأنه غير مادى، وأنه بلا شبيه أو نظير، ولا يقبل الحَدَّ^(٢٧). هذا الوجود غير المعروف الذى تصدر عنه كل الآثار والأفعال ولا يوصف بأنه أحدها، يسميه ابن عربى ذات الله the Divine Essence وأحياناً يسميه الحق - وهى الكلمة تحمل أصداء لakanian^(٢٨) lacanian^(٢٩) بالنسبة إلى القارئ الغربى^(٣٠). "وفي رأينا لا جدال فى أن الذات غير معروفة"^(٣١)؛ فالذات الإلهية عند ابن عربى شبيهة- على الأصح- بعبارة "الله أبعد من الله" والواحد الأول الذى لا يوصف عند أفلوطين Plotinus^(٣٢)، وأية فرضية نقدمها عن هذا الواحد الأول لا يمكنها حدّ هذا الواحد الأول. ومن هنا، يأتي خطأ المفكرين العقلانيين الذين غلطوا في تصوراتهم عن الحق نفسه:

حين يفكر الإنسان بعقله في الله، يخلق بتفكيره ما يعتقد في نفسه.
ومن هنا يفكر في الرب الذي خلقه بفكرة^(٣٣).

ويشير ابن عربى إلى أمثل هذه التصورات قرب نهاية كتابه **فصول الحكم**، فيرى أن ما ينشأ عنها هو "إله المعتقدات" الذى يتلوّن تبعاً لاستعداد المعتقد^(٣٤).

^(٣٠) الأصداء اللakanian (نسبة إلى المحل النفسي الشهير جاك لا كان) التي يقصدها المؤوند تتعلق بالكلمة الإنجليزية Real التي استخدمها المؤوند ترجمة الكلمة العربية "الحق" عند ابن عربى- المترجم.

^(٣١) أفلوطين (٢٠٥ - ٢٢٠م): فيلسوف رومانى مصرى النشأة، يُعدُّ أبرز ممثلى الأفلاطونية المحدثة. يرى أفلوطين أن الله مفارق على نحو مطلق، فهو الواحد الذى لا يوصف ولا يدرك، بهم أو تصور، وتفيض عنه الكائنات. وقد ترك مجموعة من الكتابات بلا ترتيب واضح، فأخذ تلميذه المخلص فرفريوس على عاته ترتيبها وتقسيمتها إلى ستة كتب، يحتوى كل كتاب منها على تسعه فصول فسميت "التساعيات"- المترجم.

وكما سوف نرى، يتعاطف ابن عربى مع هذه التصورات بوجه عام، ما دام المعتقدُ واعياً بـ"الموقف الحقيقى"؛ أى واعياً بأنه يصنع إلهه. أما مشكلة مفكرين من أمثال الأشاعرة فتشاً عن أنهم يُشيدون علومهم اللاهوتية بأكملها ويسيرون فى الشرح استناداً إلى بناء فارغ: بناء يتيقنون من أنه هو "الله". وتلك نقطة من الأهمية بمكان يلتقي عندها التصوف مع التفكير؛ فكما يرى دريداً أن مفكري الميتافيزيقاً جمِيعهم يؤسسون أنساقهم الفكرية على لحظات زائفه من "الحضور الذاتي" - أى على "مركز" يظهر دائماً أنه ليس المركز الحقيقى^(٣٢)، فالدال لا يفضى سوى إلى دوال أخرى - يرى ابن عربى أن أهل النظر جمِيعهم يشيدون أفكارهم عن الله على شيء ليس هو الله على الحقيقة. وفي الحالين، يقع الفيلسوف ضحية وهم أو خداع ما؛ يقع ضحية يقين راسخ بأن الأساس الدلائلي الذى يقوم عليه نسقه الفكرى ("الله"، التجربة، "الواقع"، "البراءة") كافٍ بحد ذاته، ولا يحتاج إلى أى تبرير.

الحق الذى لا ينتاهى

فضلاً عن أن الحق الذى لا مثيل له يجعل كل فرض تصورى عن الحق فرضاً وثنيناً على نحو ضمنى، توجد ثلاثة أسباب أخرى تجعل ابن عربى يرى أن ملائكتنا العقلية لا تقدر على قول شيء عن الحق، ولا بد أن هذه الأسباب على علاقة بفكرة امتناع الحق على التصور أو التحكم. ولعل أولها - وأهمها فيما يتعلق بآراء الفكر النظري غير ملائم لإعطائنا أية معرفة عن الله - هو ببساطة تامة تناهى هذا الفكر النظري:

فمن قيده أنكره فى غير ما قيده به، وأقرَّ به فيما قيده به إذا تجلى.
ومن أطلقه عن التقيد لم ينكره وأقرَّ به فى كل صورة يتحول فيها
ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا ينتاهى، فإن صور
التجلى ما لها نهاية تقف عندها^(٣٣).

... فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعمت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم ببعض ويبلغون بعضهم بعضاً... وما لهم من ناصرين (سورة آل عمران، آية ٩١) ^(٣٤).

ومع أن تجليات الحق هي التي توصف بعدم التناهí في هذه الفقرة، وليس الحق الذي لا سبيل إلى معرفته، تظل مشكلة عدم التناهí التي تفرض نفسها على معايير العقل الضيقة قائمة كما هي. إن الله بحر من الصور لا يتناهí، فهو "يحوى علاقات ووجوهاً وحقائق لا حد لها" ^(٣٥). ومن بين هذه الصور والأشكال المتکثرة، التي تتحول دوماً وأبداً ولا تنتهي، يحدد الفلاسفة والمفكرون صورة أو صورتين، ويحاولون تأسيس أنساقهم المعرفية عليها فيصلون عن الحق نفسه. وعلى هذا، يرى ابن عربي أن العلوم اللاهوتية جميعها علوم وثنية (شرك)، ما دامت لا تضع في حسبانها عدم تناهí الإمكانات الإلهية. ومع أن ابن عربي يثبت كثيراً من مزايا العقل، فإن إلحاده على جهل علماء اللاهوت بثراء الله الدلالي الامتناهي يتدخل كتابيه **فصول الحكم** و**الفتوحات المكية**.

وإذا كان ابن عربي قد نفذ صبره من يقيدون الحق بمعانيهم الخاصة فيرون تجليات الحق الأخرى هرطقة، فإن دريداً يبذل جهداً مماثلاً في استكشاف عدم تناهí إمكانات النص الدلالية وإيضاح الكيفية التي سعى من خلالها المفكرون على اختلافهم إلى تقدير هذه الإمكانات بتفصيلاتهم الخاصة. وفيما يرى دريداً، تتجسد في "المقدمة" preface رغبتنا في تقدير النص وجعله يقول ما نريده منه؛ فالمقدمة هي النص القصير الذي يقدم به المؤلف عمله والذي يقصد به "إجمال" الغرض العام والمقاصد التي ينطوي عليها متن العمل اللاحق لها، حتى يتتجنب إساءات الفهم المحتملة. وبهتم دريداً في كتابه *التشبيه Dissemination* بالمقدمة الهيجلية على الأخص: كيف يرى هيجل المقدمة ويتشكك في جدواها بوصفها

سبيلًا إلى ضمان عدم تعرض عمله لتقسيرات غير مقبولة. وعلى طريقة ابن عربى، يمكن القول إن المقدمة تمثل محاولة تحديد إمكانات النص الامتناهية (الباطن) بتفسير واحد فقط (الظاهر)، بينما تُعد التفسيرات الأخرى هرطقة؛ مما يقيد الامتناهى الدلالي فى النص بتجلٍ واحدٍ ووحيدٍ -يرغب فيه المؤلف. وعلى هذا، تُعد المقدمة محاولة قول ما هو كائن وما قد كان وما يمكن أن يكون:

تعلن المقدمة preface بصيغة مستقبلية ("هذا هو ما سوف تقرأونه") عن محتوى أو مغزى تصورى... ينطوى عليه ما كان قد كتب... ومن وجہة نظر التقديم، الذى يحدد القصد من القول بعد وقوعه، يوجد النصُّ مكتوبًا... فالمقدمة يحيّتها المؤلف القادر على كل شيء (بسعادته الكاملة على منتجه) أمام القارئ بوصفها مستقبلة... فالمقطع من الكلمة Pre (= مقدمة) يختزل المستقبل [إمكانات النص] إلى صيغة من الحضور الجلى^(٣٦).

ذلكم هو "الاختزال" الذى يرفضه ابن عربى ودریدا، كلٌ فى سياقه، وإن اختلفت أسبابهما. فإذا كان دریدا يدرك أن الغاية الأصلية والاختزالية من المقدمة "عملية أساسية تدعى إلى الضحك لغرابتها" (المرجع السابق)، فليس لأن النص (كما هو حال الله عند ابن عربى) ينطوى بداخله على معانٍ لا نهاية لها قد لا يُنبئ إليها، بل على الأصح بسبب اللعبة الدلالية التي لا يمكن التحكم فيها داخل نص يفتح بالضرورة، على قراءات غير متوقعة؛ قراءات جديدة لم تتوقعها المقدمة برغم حرصها وشموليها. وهنا، يبدو الاختلاف بين ابن عربى ودریدا واضحًا: يعارض ابن عربى أنماط اختزال الحق المتمرکزة لوغوسياً بحجة أن الوهية الله لا تتضب، أما اعترافات دریدا على إضفاء صفة الكلية على تفسير ما totalizing exegesis ما فترجع- بدرجة أكبر- إلى إيمانه بأن لعبة القوى في النص لا يمكن إيقافها، ولا ترجع إلى تبنيه مفهوماً لاهوتياً عن عدم تناهى أغوار النص التي لا يمكن سبرها.

الحق الذى لا يقبل التكرار

يتائب الحق على أية عملية من عمليات المواجهة التي تجعله محدوداً. ولعل السبب الثاني في ذلك، عند ابن عربى، أقرب نوعاً ما إلى طريقة المعالجة التي يتبعها دريداً، ومفاده أن الحق في كل تجلياته لا يكرر نفسه. ويستند ابن عربى في ذلك إلى الآية القرآنية "كل يوم هو في شأن" (سورة الرحمن، الآية ٢٩)، وهى مizza الحق المخصوصة التي يشير إليها الشيخ الأكبر بايجاز في *فصول الحكم*^(٣٧)، ويتسع فيها كثيراً في *الفتوحات المكية* :

- التجلى الذى يمضى لا يعود إذ لو عاد لتكرر فى الوجود، ولا تكرار للاتساع الإلهى.
- كشفو الذات متغيرة متوعة، ومحل تجليلها كثير بلا تكرار.
- أما العارفون... فيعرفون أن "الله لا يتجلى فى صورة واحدة مرتين أو لشخصين"^(٣٨).

فالله- بالمعنى الأول على الأقل- مستودع صور لا تنتاهى، ويتعلق الحق الذى لا يتكرر تعليقاً مباشراً بعدم تناهى الاتساع الإلهى. وبالمعنى الأول وحده، معنى الحد اللاهوتى، يدؤن ابن عربى- من جديد- أفعال الدلالة جميعها بوصفها لمحة خاطفة من لمحات القدرة الإلهية غير المحدودة. ويکاد الشيخ الأکبر يكون أول من جزم بعدم تناهى الله على هذا النحو، وتکمن أصالته- كما سوف نرى- في الكيفية التي يُثرى بها كل النتائج الإبستيمولوجية والتأويلية المترتبة على عدم التناهى هذا. وإن كانت الصور كلها، الوثنية والمقدسة، تتولد عن الله، فستغدو الوثنية أمراً مستحيلاً، وبخاصة حين يعي المرء "حقيقة الموقف؟؛ ألا وهو أن الصور كلها تدل على الله. كما أن الله الذى لا يتناهى، ويحيط بكل الصور، يحيط أيضاً بالتقسيرات جميعها. وعليه، فما من تفسير للقرآن لم يكن قد علمه الله من قبل.

المُشَاهَدُ من جهة الحق أن تجلياته المتباعدة التي تتدفق بلا نهاية أثُرُ الحق نفسه، فهو يدمغ صورته على جسد العالم بدماغة مختلفة كل مرة، على نحو لا ينتهي، في كل مكان وفي كل زمان. ومن جهة المؤمن، فـ الحق سريع التلون في حركاته، يتبدل باستمرار من صورة إلى صورة، وتنجلي ذاته بكيفيات مختلفة عند فِرقٍ مختلفة فلا تقدر إدراها على الإمساك بِكُنْهِ ذاته. وإذا وضعنا في حسابنا أن الحق منبع التجليات المتحولة باستمرار، لاتضح لنا وضوحاً أكبر سبب رفض ابن عربى العقل والفكر العقلانى من حيث هما "قيد"؛ فشأن المقدمة عند دريدا، يقىد العقل تغيير الحق الدائم، ويمنعه من أن يكرر نفسه بطريق مختلف:

فإن الحق يتعالى عند المحققين أن يتجلى في صورة واحدة مرتين أو لشخصين، فلا تكرار في أمر الحق للإطلاق الذي هو عليه والاتساع الإلهي، والتكرار مؤد إلى الضيق والتقييد^(٣٩).

إن وصف الحق معناه تقييد له، وحمل صفة على ذاته معناه تضييق عليها. وفي واقع الحال، ما من أحد يستغل بعلوم اللاهوت إلا ويُلزم الحق بتكرار نفسه، مرة بعد مرة، فيصفه بأوصاف عقيمة رتيبة يرى ابن عربى أنها تضع الحق في غير موضعه. والفكر العقلانى (**العقل**)، وهو الأداة العزيزة على قلب فلاسفة الكلام (المتكلمين)، والذي هو سبيل إلى المعرفة الإلهية، يُجَمِّدُ حركة الله الدائبة ويُحَجِّرُها. فالحق، الذي لا دالٌ يدلُّ عليه مباشرة ولا عالمة تحصره، يتمَّنُ على أي اسم أو وصف يخلعه عليه الفلسفة تمنعاً جوهرياً. ولا يعارض الشيخ من يريد وصف الله بصفة من الصفات، وإنما يدعونا إلى أن نتذكر باستمرار أن الحق لا يمكن تصوّره مطلقاً، فلا يُذْرِكُ بوصف أو فهم. ووفقاً لابن عربى، لا يمكن المرء من التمييز بين نماذج "أصيلة" و"غير أصيلة" في الحديث عن الله. فالمفكرون الأصالة 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 الأصيل" فهو فكر من يُثْبِتون تصوراتهم العقلية اللاهوتية على الله، من أمثل الأشاعرة والمعزلة، فيستبعدون بثبيتاتهم المنظورات الأخرى كلها.

وعلى هذا، ينهم ابن عربى المفكرين العقلاً بتهمة الوثنية (الشرك) لغلطهم فى نسبة تصوراتهم إلى الحق. فعلماء الكلام بأجمعهم يُثبتون علامَةً على الحق، فيقيدونه بمنظورهم المحدود بطريقة أو بأخرى، ولا يخطر لهم على بال إمكان أن الحق بلا علامَة، وأن العلامَة لا تتحرك إلا "من حجاب إلى حجاب" (٤٠). أمثال هؤلاء لا يُحيرُهم عدم تناهى الله المدوخ ومخزون صوره ووجوهه التي لا يُبَرِّغُوها، والتى إنْ حقيقَهُ عليها تحولت معتقداتهم الجامدة من كونها حقائق أصلية، مسلَّم بها، إلى كونها ومضة خاطفة من ومضات الألوهية التي تجلَّى إلى ما لا نهاية. وحين يصف ابن عربى علمَ الكلام بأنه "تفييد" اختلاف الله الامتناهى، يبدو محتفياً بنوع من التخوف الذى نبه إليه كل من موسى بن ميمون (٤١) والعلامة إيكهارت: التخوف من أن الناس يرغبون في معرفة الله لأغراضهم الدنيوية الشخصية في النهاية. وهى تيمة مألوفة في كتاب *دلالة الحائرين*، حيث يحمل ابن ميمون على المتصوفة الذين "يأخذون [من الكتب المقدسة] استدلالات ونتائج فرعية، كى يستغلوا عوام الناس من يسمعون إلى أقوالهم" (٤١). ويحدث إيكهارت، أيضاً، عن من "ينظرون إلى الله بالعين نفسها التي ينظرون بها إلى بقرة... [فهم] يحبونها للبنها وجنبها ولم ينفعنهم الشخصية" (٤٢). وإنه لتفكير نظرى مغبون تأسست بمقتضاه علومنا ال اللاهوتية جميعها على رغبة وضيعة في تحقيق فهم أفضل لإرادة الله وحدود معرفتنا بها، بل وعلى إرادة القوة، بما هي رغبة لاقفة في إضفاء شيء

(٤٠) موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤): فيلسوف وطبيب يهودي، أندلسي المولد، يُعدُّ أكبر مفكر يهودي في القرون الوسطى، كتب مؤلفاته بالعربية والعبرية، وهو يُعرف في العالم اللاتيني باسم الحبر موسى أو موسى المصري. ولد في قرطبة ورحل مع عائلته فراراً من غزو الموحدين إلى غرناطة، وما لبث أن تعرضت العائلة للاضطهاد فرحلت إلى الأرض المقدسة، ولم يطب لها المقام فيها، فسلكت الطريق إلى القاهرة حيث عمل موسى طبيباً في بلاط صلاح الدين. وفي القاهرة أتم تأليف كتابه "تشيية التوراة"، ثم كتب "هدایة الحائرين" الذي يُعدُّ قمة من قمم التراث الفلسفى في العصر الوسيط، إذ تشبع فيه بالثقافة الفلسفية العربية الإسلامية وبتراث اليهودية الدينية والفكري، فقدَ الكتاب توليفة لاهوتية تجاوزت الفلسفة وعلم الكلام اليهودي والإسلامي - المترجم.

من الألفة والتحكم من أجل تعظيم أنفسنا... كل هذه المخاوف دفعت ابن عربى إلى الجزم بأن ذات الله لا يمكن تصورها:

إِنْ كَانَ لِذَاتِ مَحْلٍ يُظَهِّرُ مِنْهُ التَّجْلِيُّ (مَظَهِّرٌ) عُرِفَتْ. وَإِنْ عَرَفَتْ أَحْيَطَ بِهَا (إِحْاطَةً)، وَإِنْ أَحْيَطَ بِهَا حُدُثٌ (حد). وَإِنْ حُدُثٌ احْصَرَتْ (حصر)، وَإِنْ احْصَرَتْ امْتِلَكْتَ (ملك)^(٣).

التَّجْلِيُّ - عُرِفَتْ - أَحْيَطَ بِهَا - حُدُثٌ - احْصَرَتْ - امْتِلَكْتَ. يرى ابن عربى خطراً واضحًا في الاندفاع إلى تشيد أنساق علامة على الحق، من قبيل أنساق العالمة التي شيدتها الأشاعرة والتي لا تكتفى برصد عدد من تجليات الحق المعروفة (الله، رب، الواحد، إلخ)، بل تتجاوز هذه التجليات؛ فتقدم مزاعم عن الحق نفسه^(٤). وبهذا المعنى، تصبح تورية العقل (reason) بـ العقال (chains^(٥)) تورية مناسبة تماماً؛ إذ حين نحاول عقلنة الله والتفكير فيه، نعامله بالطريقة نفسها التي نعامل بها حيواناً نريد تقييده واستئناسه لمنفعتنا الشخصية. وهى تورية تذكرنا بتشبيهات الكتابة وعلم الحيوان التي يلعب عليها دريدا قرب نهاية كتابه في علم أنساق الكتابة: "حال الكتابة من حال رسوم الحيوان، حالها من حال رسم الأحياء تُقرُّ الحيوانية"^(٦). وما يرحب فيه فلاسفة الكلام، على وجه الضبط، هو الآتي: "الحد" من سرعة تقلب الحق الذي لا يتكرر، ومُعايير تجلياته المتنوعة، وتمييز تجليات الذات الإلهية غير المتوقعة والتحكم فيها.

إن الحدود التي يمكن دفع المقارنات إليها بين دريدا وابن عربى من حيث عدم قابلية العالمة/الحق للتكرار تظل قضية صعبة. وقد رأينا أن الحق لا يكرر عالمة عليه؛ بسبب مخزون صوره اللامتناهى. أما بالنسبة إلى دريدا فعدم قابلية التكرار لها سببان دينويان؛ يرجع أولهما إلى لعبة الحضور والغياب داخل النص،

(٣) جاء الموند بالكلمتين العربيتين "عقل" و"عقل" بالخط الإنجليزى وأثبتَ بين القوسيين المقابلين الإنجليزيين فاثبتهما في الترجمة العربية، وأحياناً يرادف بين chains وfetters بوصفهما مقابلين إنجليزيين للكلمة العربية "عقل"، ويثبتهما في متنه بصيغة الجمع - المترجم.

وهي اللعبة التي تجعله غير مستقر دلائلاً، ويرجع ثانيةهما إلى السياقات التي لا يتناهى اختلافها خارج النص والتي تغير دوماً من كيفية قراءته. ويؤكد دريداً - في مواضع مختلفة من أعماله - عاملًا منها، أو الآخر، بوصفه على عدم قابلية العلامة/النص للتكرار. وأحياناً، يؤكد دريداً لعبة التعارضات غير المحسومة في النص؛ فيؤكد ما يسميه "التذبذب الراسخ بين الإمكانيات"، هذا التذبذب oscillation خاصية يحرص دريداً على تمييزها عن "تعدد المعانى" polysemya: "إنْ كان تعدد المعانى لا يتناهى، وإنْ كان لا يمكن السيطرة عليه بحد ذاته، فليس لأن قراءة محدودة أو كتابة محدودة لا يمكنها استفاد فيض المعنى"^(٦). وبكلمات أخرى: إذا كان النص عند دريداً، شأن الحق عند ابن عربى، "لا يتناهى"، فالسبب في عدم السيطرة هذا، لا يرجع إلى الثراء الخيالى اللامتناهى الذى تتطوى عليه "معانى" الأعمق؛ بل يرجع على الأصح إلى "طأة ما"^(٧) داخل النص تعمل على تشقيق النص ومضاعفته دون تكراره. وفي ذلك يدين دريداً لـ"اكتشاف" سوسير كُنة اللغة الاختلافى الراسخ فيها، ومؤداته أن أنساق العلامة "تعمل" عبر الاختلافات وحدها، وليس عبر أية عناصر إيجابية. وعلى هذا، نعرف ما يكونه الشيء من خلال ما لا يكونه. وقد مَكَنَ هذا الاكتشافُ دريداً من النظر إلى النصوص بوصفها مجموعة من القوى المتصارعة تتذبذب دوماً - دون تحديد - بين مؤشرات معنى متوعة.

غير أن دريداً - في مواضع أخرى من أعماله - يربط النص الذي لا ينكرر تأويلياً بمستقبل مسیرته المبهمة؛ فلا أحد يمكنه التنبؤ بمَن سيتمكن النص أو ما الاستخدام الذي يمكن أن يندرج فيه. ولذا، "لا توجد سوى سياقات بلا مركز رُشُوّ مطلق"^(٨)؛ مما يفسر العدد الضخم من العناصر الحائمة أو الجوالة^(٩) في أعمال

^(٩): wandering motifs: الترجمة الحرافية الدقيقة هي "العناصر الثانية"، ويتصادى التعبير مع أسطورة "اليهودي الثاني" wandering jew التي تقول عنه أساطير القرون الوسطى إن يسوع دعا عليه بالبقاء على قيد الحياة والطوف حول الأرض، ثانية شريداً، حتى مجىء المسيح ثانية إلى هذا العالم، جزاء له على تصرعه أيام وحثه له على الإسراع في السير وهو في طريقه إلى الموت مصلوبًا. وقد كانت هذه الأسطورة موضوع مسرحيات وروايات وقصائد =

دریدا. النص يتجلو، أو يهيمن على غير هُدِى، متقدلاً من قارئ إلى قارئ، وتكرر علاماته نفسها دوماً لجمهور القراء بنتائج مختلفة، فتكتسب علاماته معنى مختلفاً في كل مرة يتغير فيها السياق. ولذا، تنشأ استحالة التكرار عند دریدا نشوءاً مباشراً عن سياقات لا يتناهى اختلافها، من المحتمل أن يقرأ النص من خلالها، وتعاد قراءته.

ويبدو أن بونا شاسعاً يفصل كل ذلك عن الظاهر الذي لا يتناهى اختلافه عند ابن عربى. فإنْ كان النص عند دریدا- لو استخدمنا كلمات أبي طالب المكى- "لا يكشف عن نفسه بصورة واحدة لشخصين ولا بصورة واحدة مرتين"، فلا ريب أن هذه المرونة التأويلية ليست ثمرة اتساع ما، أى ليست ثمرة بحر من الصور الأفلاطونية المُحْدَثَة. إنْ دریدا يتعامل بحذر مع الصفة "لا متناه" infinite، ربما لما تتطوى عليه من أصداء دينية، وبفضل فى الغالب استخدام مرادفها: "غير متناه" nonfinite . وفي كتابه فى علم أنساق الكتابة، ينبهنا إلى "وحدة عميقه بين علم اللاهوت اللامتناهى ومركزية اللوغوس ونزعه تقنية بعينها"^(٤٩)، تجعل من عدم تناهى الله إيماءة ميتافيزيقية لا تتضمن فكرة الحضور أو المعنى موضع السؤال. غير أن تصوّر "اللامتناهى الإيجابي"- وهى عبارة دریدا التي يستخدمها فى مقاله عن ليفيناس بوصفها مرادف الله^(٥٠)- لا يقرُّ بحقيقة أن الله يتمتع على التصور امتناعاً أصيلاً، بل يؤجلها فحسب تأجيلاً لا يتناهى؛ مما يعني عدم القيام ب النقد الحضور نقداً حقيقياً، وإنما الحاصل تأجيل المعنى إلى ما لا نهاية فحسب. وعلى هذا، يرفض دریدا الربط بين عدم القدرة المطلقة على توقع ما ينطوى عليه نصه وبين "فيض المعنى"؛ فبدلاً من فكرة الوفرة هذه، توجد شاغرية أو خواء ما يقوم عليه النص يسمح له بأن يتضاعف ويختلف عن نفسه دون أن يكرر نفسه.

=كثيرة لعل من أشهرها الرواية التى كتبها الروائى الفرنسي أوجين سو Sue تحت اسم "اليهودى الثنائى". وقد آثرت ايراد تعبير جابر عصفور فى متن ترجمتى- "العنصر الحائم أو الجوال" ، وقد ورد فى أحد كتبه عن النظرية المعاصرة- بعرض تحديد الأصداء اليهودية. وأنا أذكرها هنا فى الهاشم حتى تكون هذه الأصداء فى خلفية القارئ لأنها نافعة فى فهم بعض الاقتباسات التى يأخذها المؤند عن دریدا مباشرة، كما سيأتي- المترجم.

ومع ذلك، يصعب القول - على سبيل اليقين - إنَّ كَانَ اللَّهُ عِنْدَ ابْنِ عَرْبَى - أَىْ تَصْوِيرَهُ عَنِ الْحَقِّ أَوِ الدَّازِنِ الإِلَهِيَّةِ - يُمْكِنُ طَرْحَهُ جَانِبًا بِالسَّهُولَةِ نَفْسَهَا التَّىْ يُطْرَحُ بِهَا تَصْوِيرُ "عِلُومِ الْلَّاْهُوتِ الْأَمْتَاهِيَّةِ" التَّىْ يَرَى درِيدًا أَنَّهَا صَلَبٌ نَزَعَهُ مَرْكَزِيَّةُ الْلُّوْغُوسِ . وَلَا رَيْبٌ أَنَّهُ تَوْجِدُ لَهُظَاطَاتٍ فِي فَصُوصِ الْحُكْمِ يَتَشَابَهُ فِيهَا وَصَفَ ابْنِ عَرْبَى اللَّهَ مَعَ وَصَفِّ درِيدًا النَّصَّ مِنْ حِيثُ هُوَ لَعْبَةٌ قَوِيَّةٌ مَسْتَمِرَةٌ ، تَتَّسِعُ قَوَّةُ إِزَاحَةٍ تَتَّسِعُ نَفْسَهَا ... فَتَشَقَّقُ [النَّصَّ] فِي كُلِّ اِتِّجَاهٍ ، وَتَعْيَنُ حَدَودُهُ بَدْقَةً^(٤١) . وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ ، فِي الْفَصِّ الْمَوْسُوِيِّ يَقْدِمُ ابْنُ عَرْبَى وَصَفًا مَشَابِهًا لِلَّهِ الَّذِي يَضْفِي حَيَاةً عَلَى الْفَوْضَى :

فَالْهُدَىُّ هُوَ أَنْ يَهْدِيَ الْإِنْسَانَ إِلَى الْحِيرَةِ ، فَيَعْلَمُ أَنَّ الْأَمْرَ حِيرَةٌ
وَالْحِيرَةُ قَلْقٌ وَحَرْكَةٌ ، وَالْحَرْكَةُ حَيَاةٌ . فَلَا سَكُونٌ ، فَلَا مَوْتٌ ؛ وَوُجُودٌ ،
فَلَا عَدْمٌ^(٤٢) .

تَخْتَلِفُ صُورَةُ اللَّهِ ، هُنَا ، اِخْتِلَافًا تَامًا عَنِ الْلَّاْهُوتِيِّ الْمُتَعَالِيِّ ، السَاكِنُ فَلَا يَتَغَيِّرُ ،
الَّذِي يُصَوِّرُ بِهِ اللَّهُ الْلَّاْهُوتُ التَّقْلِيدِيُّ . وَمَا دَامَ اللَّهُ مَنْبِعُ الْأَقْطَابِ جَمِيعَهَا - الْخَيْرُ
وَالْشَّرُّ ، الْحُلُولُ وَالْعُلوُّ ، الرَّحْمَةُ وَالْغَضَبُ - فَإِنَّ الْوَصْوَلَ إِلَيْهِ يَفْضُّلُ إِلَى حَالٍ مِنَ
الْحِيرَةِ perplexity عندَ الْمُؤْمِنِ . غَيْرُ أَنَّهَا حِيرَةٌ مُثْمَرَةٌ ، وَبِلْبَلَةٌ confusion دائمَةٌ
تَسْمِحُ لِلنَّظَامِ بِالظَّهُورِ إِلَى حِيزِ الْوُجُودِ . وَلِتَأْكِيدِ ذَلِكَ ، يُشَبِّهُ اللَّهُ بِالْمَاءِ الَّذِي لَا
يَنْقُفُ جَرِيَانَهُ ، فَيَهُبُ بِنَدْفَقِهِ الدَّائِمِ وَفِي ضَانِهِ كُلَّ شَيْءٍ حَيَاةً وَازْدَهَارًا :

وَكَذَلِكَ فِي الْمَاءِ الَّذِي بِهِ حَيَاةُ الْأَرْضِ وَحَرْكَتُهَا قَوْلُهُ تَعَالَى "فَاهَنَزَتْ" ،
وَحَمَلَّهَا قَوْلُهُ "وَرَبَّتْ" ، وَوَلَادَتْهَا قَوْلُهُ "وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَيْهِيج"^(٤٣) .

إِنَّ تَصْوِيرَ الْخَلْقِ بِمَا هُوَ نَتَاجُ الْفَيْضِ تَصْوِيرٌ نَمْطِي فِي الْأَقْلَاطُونِيَّةِ الْمُحَدَّثَةِ ،
نَرَاهُ عِنْدَ مُؤْلِفِينَ مُخْتَلِفِينَ اِخْتِلَافَ أَفْلَوْطِينِ ("الْوَاحِدُ تَامُّ" ، وَبِاسْتِعَارَتِنَا قَدْ فَاضَ ،
وَفِيْضُهُ الْحَيْوَى يَثْمَرُ الْجَدِيدَ...)^(٤٤) ، وَإِيكَهَارَتْ ("يَفِيْضُ عَنِ اللَّهِ الْخَلْقُ بِأَجْمَعِهِ" ،
وَلَا يَدَانِيهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِه)^(٤٥) ، نَاهِيَكُ عنْ حُكْمَاءِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَمْثَالِ إِخْوَانِ الصَّفَا

(النفس الكلية فاصلت عن العقل الكلى...)^(٥٦)، وأفضل الدين قاشانى (... العالم العقلى... وخيره الذى يفيض ويزيد)^(٥٧). وفيما بعد، سوف يُمنهج أتباع ابن عربى (وبخاصة القونوى والفرغنى) فعل الخلق الناتج عن الفيض فيتخذ ثلاثة مراحل ثم خمساً وأخيراً ستة^(٥٨). وشأن القاشانى وإخوان الصفا، فالكلمة التى يستخدمها ابن عربى هي **فيض**، ويقابلها فى الإنجليزية **effusion** أو **radiation**. وتطوّر هذه الكلمة على تصور يهمنا هنا؛ لأن دريداً، أيضاً، يستخدم الاستعارة نفسها (déborder = فيض)؛ ليصف الكيفية التى "تفيض" بها المعانى المتبدلة والمترتبة في النص عن حدوده، مما يهيب النص حياءً: " حين تفliest لعب المعنى بالدلالة... ذلك الفيض هو لحظة محاولة الكتابة"^(٥٩). وباستخدام الفعل **فيض** déborder الذى يشير في معناه الحرفي إلى تجاوز مستوى أو حد ما، يحاول دريداً تحليل اللحظة المراوغة في فعل الكتابة، تلك اللحظة التي **يفيض** عندها - بمجرد أن تظهر علامة على الصفحة - تعدد المعانى على النص **فيحوله**؛ مما يمنحك تفسيراته الجديدة المتنوعة حياءً. وإنْ جاز القول، تبعث الفوضى وعدم التحديد على أنواع مختلفة من النظام، وسوف أتناول بمزيد من الدرس المدى الذى تتجاوز عنده هذه الفكرة مع تصور الله وحركة وهب الحياة والفيض عند ابن عربى.

استحالة الحق: تزامن الحلول والعلو

وتفضى بنا قضية الحيرة إلى السبب الثالث الذى جعل الفلسفه وعلماء اللاهوت - فيما يرى ابن عربى - لا يقدرون على الإخبار عن الحق. حتى الآن، يتحرّك ابن عربى بأسلوب عالم لاهوت سلبي؛ فالأسباب الثلاثة التى تفسر عدم ملاءمة "الفكر النظري" مطلقاً لتمثيل الحق تقتضى كلها فهم الله فهما سلبينا نافياً apophatic بشكل جذرى: الله الذى لا مثيل له ولا يتساهى ولا يتكرر. وإن سلمنا باهتمام دريداً باللاهوت السلبي، فذلك مظهر الكتابة عند ابن عربى الذى تزداد أهميته كلما تقدمنا.

إن قراءة ابن عربى بوصفه عالِم لاهوت سلبى، على شاكلة إيكهارت وديونيسيوس المتنحِل، منمن يَجزمون على الدوام بعلو الله المطلق وعدم القدرة على الحديث عنه، تَعنينا بطريقة ما؛ فهى تمكنا من فهم أسباب انتقاد الشيخ الأكبر المواقف الإيجابية من قبيل مواقف الأشاعرة أو المحسمة أو المشبّهة. غير أن الجزم بعدم القدرة على معرفة الله لا يفسر اعتراض ابن عربى على فرق من أمثال المعتزلة والمعطلة من يحرصون على الجزم بأن الله لا يوصف مطلقاً. وبمنأى عن إبداء أي تعاطف تجاه هذه المواقف، يبدو أن ابن عربى يجمع فى استبعاده أهل النظر بين اللاهوت الإيجابى والسلبى (الأشاعرة والمعتزلة معاً) :

فأغلاط أهل النظر فى الإلهيات أكثر من أن توافقها إشارة، سواء كانوا فلاسفة أو معتزلة أو أشاعرة أو آية فرقة أخرى من فرق أهل النظر... [الفلسفه] ملومون لأنهم أخطأوا فى معرفة الله بمخالفتهم ما جاءت به الرسل^(١٠).

وبكلمات أخرى، فاعتراض ابن عربى على أهل النظر ليس اعتراضاً لاهوتياً بالضرورة، أي لا يعني عدم اتفاقه مع مدرسة فكرية ما بخصوص مسألة ما، أو تفسير آية ما؛ الأمر الذى يقتضى اتخاذ موقف أو التوسع فى شرح مذهب. وعنى سبيل المثال، ينتمى ابن عربى فلاسفة الكلام - بصرف النظر عن أيٍ من مواقفهم بخصوص سرمندية القرآن أو صفات الله أو عدمها - بأنهم يقعون في خطأ أساسى لا مزيد عليه؛ ألا وهو حدُّ الله بجانب واحد من جانبي الثنائية. وحين ينتقد ابن عربى المعتزلة والأشاعرة معاً، ينقد قطبين متعارضين من أقطاب سجال معروف: السجال حول إمكان معرفة الله. فأولقطبين يؤكّد على الله المطلق (التزييه)، ويؤكّد ثانهما حلوله، فلم يفهم أيٌ منها حقيقة الموقف؛ ألا وهو أن الحق يتضمن بالعلو والحلول فى آن معاً:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً
وإن قلت بالأمررين كنت مسديداً
فمن قال بالشفع كان مشركاً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً
فما أنت هو بل أنت هو
إن القول بأن الله يتصرف بوصفين مختلفين في وقت واحد مستحيل، وذلكم
هو - على وجه التحديد - إمكان المستحيل، أي تصور الله بوصفه تجربة مع
المستحيل، وهي التجربة التي لم يضعها علماء الكلام في حسبائهم. ويقتبس الغزالى
في كتابه *تهاافت الفلسفه* هذا التصور عينه الذى مفاده تزامن الإثبات والنفي (أ)
هي أسود وأبيض معًا) بوصفه الاستحالة التي تقع داخل قانون التناقض (٦٢). ومن
زاوية تفكيرية، يُعدُّ إلحاد ابن عربى على تزامنية وجود كل شيء - هو/ليس هو -
خطوة مهمة؛ خطوة تعرف ما ينطوى عليه الثانية من وهم: غلط أساس في
الاعتقاد بأن الله إما "هذا" أو "ذاك"، إما أنه منزه أو مشبه، "خارج هناك" أو "داخل
هنا". وما دام الفكر العقلى يدرك الله بلغة التعارضات الثانية، "مخالفاً" ما جاءت به
الرسل، كى يؤسس معرفة "حقيقية" بآله، فعندئذ "يهم النظر في ميدانه المحدد فقط
الذى هو ميدان من ميادين عديدة" (٦٣). وبسبب التزام الفكر النظري بقانون الهوية
في صيغته البسيطة المتمركزة لوغوسياً ("هل الله هو كذا أم كذا؟")، يجد نفسه غير
 قادر مسبقاً على استيعاب ما ينطوى عليه الله من تعقد حقيقي. وعلاوة على ذلك،
 حين يلحظ ابن عربى أن "من يُفرِّده يحاول التحكم فيه" فإنه يستيقن حجج دريداً في
 اعراضاته على التفكير بمنطق الثانية. أعنى على وجه التحديد أنه في كل مرة
 يتعارض فيها مصطلحان أحدهما مع الآخر (الروح/الجسد، الطبيعة/الثقافة، الكلام/

الكتابة) ينشأ على الدوام نوع من التراثب، يتمتع بمقتضاه الطرف الأول منهم بأمتياز اصطناعي على حساب الطرف الثاني، لأغراض إيديولوجية في نهاية الأمر. وقد سبق وأشار ابن عربى إلى حدوث ذلك؛ فالأشاعرة يعطون "التشبيه" أمتيازاً على "التزيه" حتى يبرروا تأويلاً لهم الخاصة عن الله.

يكتب دريداً: "منذ اللحظة التي يوجد فيها المعنى، لا يوجد سوى علامات"^(٦٤). ويأتي الخطر من افتراض تطابق الإشارات المتناظرة أو المتشابهة. إن ابن عربى ودريداً يرفضان طريقة التفكير بمنطق الثنائية؛ بحجة أنها طريقة تفكير وهمية خادعة، وفي أسوأ الظروف بحجة أنها تتطوى ضمناً على نزوع استبدادى. ومن الممكن توضيح المصدر المشترك الذى تتولد عنه اعتراضاتهما. يرى دريداً أن التعارضات الثنائية أو هام خادعة بسبب وجود شاغرية دلالية أو خواص دلالى ما، فالعلامات تحتاج دوماً إلى نقاوتها حتى تُعرَف نفسها تعرِيفاً سلبياً. ووقفاً لدريداً، يُعدُّ الأضئنان إلى كلمة مثل "التزيه" اطمئناناً إلى غياب ما. فـ"التزيه" وـ"التشبيه" يعبران عن فراغات دلالية ولا يكتسبان معنى إلا عبر تباينهما عن نقاوتهما. وبكلمات أخرى، لا يفهم المُشَبَّه إلا بوصفه غير المُنْزَه، والمُنْزَه غير المُشَبَّه. لكن ابن عربى لا يقوم بانتقاد المعنى على هذا النحو، فالقطع الشعري أعلى، المقتبس من فصوص الحكم، لا يتساءل عن ما إذا كانت دوال مثل "المنزَه" وـ"المُشَبَّه" تؤدي إلى أيّ شيء آخر سوى الدوال؛ لأن ابن عربى لا يزال على الإيمان بالدلالة الإيجابية المستقلة التي تتطوى عليها هذه الكلمات، كما لا يزال على الإيمان بأن هذه المعانى يعارض أحدها الآخر؛ غير أنه تعارض ينحلُّ في الحق. يؤمن ابن عربى بأن الله مفارق ومحيط إحاطة كلية ومستحيل بالقدر الذى يجعله منزهاً ومشيناً فى آن معًا. وإنْ كان دريداً يرفض التعارضات الثنائية لأنها تحجب الغياب، فإن ابن عربى يستاء من مذهب الثنائية لأنَّه يحجب الحضور؛ أيَّ يحجب حضور وحدانية الله المفارقة، المطلقة، التي لا تقبل التصور.

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 لحظة أخرى من لحظات حضور الذات اللامتناهية المتمرضة لوغوسياً، أو إن كان "سلب السلب" هذا أقربـ في حقيقة أمرهـ إلى الكتاب *oeuvre* بمعنىه عند دريدا منه إلى أي مفكر آخر. أما الآن، فيكفى تأكيد أن ابن عربى يرى من وراء ما يسميه "الله" شيئاً لا متناهياً مراوغاً مفارقاً يتابي على آية محاولة لوضعه فى سياق؛ مما يقوض فى النهاية أي تغى أو قول أو كتابة نحاولها عنه.

المشروع التحرري عند دريدا: تحرير الحرف من أغلال الروح

إنَّ كان ابن عربى يلحُّ على أنَّ الله يمتنع على التصور، ولا يقبل التصور، معترضاً على فلاسفة الكلام، فإنَّ دريداً يلحُّ على أنَّ النص لا يخضع للتحكم أو الضبط، معترضاً على البنويين. ويدرس دريداً هذا الإللاح بشكل أفضل في إحدى مقالاته الباكرة؛ ألا وهي "القوَّة والدلالَة" ("*Force and Signification*"), التي نشرت للمرة الأولى في مجلة نقد *Critique* عام ١٩٦٣. يلعب عنوان المقال على دراسة جان روسيه Rousset، وموضوعها كورنيه Corneille، وقد صدرت عام ١٩٦٢ م تحت عنوان **الشكل والدلالَة** (*Forme et Signification*)، ويُجمل دريداً في هذا المقال إجمالاً فعلاً عدداً من اعترافاته الأساسية على النزعة البنوية التي يصفها بأنها "تحفَّـ". إنَّ لم تكن سقطَـ من حسابهاـ الانتباه الذي تستعقبه القوَّة" (١٥). وعلى طول المقال، يصف دريداً جذوة البنوية عند روسيه والقمة التي يُنْتَج بها تحليله البنوي لـ لوسيد **Le Cid** وبوليوك **Polyeucte** (وهي براءة يتساعل المرء معها إنَّ كانت راجعة إلى كورنيه أم إلى روسيه) (١٦)، يصفها بأنها تعبر عن نسيان طاقة ما داخل النص نسباناً راسخاً. وإنَّه لنسيانٌ لعبٌ فاعلةً دوماً عند كورنيه نسياناً يبعث على الأسى.

^(٤) توجد نسخة عربية لهذا المقال من ترجمة كاظم جهاد، ضمن كتاب: *الكتابة والاختلاف*، جاك دريدا (المغرب، دار توبقال، الطبعة الأولى ١٩٨٨) - المترجم.

ولذا، يمكن إجمال اعترافات دريدا على ثلاثة اعترافات تترابط فيما بينها (ولا يستغرق كتابه *الشكل والدلالة* وقتاً طويلاً حتى يدرك المرء أنه يخدم دريداً في النهاية) - بوصفه نقطة انطلاق نحو تفكيك المبادئ الرئيسية في البنوية بوجه عام). يتمثل الاعتراف الأول في أن مفهوم البنية المتحقق من حيث المبدأ بوصفه أداة مساعدة في التحليل، "يصبح في الواقع الحال، وعلى الرغم من قصد الناقد النظري، *الهم الوحيد* عنده"^(٦٧). فالنص المضخّى به من أجل البنية يصبح ببساطة مبرراً للحديث عن البنية؛ مما يقود دريدا إلى وصف مساعي روسيه بأنها "بنوية متطرفة" *ultrastructuralism*^(٦٨). ودریدا حريص على تأكيد ذلك، ويکاد المرء يتوقع أن يصفه بـ "*الفيشية*"، مما ينقل دريدا إلى اعترافه الثاني، ومفاده أن الفتنة ما هي إلا انتباھ مُعطى للبنية، فالمرء "يغامر بالاهتمام بالصورة نفسها على حساب لعبة نافذة فيها استعارياً"^(٦٩). وبكلمات أخرى، يهتم روسيه بـ *الشكل* وينسى *القوة*. وبهذا المعنى، نکاد نفهم البنوية بوصفها رغبة في اليقين تقريباً، رغبة في بنية تسعى إلى التخلص من - أو على الأقل احتواء - اللعبة الفوضوية داخل النص. "تلح البنوية أولاً وأخيراً على استبقاء الترابط والكمال في أية كلية على مستوىها الخاص"^(٧٠). ووقفاً لدریدا (وهذا هو الاعتراف الثالث)، فذلك هو ما لا يمكن عمله. إن الرغبة في الحفاظ على الكلية، والرغبة في الحديث عن "استقلال" العمل على نحو له معنى يخلو من التناقض أولاً وأخيراً، هذه الرغبة تعنى "محاولة نسيان الاختلاف"^(٧١)، محاولة نسيان عدم اليقين، محاولة نسيان الطبيعة النصية المتحركة حركة دائمة، وادعاء أن الأشياء تنتصب جامدة داخل النص.

ومع أن مقالة دريدا تمثل ردًا محدداً على نص محدد، فليست "القوة والدلالة" - على الإطلاق - نقداً بسيطاً لعمل معاصر عن كورنيه؛ إذ من الواضح أن دريدا لديه دوافع أخرى، فمعالجة روسيه للبنوية الأدبية كانت تمثل نزعة مركزية اللوغوس تمثيلاً واضحاً. ففي هاجس روسيه الوسواسى بالشكل يمكن السبب في أن "النقد الأدبي نقد بنوى في كل عصر، من حيث جوهره ومصيره"^(٧٢). وهى

وسوسة، وفقاً لتعبير دريدا، تنتكر أو تنسى أن لعبة المعنى تقipض دوماً عن حدود الدلالة، ولا يقتصر هذا الوسواس على روسيه.

ولعل أهم ما نتعلمه من مقال دريدا عن روسيه هو أن النص ليس حاضراً. ولا أهمية للكيفية التي نبتكر بها بنية متمسكة ودقيقة نشرح بها النص، فما يجعل تفسير النص ناقصاً "استحالة حضوره"، واستحالة إجماله بمقولات تزامنية وفورية مطلقة^(٧٣). وكما أنه لا توجد علامة يمكنها الاستيلاء على الحق، ولا موقف لا هوئي يمكنه انتظام تنوّع تجليات الحق اللامتناهية غير المتوقعة أبداً، يحرص دريدا - بالمثل - على إيصاله أن حيوية النص التي لا يمكن الإمساك بها تُشقق أي تفسير له وتهدده.

ولعل كتاب في علم أنساق الكتابة، من بين أعمال دريدا كلها، يصطفع بتحليل هذا الإخضاع الذي تتعرض له الكتابة تحليلاً وافياً وأكثر تركيزاً. فيستكشف دريدا - بضرب من التحليل النفسي موج وواع بنفسه^(٧٤) - نفور الفكر الغربي واستياءه من المكتوب لصالح المنطوق، وهذا النفور رغبة راسخة عند مفكرين من أمثال روسو Rousseau وسوسيير Saussure وليفي شتروس Levi-Strauss في حصر الكتابة في وظيفة ثانوية وأداتية^(٧٥)؛ فالكتابه لديهم أداة نقل المعنى، تحمل بتضاغر رسالة ملكيّة، إنها مجرد وسيط دلالي. وبإيجاز، فالكتابه (لو استشهدنا بروسو) "ليست سوى تمثيل الكلام"^(٧٦). ومن هنا، تأتي إشارات دريدا المتكررة إلى مشروعه بوصفه مشروعًا تحريريًا:

- إن الغاية الصريحة [من علم اللغة] تؤكد... تبعية علم أنساق الكتابة له... [تؤكد] اختزال الكتابة إلى مستوى الأداة... غير أن إيماءة أخرى... تحرّر مستقبل علم أنساق الكتابة الشامل...

- مركزية اللوغوس هذه... قد عَلَّقت دائمًا، وقمعت لأسباب جوهريّة... أي تفكير نظري متتحرر في أصل الكتابة ومنزلتها...

- يلخص اللوغوس تبعية الأثر للحضور التام، كما يلخص وضع الكتابة في منزلة أدنى من منزلة الكلام الذي يحلم بالكمال...^(٧٧).

لقد تمَّ - على الدوام - استبعاد العلامة المكتوبة، وقمعها، ووضعها في منزلة أدنى، وإخضاعها لمعنى العلامة المنطقية، وكان مما أعاد على ذلك خوفنا من عدم قدرتنا على التحكم في كلماتها فتعني شيئاً مختلفاً عن ما نريد "قوله". هذا الخوف المرتضى من الكتابة والإيمان الراسخ بأن الكتابة ليست سوى شكل ينقل المحتوى، يقع في قلب أي فكر عقلاني ميتافيزيقي. وكما استخفَّ مفكرو علم الكلام استخفافاً متواصلاً بأن الحق لا يمكن دركه، أوضح دريداً أن العديد من المفكرين، في الفكر الغربي، قد استخفوا أيضاً على الدوام بحيوية الكتابة، فسقطوا في فخ معالجة الكتابة بوصفها "تمثيل الكلام". وكما ظن الأشاعرة أنهم قادرون على خلع صفات إيجابية على الحق دون الإحساس بأية مشكلة، ظن البنويون والظاهريون أنهم قادرون على الإحالة الدائمة إلى كلمات من قبيل "نقاء"، "تجربة"، "براءة"، "نص"، دون أية صعوبات تذكر.

وبهذا المعنى، يمكن القول بتناقض^(*) الاعتراضات الصوفية والتفكيرية على الفكر العقلاني الميتافيزيقي، فإنَّ عربى ودریدا يحاولان "إعاش الطابع الإشكالى الأصلى" الذى تعانى منه الموضوعات التى يعالجانها^(٧٨). يرى كلاهما أن ثمة تصدعاً حتمياً ينتاب الإيمان المغدور بالنسق: الإيمان المغدور بالقدرة على تحليل الله والكتابة، يلزمه إنجام غير واع عن إظهار أن إشكالية هذين الموضوعين - الله والكتابة - تقوَّض المنشروعتات القائمة عليهمما بل وترجها عن مسارها المراد لها.

ولعلنا ندرك أن النغمة التحريرية التى يتبعها دريدا فى كتابه فى علم أنساق الكتابة نغمة تهكمية كلما تقدمنا فى قراءة الكتاب؛ فكلٌّ من سوسيير وروسو وليفى

(*) مرة أخرى ألفت الانتباه إلى أن كلمة "الانتظار" بين وضعين تعنى في هذا السياق التشابه في الوظيفة مع اختلاف في البنية والأصل. وتتكرر الإشارة نظراً لأهمية هذا التبيه في سياق المقارنة بين الشيخ الأكبر والفيلسوف الفرنسي - المترجم.

شتروس ينالضلون من أجل التحرر أيضاً، غير أنه ضرب آخر من التحرر: الدافع عن غير الأوربيين الذين لا يقرؤون ولا يكتبون في مواجهة الأغلال الاستعمارية التي تتطوى عليها الكتابة. إذ يتحدث سوسيير عن "استبداد الكتابة" التي "ترك بصمتها على الناس"^(٧٩)، حين تغير الهجاء وتعدّل من طرق الناس في كلامهم، أما روسو وليفي شتروس فيمضيان أبعد من ذلك حين يعادلان مهارات الكتابة على الطريقة الغربية بمفهوم عن **الخطيئة الأصلية**، فيجعلانها تتويجاً لهدم البراءة الفطرية الإمبريالي في نهاية المطاف: "الكتابه بما هي وسيلة تواصل، وظيفتها الأولى تيسير استعباد الإنسان"^(٨٠). وإن كان دريداً يعرض على هذا القذح في الكتابة، فليس لأنه يرى الكتابة بريئةً من هذه التهم، الأمر الذي يضعه بوضوح على الطرف النقيس من الثانية نفسها. فما يلحُ عليه دريداً إلحاحاً متوالاً في كتابه في علم أنساق الكتابة هو الآتي: "... لا تطأ الكتابة على لغة تتسم بالبراءة، فالكتابه تنطوي على عنف أصلى لأن اللغة هي في المقام الأول - كما سأوضح تدريجياً - كتابة"^(٨١). وعلى هذا، ليس مدار الخلاف أن الكتابة خطاب استبدادي، فهي ليست استبداًداً يقع على موضوع بريء. الكتابة لا "تفسد" أو "تُقمع" أو "تشوه" المعنى الحقيقي؛ لأنه ما من معنى حقيقي يقع عليه الإفساد، فما يوجد هو سياق من العلامات سابق. وكما يقول دريداً، اللغة بحد ذاتها ضرب من الكتابة.

وسوف نرى - كلما تقدمنا - إلى أي حد يمكن أن نعدّ نقد ابن عربى لعلماء الكلام وال فلاسفة نقداً "تفكرياً"؛ أي إن كانت لا توجد لحظة من لحظات الحضور الذاتى فى أعمال ابن عربى، لحظة يتاجّل فيها امتناع الله على التصور، لحظة توجّل رفع الستار عن أثر أو شاهد باقٍ، عن علامة سرّية مخبوعة فى صندوق بعيداً عن أعيننا. أو على العكس، إنَّ ابن عربى فى اعتراضه على المفكرين واللاهوتيين يضع نشاط الميتافيزيقاً بأجمعها موضع السؤال بافتراض أن الحق يختلف اختلافاً جذرياً عن ما تمليه علينا طرقنا التقليدية فى الفهم والإدراك، مما يعني أن الحق ليس معنى سرّياً خفيّاً على سائر الناس، وإنما هو "تغير مستمر" أو

"خواء" لا يقبل التفكك. ويتوقف كل ذلك على ما إذا كان ابن عربى يُبطل الميتافيزيقاً إيطالياً أصيلاً، أم أنه يعيدها إلى مستوى أعلى بتصوره عن "وحدانية الله" المترنكة لوعوسياً.

الاختلاف المرجئ "La Différence المرجئ"

ثمة مفارقة واضحة في أن مصطلح دريداً "الاختلاف المرجئ" الذي كان يعني به أنه "ليس كلمة word ولا مفهوماً concept بالمعنى الحرفي"^(٨٢)، صار - في نهاية المطاف - كلمةً ومفهوماً معًا بعد ثلاثة عقود من النقد التفككي. وتزداد المفارقة عند العديد من النقاد الذين يصررون على ربط الاختلاف المرجئ بـ الله أو بضرب من اللاهوت السلبي apophatic theology، على الرغم من تحفظات دريدا الصارمة. وفي المناقشة التي دارت عقب محاضرة دريدا عام ١٩٧١م، كان بريس بارن Brice Parain أول من أعلن أن الاختلاف المرجئ هو "الله في اللاهوت السلبي"^(٨٣)، وقد عارضه دريداً في ذلك معارضة شديدة. وفي الصفحات الأولى من مقال "الاختلاف المرجئ"^(*) نقرأ الآتي:

وابن، فالانعطافات والتعابير والجمل التي سألاجأ إليها في الكلام عنه ستتحوّل - في الغالب - منحى مثيلاتها في علم اللاهوت السلبي، بل ولن تتميز عنها indistinguishable في بعض الأحيان. وقد أشرت بوضوح - منذ قليل - إلى أن الاختلاف المرجئ لا يكون ولا يوجد، وليس وجودًا حاضرًا على أيّ نحو كان، مما يقودنا أيضًا إلى ضرورة وصف كل شيء لا يكونه الاختلاف المرجئ، كل شيء. وعليه، لا ينطوي الاختلاف المرجئ على وجود متعين ولا جوهر. فهو لا ينشأ

(*) ترجم نسخة عربية لهذا المقال من ترجمتي عن نسخة آلان بنس الإنجليزية ضمن كتاب: استراتيجيات التفكك، ترجمة وتأليف حسام نايل (الأردن، دار أزمنة، ٢٠٠٩) - المترجم.

عن أيّ تصنيف للوجود، سواء كان هذا الوجود حاضراً أو غائباً. ومع ذلك فإنّ هيئات الاختلاف المرجع التي نصفها على هذا النحو ليست لاهوتية، ولا حتى في أشد نظم اللاهوت السلبي سلبية؛ أقصد ذلك النظام الذي يشغل دائماً بعزل جوهريانية عاليّة تتجاوز مقولات الجوهر والوجود المتناهية، أيّ مقولات الحضور؛ إذ سرعان ما ينبهنا ذلك النظام إلى أننا نرفض إسناد أيّ وجود متعين إلى الله حتى نسلم له بوجود سام لا يمكن وصفه ولا يطوله التصور^(٨٤).

ويفضل آلان باس Alan Bass استخدام كلمة indistinguishable مقابلًا لـ parfois á s' y méprendre - ومعناها الحرفي: "أحياناً يلتبس الأمر" - مما يوحى بأصداء لاهوتية ينطوى عليها الاختلاف المرجع، بينما يسعى دريداً إلى إنكار ذلك. ومع ذلك، يؤكّد دريداً في هذه الفقرة أن الطريقة التي سيتحدث بها عن الاختلاف المرجع - كونه بلا موضع ولا اسم، كونه غير متعين وغير زمني، كونه الآخر مع أنه مصدر أيّ معنى - تتشابه على نحو غريب مع الطريقة التي يتحدث بها اللاهوت السلبي عن الله (ولا ريب أنها تتشابه مع طريقة ابن عربى في الحديث عن الحق). غير أن دريداً يقول إن هذا التشابه لن يضلّلنا. فـ "الأصل الذي يُشيدُ الاختلافات ويرجئها"^(٨٥)، والذي يسميه دريداً "الاختلاف المرجع"، لا علاقة له بـ الله أو بأى ضرب آخر من "الجوهرانية المتعالية"، وإنْ كانت مُراؤَة المصطلح تؤدي بنا إلى التفكير في ذلك. وفيما بعد، سأعالج هذه الممانعة التي يبديها دريداً نحو إضفاء أيّ طابع لاهوتى على أعماله. أما الآن، وبصرف النظر عن ما إذا كانا نافق مع بريّس بارن أو جون كابوتو John Caputo ("الله ليس هو الاختلاف المرجع... والاختلاف المرجع ليس إليها خفيّاً على الأنص، أيّ ليس أعمقَ الذات الإلهية المحبوبة في اللاهوت السلبي")^(٨٦)، فلا بد من إلقاء نظرة على الصفات (اللامصفات) التي يضيفها دريداً على الاختلاف المرجع.

يتمتع الاختلاف المرجعى بمكانة مهمة فى فكر دريدا؛ نظراً لأنه يجعل الكتابة غير قابلة للتحكم فيها، يجعلها مراوغة، يجعلها قوة ليست حاضرة تماماً تقضى بالنص إلى حالة دائمة من عدم الاستقرار، فـ"يختلف عن نفسه، ويؤجّل نفسه، ويكتب نفسه بما هو اختلاف مرجعى"^(٨٧). ولعل التشابه الأول اللافت للانتباه بين الاختلاف المرجعى والحق راجع إلى أن الاختلاف المرجعى - حاله من حال الحق - "بلا اسم فى لغتنا"^(٨٨). وعلى الرغم من وضوح هذا النزوع الصوفى أو الباطنى، يحرص دريدا على الإشارة إلى أنه إنْ كان من غير الممكن تسمية الاختلاف المرجعى "فليس لأن لغتنا لم تجد أو لم ترثُ بعد هذا الاسم... من خارج نسقنا المتاهى"^(٨٩). ومع أن المرء قد تတببه، هنا، غواية التفكير فى اسم عبرانى لا مُسمى له - على نحو ما قال لوسكى Lossky - نجد دريدا يلمح إلى هيدجر. الاختلاف المرجعى غير قابل للتسمية؛ لأنه "لا يوجد له اسم بالمرة، ولا حتى اسم الاختلاف المرجعى". غير أن دريدا ينأى بنفسه عن الوقوع أسيير حنين هيدجر إلى الوجود، حين يشير إلى أن الاختلاف المرجعى "أقدم من الوجود نفسه"، وفي النص نفسه يستمر دريدا فى تفكike على مدى فقرة يشير فيها إلى اللاهوت السلبى. فما لا يمكن تسميته ليس وجوداً ساميناً لا يدانيه اسم؛ بل هو بالأحرى "لعبة تُمكّنا من إنتاج الأسماء". وبصعب القول بأن هذه الأوصاف السالبة تُعبّر تعبيراً دقيقاً عن الحق عند ابن عربى. فمن جهة، الحق "لا صفات له" أو أسماء^(٩٠) في نهاية الأمر، ويوضع هذا الجزم ابن عربى - مباشرة - في مواجهة الأشاعرة وأمثالهم، ومن يثبتون الله صفات لا تضاهيها مطلقاً أية صفات إنسانية يمكننا تخيلها^(٩١). ومن وراء غياب الصفات هذا، يعطى ابن عربى انطباعاً أكيداً - في مواضع أخرى - بأن "الوجود الذى لا يوصف" لا يزال محل نقاش: فالمرء يعرف أن ثمة واحداً لا يمكن أن يُعرف^(٩٢). والاختلاف المرجعى عند دريدا ليس فى حاجة إلى مثل هذا "الواحد".

ثمة شبه آخر بين الحق والاختلاف المرجعى، ألا وهو أن كلاً منها لا يمكن تصوره حرفيًا؛ فهما تعبيران لا يمكن أن يكتسبا صفة الحضور فيما يرى ابن

عربي ودریدا. لا يقدر العقل على حد الله بصورة من الصور؛ لأن الله يمحو الحد حين يكشف عن نفسه بطريقة أخرى، وهكذا^(٩٣). إن تأبى الحق على التعين، وتأبئه على اتخاذ صورة واحدة دائمة هو - على وجه التحديد - ما يجعله ممتعنا على التصور، ويضمن هذا التغير الهراءقيطي المستمر بمقتضى دوام اختلاف تجليات الحق أن "يظل الحق نفسه غيّراً أبداً"^(٩٤). وبطريقة مماثلة، "لا ينكشف" حرف الـ "a" في الكلمة "Différance"؛ لأن "الاختلاف المرجع هو... ما يتتيح إمكان تقديم الوجود الحاضر"^(٩٥). فالاختلاف المرجع ضرب من اللعب، وليس موجوداً خفياً مستوراً يأتي باللاموجود إلى حيز الوجود: ما من حضور يحاوله وياعتده، ولذا فعدم إمكان تصور الاختلاف المرجع - وإن كان يتطابق ظاهرياً مع عدم إمكان تصور الحق - يمثل ضرباً من عدم إمكان التصور يختلف اختلافاً جذرياً عن ما يمثله عدم إمكان تصور الحق: فالمرء لا يمكنه التفكير في الاختلاف المرجع... على أساس من الحاضر أو على أساس من حضور الحاضر^(٩٦).

ومع أن الاختلاف المرجع والحق يتشكلان بطريق مختلفة فإنهما يشتركان معًا في عدم قابلية التسمية أو التعين وفي عدم قابلية التصور؛ مما يفضي بنا إلى مجموعة من أوجه الشبه بينهما، معظمها يكرر النقطة الأساسية نفسها مرة أخرى، وهي جديرة بالذكر ثانيةً، نظراً لأنهما يفسران هذه النقطة من منظورات مختلفة ومهمة لنا حالياً. أولاً، الحق والاختلاف المرجع - كلاهما - لا يقبلان الإدراك حسناً ولا عقلاً، فالمرء لا يقدر على لمسهما ولا استيعابهما. والإلحاح دريداً المعروف على أن الاختلاف المرجع "ليس كلمة ولا مفهوماً بالمعنى الحرفي"^(٩٧) يتصادى مع الآية القرآنية التي يولع ابن عربى بتكرارها: "ليس كمثله شيء" (سورة الشورى، آية ١١)؛ فلا علامة ولا رمز يمكنهما أن يدللا على الحق أو حتى ي شبهاه من بعيد، فالحق يمتع على القياس أو المعايرة. وحتى كلمة "تزييه" لا يمكن

استخدامها- فيما يرى ابن عربى- لأن الحق "لا يُضاهى على الإطلاق، وتنزيهه حدّ عليه"^(٩٨). ومن الممكن القول بإيجاز إن الحق هو الغَيْبُ المطلَق^(٩٩). وكذلك الحال مع الاختلاف المرجى؛ فهو لا يدرك حسًّا ولا عقلاً لأنه "لا يوجد، وليس وجودًا حاضرًا على أىٍ نحو كان"^(١٠٠). ولا يمكن الإدلال على الاختلاف المرجى؛ لأنَّه يتجاوز على الدوام فعل الدلالة، فهو يتَّأبَى على الدلالة في اللحظة التي يجعل فيها الدلالة ممكناً. وشأن مفصلة في باب وطَيَّةٍ في ورقة، يعمل الاختلاف المرجى على حافة اللغة، فـ"يُنْتَجُ اللُّغَةَ" ويترَاجع عنها، فهو يُغَيِّبُ نفسه دائمًا في الفعل الذي يجعل الأشياء حاضرة، ومن هنا تأتي مقارناته التي لا تنتهي باللاهوت السلوى. إن الحق "يظل غيَّباً أبداً"، وكذا حركة الاختلاف المرجى "تستعصى على كل من الرؤية والسمع" ، فتشتغل في النهاية ضمن "نظام لم يعد ينتمي إلى الإدراك الحسى... ولا... إلى الإدراك العقلى"^(١٠١).

يتربَّ على ذلك عدم إمكان عرض الاختلاف المرجى والحق، أو شرحهما بطريقة مباشرة من خلال ما يكونانه، بل يُعرضان ويُشرحان بطريقة غير مباشرة من خلال ما لا يكونانه. وفي هذا، تقدَّم هارفى Harvey في فصل ممتاز من كتابها *Derrida and the Economy of Différance* قائمةً تتَّصَّف فيها على ست وعشرين صفة لا يتَّصف بها التفكير بـ"بداءً من الميتافيزيقاً مروراً بـ"رمية الفرد عند مالارمه" ، انتهاءً بـ"الاحتفاء بالقطة عند جويس"^(١٠٢). يقول دريدا: "لن أتحدث عن هذا الاختلاف الخطى إلا عبر خطاب شديد المباشرة عن الكتابة"^(١٠٣). وعلى هذا، يحاول دريدا في محاضرته عن "الاختلاف المرجى" قول ما لا يمكن قوله. وسرعان ما يوضح دريدا بنفسه وعيه الحاد بهذه المشكلة. وحتى أقواله عن الاختلاف المرجى تقع ضحية الاختلاف المرجى؛ مما يفسر أسباب رفضه المتكرر إعطاء أىٍ تعريف واضح وواضح موجز لما

"يعنيه" بالاختلاف المرجع، فلا يدخل مباشرةً إلى تسميته أو تعريفه، ويفضل اتباع طريقة ملتوية: طريقة الاستدلال والتلميح والسلب أو النفي^(٤).

تشيّع فكرة النفي (أو السلب) عند ابن عربى بوصفها إمكان الوصف الوحيد؛ إذ يضطّرُّه الحاله على أن الحق (الذات الإلهية) لا يُوصَف، ولا يُدرِك حسناً أو عقلاً، إلى اختيار التعريف بالسلب على أساس أنه الطريق الوحيدة المتاحة لمن يريد الحديث عن الله حديثاً له معنى:

لا جرم في أن الذات الإلهية غير معروفة. والصفات المنسوبة لها
ليست كصفات الحدث. فهي قديمة أزلية. وهذه الصفات وما أشبهها
سلوب، مثل نفي البداية وكل ما يخص النشأة الزمنية^(٥).

وعلى هذا، لا نقدر على قول إن الحق يتصل بأنه "حُرٌّ"، فلا نقول إلا إنه ليس عبداً، ما دام الله "لا يُعرَف إلا بنفي الصفات عن ذاته وليس بإثبات الصفات"^(٦). وفي حقيقة الأمر، يواجه الشيخ الأكبر المشكلة نفسها التي واجهها القديس أوغسطين، والتي مؤداها أن وصف الله بأنه "لا يُوصَف" يقتل من وقار تمنُّه على الوصف. وفيما يرى دريداً، تبدو المعضلة هاهنا على النحو الآتي: إن كانت اللغة غير مستقرة، فكيف يمكننا الحديث من داخل اللغة عن عدم استقرار اللغة؟ وإن كانت لا توجد عالمة يمكنها تمثيل الاختلاف المرجع؟ فكيف يمكننا الكتابة عنه؟ وسوف نرى كيف يجيب ابن عربى ودریداً عن هذه المشكلات التي تجعل موضوعهما ممتنعاً على التصور؛ أي سترى ما إذا كانت استراتيجية السلب واستراتيجية الخطاب غير المباشر تظل الاستراتيجية المتاحة باستمرار.

^(٤) يظهر أن كلام المؤندة، هنا، عن أن دريدا لا يقدم تعريفاً إيجابياً للاختلاف المرجع صحيح في سياق محاضرة عام ١٩٦٨ التي ألقاها دريداً في الجمعية الفرنسيّة للفلسفة، ولكنه غير صحيح في سياق أعمال دريدا ككل؛ لأن دريدا قد طلع على معيبيه وقد أحياه في يوم من أيام عام ١٩٨٨ بتعريف للتفكيك، ضمن كتابه مذكرات لأجل بول دي مان ومؤداته على النحو الآتي: "التفكيك هو أكثر من لغة". فأوجب دريدا بعد أن كان يسلب، وأثبت بعد أن كان يبني - المترجم.

ولعله من المهم، أيضاً، ملاحظة حرص ابن عربى- في الشاهد السابق- على إبقاء الحق خارج الزمنية، حين يؤكد أنه بلا نهاية (أزلٍ) ولا بداية (قديم). وفي مقال "الاختلاف المرجعى" يقوم دريدا بالصنف نفسه، حين يحرص على التأكيد على اختلاف المرجعى عن أن يكون "أصلاً" أو "نتيجة" حتى لا تتعاد كتابته ضمن حدود مخطط السبب والنتيجة. أما القول بأن الاختلاف المرجعى *différence* يرجى الاختلافات differences فلا يعني أن "الاختلاف المرجعى الذى يُنتج الاختلافات سابقٍ عليها بطريقة أو بأخرى، فى صورة حاضر... بسيط لا يطرأ عليه تحول أو اختلاف"^(١٠٦). إنه فى حالة حركة دائبة تحول- فى معناها الأولى على الأقل- دون وصف الاختلاف المرجعى بأنه سبب أول- على نحو ما نجد فى الأفلاطونية المحدثة- يفضى إلى شلال من الآثار التى تفيض عنه وتتساب إلى العالم أذنه؛ بل على العكس "لم يعد اسم 'الأصل'، يناسبه"^(١٠٧).

لماذا يحرص دريدا على إبعاد الاختلاف المرجعى عن كل ما هو زمنى، وهو حرص يبدو أنه يؤكد أصداءه اللاهوتية ولا يقل منها؟ وإذا كانت لا زمنية الاختلاف المرجعى هي المؤكدة هنا، فهى لا توحى بوجود إله كل الزمان ينعزل انعزلاً سامياً متعالياً، يرقب بهدوء مسيرة خلقه المتجلى أمام عينيه. وفي حقيقة الأمر، ينأى دريدا بالاختلاف المرجعى عن أيام تصورات زمنية؛ لأنه لا يريد الوقوع فى الفخ الميتافيزيقي نفسه الذى وقع فيه هوسربل: فخ تأسيس نسقه الفكرى بكامله على تصور عن "الحاضر" مت مركز لوغوسياً. ففى مقال "التكوين والبنية" Genesis and Structure يوضح دريدا كيف أن هوسربل "يركز إلى..." تصورات- من قبيل "التجربة" و"الحاضر"- ينكشف فى نهاية الأمر "عدم اكتمالها" فى فلسنته الظاهرية^(١٠٨). وكلما حاول هوسربل تحليل الكيفية التى يصير بها العالم ذا معنى أمام الوعى، مستخدماً مصطلحات مثل الجوهر noema والـ hylé (الذى يعنى تجربة العالم بشكل حسى غير قصدى قبل أن يتشكل عبر المعنى، أى كونه "مادة زمنية أولية"^(١٠٩)، اضطر إلى الاستناد إلى "مواضيعات الآخر والزمن"^(١١٠)،

وهي موضوعات إشكالية. إذ تقتضى تجربة الآخر عند هوسرل لحظة "حاضرٍ حيٌّ"، هيـ فيما يرى دريداـ مثال على الحضور الذاتي المتصوّم، إنها رمالٌ ميتافيزيقة يشيد عليها هوسرل بناء قلعته بكمالها. ومن هنا، يأتي الإحاج دريدا على أنه حتى عبر "الفاصل الزمني الذي يفصل الحاضر عن ما لا يكونه حتى يكون الحاضر هو نفسه"، هذا الفاصلـ هذا الاختلافـ يرتبط بما "تسميه المستقبل وما تسميه الماضي على السواء" (١١١). وهي الكلمات التي عليها أن تمثل محاولة دريدا الأكثر تحديداً للخروج على الفرضيات المتمركزة لوغوسيا (والمتمركزة لا هوتيـ أيضًا) الكامنة خلف مصطلحات "الماضي"، و"الحاضر"، و"المستقبل".

مرآة الاختلاف المرجئ: الغائب ينبع الحاضر

ومن آخر خواص الاختلاف المرجى، ولعلها الخاصية الأهم من حيث إنها تستدعي مقارنته بـ"الله في اللاهوت السلفي"، قيامه بوظيفة واضحة ألا وهى الإنتاج؛ فالاختلاف المرجى يُنْتَجُ. إنه يخلق، أو على الأصح يُمْكِنُ الخلقَ من أن يحدث. إنه يُعِيرُ نفسه إلى عدد ما من البدائل غير المترادفة^(١٢)، دون أن يشكل أيُّ طرف منها علاماتٍ تُفضى إليه. ويبدو أن المرأة هي المثال الأنسب على هذه العملية عند دريدا. نحن نعرف أن الاختلاف المرجى ليس كائناً (=ov) و"لا يوجد"^(١٣). وفي فقرة يستشهد بها جاشيه Gasché من كتاب دريدا *التشتيت*، فى مفتاح عمله الذى يدور حول ما يسميه "النسق الأبعد من الوجود" عند دريدا- يقدم دريدا تشبيهاً مهماً فيما يتعلق بفهم دور الاختلاف المرجى وعلاقته باللاسيئنة:

إن المضى قدماً نحو الآخرية الجذرية... يتخذ دوماً - ضمن حدود الفلسفة - شكلاً بعدياً أو تجريبياً. وينتج ذلك عن الطابع المرأوى فى الفكر النظري الفلسفى. فالفلسفة غير قادرة على انتداب بين (أو فهم وإحاطة) ما يكون خارجها إلا عبر تمثيل يقوم

بمواءمة صورة سلبية عن ما يقع خارجها، والتشتت أو الانتشار مكتوب على ظهر هذه المرأة، على طلاتها القصديرى^(١٤).

الاختلاف المرجع هو الذى يسمح للهويات بانتاج الاختلافات فيها، وللاختلافات بانتاج الهويات على نحو لا نهائى؛ فيتسبب فى انتشار الأثر انتشاراً لا يتراهى دون أصل أو أصول، ودون أن يشترك هو نفسه فى هذه العملية. ويقول لنا جاشيه إن الطلاء القصديرى الذى تُطلى به المرأة هو "حدٌ فضى، هو ظهر المرأة اللامع... بدونه لا يوجد انعكاس ولا نشاط مرآوى ولا تأملى، وهو لا مكان له ولا هو طرف فى لعبة الوميض الانعكاسى"^(١٥). الاختلاف المرجع هو هذا الطلاء القصديرى، هو حركة تتسبب فى الإيجاد دون أن تشارك فيه، تُولّد دون أن تظهر بنفسها. إن إشارة دريدا المبهمة التى "تلمح، دون أن تكسر الزجاج، إلى ما وراء الوجود الظاهر "epekeina tes ousias تصبح واضحة الآن: لا تُشير الكتابة إلا إلى اللامسافة الكائنـة من وراء الوجود.

إلى أي مدى يمثل "طلاء المرأة القصديرى" عند دريدا- الطلاء بما هو هذا الالماـن الكائن خلف المرأة- موقع الحق عند ابن عربى، فيتسبب فى الحضور بينما يُغيّب نفسه دائمـاً وأبداً؟ فى فقرة حاسمة من كتاب *الفتوحات المكية* يتـوسع ابن عربى فى شرح تواليات الحق بعبارات تضاهى عبارات دريدا:

وينبهنا ذلك إلى صورة الحجاب حيث يكشف الحق فيها عن نفسه. فالحق يحوّل نفسه من حجاب إلى حجاب آخر. وما ثم إلا انتقال من حجاب إلى حجاب، فالكشف الإلهي لا يكرر نفسه أبداً الـبيـنة. ومن هنا تتـغـير الصور، والحق نفسه وراء كل صورة منها. فـما ثم عندـنا منه سوى اسم الـظـاهـر سواء في الكشف أو الحجاب. واسمـه الـباطـن يـظل باطنـاً دائمـاً وأبداً.

ولذا، يـظل الحق غـيـباً أبداً وراء الصور الـظـاهـرة في الـوجـود^(١٦).

وقد قال دريدا إنه منذ اللحظة التي يوجد فيها المعنى، لا يوجد سوى علامات^(١١٧). وكذلك، منذ اللحظة التي يوجد فيها الحق، لا يوجد سوى تجلياته وحدها، فـ"ما ثم إلا انتقال من حجاب إلى حجاب". وحين يتم التعبير عن الباطن لا يوجد سوى الظاهر فقط، مفضياً إلى المزيد من الظاهر، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومع أن الحق متتحرر من "الجوهرانية العالية" التي يحاول دريدا- في غير موضع- تفكيكها عند العالمة إيكهارت، فإن مراوغة الحق - التي هي سبب في الحضور بينما تظل غياباً على نحو فيه مفارقة- يبدو أنها تحذو حذو حركة الاختلاف المرجع *différence*، إلى درجة أن ابن عربى يستخدم الاستعارة نفسها التي يستخدمها دريدا؛ ألا وهي استعارة المرأة، وفي الغالب تتبدل الاستعارة كل مرة لتناسب السياق. فأحياناً تكون المرأة هي الحق، وأحياناً تكون المرأة هي قلب الصوفى، وأحياناً هي شخص المؤمن. ولعل إحدى فقرات *قصوص الحكم* تقلل بشكل أفضل أصداء هذه الاستعارة كما يستخدمها دريدا:

وأجده في نفسك عندما ترى الصورة في المرأة أن ترى جرم المرأة
لا تراه أبداً البتة...

... فالمستقبل لا يرى إلا صورته في مرآة الحق. ولا يرى الحق
نفسه، وهي 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 والأوسع برؤيه الكشف الذاتي
الإلهي^(١١٨).

وكما في استعارة دريدا، فالحق يشكل هذا الجزء من المرأة الذي لا نراه (الطلاء القصديرى)، والذي يظل غير مرئى أثناء عملية الانعكاس بكمالها، والذي بدونه لا نتمكن من رؤية انعكاسنا على سطح المرأة مطلقاً. وهذه الاستعارة عند ابن عربى ودريدا، تعطى الميتافيزيقاً نغمة نرسيسية تقريباً. حين ينظر اللاهوتى في المرأة بقصد رؤية الحق نفسه، يفوته أنه ما رأى إلا صورته المنعكسة عليها؛ فالذوات

عند ابن عربى ودریداً - على السواء - تعجز عن وضع طلاء المرأة القصديرى فى حسبانها، فتعجز عن رؤية أن ما يبحثون عنه يقع بالضرورة خارج مجال رؤيتهم. وبطبيعة الحال، تزخر الكتابات الدينية على اختلاف أنماطها باستعارات المرأة، فليس ابن عربى أول من استخدمها؛ غير أنها استعارة تتطوى على قياس تمثيلى يدعم يقين ابن عربى بآخرية الحق الذى لا يمكن تصورها: الحق الذى يُنتاج الصور ولا يمكن لمحة أبداً البنتة. وبهذا المعنى، يصبح ظهر المرأة " محل كشف" ^(١١٩) وفراً من الصور، وكذلك حال الاختلاف المرجعى الذى ينتمى إلى " مسافة غريبة... بين الكلام والكتابه" ^(١٢٠)، وهى لحظة لا يمكن تصورها حين يصبح الباطن ظاهراً، وحين تصبح النصوص تفسيراتٍ، وحين تصبح الكلمات أشياءً.

* * *

وإن بدت المقارنات بين الاختلاف المرجعى والحق غريبة للغاية، إذ يشتراكان فى عدد من الخواص العامة - انعدام التحديد، الآخرية الجذرية، عدم قابلية الإدراك حسناً أو عقلاً/عدم الرؤية/عدم قابلية التصور، اللازمنية، فضلاً عن أدوارهما التوليدية التى تتطوى على قدر من المفارقة - فعلى المرء أن يقرر إلى أىً مدى يمكننا تقبل الاختلاف difference (العدم وجود كلمة أفضل) الذى لا يزال دريداً يرحب فى الإبقاء عليه بين استراتيجياته وإيماءة الحق المتقوّضة أنتولوجيا de-ontologizing gesture of the Real عند ابن عربى ^(١). فى المقام الأول، يظل الاختلاف المرجعى différence، "اللعبة صامتة"، يظل صمتاً، يظل "سراً" وإفشاءً صامتاً للسر، وكأنه قبر ^(١٢). وإن بدا أنَّ خواص ما يتخلل كل أعمال دريداً عن الاختلاف المرجعى، فإن عدم تناهى الخواص لا حاجة به إلى "الواحد الذى لا يمكن معرفته"؛ فلا يوجد عند دريداً ذلك الواحد المراوغ الذى يترك خلفه صورة

^(١) يقصد المؤند الاختلاف الذى يحرض عليه دريداً بين استراتيجية التفكك عنده من ناحية، واستراتيجية الحق عند الشيخ الأكبر بصفة خاصة (وإن كانت تقويبية أو تفككية) واللاهوت السللى النافى بصفة عامة، من ناحية أخرى - المترجم.

المتوالية دوماً، وإنما يوجد ببساطة "خلاف ناشط"، دائم الحركة بين قوى مختلفة، وهي ألفاظ نيشه يستخدمها دريداً. وبكلمات أخرى، الاختلاف المرجى يحدث ببساطة. إنه يحدث، منتجاً صوراً بالسهولة نفسها التي يُنتج بها صورتين قد تضاعفان من نفسهما إلى ما لا نهاية. فما يبدو أنه يتعدد في أعمال دريدا كلها هو الالاتاهي بلا عمق؛ وصفة هذا الالاتاهي أنه "مسطح كرقعة شطرنج لا يحاط بها ولا عمق فيها، وعلى سطحها تحدث لعبة الوجود"^(١٢٢)، وهي رقعة شطرنج لا تحتاج إلى أى لاعب، سواء كان يلعب عليها أم لا.

وكما سوف نرى في فصل لاحق، إلى أى مدى يمكننا مساعدة "واقية" دريدا الاختلاف المرجى من أى "تلوث" لاهوتى. أما الآن، ومع أن الاختلاف المرجى والحق يتشكلان بطرق مختلفة، فلا يقل ذلك من التشابه القوى بين نتائجهما: إعادة مسألة الفكر العقلاني مسألة جذرية، إعادة فهم كل محاولات تفسير الله/الواقع/النص بوصفها محاولات قائمة على الوهم، اعتقاد امتلاع الله والنص على التحكم أو الضبط من قيود الميتافيزيقا التي تحدّهما. لعله بهذا التحرر من تحديات العقلانية وتصنيفاتها الضيقية، تحدث - حتماً - درجة من الحيرة أو البلبلة، أما الطريقة التي يتعامل بها ابن عربى ودريداً على وجه التحديد - مع كلمات مثل "الحيرة" و"البلبلة" confusion ذلك موضوع الفصل التالى.

هوامش الفصل الأول

- (١) Cited in S.Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, p.142.
- (٢) in J. Derrida, *L'Ecriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 121 The English translation used is by Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978, p. 82
- (٣) Ibn 'Arabi, *Shajarat al-Kawn*, trans. A. Jeffery, Lahore, Pakistan: Aziz, 1980, pp.88-89.
- ويرى بعض دارسي ابن عربى أن نسبة هذه الرسالة إلى ابن عربى محل شك.
- (٤) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p.151
- (٥) *Writing and Difference*, p. 84, *L'Ecriture*, p.125.
- (٦) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 292, *L'Ecriture*, p. 427
- (٧) Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, pp. 295, 299.
- (٨) Ibid., p. 310.
- (٩) Found in Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946, p. 68. Trans. Ralph Austin as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 74.
- (١٠) Derrida, *Writing and Difference*, p. 280, *L'Ecriture*, p. 412.
- (١١) Ibn 'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, p. 75.
- (١٢) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976. p. 29; French Edition *De la grammatologie*, Paris : Les Editions de Minuit, 1967, p. 45.
- (١٣) From the *Futuhat al-Makkiya*, vol, III. 198.33- found in W.G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. 107.
- (١٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 336/*Futuhat*, 1.266. 15.
- (١٥) M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983. p. 204
- (١٦) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 75/*Futuhat*, II.319.15

- (۱۷) Taken from his *al-Ibana*, cited in A. J. Arberry, *Reason and Revelation*, London: Allen and Unwin, 1957, p. 22
- (۱۸) Ibid., p. 22.
- (۱۹) A. Haleem, “Early Kalam” in S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996.
- (۲۰) Ibid., p. 75.
- (۲۱) See Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition*, Albany: SUNY Press, 1999, pp. 34-35.
- (۲۲) H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, trans. Ralph Manheim, New Jersey: Princeton University Press, 1969, p. 26; Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1994, p. 269.
- (۲۳) M. Fakhry, *Islamic Philosophy*, p. 246.
- (۲۴) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, p. 263.
- (۲۵) H. Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of ‘Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon Press, 1999, p. 604.
- (۲۶) See W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 376/Futuhat II.133.19.
- (۲۷) See M. Fakhry, *Islamic Philosophy*, p.117.
- (۲۸) See Mustafa Tahrali’s interesting article “The Polarity of Expression in the *Fusus al-Hikam*” in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn ‘Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993.
- (۲۹) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p.62/Futuhat, I.160.7.
- (۳۰) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 350/Futuhat IV.143.2.
- (۳۱) *The Bezels of Wisdom*, p. 282.
- (۳۲) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 279
- (۳۳) *The Bezels of Wisdom*, p. 149, *Fusus al-Hikem*, p. 121.
- (۳۴) *The Bezels of Wisdom*, p.150, *Fusus al-Hikem*, p.122.
- (۳۵) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 156/Futuhat, II.671.5
- (۳۶) Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. B. Johnson. London: Athlone Press, 1981, p. 20.
- (۳۷) *The Bezels of Wisdom*. p. 152, *Fusus al-Hikem*, p. 124.

- (٢٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, pp.104-5/*Futuhat* II.185.27; W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 105/ *Futuhat*, II.589.28; in the final extract, Ibn 'Arabi is quoting Abu Talib al-Makki, cited in W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 354/*Futuhat*. III.384.18.
- (٢٩) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. III/*Futuhat* II. 657.13.
- (٣٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 230/ *Futuhat* IV.105.3.
- (٣١) A. Hyman and J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973, p. 377.
- (٣٢) Reiner Schürmann, *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 198, p. 102 – taken from the sermon Quast vas auri.
- (٣٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 60/*Futuhat* II.597.17.
- (٣٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 62/*Futuhat* I.160.4.
- (٣٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 292; *De la grammatologie*, p. 413.
- (٣٦) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 253.
- (٣٧) Peggy Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 173; Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972, p. 183.
- (٣٨) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, p. 317. French edition used is *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
- (٣٩) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 79; *De la grammatoiogie*, p. 117.
- (٤٠) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 114.
- (٤١) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 20; *L'Ecriture*, p. 34.
- (٤٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 254; *Fusus al-Hikem*, p. 200.
- (٤٣) Ibid.
- (٤٤) S. Mackenna (ed.), *Plotinus: The Enneads*, London: Penguin, 1991, section V.2.1.
- (٤٥) Found in Schürmann, *Meister Eckhart*, p. 123- in the German text see Niklaus Largier (ed.), *Meister Eckhart: Werke*, Frankfurt am Main : Kohlhammer, 1993, p. 70-taken from the sermon *Surrexit autem Saulus*.
- (٤٦) From the Brethren of Purity's Rasa'il 3:232, cited in W.G. Chittick, *Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press. 2001, p. 76.

- (٥٧) Ibid., p. 75
- (٥٨) ويسمى القوني الفيض الذى يخلق الموجودات "تَعْيَّن"، منتقلاً بذلك من ما يسميه "الغريب غير المخلوق" (وهو حق الحق الذى بلا اسم أو صفة)، فينزل إلى الروحى والخالقى والحسنى ثم فى النهاية البشرى. انظر :
- W. G. Chittick, "The Five Divine Presences: al Qunawi to al-Qayseri" in *Muslim World* 72: 2, 1982. pp. 106-128.
- (٦٠) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 12; *L'Ecriture*, p. 24
- (٦١) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 203/ *Futuhat II*. 523.2
- (٦٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 75; *Fusus al-Hikem*, p. 70.
- (٦٣) H. A. Wolfson, *The Philosophers of the Kalam*, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, p. 587.
- (٦٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 165/*Futuhat II*.281.15.
- (٦٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 50, *De la grammatologie*, p. 73
- (٦٦) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 4, *L'Ecriture*, p. 11.
- (٦٧) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 19.
- (٦٨) Ibid., p. 15
- (٦٩) Ibid., p 16.
- (٧٠) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 16, *L'Ecriture*, p. 29.
- (٧١) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 26.
- (٧٢) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 13, *L'Ecriture*, p. 24.
- (٧٣) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 5.
- (٧٤) غير أن دريدا حريص فى مقاله عن فرويد على التحذير من هذا التشابه، فيقول: "على الرغم من وجود تشابهات سطحية، فإن تفكك نزعة مركزية اللوغوس ليس تحليلًا نفسياً للفلسفة"، انظر : Ibid., p. 196
- (٧٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 8; *De la grammatologie*, p. 17.
- (٧٦) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 27.
- (٧٧) Ibid., pp. 29-30, 43, 71.
- (٧٨) See the opening pages of John D. Caputo's *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University press, 1987.
- (٧٩) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 41.
- (٨٠) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 130; *De la grammatologie*, p. 190.
- (٨١) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 37, *De la grammatologie*, p. 55.

- (٨٢) Jacques Derrida, *Margins of philosophy*, p. 3, *Marges de la Philosophie*, p. 3.
- (٨٣) The Original Discussion of “La Différance” in David Wood, *Derrida and Difference*, Coventry: Parousia Press, 1988, p. 184.
- (٨٤) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6, *Marges de la Philosophie*, p. 6.
- (٨٥) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 11; *Marges de la Philosophie*, p. 12.
- (٨٦) Caputo, *The Prayers and Tears pf Jacques Derrida*, p. 7.
- (٨٧) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 78; L’Ecriture. p. 116.
- (٨٨) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 26, *Marges de la Philosophie*, p. 28.
- (٨٩) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 26, *Marges de la Philosophie*, p. 28.
- (٩٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 73/ *Futuhat* II.499.7.
- (٩١) بخصوص فهم إجمالي عن السجال الإسلامي حول صفات الله، انظر : Wolfson on Al-Ash‘ari in Wolfson, *Philosophers of the Kalam*, p. 16.
- (٩٢) W. G. Chittick, *Sufi Path* p. 345/ *Futuhat* II.472..35.
- (٩٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 231/ *Futuhat* IV. 19.22.
- (٩٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 230/ *Futuhat* IV.105.3.
- (٩٥) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6.
- (٩٦) Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 21, *Marges de la Philosophie*, p. 22.
- (٩٧) *Margins of Philosophy*, p. 3.
- (٩٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 110/ *Futuhat* II.483.7.
- (٩٩) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 164/ *Futuhat* II.648.7.
- (١٠٠) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6.
- (١٠١) Ibid., p. 5.
- (١٠٢) I. Harvey, *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, p. 23.
- (١٠٣) *Margins of Philosophy*, p. 4, *Marges de la Philosophie*, p. 4- Italics mine.
- (١٠٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 62/ *Futuhat* I. 160.4.
- (١٠٥) See W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 182/ *Futuhat* II. 502.21.
- (١٠٦) Jacques Derrida, *Margins of Pilosophy*, p. 11.

- (¹·⁷) Ibid.
- (¹·⁸) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 157.
- (¹·⁹) Ibid., p. 163.
- (¹¹·) Ibid., p. 164.
- (¹¹¹) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 13, *Marges de la Philosophie*, p. 13.
- (¹¹²) *Margins of Philosophy*, p. 12, *Marges de la Philosophie*, p. 13.
- (¹¹³) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 3.
- (¹¹⁴) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 33.
- (¹¹⁵) Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 6.
- (¹¹⁶) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 231/ *Futuhat* IV.105.3; IV.18.32.
- (¹¹⁷) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 50.
- (¹¹⁸) *The Bezels of Wisdom*, p. 65; *Fusus al-Hikem*, p. 71.
- (¹¹⁹) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 215/ *Futuhat* III. 116.18.
- (¹²·) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 5.
- (¹²¹) Ibid., p. 4.
- (¹²²) Ibid., p. 22.

الفصل الثاني

إخلاص الحَيْارِي

ابن عربى ودریدا فى مقام "البلبلة"

أرتاب فى واسعى الأنظمة جميعهم
وأتجنبهم. فإراده النظام تعنى عدم
الاستقامة (نيتشه، أقول الأصنام) ^(١).

اللهم زدنى فيك تحريراً! (ابن عربى،
قصوص الحكم) ^(٢).

تعنى البلبلة to confuse، من الناحية المعجمية، تدفق الأشياء وسائلها معاً، أى إزالة الحدود والتخوم والفروق التي تفصل الأشياء بمقتضاهما عن بعضها البعض إلى صنوف فتوجد بينها اختلافات. وأن تصيبنا الحيرة أو البلبلة فهذا معناه أننا لم نعدقادرين على معرفة إن كان هذا الشيء هو نفسه أم هو شيء آخر، ولم نعد متيقنين من ماهيات الأشياء من حولنا ومعانيها، فنرى الشيء المألوف لنا وقد صار بغنةً أمام أعيننا إلى شيء غير مألوف.

وتقع البلبلة Confusion حين ندرك أن ملكاتنا العقلية ليست كافية لفهم ما يحدث؛ أن أمراً ما قد حدث تعجز ملكاتنا العقلية عن الحديث عنه باللغة. وبمعنى ما، تحدث البلبلة بسبب عقلانيتنا، إذ تتعلق بأمر يعمينا عن "الموقف الحقيقى"، ونصر عليه. وأتناول فى هذا الفصل بالتحليل رغبة الفكر الصوفى والتفكىكي- على السواء- فى البلبلة، وإدراكه بأن الحيرة أخلص سبيلاً إلى الحقيقة. ولعل

كلمات من قبيل confusion (=البلبلة) و bewilderment (=الحيرة)^(*) تمكننا من لمح التشابه أو التمايز بين طرائق تفكير ابن عربى و دريدا، أىً تماثلهما فى إثبات الحيرة أو البلبلة بوصفها حالة مرغوبًا فيها، وبوصفها حالة جسورة وعسيرة.

ويبدو أن ابن عربى و دريدا لا يخشيان البلبلة أو أنْ تصيبهما الحيرة. و سواء كان يتعلق الأمر بالمداومة على "تجغير الأفاق الدلالية" التى تُشتت النص^(۲)، أو الهدایة التى تعنى "الاهداء إلى الحيرة"^(۳)، أو "تقبل التفكك المشوش"^(۴)، أو الله الذى يوجد فى كل مكان ولا يوجد فى أىٰ مكان- فإن دريدا و ابن عربى لا ينظران إلى البلبلة والحيرة نظرة التراث الفلسفى والقرآنى الذى يُرادف الحيرة أو البلبلة بالخطأ و السقوط و الباطل و الخطيئة.

كان يُنظر إلى الحيرة فى الغرب- نظراً دانماً تقريباً- بوصفها "مشكلة" الفلسفه. ويلخص فتجنستين Wittgenstein هذه النظرة على الوجه الأكمل بقوله: "يشق الفيلسوف طريقه فى المجاهل، صارخاً بلا عون، إلى أن يسقط فى قلب حيرته"^(۵). فالخوف من الواقع فى حبائل البلبلة والحيرة والشك كان على الدوام القوة التى دفعت معظم المشروعات الفلسفية سواء عند اسپينوزا Spinoza الراغب فى فهم جوهر السلوك الإنسانى، أو عند ديكارت Descartes بم مشروعه فى تجاوز فلق الشك. وكذلك الحال فى الفكر الإسلامى، فالوضع السلبى يعني عدم القدرة على فهم إرادة الله، أو يعني توابع الإلحاد عن ذلك؛ حيث من المعتاد أن توصف حالات التردى العقلى أو الروحى بأنها حالة "حيرة". وقد عانى هذا الضرب من الحيرة عين القضاة الهمذانى قبل أن يقرأ الغزالى فى نهاية المطاف: "كان قلبي بحرًا هائجًا بلا شطآن، غرفت فيه كل النهايات وكل البدایات"^(۶). وفي مقدمة فسى

(*) تعنى كلمة confusion معجمياً: البلبلة أو الاضطراب أو الخلط أو التشويش أو الالتباس والضلال. وتعنى كلمة bewilderment: الحيرة أو الانزهان أو الارتباك أو البلبلة. وسوف أنتقى من هذه الإفادات الدلالية تعبيري "الحيرة" و "البلبلة" فأراوح بينهما مقابلاً للكلمتين، مع الوضع فى الحسبان بقية الإفادات الدلالية- المترجم.

أصول التفسير يقول ابن تيمية إن النبي قد أرسل ليشرح بوضوح (ويبين) كل شيء نحتاج إلى بيانه^(٨). وإن سلمنا جدلاً بهذه الفرضية، لن تكون الحيرة في الإسلام إلا حالة سلبية، يسقط فيها من لا يقدر على الفهم أو لا يريد. فما يهدى الصالحين، ويضل الظالمين، يُشتت من يرفض رشدَه فيتبع سبيل الشر، بل وبشكله. غير أن ابن عربي يستغل "الحيرة" بما هي عنصر قرآنٍ متكرر (ناهيك عن أنه توراتي)، فيعطيها معنى إيجابياً، إلى درجة أنه يجعل من البلبلة أو الحيرة عطاءً إلهياً. ولا يشهد ذلك على أصالة الشيخ الجسورة وكفى، بل يدل أيضاً على مدى استعداده لتقسير آيات معروفة من القرآن تفسيراً جديداً جذرياً كما فعل مع سورة نوح. وكما سوف نرى، تضع هذه التفاسير الجديدة موضعَ السؤال بعض المزاعم المعروفة التي تدعى أن ابن عربي "تقليدي" و"سلفي"، وهي مزاعم تحتل موقعاً مركزياً في مسار الفكر الإسلامي^(٩).

ابن عربي ودریداً: عُشاقٌ وضوح أم بلبلة؟

لا تكتفى أعمال ابن عربي بالإعلاء من قيمة الحيرة، بل تقع هي نفسها في أحباب الحيرة والبلبلة. ولا يتفق كل الباحثين على ذلك بالطبع؛ فالدراسات المتاحة عن الشيخ الأكبر تنقسم إلى قسمين فيما يتعلق بمسألة الوحدة والترابط المنطقى في أعماله. ولعل أبو العلاء عفيفي كان أول النقاد الناطقين بالإنجليزية ممن أدركوا بوضوح أنه لا توجد "صيغة ملموسة من الترابط أو النظام" في كتابات الشيخ الأكبر^(١٠)، بل مجرد أسلوب "مبعثر، استطرادي، يفتقر إلى الشكل والتماسك افتقاراً واضحاً^(١١). وثمة باحثون أحدث عهداً وأكثر تعاطفاً - إلى حد ما - يرون في

^(٨) إن القول بتقليدية ابن عربي وسلفيته لا يعدّ قولًا مركزيًا في مسار الفكر الإسلامي على نحو ما أورهت أو غالٍت عبارة المؤوند مستنداً في ذلك إلى محمود الغراب؛ فالعكس هو الصحيح، أي أن القول المركزي حقاً في الفكر الإسلامي يذهب إلى اتهام ابن عربي بالهرطقة والخروج عن الإسلام القويم على الرغم من محاولات الغراب التي بذلها مؤخراً - المترجم.

أعمال ابن عربى (ولنستخدم كلمات صوفية) ساحة ببلبة وتحير، فيما يقول مصطفى طاهرلى: "لا تراعى مبادئ الخطاب العامة وعلى الأخص مبدأ عدم التناقض" فى مواضع من كتابه *فصول الحكم*، "من الطبيعي تماماً أن يصاب [القارئ] بالحيرة" حين يطالعه^(١١). أما ألكسندر كنيش Alexander Knysh فىرى أن مضمون الحيرة يتخلل كل أعمال الشيخ الأكبر التى "تتصدى لشرح ميافيزيقية ولاهوتية متضاربة"^(١٢). ومن جهة أخرى، ثمة باحثون أكثر شغفاً برواية الجانب "السلفى" عند ابن عربى - من أمثال محمود الغراب - يؤكدون أن الشرائح هم المسئولون عن آية ببلبة تحيط بعبارات الشيخ الأكبر وأقواله^(١٣). وعلى عكس المفكر المتحير المتناقض الذى يراه عفى، يمثل ابن عربى عند الغراب "مرأة محمدية تعكس الوضوح الأكبر والتماثل والاستقامة"^(١٤).

ثمة هؤلاء مماثلة تفصل قراء دريدا الذين يرون فيه صاحب النسق والغاية النسقية، عن الذين يستشعرون أن إصابة الأساق ببلبة غير نسقية هي على وجه التحديد هدف دريدا. ومن الممكن أن يتواجد المعجبون بأعمال دريدا والقادحون فيها ضمن الفئة الثانية: بدءاً من حملة هابرمانس Habermas المشهورة حين ازدرى ما أسماه "شعودة صريحة في الباثولوجيا الاجتماعية"^(١٥)، إلى مارك س. تايلور Mark C. Taylor الذي يرى أن القراءات التفكيكية ناجمة عن "لعبة أسطح لا نهاية لها"^(١٦). وبينما يتهم جون إليس Jhon Ellis دريدا بـ"الغموض" والتناقض الذاتى وعدم الترابط المنطقي بوجه عام، يبتهج ريتشارد رورتى Richard Rorty بأن يجد فيلسوفاً لم يعد "جاداً" (بمعنى الكلمة في السياق الأنجلوسكوسنوى)؛ مفكراً أسقط بكل بساطة "النظرية... لصالح فانتازيا يمارسها مع أسلافه (الفلسفيين)، يلعب معهم فيها"^(١٧).

طبقاً لهؤلاء النقاد، لا يدع دريدا الفلسفة تنعم بالسلام، بل يصيّبها بالبلبة والحيرة. وتتأتى المعارضة الكبرى للاتجاه الذى يتمّ دريدا بالفوضوية من جهة معجبيه (كلر Culler، جاشيه Gasche، نوريس Norris) من يرون دريدا - بمعرض

عن أيّ شطط ما بعد بنوي - فيلسوفاً جاداً "في مسيرة التراث الفلسفى بدءاً من كانت إلى هوسرل Husserl وفريجه Frege (نوريس)^(١٨). وفيما يرى جاشيه، لا ينطوى التفكير على تعمية أو حيرة وبلبلة، بل ينطوى على شرح؛ فالتفكير يحاول "تعليق" التموج غير المتجانس... والتقاوينات المنطقية... التي تطرأ دوماً على الحجج الفلسفية حتى وإنْ كانت هذه الحجج تنتهي بنجاح^(١٩). وبكلمات أخرى، لو استخدمنا استعارة فتنجشتين، يرشد دريداً الذبابة المحبوبة في زجاجة إلى طريق الخروج. وهكذا، يتولى التفكير الإيضاح، ويلقى الضوء على الأمور الغامضة حتى تنقشع الحيرة والبلبلة، ثم يفرز مشكلات الفلسفة ويعيدها إلى جادة الصواب.

وما دام الغرض الأساسي من هذا الفصل إيضاح القيمة الإيجابية التي يعطيها التصوفُ والتفكيرُ الحيرةُ والبلبلة، فلا ريب أننا في غضون التحليل سنعارض ما يقوله محمود الغراب عن ابن عربى وما يقوله جاشيه عن دريدا. وفي حالة ابن عربى، يذهب مصطفى طاهرلى إلى شوط أبعد فيفترض أن المفارقات والتناقضات في كتاب **قصوص الحكم** جزء من استراتيجية روحية أكبر؛ إذ من خلال استثنارة حالة من الحيرة والبلبلة في نفس القارئ يبدأ كتاب **قصوص الحكم** عمليةً طويلةً يفصل بها القارئ عن ارتكازه إلى العقلانية والمنطق^(٢٠). وبمعنى ما، فأسلوب **قصوص الحكم** الذي يثير البلبلة يُعدُّ بحد ذاته - وقفه تمهدية على الطريق إلى مزيد من الحيرة المقدسة: الحيرة الملزمة لأية معرفة بالله.

يكتب ويليام شيتريك William Chittick - تقريراً - في بداية كتابه عن ابن عربى: "العثور على الله يعني الوقوع في الحيرة والبلبلة"^(٢١). وما من عبارة غير هذه، تلخص بدقة متاهية الموقف الصوفى من الحيرة. فعلى طول كتاب **الفتوحات المكية** و **قصوص الحكم**، يستخدم ابن عربى مجموعة متنوعة من الاستعارات للتعبير عن الحيرة والبلبلة. فالحيرة - كما قلنا - وقفه، عطاء، تسمية مقدسة، أداة، معرفة، وهى في نهاية المطاف " موقف حقيقى" - فيما يظن المرء - يقوض كل شيء نعتقد أننا نعرفه. يقول أبو بكر^(٢٢): "العجز عن ذرّكِ الإدراكِ إدراكٌ"، ولا يمل ابن

عربى من الاستشهاد بهذا القول الذى يُعدُّ وثيقه تنازل سقراطى. ومن ثم، تتبع رؤية ابن عربى الإيجابية جذريًا للحيرة والبلبة نبوغًا مباشرًا عن امتناع الله على التصور امتناعًا جذريًا كذلك.

ولذا، حين يستشهد ابن عربى بحديث "اللهم زدنى فيك تحيرًا" (٢٣) (كما يفعل مرارًا وتكرارًا) فما يطلبه فى واقع الحال هو: اللهم أصب بالحيرة والذهول الحدوء البسيطة التى حاولت حبسك فيها. وهكذا، تغدو البلبة والحيرة الطريق الأمثل الذى يسير فيه المؤمن حتى يتتجنب الشرك الميتافيزيقى الكامن فى منظوره الخاص الذى ينظر به الله؛ ولا يتحقق ذلك بتقديم معرفة لغوية إضافية (اسم أو علامة سرية)، بل يتحقق - على الأصح - بابيقاع الحيرة فى نفس المؤمن بكثرة متنوعة من تجليات الله المختلفة؛ بعضها معروف متواتر، وبعضها مبتدع هرطقى، بعضها تشبيهى محابيث بشكل حميم، وبعضها تنزيهى بعيد متعالٍ. ولعل ما يثير الانزعاج الجماع المحير بين هذا العدد الضخم من الصور المختلفة؛ فيبدأ المرء - بداية حقيقة - فى فهم أن "الإلهية" الحقة لا يحدوها حد ولا يقيدها قيد، فهي مكنونه غير معروفة" (٢٤). وما كثرة العقائد واختلافها - فيما يرى ابن عربى - إلا برهان امتناع الله على التصور امتناعًا مطلقاً. وهذه الطريقة فى فهم وجود الله من خلال ما تحدثه صوره المتناقضة من تحير وبلبة لها أصل بعيد نسبياً، يرجع - على أقل تقدير - إلى اللاهوتين الأوائل فى عهد الكنيسة الباكر من ينفون الصفات؛ الأمر الذى يوضح الإمكانيات السلبية النافية apophatic عند ابن عربى بوصفه عالم لاهوت سلبي، مما يجعله يندرج تحت انتقاد دريدا التعریف بالسلب.

ولعل ديونيسيوس الأريوباجي المنتقل Dionysius يقدم - فى القرن السادس - المثل الأكثر ذيوعاً فى علم اللاهوت السلبي، ومفاده أن الأنانية المشيدة حول الله على اختلافها - وهى أنانية يمكن فكها فى الحال - تتطوى بشكل أفضل من غيرها على إحساس بعدم القدرة على وصف الله. وفي لحظات بعينها من كتاباته *اللاهوت الصوفى* The Mystical Theology *والدرجات السماوية* The Mystical Theology

Celestial Hierarchy، يقول ديونيسيوس قوله لا لافتًا مؤداه أن مناجاة الله الثمل أو الجو عن أليق من مناجاة الله الطيب أو الحكيم^(٢٥)، فـ"التفاوتات الغربية" تجعلنا أكثر وعيًا بأخرية الله التي لا يمكن إدراكها من الصفات المتناهية من قبل "القادر" وـ"العليم". وطبقاً للأريوباجي، فإن مناجاة الله باسمه "القادر" وـ"الصبور" وـ"الحكيم" وـ"الثمل" في آن معاً أكثر دقة في الإشارة إلى ما يدعوه أحد النقاد "لغة تنسخ حقيقة الله"^(٢٦). ويستعمل ديونيسيوس استعمالاً واعياً لترابط متقاضة يصف بها الآخر الإلهي ليعبر تعبيراً واقعياً وافياً عن امتناع الله على التصور امتناعاً مطلقاً. إن بناء اختراعات عديدة عن الله وفكها، وهي العملية التي يقوم بها اللاهوت الإيجابي الإثباتي affirmative theology، يقدم استراتيجية سلبية نافية Apophatic مهمة. ويقترح ديونيسيوس محاولة فهم انعدام تصور الله في صورة من خلال ضمّ الصور المتعارضة بعضها إلى بعض بدلاً من استبعاد الصور كلية^(٢٧).

و عند دريدا، نجد نسخة علمانية من الاستراتيجية نفسها؛ إذ ينطوى فهم الآخر على "افتتاح مطلق على الآخر في تمامه"، من خلال مقاطعة دائمة constant interruption وفضًّا متكرر لروايات الآخر التي تُشيدُها الذات لنفسها. فالمقاطعة الدائمة تعنى تقلباً ضروريًا يهيئ شروط لمح آخرية الآخر من خلال بقائها أنقاض أبنية الذات الخاصة:

(٢٥) هو ديونيسيوس الأريوباجي المعروف بالمنتقل؛ لأنَّه انتقل شخصية ذلك الرجل الأنثني الذي اعتنق المسيحية على يد القديس بولس في القرن الأول الميلادي ومات شهيداً. هذا الكاتب المنتقل الذي أخفى اسمه هو مؤلف الأعمال المنحولة المنسوبة إلى ديونيسيوس؛ غير أنه قد بذل مجهوداً خارقاً في إضفاء الروح المسيحية على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فاستحق أن تخدأه كتب الفلسفة التي تتناول العصر الوسيط. يصور كتابه *درجات السماء* مجموعة درجات الوساطة التي تحقق - في إطار الصدور - التحول المتعدد المنظم الذي ينتهي بكل كائن إلى الله (الأمر الذي يتحقق ربانية المخلوق على المستوى الرمزي). أما كتابه اللاهوت *الصوفى* فيصف فيه الاتحاد بالله الذي يتجاوز كل إدراك عقلى - المترجم.

بمقاطعة نسيج لغتنا، ثم من خلال نسيج المقاطعات جميعها، تأتى لغة أخرى تُقلّقُ اللغة الأولى... فيصل النصُ الآخر، ونصُ الآخر، فى صمت، بِإيقاعٍ منظمٍ تقريباً، دون أن يظهر أبداً في لغته الأصلية، ليزيح لغة الترجمة^(٢٧).

يُعمل الآخر في تمامه *tout autre* عملَ نص تحتى لا تطوله أيدينا البتة؛ فهو يتراجع دوماً أمام كل تفسيراتنا وفي الوقت نفسه يمثل شرط إمكان هذه التفسيرات، وهذا تكمن المفارقة. فعبر إبداع كل تصوراتنا عن الآخر وهدمها، تهيئنا مقاطعة الآخر الدائمة لمح دنيوية ما وراء الوجود الظاهر: "في اللحظة التي ينطلق فيها الإبداع، لا بد وأن يفيض فيُطلّ على غير نفسه، بنتهك وينفى... وقد أراد الناس تقنين هذه الحالة أو ترخيصها سلفاً"^(٢٨). وبهدم المأثور يمكن إدراك غرابة الغريب دون حاجة إلى أفق توقع. وأين ذلك كله من اختلاف تجليات الله عند ابن عربى اختلافاً إشكالياً عسيراً! فإنْ كان دريداً يرى العلاقة الأصلية بالآخر اضطراباً حتىّاً متواصلاً، مما يفسر الحيرة التي من خلالها يتمكن المرء من لمح آخرية الآخر، فمن الممكن وصف نهج ابن عربى وصفاً جديداً بأنه تشظية مستمرة لأبنيتها التي نشيدها حول الله، وبأنه ثورة ضرورية على المعتقدات التقليدية؛ فيتمكن المرء من لمح "اللوهية" الله لمحًا مباشرًا دون وساطة.

ومع أن ابن عربى يسهّب نوعاً ما في بيان أن "المعرفة بالله حيرة ومعرفة الخلق حيرة"^(٢٩)، فشمة لحظات في كتابيه *الفتوحات المكية* و*قصوص الحكم* تُسائل فكرة الحيرة من حيث هي الموقف الصوفى الأخير في رحلة المؤمن؛ فالحيرة أو البلالة - بمعزل عن كونها جوهر الأشياء - يصفها الشيخ الأكبر بأنها تمهد مؤقتاً يسم بالتوتر إلى لحظة التویر (درجة *العارف المُحقّق*)، وليس ضرباً من المعرفة في حد ذاتها. وفي ثايا مناقشة عن "تنزية الحق" الذي هو في الوقت نفسه "على صلة بالخلق"^(٣٠)، يكتب ابن عربى أن "مَنْ يَفْهَمُ قَوْلَنَا حَقّاً لَا يَتَحِيرُ؟" مما يعني أن مَنْ يَتَحِيرُ لَا يَفْهَمُ حَقِيقِيَا. ومن ثم، يُعدُّ الفهم - وليس التحير أو البلالة -

الموقف الأخير الذى نعانيه قبل ملقاء الله. هذا الاعتقاد بأن الرغبة فى معرفة الله تنتهى - على المستوى المعرفى - بلحظة السكينة لا الاضطراب يتأكد أكثر مع نهاية الفص اللوطى:

وقد اتضح الأمر	فقد بان لك السر
الذى قيل هو الوتر ^(٣١)	وقد أدرج في الشفعة

ويمكن صياغة المعضلة على النحو الآتى: أى المفردات لها الكلمة الأخيرة عند ابن عربى؟ أتاك التى ترى الله حاله من الحيرة أو الببلة الأزلية المقدسة تذيب الاختلاف؟ أم تلك التى تقود المؤمن لا إلى الحيرة وإنما عبرها نحو شيء لا يوصف؛ ألا وهو "السر" الذى يذكره ابن عربى كثيراً؟ هل الله هو الحيرة نفسها أم هو - على الأصح - أمر يقع على الناحية الأخرى من آية حيرة تصيبنا؟

لعل هذا السؤال وثيق الصلة بموضوع المقارنة، على الأقل بالنسبة إلى القراء الملمين بدريدا (وبصفة خاصة أعماله المعنية بعلم اللاهوت السلبى). لأنه إن كان يمكننا العثور على لحظة الحضور الذاتى الموهوب فى أى موضع من أعمال ابن عربى - وإن كان يمكن عزو الكلمة "المتمرزة لوغوسيًا" إليه على آية حال - فذلك يتوقف على تصوره عن الله. وطبقاً لدريدا، تضطلع كل أشكال اللاهوت السلبى - الإسلامى أو المسيحى، اليونانى أو اليهودى - بالإيماءة نفسها اضطلاعاً جوهرياً؛ إذ من خلال إنكار صفات الله تتخللى هذه الأشكال عن قشرة الله الميتافيزيقية سعياً إلى لقاء جذرى حقيقى مع الله. ولذا، فهذه الاستراتيجيات السلبية النافية ليست تفكيرية وإنما هى استراتيجيات إرجانية فحسب. ومع أن أشكال اللاهوت السلبى هذه، تتميز - فيما يؤكد دريدا - بالجسارة - بطرائقها فى النفى وتقويض النفى وأنماط التفكير التلقائى - فهى لا تزال ميتافيزيقية فى نهاية الأمر؛ إذ تستنقى "على سبيل الاحتياط... جوهريات ما تقسم بالعلو"، فتعيد من خلال هذه الجوهرانية إثبات المنطق الأنطولوجى^(٣٢). أما وإن كان الله هو الحيرة نفسها، فلا

يمكن اتهام الشيخ الأكبر ببساطة بأنه يؤيد فكرة الله الميتافيزيقية الأنطولوجية؛ وهي "الجوهرانية العالية" التي يفهم بها دريدا كلاماً من العلامة إيكهارت وديونيسيوس الأريوباجي المنتحل بالرُّسُوْع عندها والخلوص إليها. ولو اكتفى ابن عربى بتحديد سلسلة من الخطوات (والحيرة أو البلبلة واحدة منها) تقادنا، في نهاية المطاف، إلى سرّ مقدس ما، فهو بذلك لا يسائل تصور الله مسألة جذرية بل يؤجله فحسب، فيرجئ معناه الوشيك ليس إلا.

وإذن، فما تصور الله عند ابن عربى في التحليل الأخير: أهو حيرة أموضوح؟ وما دام كتاب *فصوص الحكم* يعطى إجابتين مختلفتين عن هذا السؤال- فالفصال النوحى والمحمدى يقرحان الحيرة، أما الفصال الإدريسى والهودى فيقرحان الوضوح- فلعل بعض العون يأتينا من عبد الرحمن جami شارح ابن عربى في القرن الخامس عشر^(٣٣). يميز جامي تمييزاً أساسياً بين ثلاثة أنواع من الحيرة في الفصل الختامي من كتاب *فصوص الحكم*; ألا وهو الفصل المحمدى. النوع الأول هو "حيرة المبتدئين"^(٣٤). ويقول جامي إن هذه الحيرة "عامة" يستشعرها معظم المؤمنين؛ فقلقاً هؤلاء قلق من يبحثون عن معنى لكنهم بلا اعتقاد أو طريق يسافرون فيه. وتزول حالة الحيرة الأولى هذه بـ"تحديد الطلب"^(٣٥). وأما "السود الأعظم" من الناس فيقودهم ذلك إلى السكينة. ويبداً بعضهم في معاناة المرحلة الثانية من الحيرة حين ينظرون حولهم فيرون المؤمنين قد "انقسموا إلى شيع كثيرة"؛ "فيتحير [المؤمن] ولا يعرف أى الاعتقادات في الحق هو الصحيح". وتزول هذه الحيرة أو البلبلة حين "يعدم [المعتقد] الرغبة في الحضور الإلهي من وجه خاص أو نظر"^(٣٦). أما بعد التخلص عن المذاهب والمنظورات فتنتقل إلى المرحلة الثالثة التي ينتسب إليها من يسميهم جامي "أهل الحيرة الأخيرة". فيهذه هي المحطة التي يحطُّ عندها "الأقطاب الروحيون الأعظم" رحالهم فلا يتجاوزونها، فهم يرثون فيها دوماً وأبداً". وبعد مرور قرنين على تأليف *فصوص الحكم*، لا

يرى جامي في الحيرة عند سلفه ابن عربى جسراً مؤقتاً إلى حل نهائى واضح، بل يراها أرضاً غريبة تقع وراء الله يهيم فيها العارفون حقاً على وجوههم فى كل جهة يشعرون بالانسجام فيها. "فيدخلون صحراء بلا دروب يضطرهم إليها تأمل الحق، فحيرتهم منه وعبره وفيه" (٣٧).

تلقي تعليقات عبد الرحمن جامي الضوء على ثلاثة وجوه مهمة من "الحيرة" عند الشيخ الأكبر؛ وهى وجوه ستلقى بظلالها- كما سوف نرى- على مقارنته بدريداً. أولاً، توجد أنواع مختلفة من الحيرة، وأنماط مختلفة من البلاهة يصادفها المؤمن. وفي بعض الحالات، تُعدّ محاولة تجاوز الحيرة ضرورة روحية، وفي البعض الآخر، تتم عن عدم الفطنة، بل ولا طائل من ورائها. ثانياً، يرى جامي بوضوح (ودون أي انتقاد) نوعاً من النخبوبة عند الشيخ الأكبر؛ فالحيرة ليست متاحة لأى مؤمن. وبعض المؤمنين من ذوى الأرواح الخفيفة يتمكنون من مواصلة السعى في حيرة دائمة، أما السواد الأعظم منهم فيُوقفون "الحيرة الأخيرة" حتى يلوذوا بمشكاة الوضوح فوراً (ويسميهم جامي أهل الوقف) (٣٨). وعلى وجه التقريب، يمكن أن نرى بوضوح تراتبية الحيرة هنا، مع ملاحظة أن الحيرة ممكنة بضرب من اللامعرفة وليس المعرفة. فمن يمكنون في الواقع لديهم أفكار أوضح عن الله، أما الذين اقتربوا من القمة فهم الأشد تحيراً، هم الأقرب إلى سر الله الممتنع على التصور امتياعاً يصيب العقل بالدوار. ثالثاً، "الحيرة الأخيرة" التي يشير إليها جامي تجعلنا نعجب من أن الغاية الحقيقية من كتاب ابن عربى ليست مزيداً من الحيرة بل إيقاف الحيرة؛ فالحيرة الحقيقية ليست الزيادة في الحيرة بل على الأصح تقليلاً مطمئناً للتوقف، وربما ابتهاجاً بلحظة التوقف. وبطبيعة الحال، مما أقرب هذا "الابتهاج" من "إيجابية لعبه العالم المرحة... عند نيتشه" (٣٩) التي نطالعها في الفراتات الختامية المعروفة من مقال دريداً "البنية والعلامة واللعب".

التفكير: عَقْد مَحْلُولَةٌ وَأَسَاقٌ مُعَطَّلَةٌ

قد نفهم ضمناً من كلمة "تفكك" deconstruction الدلالة على أمر سلبي؛ مع أن دريداً كان قد اقترح في موضع آخر كلمة "هدم" "Hدم" de-structuration (ترجمة لكلمة هيدجر **(Destruktion)**^(٤٠)) بوصفها الأدق في نقل معنى مصطلح هيدجر^(٤١). وحقيقة الأمر أن مجموعة الصور المتوعة التي يستكمل بها دريداً وصف مضممين الاختلاف المرجع **différence** والتشتت **dissemination** تثير الحيرة بحد ذاتها: الاختلاف المرجع فوضوى، فهو "يحرّض على تخريب أية مملكة"^(٤٢)، و"يفلت من البنية... فلا تننظم بنية"^(٤٣)، إنه "يقلق مَرْسَى النص، ويُمزِّقه"^(٤٤)، و"يدحض الأفق الدلالي" لموضوعه^(٤٥). وتقدم هذه التعبيرات أمثلة على إيمولوجيَا الحيرة التي تتطوّر على مفارقة، بما تحمله من معنى التقارب والتباين في آن. الحيرة أو البلبلة **confusion** كلمة تعني حرفيًا "انصهار الأشياء"، لكننا في الغالب نستخدمها بمعنى عكسي، لتصف موقفاً تحدث فيه أشياء كثيرة في وقت واحد. والاختلاف المرجع يخلط الأشياء بعضها ببعض ويجعلها متشابهة، فيفتّت تعقدها، ويفكّ تراكبها، ويجرّد بنياتها إلى عناصرها المتوعة التي تتآلف منها. وفي الوقت نفسه، يجعل النصّ عسيراً على القراءة، إذ يُعطلُ معناه الأولى ليطلق عقال معانيه الثانوية الوفيرة، فيجرّد النص من دفته الدلالية على نحو لم يعد يمكن معه القول إن النص يبحر في اتجاه بعينه.

ومن ثم، يتّأكد أن الاختلاف المرجع يفكّ النصّ ويمزّقه ويُمزّعه، الأمر الذي يستدعي بشكل واضح أصول كلمة "نص" **text** (التي تعود إلى الكلمة اللاتينية **Textus** الدالة على النسخ). النص نسخ يهدّه الاختلاف المرجع دوماً بالتمزيّع.

^(٤٠) يقال إن مصطلح هيدجر **destruktion** يرجع إلى مصطلح أطلقه لوثر ألا وهو **destructo** ويعنى به تفنيـد نظريـات الـاهـوتـ الـتـى تـحـتلـ الصـادـرـةـ وـتـحـبـ الرـسـالـةـ الإـنجـيلـيـةـ الأـصـلـيـةـ، كـذـا صـنـعـ هـيدـجـرـ حـينـ قـامـ بـتـفـنـيـدـ المسـارـ الـفـلـسـفـيـ الـيـونـانـيـ الـغـرـبـيـ الزـاعـمـ أـنـهـ يـكـلـمـ عـنـ الـوـجـودـ وـهـوـ فـيـ حـقـيقـةـ أـمـرـهـ مـاـ تـكـلـمـ سـوـىـ عـنـ الـمـوـجـودـ؛ـ فـحـبـ الـوـجـودـ،ـ وـهـوـ الـأـصـلــ المـتـرـجـمـ.

وـ"التشتت يسلُّ خيطاً من نسيج الكتابة فلا ينفع معها الرتق بعد الآن..."^(٤٥) ! وما من عمل يمكنه الإفلات من هذا السلُّ، فهو محابث فيه، وهو إمكان حاضر دوماً لتمزيق العمل تمزيقاً كاملاً. ولعله من المهم في هذا السياق ملاحظة أن المصطلح العربي الذي يستخدمه ابن عربى للتعبير عن "الإيمان" هو الاعتقاد والعقيدة، الذى يرجع جذرها إلى معنى انعقاد العقدة أو إلى ربط شيء بربط مهما^(٤٦). ولذا، فحين يقول ابن عربى إن "كل فرقه اعتقدت شيئاً عن الله"، فهو يعني أن "كل فرقه عقدت عقدة على الله"^(٤٧). أما الله الذى يمتنع على التصور، والذى يثير بامتناعه هذا الحيرة، فلا تعتقد عليه أية عقدة، حاله فى ذلك من حال حركة الاختلاف المرجىءى لا تدرج فى أى تصور فتقَكَ كل نص وتمزَعه.

ومع تنوع الاستعارات التى يقدمها دريداً للتعبير عن الاختلاف المرجىء والتشتت، ينبغي ألا ننسى أن دريداً -معزل عن فعل إيقاع الحيرة والبلبلة بالنص- يُبيّن ببساطة أن النص، بحد ذاته، ساقط فى أحابيل الحيرة والبلبلة سقوطاً فعلياً. فالتفكك عملية استكشافية وليس تحفظية؛ نظراً لأن "سير النص على غير هدى حال جوهريٌ فيه"^(٤٨) يسبق أى تدخل نظرى؛ فالنصوص تتجلو دوماً على غير هدى^(٤٩). وإن كان التفكك يُوقع الفوضى بالنص، فهو لا يُوقعها إلا بإلقاء الضوء على عناصر متمرة فيه، مضطربة دائماً، وتوافقة إلى الظهور، تغلى على أهبة الفوران تحت مظهر الوحدة والتماسك البادى مطمئناً. إن الأضطراب وعدم الاستقرار شرط سابق فى أى نص، بصرف النظر عن ما إذا كان النص تم تحليله أم لا. وبالطريقة نفسها، فكتة الله الذى يثير الحيرة سابق على أية محاولة للحديث عنه حديثاً ذا معنى سواء عند الأشاعرة أو المعترلة؛ "الله أصل أى خلاف بين

^(٤٥) إن ملاحظة المؤند هنا جوهيرية؛ ومعناها أننا نتعلم التفكك واستراتيجياته من النص عموماً - ومن النص الأدبى على وجه الخصوص - فليس التفكك فرضًا منهجياً مفروضاً على النص، وإنما حركة النص ذاته هي التفكك. هذا هو معنى القول بأن التفكك استكشافي وليس تحفظياً - المترجم.

العائد في العالم"^(٤٩). فالحيرة أو البلبلة - عند دريدا وابن عربى على السواء - تسبيق أية محاولة تسعى إلى تشويه نسق، بل وإن النسق ليتركتز عليها. وإنه لإيمان يسمِّ الرغبة في الحيرة والبلبلة بميسمِ الإخلاص والبسالة (فضلاً عن "النزاهة" النيتشاوية): الرغبة في لمح الشأن الأكبر تحيرًا فلا ينقاد لإغواء النسق، وهو بذلك "الأحق" باللحظ. وفي حالة دريدا، يبدو تقدير قيمة الحيرة والبلبلة تقديرًا جديًا أوضح في مقال عام ١٩٨٥ : "أبراج بابل" Des Tours de Babel

بابل عند دريدا: استبداد الوضوح

ينطوى عنوان مقال دريدا - الذي يحلُّ فيه مقال بنiamين المعروف عن الترجمة " مهمة المترجم "The Task of the Translation - على سخرية واضحة، ووضوح السخرية فيه ينافق غموض كلمة "Des tours" والتباسها الدلالي (فالكلمة تعنى حيلًا tricks وأبراجًا towers وانعطافات detours في آن معًا). يبدأ مقال دريدا عن الترجمة بسع آيات من الأصحاح الحادى عشر من سفر التكوين: هدم برج بابل الذي يعني في الوقت نفسه ميلاد المترجم؛ فهدم البرج حدثًّا أعرافيًّا قدّيم ethnoclastic يجعل الترجمة ممكنة. وما يلفت النظر فورًا إلى كلمة "أبراج" Tours الطريقة التي يعيد بها دريدا تفسير واقعة بابل مستخدماً مصطلحاته الخاصة، فيروى روایة أخرى قصة العهد القديم شأنه شأن عالم من علماء العصور الوسطى برموز الكتاب المقدس؛ فدريدا في زمنه الذي ليس مسيحيًا، وإنما ما بعد بنوي، يحوّل أصحاب سفر التكوين إلى نموذج تفكىكي. لم تعد الآيات التسعة الأولى في الأصحاح الحادى عشر من سفر التكوين مجرد قصة عن كبراء الإنسان التي اعتبرضتها قدرة الله: وهذه الآيات تحكى أيضًا بنيةً لا تنتاهى؛ تحكى مشروعًا أحادي الثقافة وأحادي اللغة (مشروع الساميين) ينطوى على مقاصد شمولية لا يعترضها رعد أو زلزال وإنما يعترضها اللغة نفسها.

"وكانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة" (سفر التكوين، الأصحاح الحادى عشر، آية ١). تقوم واقعة بابل بتبرير تعدد الألسنة تبريراً تورانياً، وفي الوقت نفسه تشير إلى بدء بللة الإنسان في الكتاب المقدس؛ تشير إلى بداية تشظي الثقافات وشتات الألسنة المختلفة، فتمهد تمهيداً متعمداً إلى تكثُر شنيع (أحد ثواب الله) في مشروع الساميين الشمولي. وما من عجب في أن يرى دريداً في كل هذا عناصر تتواءز مع التفكيك:

فالساميون وهم يسعون إلى "إطلاق اسم على أنفسهم"، وفي الوقت نفسه إلى إيجاد لسان شامل ونسب فريد - أرادوا إرجاع العالم إلى العقل، ويدل هذا العقل على عنف استعمارى (بما أنهم أرادوا تعميم لغتهم الخاصة بهم)، كما يدل على شفافية سلمية تتخطى عليها جماعتهم البشرية، في آن معاً.^(٥٠).

إن الساميين - ولم يعودوا مجرد بناء برج - صاروا بناء نسق. فالمؤمنون بالحقائق الكلية، مهندسو البناء الميتافيزيقي، يسعون إلى تшибيد بناء يرمز إلى سعادتهم ويشتتها في الآن نفسه: سعادتهم على الشعوب الأخرى ("العنف الاستعماري")، وأيضاً على اللغة. أراد الساميون الاستئثار بوظيفة الإلهية؛ ألا وهي إطلاق الاسم، فأرادوا "إطلاق اسم على أنفسهم" بأنفسهم، أرادوا إخضاع اللغة وضبطها بتقرير ما يسمونه وما لا يسمونه، وهو ضبط ترجع بمقتضاه المدلولات إلى الدوال. وفضلاً عن غرابة استدعاء آيات من الكتاب المقدس إلى دائرة تفكيك دريدا الميتافيزيقا الغربية (فهل دريدا إرميا حديث ساخت على مزاعم بابلية تدعّيها البنوية والظاهراتية، ويدعّيها العلم وعلم الاجتماع؟)، تؤكد الفقرة أن كبرىء الساميين أعماهم عن استبصر عدم جدواً مشروعاً لهم. وذلك على وجه التحديد ما تمثله بابل بالنسبة إلى دريدا: "عدم اكتمال الكلية واستحالة إنهائها... استحالة اكتمال شيء ما وفق نظام النسق... وفن العمارة"^(٥١). وقد أمضى دريدا حياته في الكشف عن استحالة إيقاف المعنى أو توقفه؛ استحالة جعل النص يقول معنى ما بطريقة دائمة

ومنتماسكة دون معنى آخر. وعلى هذا، فعدم جدوى مشروع الساميين هو نفسه عدم جدوى مشروع هوسربل؛ فمشروعه الديكارتى يسعى إلى "العودة إلى الأشياء نفسها" ويفتش عن "ركيزة الموضوعية"^(٥٢)، وكذلك عدم جدوى *تاریخ الجنون* *L'histoire de la folie* الذى كتبه فوكو معتقداً أن بإمكانه الحديث بطريقة عقلانية تحليلية عن الجنون دون الخضوع لثنائية عاقل/جنون التى يدعى انتقادها، كذلك عدم جدوى **الكلية واللاتناهى Totality and Infinity** *اللذين أرادهما ليفيناس* بهدف إعادة تأسيس علاقة "غير عنيفة" مع الآخر فى تمامه، وقد أبان دريدا أن هذه المساعى مجرد "حلم": "حلم بفكر منطقي مُغاير مغايرة خالصة"^(٥٣). وفي كل هذه النماذج، نرى نسخاً من يقين الساميين المغلوط بأن بناءهم يمكنه إيجاد لغة فضلى.

ولعل الأكثر أهمية من اتخاذ دريدا الكبرياء التوراتي تمثيلاً كنائياً Allegorizing معاصرًا، الطريقة التى يرى بها دريدا الله مرادفاً للتفكير. إذ انطلاقاً من اسم العلم **a proper name** الله... تفرقت الألسن أو تبللت أو تكثرت^(٥٤)؛ الله مفکك القصة الأكبر، فهو الذى يبلل نسق العلامة عند الساميين بتتصديعه وتكسيره يجعله يزدوج ويتناثر حتى لم يعد الساميون يعرفون من هم أو ما الذى كانوا ينونون عمله. وبهذا الإذلال والتحقيق، وبهذه البلبلة، ليس الله عند دريدا فاعل التفكير وحسب، بل إنَّ الله يفكك نفسه أيضاً:

واسم العلم الله (المعطى من الله) ينقسم في اللسان ليدل أيضًا على
"الحيرة" بشكل محير. فالحرب التي أعلنها الله [على الساميين] ثارت
أولاً داخل اسمه: انقسم اسمه، وتشقق، فصار ثنائياً وتكثر معناه: الله
يفكك نفسه^(٥٥).

ويشير دريدا إلى ذلك غير مرة؛ فحتى الله لا ينجو من الاختلاف المرجئ. أو لنقل بتعابيرات دنيوية علمانية: فحتى الناقد التفكىكي لا بد وأنْ يسقط ضحية الأوضاع الدلالية المتقلبة نفسها التي يكشف عنها عند الآخرين. وعليه، ينحل الفرق الصغير بين المفکك وما يفككه. وفيما يرى دريدا، لا أحد أو شيء، لا الله أو

المتصوف، لا أقواس هوسرل ولا الوجود عند هيجر ولا الموالفة عند نيفي شتروس - لا شيء من هذا يمكنه أن ينجو من "التواطؤ الميتافيزيقي" في اللغة^(٥٦). وب مجرد أن نبدأ في التفكك، تكون قد فَكَّنا أنفسنا بالفعل. حين يرسل الله صاعقةَ الحيرة والفووضى على خطط الساميين فهو يبتليهم بنفسه في حقيقة الأمر. وقد أوحى دريدا بذلك في مفتتح مقاله باقتباس من معجم فولتير الفلسفى Voltaire's

Dictionnaire Philosophique

لا أعرف لماذا يقال إن بابل Babel تعنى البلبلة، فالقطع بالـ Ba يدل على الأب في الألسن الشرقية أما بل Bel فيدل على الله؛ ومن ثم تدل بابل على مدينة الله، المدينة المقدسة. ويطلق القدماء على كل عواصمهم هذا الاسم^(٥٧).

وليس من العسير معرفة السبب في استخدام دريدا "سخرية" فولتير "الهادئة" (المرجع السابق): يشير فولتير ضمناً إلى ما سيعمله دريداً صراحة فيما بعد؛ ألا وهو أن أصل البلبلة وجوهرها ليس شيطانياً بل إلهياً. وبطبيعة الحال، تمثل إيمولوجيا بابل الأخرى عند فولتير نقداً لاذعاً لها عند القديس أوغسطين؛ ففي كتابه مدينة الله Civitas Dei، يميز أوغسطين بين مدينة الله (القدس: السلام والصمت والوحدة وشرعية القانون والأبدية) ومدينة الإنسان (مدينة بابل: التمزق والصخب والفرقة والبلبلة والتغير)^(٥٨). وبينما يرى القديس أوغسطين الألوهية دواءَ الحيرة، فيقترح "رؤيه السلام" vision of peace أصلاً اشتقاقياً للقدس Jeru-salem، يرى فولتير مدينة بابل Babylon مدينة الله الأولى الحقة. الألوهية اسمُ البلبلة الآخر.

^(٥٦) لما صارت الإمبراطورية الرومانية إلى الانهيار بدءاً من عام ٤١٠، ثار الناس على المسيحية اعتقاداً منهم أن السبب في هذا الانهيار هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة، فقامت حملة عنيفة على المسيحية بوصفها دين إفساد، وقد تصدى أوغسطين في كتابه مدينة الله لهذه الحملة فنظر في التاريخ نظراً شاملاً تقدّمه الديانة المسيحية بوصفها نموذج الدولة والحضارة الأعلى - المترجم.

وكما يسوق اللهُ التاريخَ، تسبِّقُ الْبَلْبَلَةُ النَّظَامَ وَتَتَقَعَّدُ عَلَيْهِ. أو بِتَعْبِيرِ دريداً: الْبَلْبَلَةُ مَحَايَثَةُ فِي النَّظَامِ، تَتَخلُّ النَّظَامُ وَتَعْطِيهِ مَعْنَاهُ. وَفِي رَوَايَةِ دريدا لـ سَفَرِ التَّكْوينِ، مَنْ يُفَكَّرُ بِالْبَرَجِ لِيُسَمِّي إِلَهَ الْمَتَعَالِي الْمَطْمَئِنَ فِي عَلَيَّاهُ، فَالْأَصْحَاحُ أَنَّ الرَّوَايَةَ الْأُولَى عَنِ الْبَلْبَلَةِ تَمْنَحُ الرَّوَايَةَ الثَّانِيَةَ مَوْلَدَهَا. وَلَعِلَّ السَّبَبُ فِي أَهمِيَّةِ مَقَالَةِ دريدا "أَبْرَاجُ بَابِلٍ" فِي مَنَاقِشَتِنَا الْحَالِيَّةِ، أَنَّهُ أَحَدُ المَوَاضِعِ الْقَلِيلَةِ فِي أَعْمَالِ دريدا الَّتِي يُلْتَقِي فِيهَا مَعَ ابْنِ عَرْبِي لِقاءً حَقِيقِيًّا عَلَى مَسْتَوِيِ اسْتِخْدَامِهِ "الْبَلْبَلَةُ أَوِ الْحِيرَةُ" اسْمًا إِلَهِيًّا. فَفِي "الْأَبْرَاجِ" يُسَائِلُ دريدا بِسَاطَةَ اللَّهِ، وَيُنْتَقَدُ الصُّورُ الْمَعيَارِيَّةُ شَدِيدَةُ التَّبَسيطِ الَّتِي نَكَوْنُهَا عَنِ اللَّهِ، فَيُذَكِّرُنَا بِأَنَّ التَّفَكِيرَ فِي اللَّهِ مَعْقَدٌ تَعْقِدًا يُثِيرُ الْحِيرَةَ وَالْإِرْهَاقَ. وَقَدْ تَنَاوَلَ دريدا هَذِهِ الْفَكْرَةِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ - قَبْلَ عَقْدِيْنَ مِنَ الزَّمَانِ - أَلَا وَهُوَ مَقَالَةُ عَنْ جَابِيِّسَ Jabès (الَّذِي يُعَدُّ الْمَتَصُوفُ الْيَهُودِيُّ الْقَابِلِيُّ أَكْبَرُ فِي مَقَالَاتِ دريدا^(*))؛ حِيثُ يَقَارِنُ دريدا بَيْنَ "اللهُ" الَّذِي يُمْكِنُنَا مَعْرِفَتَهُ وَ"اللهُ" الَّذِي لَا يُمْكِنُنَا مَعْرِفَتَهُ:

إِنْ كَانَ اللَّهُ يَفْتَحُ السُّؤَالَ فِي قَلْبِ اسْمِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ اللَّهُ هُوَ افْتَاحُ السُّؤَالِ الْاِنْفَتَاحِ الْحَقِّ، فَفَاللهُ لَيْسَ بِسِيَطًا. وَلَذَا، فَالْمُمْتَنَعُ عَلَى التَّصُورِ عَنِ الْعَقَلَانِيْنِ الْكَلاسِيَكِيْنِ يَصْبَحُ وَاضْحَى بِذَاهَتِهِ هُنَّا. فَفَاللهُ الْمُتَوَلَُّ عَنِ ازْدَوَاجِ قَابِلِيَّتِهِ لِلْمَسَاعِلَةِ لَا يَتَصَرَّفُ بِطَرْقِ بَسِيَطَةٍ، فَهُوَ لَيْسَ صَادِقًا وَلَا سَلِيمَ الطَّوِيْةَ^(**).

(*) الْقَابِلَةُ: فَلَسْفَةُ دِينِيَّةٍ سَرِيَّةٍ عِنْدَ أَحْيَارِ الْيَهُودِ وَبَعْضِ مَسِيحِيِّيِّيِّنَ الْعَصْرِ الْوَسِيْطِ، تَقْوِيمُ عَلَى تَقْسِيرِ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ تَقْسِيرًا صَوْفِيًّا. وَكَانَتْ كَلْمَةُ الْقَابِلَةِ تَعْنِي حَتَّى الْقَرْنِ الْثَالِثِ عَشَرَ التَّلْمُودَ وَالْمَدْرِشِيْمَ وَعَدَدًا مِنْ نَصوصِ التَّصُوفِ الْغَنُومِيِّ، وَقَدْ اتَّسَجَتْ خَيوطُ مُدوِّنةِ الْقَابِلَةِ فِي الْعَصْرِ الْوَسِيْطِ حَوْلَ التَّمْيِيزِ بَيْنَ حَيَاةِ الْوَجُودِ الدَّاخِلِيِّ مِنْ حِيثُ هِيَ تَحْدِيدٌ ذاتِيٌّ وَحَيَاةِ الْوَجُودِ الْخَارِجِيَّةِ أَوِ الظَّهُورِ الْخَارِجِيِّ (الْخَلْقِ) فَقَدَّمَتْ بَدِيلًا عَامًا عَنِ الْفَلَسْفَةِ الْأَرْسَطِيَّةِ وَالْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْمُهَدَّثَةِ - الْمُتَرَجِّمُ.

وكما فعل ابن عربى، يطلب منا دريدا أن نزيد من حيرتنا فى الله. إن "بساطة" الله- أي الاعتقاد فى أن الله يتصرف ويعمل بطرق واضحة تتطوى على معنى فى جوهراها- تتعارض مع العقد والحيرة غير الكلاسيكية التى ينطوى عليها الله بوضوح. ويتطابق دريدا- إلى حد ما- باستكاره هذه "البساطة" مع التذكرة القرآنية التى يشير إليها ابن عربى كثيراً والتى مفادها أن الله ليس كمثله شيء مما نعرفه.

وبعد مقاله عن بنiamين، يزيد دريدا من جرعة الكتابة عن الله والحيرة، غير أنه لا يرادف بينهما مرة أخرى. ففى مقالاته اللاحقة عن إيكهارت سيلسيوس Silesius، فضلاً عن عمله الأحدث عن الفيلسوف التشيكى جان باتوکا Jan Patocka، يهتم دريدا اهتماماً أكبر بالله من حيث هو سرٌ مؤجلٌ إلى ما لا نهاية، أو من حيث هو "حقيقة فوقية"، بدلاً من كونه فوضى إلهية مفككة الأوصال. وبمعنى ما، فإن إشارة دريدا فى "أبراج بابل"- أي وصف الله بأنه بلبلة مقدسة ومصدر طاقة غير منضبطة تتقلب دوماً- لها أسلاف فى الفكر الغربى وخارجيه على السواء، ومن هؤلاء الأسلاف على أقل تقدير بوهمه Boehme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) (١) وإيكهارت. ويدرك دريدا بوهمه قرب نهاية المقال: "إن الله عند بوهمه... يخرج على نفسه، يحدد نفسه فى تناهيه فيُنتج التاريخ" (٢). ويعبر دريدا عن فكرة الله عند بوهمه من حيث هو طاقة تتحرك حركة دائبة وعارمة تعبرأ أكثر ذيوعاً بفكرته عن اللاأساس أو الهاوية بلا قرار **Ungrund**:

وعلى الرغم من أنه مشمول فى الإرادة، وأنه جوهر، وأنه ينشئ نفسه بنفسه أبداً فى هاوية سرمدية، أي يدخل بنفسه إلى نفسه ويستوعب نفسه بنفسه ويجعل من نفسه المركز؛ على الرغم من ذلك كله فإن من يستوعب نفسه بنفسه يتتجاوز نفسه فيُظهر نفسه فى بريق العين، ومن ثم يتألق مبرزاً الجوهر فى حد ذاته ومن تلقاء ذاته (٣).

(١) يعقوب بوهم: متصوف ألمانى تلقى قدرًا قليلاً من التعليم، ثم عمل مصلح أحذية فترة من الزمن. ترسّم فى تصوفه خطى القبابالية وبعض التقاليد الهرمزية، مما أهاج عليه السلطات الكنسية فتوقف عن الكتابة مدة خمس سنوات ثم واصلها سرًا- المترجم.

إن سلمنا بطبيعة الاختلاف المرجئ المتقلبة التي هي "لا شيء"، مع أنه "يختلف عن نفسه ويُوجّل نفسه ويكتب نفسه بوصفه اختلافاً مرجناً"^(١١) على الدوام، فسوف يتضح السبب في أن دريدا (على الأقل في مقالة "أبراج") ينجذب إلى تصور "الله عند بوهème": فالله قوة متلونة تتسم بالغليان، وتتبثق من عمق لا يُستَرّ غوره (من هاوية بلا قرار) ليبلور نفسه تاريخاً. وفي سفر التكوين، يبدع الله - في نهاية المطاف - التاريخ حين يهدم البرج ويمحو اللغة الواحدة؛ فالله ينفع الحياة في الكثرة، إذ حين يفسد خطط الشعب الواحد يخلق كثرة من القبائل.

ويفضي كل ذلك إلى السؤال الآتي: ما الذي يقوله دريدا على وجه التحديد في مقاله "أبراج" عن الحيرة والبلبلة؟ هل هي حال مرغوبة أم منكورة؟ هل هي إعلان عن ميلاد شيء جديد إيجابي أم أنها مصير حتمي يحدُّ أيَّ مشروع نضطلع به؟

في المقام الأول، تظهر البلبلة أو الحيرة عقاباً يسلطه الله على مَنْ أرادوا التخلص من بلبلتهم. فالساميون متهمون باقتراف الخطيئة الأصلية الآتية: "وقالوا هلم نبن لأنفسنا مدينة وبرجاً... / ونصنع لأنفسنا اسمًا لثلا نتبدد على وجه كل الأرض"^(١٢). وحيث إن العالم ليس مكان إثبات بل مكان سيطرة على الأصح، فالساميون غير راضين بتديهم ولا بحال انعدام الاسم، تلك هي على وجه التحديد كبراء عدم الرضا عن حال التيه؛ الأمر الذي استدعى عقابهم. ولعل شيئاً من المفارقة الخفيفة هنا: "يحيق التيهُ الحقيقىُّ والبلبلةُ بمَنْ لا يرغبون فيهما"، كما لو أن تَعلُّم حب الحيرة هو السبيل الوحيد إلى التحرر من الحيرة.

يمكن قدرٌ من خطيئة الساميين في رفضهم التيه، وأيضاً - على ما يبدو - عدم تقبلهم تکثر اللغة. إنَّ اسم "العلم" الحقيقى الوحيد المتميز الواضح هو اسم "يهوه"، وقد انزعج الساميون من حقيقة أن اسمهم يتخذ معانى مختلفة باختلاف ألسنة الشعوب، فتاقوا إلى اسم يُصارع في وضوحه وتميزه اسم "يهوه". وبهذا المعنى، يُعَدُّ برج بابل (بتعبير ريتشارد رورتى) "محاولة لتحاشى النسبة... وإن جاز التعبير محاولة إيجاد كلمة تتطوى على معنى وإن لم يكن لها موضع في

الممارسة الاجتماعية^(١٣). تكمن خطية الساميين في رغبتهم في المعنى نفسه؛ انمعنى النقى غير الملتبس الذي يمكن تكراره، فلا يرتهن بسياقات أو يمرح على غير هدى في مواقف غريبة. وقد أخفق الساميون في ذلك، أما يقين دريدا بـ"استحالة إنتهاء" هذه الأبراج فلا يعكس إلا مزيداً من استحالة أن يعني أيُّ اسم علم - بوجه عام - (حتى اسم يهوه) شيئاً واحداً: شيئاً واحداً فقط.

هذه الرغبة في امتلاك اسم علم - سواء كان علماً على سلالة أو اتجاه أو عمل - تذكرنا برغبة فرويد؛ فقد كانت لفرويد مساراته التي أراد لكتاباته أن تمضي فيها، فكان يسارع إلى تحذير أتباعه كلما رأى نصاً من نصوصهم يحيد عن مسار كتاباته المرغوب عنده. وإلى ذلك يشير دريدا ببراعة في مقاله "إحراز الحق بالكامل"^(١٤) Coming Into One's Own؛ فهذا المقال يتناول كتاب فرويد *ماوراء مبدأ اللذة* Beyond The Pleasure Principle، حيث يدرس دريدا إصرار فرويد المثابر على أبوة أعماله، ورغبته في الإبقاء على التحليل النفسي "في إطار العائلة" إن جاز التعبير، ناهيك عن أن يدع نصاً من نصوصه يهيم على وجهه كالبيتيم: "... حتى يتأسس العلم... ينبغي عليه المرضى دون اسم عائلة فرويد. أو على الأقل ينبغي عليه نسيان هذا الاسم، وذلك شرط ضروري ودليل تتوقف عليه مسيرة العلم ذاته وانتقامه"^(١٥). لقد أراد فرويد لـ"التحليل النفسي" الوضوح نفسه الذي أراده الساميون لاسمهم. ومن هنا، أشبَّه فرويد الساميين في نفورهم من البلبلة أو الحيرة، فقد تخوَّف مثُلُهم من اختلاف الفهم، وهو خوف لا ينجم إلا عن رغبة في القوة والسلطان.

^(١٣) كنت قد رأيت سابقاً ترجمة عنوان هذا المقال على النحو الآتي "رد اعتبار الخصوصية" في متن ترجمتي مقال نوريس حول *أخلاقيات التفكيك*، واقتصرت في الهاشم ترجمة ثانية إلى "توريث الحياة الخاصة". انظر، *البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية*، تحرير وترجمة حسام نايل (الأردن، دار آرمنة، الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٧)، ص ٢٣٤. وإن أرجع الآن عن هذيناقتراحين، وأرى أن الأصوب ترجمة عنوان المقال على النحو الآتي: "إحراز الحق بالكامل". وما المترجم أو الترجمة إلا سلسلة من التراجعات المستمرة؛ فكلما رأى بدله رأى آخر! - المترجم.

وثانياً، يبدو أن مقال دريدا يعارض بين البلبلة والعنف، وعلى أقل تقدير يعارض بين البلبلة وذلك الضرب من العنف الذي هو "عنف استعماري". إنَّ رغبة الساميين في "تعيم لغتهم"^(٦٥) - أي رغبتهم في جَعْل العالم كله يتكلم بلسانهم ويُخضع لثقافتهم - تتعلق في نهاية المطاف بما أسماه دريدا، من قبل، فكر "الواحد وحده" (وهو تعبير ليفيناس بكلمات أخرى)، وبتعبير آخر: ميتافيزيقا هى "الأصل... أصل كل طغيان في العالم"^(٦٦). ولذا، تصبح إيماءة الله "متكثرة" بمعنى المصطلح الأكثر سخرية؛ فقد خذلتْ بلبلة الساميين مقاصدهم الإمبريالية، حيثَتْ مهندسيهم وشنتَ جيوشهم وسلبتهم السلطة المادية والدلائلة. وتعني البلبلة أو الحيرة هنا فقدان الأسباب التي يريد بها المرء التحكم في شخص وإخضاعه؛ مما يعني صعوبة إلزام شخص ما بالعمل بموجب لوجوس واحد بينما يوجد منه الكثير. وإنْ كانت الميتافيزيقا العقلانية هي "الأصل... في أيٍّ تعسف"، وإنْ كانت البلبلة هي - على وجه التحديد - ما يعرقل إرادة الميتافيزيقا، فليس من الغريب أن يتمكن دريدا من اكتشاف الإيحاءات السلمية أو المسالمة التي تتخطى عليها الحيرة. فالبلبلة أو الحيرة - بدلاً من أن تقصد العدالة أو ترهص باللادالة والظلم - تُضعفُ في حقيقة الأمر الاستبداد وتُفكِّك العنف الشمولي، إنها تصيب مفتاح الربط في ماكينة الحكم المطلق بالشلل.

يسائل دريدا - بطريقة نموذجية - هذه الفكرة أثناء تعبيره عنها. فالمشروع البابلي يمكن أن يدل على عنف استعماري... ويمكن أن يدل في الوقت نفسه على مجتمع سلمي شفاف^(٦٧). إن الله، بمحوه للسان المفرد، يُحيط أهدافَ الإمبريالية اللغوية" إحباطاً كاملاً، لكنه يلغى أيضاً إمكان التواصل. وهنا، ينشأ سؤال صعب يمكن إيجازه على النحو الآتي: هل تتحدث الآيات التسع الأولى في الأمصال الحادى عشر من سفر التكوين عن إعاقة قيام امبراطورية أم عن تهديم جماعة؟ وهل إزالة العنف الاستعماري الأكبر إنْ هي إلا بداية عدد من حالات العنف الأصغر بين السلالات أو الأعراق أو الشعوب؟ وتلك عبارة متساهلة بشكل يدعو

إلى الدهشة، لو سلمنا بنفور دريدا التلقائي من كلمات مثل "مجتمع" أو "جماعة" (التي يرى فيها "كثيراً من التهديدات بقدر ما فيها من وعود")^(٦٨)، ناهيك عن السجال المشهور مع هابرماس وتصوره عن العقل التواصلي. فاللغة المميزة الشائعة بين جماعة من الناس - وإنْ كانت مفروضة فرضنا استعمارياً - ستقلل إمكان الفهم المغلوط داخل هذه الجماعة أو هذا المجتمع، إذ سوف تتميز التعبير والأفعال والإشارات بقدر من "الشفافية" النسبية. إنَّ لغة اللغة عند الساميين فريدة على المستوى الاستعماري، وتتميز قواعدها بالوضوح الشفاف (وإنْ يكن بشكل لا يقبل الجدل). ومع ما ي قوله دريدا في مقاله "أبراج" من أن تفكير الله البرج يُعدُّ مثلاً على ما قد أسماه في موضع آخر "التفكير العادل"^(٦٩)، فإنَّ احتمال "الشفافية السلمية" عند جماعة الساميين يجعل المقال يعاني نوعاً من الازدواج.

وإذا كان دريدا في مقاله "أبراج" يبدو راغباً عن الاعتراف والتصريح بأنَّ الحيرة أو البلبلة حالة من السلام الحقيقي - أي لا يجهر بأنَّ الحيرة هي السبيل الوحيد إلى استقبال الآخر دون عنف - فلن نتعجب. إذ قد رأينا من قبل دريدا في كتابه في علم أنساق الكتابة، وهو يستخدم كلمات مثل "عنف" و"استعمارى"، حريصاً على عدم تكرار غلطة ليفي شتروس حتى لا يسقط منه في فخ ثانية الجلد والضحية، المذنب والبريء. وإنْ كان دريداً يؤمن بأنه ما من نظام أو مجتمع يخلو من عنف ما، فليس معنى ذلك أنَّ الفوضى شكل من أشكال اليوتوبيا السعيدة. وأقصى ما يمكننا قوله عن موقف دريدا من الحيرة أو البلبلة إننا حين نكون متغيرين أو متبللين تكون أقل رغبة في فرض صورة أحادية تخزل الآخر أو تتنقص منه. وكذلك حال العارف الكامل عند ابن عربى حين تصيبه الحيرة الكاملة أو البلبلة، فلا يعود راغباً أو قادرًا على خلع آية صورة على الحق.

وثالثاً، تُبرز عبارات دريدا عن بابل خاصية متوترة في كتاباته على اختلافها وتتنوعها: الابتهاج بالكثرة على حساب الوحدة. إذ يفضل دريداً ما يختلف بعضه عن بعض عن الذي يتجمع بعضه إلى بعض، فاللشوظايا أهم بكثير من الكل،

والمتعدد أفضل من الواحد. ومن ثم، يجذب دريداً موقف البلبلة والارتباك ولا يأباه. فمزاعم الفوضى التي تتواءزى وتنتعادل في أعمال دريدا، والتي يغالى البعض في فداحتها وغلوتها، سديدة إلى حد ما؛ لأنها تهمّ مفكراً يعنى بالتصفية والتقويض قدر عنايه بالشكل والتخطيط. إن "تشتت" *dissemination* الساميين ("فبددهم يهوه من هناك على وجه كل الأرض. فكفوا عن بنيان المدينة")^(٧٠) - وهو بمثابة استعارة كافية لتفكيك أيّ نسق ممكن - يمثل النمط نفسه من الحيرة التي يسعى دريدا إلى إثباتها. ولعل هذه النبرة العميقة في كتابات دريدا، التي تتعارض مع الأفلاطونية المحدثة، تثبت حلَّ الواحد الأول إلى الكثير، بدلًا من السعي إلى عودة مستحيلة إلى هذا الواحد؛ فالواحد "الخالص الذي لا يتغير" لم يوجد أصلًا:

يعني شبة "المعنى" الذي ينطوي عليه التشتت *dissemination* استحالة العودة إلى وحدة المعنى المترابطة والمنضبطة مرة أخرى... فهل التشتت - من ثم - يعني خسران هذا الضرب من الحقيقة؟ هل يعني حظرًا سليبيًا على كل سبل الوصول إلى هذا المدلول؟ يثبت التشتت ميلادًا معنى ينقسم على نفسه دومًا، فلا يفترض وجود جوهر يُكرر يسبقه أو يسهر على طريقة عمله، وبذلك لا يتبدد التشتت ولا يسجن نفسه ضمن حدود لحظة ثانية سلبية^(٧١).

إن إنكار أسبقية "الوحدةانية" أو "الكلية" الأصلية ("الجوهر البكر") على المتكلّر، يشكّل الخلاف الأكثر جدية بين ابن عربى ودریدا، برغم أن مواقفهما من العقلانية والحيرة تتماثل - بطريقة ما - من نواحٍ عديدة. وتوحى هذه الفقرة المقتبسة بأن دريداً من أشد المفكرين المعارضين للأفلاطونية المحدثة، ولا يندهش المرء إلا حين يفكّر في بعض الكتاب المفضليين في المعتمد الدریدي the Derridean canon (بنيامين وبلانشو على سبيل المثال)^(٧٢). بدلًا من الواحد الأول ثمة الشاغرية أو

^(٧٠) سوف يثبت المؤلف في خاتمة الكتاب أن بنيامين وبلانشو، وهما من الكتاب المفضليين عند دريدا، يتعانقان من وجوه عديدة مع الأفلاطونية المحدثة دون قصد منها في الغالب - المترجم.

الفراغ في قلب التشتيت، وهو الحيزُ الذي "لم يعد فيه أىًّ عميق يشغل المعنى" (٧٢). وعليه، فـ"الموقف الحقيقى" عند دريدا هو العدد الكبير من بدائل تكتُّر إلى ما لا نهاية، دون بدء أو منتهى، دون مركز أو محيط، في غمار مساعي المفكرين الدائمة- غير المستيرة- إلى تشييد نظرياتهم وأبنائهم وحقائقهم، غير واعين بأن أبراجهم الميتافيزيقية ترتكز إلى رمال متحركة لا تنتهي حركتها.

الطوفان عند ابن عربى: القداسة بما هى الحيرة

إِنْ تَجَلَّى عَلَى شَيْءٍ، انْقَطَعَ الشَّيْءُ. وَإِنْ
كَانَ فِي شَيْءٍ انْقَطَعَ الشَّيْءُ (ابن عربى،
الفتوحات المكية، 10. II. 661).

يتناول ابن عربى بالشرح السورة الحادية والسبعين من القرآن، ألا وهى سورة نوح، ويُعدُّ تناوله لها مثلاً طيباً على الطريقة التى يُحيّرُ بها الشيخُ الأكبر فارنه؛ إذ يفسر آيات معروفة في القرآن تفسيراً يتناقض تماماً مع ما يبدو أنها تعنيه، فالتأويلات في *قصوص الحكم* تمثل - في حد ذاتها - درساً في الحيرة والبلبلة. يتعاطف ابن عربى مع المجرمين الظالمين، أما المؤمنون فيُرِّينا أنهم جهال أو ضالون، حيث يفسر الآيات التي تدين المجرمين الظالمين تفسيراً جديداً يجعلها آيات مدح لهم، فيُظهر عبده الأوثان مستيرين مهتدين. وكما سنرى في فصل لاحق، يترجم ابن عربى يقينه بأن "حقيقة الله في الأشياء جميعها" ترجمة كاملة إلى شروحه القرآنية؛ ومن ثم يكمن مقصد نص الله المقدس في كل القراءات الممكنة، بما فيها القراءات الأكثر تناقضنا وغلطاً. أما الآن فسأركز على ما يقوله ابن عربى عن الحيرة في ثانيا الفص النُّوحى من كتاب *قصوص الحكم*، حتى نصل في النهاية إلى أوجه الشبه بين أقوال ابن عربى عن الحيرة أو البلبلة وأفكار دريدا عنها.

يُعيد ابن عربى - بطريقة ما - حكاية قصة نوح، على نحو ما أعاد دريدا حكاية بابل، فكل منها يتناول بالتحليل كارثة أرسلها الله عقاباً، وكل منها يصف هذا العقاب وصفاً جديداً بأنه نعمة وليس نعمة، وأنه نوع من التطور والرقي وليس نهاية مطاف. ولا يختلف وصف الطوفان في القرآن اختلافاً كبيراً عن وصف الرواية البابلية من حيث دلالة الحدث النهاية. الطوفان ردٌّ من الله على ظهور فساد الإنسان وإدمانه العصيان، فيقرر الله قراراً لا رجعة فيه للانتقام من غير المؤمنين بعمرٍ مقدس بينما ينقذ نوحاً وأتباعه من هذا الغمٍّ لتقواهم وصلاحهم. ويختلف القرآن عن الرواية البابلية في أنه يعرض بالتفصيل يأس نوح وقنوطه وهو يحاول (عبثاً) إقناع قومه بهجر أصنامهم والتوبة، ثم حدث أن طلب نوح من الله ألا تأخذه رأفة أو رحمة بهؤلاء الكفار المتكبرين.

وحتى نفهم قراءة الشيخ الأكبر الجديدة جذرياً لهذه السورة، علينا أن نضع نصب أعيننا باستمرار تأكيد الله المتواصل أنه مشبه ومنزه في آن معاً. كان نوح حصن التقوى الوحيد في عالم منحط، وقد سعى إلى إقناع غير المؤمنين؛ فبدلاً من أن يمتدحه ابن عربى على ذلك نراه ينتقده لأنَّه يركز في دعوته إياهم على جانب التزييه دون اعتبار التشبيه: "فلو أن نوحاً يأتى بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه..."^(٧٣). ويفسر ابن عربى غرق الكفار في مياه الطوفان - وهو تفسير معروف بشططه - بأنه غرق قديسين في بحار الله التي بلا سواحل وليس عقاباً عادلاً منه على إثمهم: "فغرقوا في بحر العلم بالله، وهو الحيرة"^(٧٤). الوثنيون الجاحدون وأصنامهم الكثيرة التي يبللتهم ("وقالوا لا تذرُّنَ آلَّهُوكُمْ وَلَا تَذَرُّنَ وَذَا وَلَا سُوَاعِّمَا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسِّرَا"، سورة نوح: آية ٢٣) يصبحون فجأة حملة مشعل الحيرة الروحية؛ وهي حيرة كان يتجلبها نوح باعتقاده منظوراً أحدياً يرى الله من خالقه مُتَّهِماً متعالياً^(٧٥).

(٧٣) ثمة فارق من وجهة نظر الشيخ الأكبر بين النبي نوح والرسول الخاتم محمد، يتعلق بـ"كتنه الذات الإلهية". ولعل الآية القرآنية "ليس كمثله شيء" تجسد هذا الفارق. فقد قامت دعوة النبي =

إن رواية ابن عربى الجديدة لقصة نوح على درجة من الأهمية؛ فهى تخبرنا بعده من الأمور عن موقف الشيخ الأكبر من الحيرة. ففى المقام الأول، لا تُعَدُ الكثرة مشكلة، بل هى وسيلة إلى الحل؛ لأن طريق التطور الروحى تلزمـه الحيرة أو البلبلة التى لن تنتسى إلا من خلال الكثرة. وكانت كثرة الأصنام عند قوم نوح "علةـ الحيرة". وما من شيء يجعلنا أقرب إلى الله سوىـ الحيرة. فاللبعـ على وثيرـة واحدةـ غيرـ كافـ، لأنـه يُضلـلـ الجاـهـلـ بـإـيمـانـهـ الوضـوحـ ماـ يـجـنبـ مـشـقةـ صـعـوبـةـ التـفـكـيرـ فـضـلاـ عـنـ آـنـهـ يـجـعـلـ الـمـؤـمـنـ الـذـىـ يـفـكـرـ فـيـ الـمـقـدـسـ مـقـيـداـ بـالـحـالـةـ أوـ الصـورـةـ الـتـىـ يـبـعـدـهـ عـلـيـهـاـ. أماـ تـكـاثـرـ الـأـصـنـامـ فـيـضـعـ مـقـامـ الـمـقـدـســ وـمـنـ ثـمـ كـنـهـ الـمـقـدـسـ نـسـهــ مـوـضـعـ التـساـؤـلــ. تـصـبـحـ الـحـيـرـةــ أوـ الـبـلـبـلـةــ هـنـاـ أـدـاءـ مـنـاقـضـةــ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ، فـالـإـنـسـانـ يـعـتـادـ عـلـىـ رـفـعـ الـفـكـرـ وـمـنـحـهـ مـنـزـلـةـ أـعـلـىـ، بـغـيرـ مـاـ يـسـتـحـقــ، بـحـجـةـ آـنـهـ يـعـطـىـ فـهـمـاـ يـحـرـرـ الـأـشـيـاءــ. وـتـسـتـدـعـيـ الـحـيـرـةــ الـتـىـ يـعـانـيـهـ الـمـؤـمـنـ مـنـ جـرـاءـ تـكـثـرـ الـإـمـكـانـاتــ بـحـثـاـ مـخـلـصـاـ عـنـ كـنـهـ اللهــ، وـهـوـ بـحـثـ يـقـضـىــ (ـفـيـماـ يـعـتـقـدـ الشـيـخـ الـأـكـبـرــ)ـ إـلـىـ التـحـقـقـ الـكـامـلـ مـنـ آـنـ الـحـقـ حـاـضـرـ فـىـ كـلـ مـكـانـ وـفـىـ كـلـ شـيـءــ.

وهـنـاـ، عـلـىـ الـأـخـصــ، يـرـىـ الـمـرـءـ مـدـىـ أـهـمـيـةـ الدـورـ الـذـىـ يـلـعـبـ الـلـاتـاهـىـ فـىـ قـلـبـ فـكـرـ ابنـ عـربـىـ وـدـريـداـ عـلـىـ السـوـاءــ. فـصـورـ الـحـقــ حـالـ الـمـعـانـىـ الـمـمـكـنـةـ فـىـ النـصـ الـتـفـكـيـكـىـــ لـاـ يـتـنـاهـىـ عـدـدـهــ:ـ "ـرـقـعـةـ شـطـرـنـجـ بـلـاـ قـاعـ"ـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهــ يـلـعـبـ عـلـيـهـ الـاـخـتـلـافـ الـمـرـجـىـــ (ـ٧ـ٥ـ)،ـ فـلـاـ قـاعـ لـبـحـارـ اللهــ الـتـىـ لـاـ تـنـتـهـىــ (ـفـاـلـهـ عـلـاقـاتــ وـوـجـوـهـ وـوـقـائـعـ بـلـاـ حدــ)ـ (ـ٧ـ٦ـ).ـ يـرـغـبـ دـريـداـ وـابـنـ عـربـىـ رـغـبـةـ كـامـلـةـ فـىـ الـحـيـرـةــ الـبـلـبـلـةـ النـاشـئـةـ عـنـ دـمـ تـنـاهـىـ الـحـقــ وـالـنـصـ الـدـرـيدـىــ،ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ آـنـ أـولـهـماـ يـمـضـىـ فـيـ طـرـيـقـ مـخـلـفـ جـذـرـىـاـ عـنـ الثـانـىـــ.ـ إـذـ يـرـىـ دـريـداـ أـنـ إـمـكـانـاتـ الـنـصـ الـتـىـ لـاـ تـنـتـهـىــ،ـ وـالـتـىـ تـسـبـبـ الـحـيـرـةــ،ـ تـفـضـىـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ وـاحـدـةــ؛ـ أـلـاـ وـهـىـ أـنـ الـنـصـ شـاغـرــ

= نـوـحـ عـلـىـ أـسـاسـ التـنـزـيـهـ وـحـدـهــ،ـ أـمـاـ دـعـوـةـ الرـسـوـلـ الـخـاتـمـ فـجـمـعـتـ بـيـنـ التـنـزـيـهـ وـالتـشـبـيـهـ فـيـ الـحـدـيـثـ عـنـ الـذـاتـ الـإـلـهـيـةــ؛ـ فـالـآـيـةـ سـالـفـةـ الذـكـرـ أـثـبـتـ التـشـبـيـهـ وـنـفـيـهـ فـيـ آـنـ وـاـحـدـــ.ـ وـيـرـىـ ابنـ عـربـىـ أـنـ نـوـحـاـ لـوـ جـاءـهـ بـهـذـهـ الـآـيـةـ لـاستـجـابـ لـهـ قـوـمـهــ،ـ وـهـىـ عـمـادـ فـكـرـةـ الـحـيـرـةـ الـمـشـارـ إـلـيـهاــ بـتـجـبـيـهـاـ الـمـنـظـورـ الـأـحـادـىـــ الـمـتـرـجـمــ.

دلائياً، فالنص مجرد ورقة عليها رموز، بلا أى عمق. أما ابن عربى الذى يرى تنوع اعتقدات الناس تتوعاً محيراً فلا يصل إلى القول بعدم وجود الله، وإنما يرى أن ثمة "شيئاً لا يمكننا معرفته" يتجسد، وكل هذه التجليات أو المظاهر التي لا تنتهي هي التي تُجسّدَه^(٤).

وتنبع النقطة الثانية بأن الإخفاق الإنجيلي لدى نوح في إنقاذ الكفار من الطوفان ناتج عن إعراضه عن تقديم الله لهم بما هو حيرة مقدسة:

ونوح دعا قومه "ليلاً" من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب و"نهاراً" دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم وحسمهم، وما جمع في الدعوة مثل "ليس كمثله شيء" (سورة الشورى، آية ١١)^(٧٧).

يُعرضُ نوح إعراضًا كاملاً عن إيقاع الحيرة على فكرة الله بتقادمه من حيث هو جامع المتناقضات (مشبه ومُنْزَه). ونوح إذ يعتقد هذا المنطق الأحادي الذي يلزم فهم الله فهماً ببساطه، وإذ ينفر من الحيرة أو الببلة نفوراً راسخاً، يتسبب في "تراجع" الكفار وعدم ركوبهم السفينه. وبذلك يصور ابن عربى نوحًا تصویراً يحطّ من قدره، فيلحقه بأنصار علم الكلام والفلسفه الذين يقيدون (يعقلون) أنفسهم بصورة واحدة لله. وحتى يحفظ ابن عربى بقدر من سلامه العقيدة، يخالف بين جهل نوح الضمني 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 أوتى جوامع الكلم. فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه ليلًا ونهاراً، بل دعاهم ليلًا في نهار، ونهاراً في ليل^(٧٨).

(٤) المقصود أن التجليات أو المظاهر هي صور الله التي تُظهره لنا استناداً إلى الآية "سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم"، وليس المقصود التجسيد فيما توهם عبارة المؤمن؛ فالشيخ الأكبر ليس عنده تجسيد، وإنما العلاقة بين الله وخلقه على نحو العلاقة بين الروح والجسد، حيث الجسد مظهر الروح - المترجم.

فعلى خلاف نوح، أدرك النبي محمد إدراكاً ثاقباً "الموقف الحقيقى"؛ فهو لا يهتم بالظاهر على حساب الباطن أو بالباطن على حساب الظاهر، بل يمحو - على الأصح - الفرق بينهما. وعلى خلاف نوح أيضاً، لا يخشى النبي محمد من التحير في الله، ولا تقاس المسافة الطبيعية بين نوح ومحمد بمقاييس المحاباة أو الفضل الإلهي، وإنما بمدى اقتراب كل منهما من تقبل الحيرة أو البلبلة بما هي شرط إلهي.

ولعل أهم الاستعارات التي يستعملها ابن عربى للتعبير عن هذه الحيرة استعارة الغُفر أو الطوفان التي توحى بصورة الله من حيث هو بحر بلا سواحل، وهى صورة معتادة عند الشيخ الأكبر. وتتطوى هذه الاستعارة على فرضية مارقة تتضمنها قراءة ابن عربى الجديدة للسورة، مؤداها أن رفض الكفار الانضمام إلى نوح وعدم صعودهم إلى السفينة لا يُعد خطأ مأساوياً، بل هو - على الأصح - نقلة روحية أحكمَ أنجتهم من التصور الأنطولوجى المحدود الذى اعتنقه ركاب سفينة نوح، مما سمح لهم بالغرق غرقاً نشوانياً فى بحار "معرفة الله" الأوسع^(٧٩). فبرفضهم الانضمام إلى نوح وبعدم اكتراشهم بدعوته إلى تزييه الله، رفضوا الوضوح غير المستثير، ففضلوا حقيقتهم المحيّرة، ودفعوا مقابل هذا الاختيار - كما دفع الحالج - حياتهم ثماناً. إن المرحلة الروحية التى وصل إليها غير المؤمنين نتيجة رفضهم أرقى بكثير مما وصل إليه نوح. وفي الحال، ابتلعهم الطوفان - إذ لم يجدوا أرضاً ثانية (كما فعل نوح) - فلم يكن الطوفان ملذاً لهم بل كان هلاكاً روحياً: "فَلَوْ أَخْرَجْتَهُمْ إِلَى السَّيفِ، سَيَفِ الطَّبِيعَةِ لَنَزَلَ بِهِمْ عَنْ هَذِهِ الْدَّرْجَةِ الرَّفِيعَةِ..."^(٨٠). إن العارفين المحققين يفضلون غمراً البحار على ركوب السفن.

ويقوم ابن عربى بهذا الضرب من الإيماءات مثيرة الخلاف في كتابه *الفتوحات المكية*، فيقلب معنى بعض الآيات المعروفة في القرآن بإدانتها الحماقة والكبّر، وهي آيات تصف قلة من الناس من اكتشفوا الحيرة الحقة فامتازوا عن "عوم الناس"^(٨١). وعلى سبيل المثال، تصف الآية ١٧ من سورة البقرة العصاة بأنهم "لَا يَبْصُرُونَ"، وأنهم "صَمْ بَكْ عَمَى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ" إلى طريق الحق، فيفسرها الشيخ في المجلد الأخير من *الفتوحات المكية* تفسيراً مختلفاً:

أما المختارون فهم "فِي ظلماتٍ لَا يَبْصِرُونَ. صَمْ بَكُمْ عَمَىٰ" (سورة البقرة، آية ١٧)، لا يفهمون. فهم حيناً يقولون "نَحْنُ نَحْنُ، وَهُوَ هُوَ؟" وحينما يقولون "هُوَ نَحْنُ، وَنَحْنُ هُوَ..."^(٨٢) (التشديد من عندي).

الظلمات والعجز عن الإدراك والتيه هي عطايا يتمتع بها المتحيرون، "فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ" إلى الطريق السديد القويم. وتعني الحيرة ضمن ما تعنيه فقدان الطريق. ثم على حين غفلة، يبدو أن "عدم الرجوع إلى الطريق السديد" دال على الاستئارة وليس الجهل. ومن ثم، يعطى ابن عربى فكرةً التيه معنى إيجابياً يصعب أن يتواافق مع الإسلام التقليدى الذى يعطى الطريق أهمية كبرى (**الصراط المستقيم**) فيجعله مرادفاً لسنن الشريعة وتقاليدها. وفي الفص النوحى يحلل ابن عربى هذا الاختلاف بين غير المتحير - الذى يمضى فى طريق محدد نحو غاية ما - والمتخير الذى لم يعد لديه نقطة انطلاق يبدأ منها الرحلة:

فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال إلى غايتها: فله من وإلى وما بينهما، وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمـه "من" ولا غاية فتحكم عليه "إلى"، فله الوجود الأتم وهو المؤتى جوامـع الكلم والحكم^(٨٣).

تتعارضُ الحيرةُ عند ابن عربى - هنا - مع الحركة، فتصبح حالةً من الشلل، تسلبُ المؤمنَ غايـته وموضـوعـه وهـدـفـه. وـحين يكتشف الحاجـأ أن الله كـامـنـ فى نفسه (محاـيـثـ لهاـ) وكـامـنـ أـيـضاـ فى "مـكانـ ما" خـارـجاـ (مـتـعالـياـ) لا يـعودـ الحاجـأ مـحتاجـاـ إلىـ الحـجـأـ؛ لأنـ المـزـارـ موجودـ دـاخـلـهـ حـقـأـ. وـعليـهـ، فالـشـللـ الـذـيـ تصـيبـ بـهـ الحـيـرـةـ الإـنـسـانـ (المـتـحـيرـ) "المـتـمـركـزـ إـلـيـهـاـ" لـيـسـ حـالـةـ سـلـبـيـةـ عـلـىـ الإـطـلاقـ، وإنـماـ هوـ تـخلـ عنـ رـحلـةـ وـهـمـيـةـ لـاـ ضـرـورـةـ لـهـ إـلـىـ شـىـءـ هـوـ الحاجـأـ نفسـهـ.

وتتعلق القضية الأخيرة في إشارات ابن عربى عن نوح بالمؤديات الاجتماعية التي تتطوى عليها الحيرة وطاقتها الهدامة الكامنة فيها. فالقص النوحى أحد المواقع القليلة في كتاب فصوص الحكم التي يُشار فيها وإن بشكل خافت إلى الإمكانيات السياسية المضمنة في حالة الحيرة - اكتشاف الحق داخل الذات - وإن لم تسبّر أغوارها تماماً. وفي غالب الأمر، يجد النقاد المحدثون من ذوى البرامج السياسية في إعادة تفسير النزاعات الصوفية على اختلافها في القرون الوسطى مفردات ثورية، وبصفة خاصة تلك النزاعات التي تؤكد وجود الإلهى Ernst Bloch داخل البشري. ولعل أوضح مثال على ذلك قراءة إرنست بلوخ *Atheismus im Christentum* الماركسية للعلامة إيكهارت في كتابه *الإلحاد في المسيحية*. يغدو إلحاد إيكهارت - فيما يرى إرنست بلوخ - على الوحدة بين الله والنَّفْسِ إيماءً تهديمية وتحريرية ترى - في نهاية المطاف - "كنز السماء ملك الإنسان"^(٨٤). ولذا، فطبقاً لبلوخ، لا يشبع إيكهارت حاجة "الذات التواقة" فحسب، بل وأيضاً "المملكة السماوية في تفتحها النازل على الأرض"^(٨٥).

ولا يعني ذلك كله أن ثمة محاولة لإنجاز قراءة تحريرية مماثلة لقراءة ابن عربى، فالقيود الوحيدة التي يهتم ابن عربى بكسرها قيود ميتافيزيقية خالصة. مما يستحق التعليق في قراءة ابن عربى لقصة نوح الكيفية التي يفكّك بها حضور المتغير التراتب الاجتماعي. والطريقة التي يتكلم بها نوح (كما هو أدناه) تقدم لنا حيرة غير المؤمنين بوصفها تهديداً فائماً يَتَّقَصُّدُ المجتمع، قد يستفحّل وينتشر إن لم يُقمع في حينه:

"إنك إنْ تذرهم أىْ تدعهم وتتركمهم "يضلوا عبادك" أىْ يحieroهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عبداً؛ فهم العبيد الأرباب"^(٨٦).

إنْ كانَ اللَّهُ يَحْلُّ الْخِلَفَاتِ ("الله بلا صفة")^(٨٧)، فَكُلُّ شَخْصٍ يَحْمِلُ بِدَاخْلِهِ هَذِهِ الْقُدْرَةَ عَلَى حَلِّ التَّرَاثِيَّةِ، بِصَرْفِ النَّظَرِ عَنْ وَضْعِهِ الاجْتِمَاعِيِّ. وَيَنْجُمُ تَخْوِفَ نَوْحَ عَنْ هَذِهِ التَّهْدِيدِ الَّذِي فَطَنَ إِلَيْهِ حِينَ تَكَشِّفُ النَّفْسُ نَفْسَهَا بِنَفْسِهَا؛ فَالْحِيرَةُ تَرْفَعُ الْعَبْدَ عَنْ عَبُودِيَّتِهِ، وَتَجْعَلُ كُلَّ شَيْءٍ يَوْمَضُ وَيَتَغَيِّرُ، فَتَعِيدُ تَحْدِيدَ مَوْقِعِ الْأَوْهِيَّةِ فَلَا تَمْكُثُ فِي قُلُوبِ الْخُلَفَاءِ وَالْمُلُوكِ فَقَطْ، بَلْ تَنْزَلُ بِهَا إِلَى أَدْنَى درَجَاتِ السَّلْمِ الاجْتِمَاعِيِّ. وَتَذَكَّرُنَا فَقْرَةُ ابْنِ عَرَبِيٍّ بِمَلَاحِظَةِ بُلُوغٍ؛ إِذْ يَنْطُوِي ابْنُ عَرَبِيٍّ عَلَى استِنَارَةِ حَقِيقَةٍ تَحْوِلُّ الْعَبْدَ إِلَى أَرْبَابٍ.

خلاصة: "المواقف الحقيقة"

يمكن إجمال موقفِ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَدَرِيدَاً مِنَ الْحِيرَةِ عَلَى النَّحْوِ الْأَتَى: ارْتِيَابٌ متواصلٌ فِي الْأَنْسَاقِ وَبِنَاءِ النَّسْقِ، تَصْوِيرُ الْوَضْوَحِ تَصْوِيرًا رَاسِخًا بِأَنَّهُ وَهُمْ مُؤْسِسٌ عَلَى جَهْلِ بِالْمَوْقِفِ الْحَقِيقِيِّ، فَهُمْ الْقُوَّةُ الَّتِي تَتَحرَّكُ حَرْكَةً دَائِبَةً وَالَّتِي تَتَخلَّلُ التَّجَلِيلَاتِ أَوِ النَّصْوَصِ دونَ أَنْ تَكْشِفَ عَنْ نَفْسِهَا أَبَدًا، بِمَا يَتَوازَى مَعَ الإِيمَانِ بِأَنَّ حَالَةَ الْحِيرَةِ تُمْكِنُ الْمَرْءَ مِنْ لَمْحِ الْآخِرِ الْمَرَاوِغِ الَّذِي لَا يَرَاهُ مَنْ يَحَاوِلُونَ التَّفْكِيرَ فِيهِ عَقْلًا... وَتَقْضِي بِنَا هَذِهِ الْمَلَاحِظَاتِ إِلَى عَدْدٍ مِنَ النَّقَاطِ الْعَامَةِ يُمْكِنُ عَرْضُهَا عَلَى النَّحْوِ الْأَتَى:

الْحِيرَةُ "مَوْقِفٌ حَقِيقِيٌّ". الْبَلْبَلَةُ أَوِ الْالْتِبَاسُ أَوِ الزَّيْغُ -عِنْدَ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَدَرِيدَاً- وَضِعْ عَامِ أَصْلِيٍّ سَابِقٍ عَلَى اللَّهِ أَوِ النَّصِّ، وَعَلَى أَيَّةٍ مَحاوِلَةٌ لِلْحَدِيثِ عَنْهُمَا. فَالْعَارِفُ الْحَقِيقِيُّ -عِنْدَ ابْنِ عَرَبِيٍّ- يَرَى تَقْلِيسَ أَقْرَانِهِ وَتَنْظِيرَاتِهِمُ الْلَّاهُوَتِيَّةُ بَعْنَ الْبَصِيرَةِ (وَلَا يَسْتَبَعُهَا)؛ فَهُوَ يَفْهَمُ أَنَّ "الْوَضْوَعَ الْكَلِّيَّ [الله] هُوَ التَّحْيِيرُ"^(٨٨)، وَأَنَّ فِيَضًا إِلَيْهَا يَكْمِنُ مِنْ وَرَاءِ كُلِّ صُورَةٍ وَكُلِّ مَفْهُومٍ يَقْدِمُونَهُ عَنِ الْحَقِّ. أَمَّا النَّاقِدُ التَّفْكِيَّيُّ فَيَطْوِي أَسْبِقِيَّةَ الْمَعْنَى بِالْحِيرَةِ؛ إِذْ يَفْطِنُ عَبْرَ الْهَدْوَةِ الظَّاهِرِ عَلَى النَّصِّ إِلَى "النَّزَاعِ النَّاشِطِ الْمُتَحْرِكِ بَيْنِ الْقُوَّى الْمُخْتَلِفَةِ" الْكَامِنَةِ تَحْتَهُ^(٨٩)، فَيَرِي فِيهِ هَدْمًا وَشِيكًا لِأَيِّ تَفْسِيرٍ وَتَقْوِيَّضًا لِكُلِّ تَفْسِيرٍ.

الحيرة موقف حتمي. البلبلة أو الالتباس أو الزيغ التي يمهد لها كل من الاختلاف المرجى والحق لا يمكن التغلب عليها؛ فما من معجم لاهوتى قادر على ربط الحق بصورة واحدة، آمنة وثابتة، كما لا يوجد تأويل يحول دون "سير النص على غير هدى فى الأساس"^(٩٠). يتحرك الحق من خلال تنويعه من التجليات المحيرة، يتحرك من ظاهر إلى ظاهر، وكذلك النص يتحرك من خلال سلسلة من التفاسير المختلفة التى تثير كل منها الحيرة على حد سواء. وعند ابن عربى ودریداً كليهما، ليس بالإمكان تقيد فيضان المعانى والتجليات المحيرة أو مقاومتها؛ فالحيرة هي حقيقة الله الدلالية.

الحيرة موقف عسير يتميز بالإخلاص. تأتى كلمة كافر ("معنى ملحد وغير مؤمن") من الجذر العربى كَفَرَ، الذى يعني أخفى أو حَجَبَ. فعلى المستوى الإيمولوجي، الكافر هو مَنْ يُخْفِي الحقيقة فى قلبِه^(٩١). ويعنى ذلك عند ابن عربى رفضُ معرفة الحيرة التى يصيّبنا بها "الموقف الحقيقى": رفض معرفة أن الحق هو الخلق وليس الخلق فى آن معًا، رفض معرفة أن الحق مُشَبَّهٌ ومُنَزَّهٌ على حد سواء. فالسرُّ الذى تتطوى عليه النَّفْسُ الْأَكْبَرِيةَ - ومفاده أنها جزء من الحق - محجوب (مكفور به) نتيجة القول بعلو الله (التزييه) الذى هو نصف الحقيقة فقط. يكتب ابن عربى: "فنحن نحرّم التفكير النظري البة، لأنّه يورث صاحبه مكرًا وعدم إخلاص"^(٩٢). إن "تغطية" أو "حجب" الفكرة القائلة بأن الله يمتنع على التصور امتلاعًا جذريًا بتأويلاً لتنا الخاصة عن الألوهية تجعل حيواننا الروحية أيسر لنا، وإن كنا نرغب فى لقاء حقيقى بالحق فعلينا أن ننهيًّا لتجربة الحيرة ولا نبحث عن الطمأنينة فى صور مرية مكرورة.

عند الحديث عن "تيار اللاهوت الفكى" (داخل السياق المسيحي على الأخص)، اقترح دریداً تطبيقات لاهوتية تتطوى على شَبَهِ بالتفكير أقوى من شبهها بأىٰ شئ آخر، اقترح تطبيق أصلالة روحية "عارية":

... ثمة موضع يتحرر عنده اللاهوت مما نَطَعْمَ به، وينتعق من الأنماط على الميتافيزيقي الفلسفى، بحيث يكشف عن أصللة "الإنجيل"، أصللة الرسالة الإنجيلية. ومن ثم، فالتفكك تقنية مفيدة من منظور الإيمان، على الأقل فى نقد النزعة الأرسطية أو التوماوية، وكذلك من المنظور المؤسسى؛ فالحاجة ماسة إلى نقد المؤسسة اللاهوتية من أولها إلى آخرها، تلك المؤسسة التى وَارَتْ على ما يُظنـ الرسالة المسيحية الأصيلة وأخفاها. [ذلك موضع يبدو عنده أيضًا] أن الإيمان الحقيقى كان عند أطراف الكتاب المقدس وشديد القرب منه على حد سواء، وإنه لإيمان يمضى على طريق حُرّ مغامر محفوف بالمخاطر (التشديد من عندي) ^(٩٣).

وبرغم اختلاف السياقات، يبدو أن دريداـ فى حقيقة أمرهـ يقول قولًا يماثل قول ابن عربى مماثلة تلفت الانتباه: الأبنية "الميتافيزيقية الفلسفية" التى قد حاولت مؤسسات عديدة (من أمثل الأشاعرة والمعزلة) أن تُبْسِطَ من خلامها كُنْهَ الله بوضعه فى نظام ما على مدى قرون، قد تأسست على "مواراة" الألوهية الحقة وحجبها. فالحيرة عند ابن عربى تقدم لناـ من طرق عديدةـ سبقاً إسلاميـاً لـ"إيمان يمضى على طريق حُرّ مغامر محفوف بالمخاطر". وإنه لإيمان يتحرر من الميتافيزيقاـ، وإنه ليتحرر من الحُجُبِ والصور والأصنام.

الحيرة موقف مرغوبـ. فى كل من التصوف والتوكيكـ تظل النقطة الأساسية واحدة: حين نكون متحيرين نرى الأشياء التى تقوتنا ونحن نعتقد أنها نعرف ما نفعله تماماـ. نرى اختلاف الاختلاف *.the difference of difference*

والحق أن هيدجر يرى رأـياً مماثلاـ. إذ حين يصيـّـنا مـكروـهـ كـأنـ تـتكـسرـ أـداـةـ نـسـتـخدمـهاـ أوـ نـقـعـ ضـحـيـةـ حـادـثـ غـيرـ متـوقـعـ أوـ نـعـانـىـ مـنـ خـيـانـةـ صـدـيقـ أوـ شـرـيكـ، فـتـتعـطلـ مـشـرـوـعـاتـناـ، نـرـىـ بـشـكـلـ حـقـيقـيـ لـلـحـظـةــ. أـنـ عـالـمـنـاـ يـبـنـىـ وـيـنـدـرـجـ فـىـ سـيـاقـ يـعـطـيهـ مـعـنىـ. ويـقـولـ هـيـدـجـرـ إـنـهـ فـىـ هـذـهـ اللـحـظـةـ التـىـ يـحـدـثـ فـيـهـ هـذـاـ "الـتـعـطـلـ" نـلمـحـ

"عالمية العالم" the worldhood of the world. إن كثرة التجليات المُحِيرَة تجعل المؤمن المنذهل قادرًا على لمح "الوهية" الله، وبالطريقة نفسها يجعل صور الآخر المتزايدة باستمرار دريداً قادرًا على لمح آخرية الآخر فـى تعامله. ومن ثم، فاشتراك التصوف والتفكيك في اعترافهما على الفكر العقلاني الميتافيزيقي يجد أيضًا جوابًا مشتركًا: إذا كانت الميتافيزيقا تُعمينا/تحجبنا عن الموقف الحقيقي— وإذا كانت الحيرة أو البلبلة تسلُّ رغبتنا العقلانية في النسق— فعندئذ سنبدأ حقًا في "الرؤيه"، بعد أن تكون قد تعلمنا الرغبة في الالتباس والبلبلة وليس الهرب منها.

هوامش الفصل الثاني

- (١) F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. R.J. Hollingdale. London: Penguin, 1990, p. 35.
- (٢) Found in Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946, p. 73. Trans. Ralph Austin as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 79.
- (٣) Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass, London: Athlone Press, 1987, p. 45.
- (٤) *The Bezels of Wisdom*, p. 254, *Fusus al-Hikem*, p. 200
- (٥) Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 224. Transl. Alan Bass as *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978, p. 151
- (٦) Anthony Kenny (ed.), *The Wittgenstein Reader*, London: Blackwell, 1994, p. 271.
- (٧) S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, p. 390.
- (٨) Ibid., p.115.
- (٩) A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, p. xi.
- (١٠) Ibid., p. xix.
- (١١) S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, p. 350
- (١٢) Ibid., p. 311.
- (١٣) Ibid., p. 219.
- (١٤) Ibid., p. 224
- (١٥) J. Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, p.181.
- (١٦) M. C. Taylor, *ErRing: A Postmodern Atheology*, Chicago: Chicago University Press, 1984, p. 13.
- (١٧) J. Ellis, *Against Deconstruction*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, pp. 8,13, 66; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 125.
- (١٨) C. Norris, *Derrida*, London: Fontana, 1987, p. 156.

- (١٩) Rodolphe Gasché, 'Infrastructures and Systematicity', in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 4.
- (٢٠) Muhyiddin Ibn 'Arabi: *A Commemorative Volume*, p. 351.
- (٢١) W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. 3. The Arabic edition of the *Futuhat* used is Osman Yahia's four volume *Futuhat al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.
- (٢٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 65, *Fusus al-Hikem*.p. 62.
- (٢٣) *The Bezels of Wisdom*, p. 79, *Fusus al-Hikem*, p. 73.
- ولعله من المثير للاهتمام أن هذا القول يتغدر تتبع سنته؛ مما يجعل المرء يخمن أن قائله ابن عربى نفسه. ولا يمنع المرء نفسه من التفكير هنا فى مقوله إيكهارت: "أتضرع إلى الله أن يحررنى من الله".
- (٢٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 348; *Futuhat*, II.211.29.
- (٢٥) *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibheid, London: SPCK. 1987. p. 58.
- (٢٦) D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993, p. 278.
- (٢٧) P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 414; French text used is Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Editions Galilée, 1987, p. 168.
- (٢٨) *A Derrida Reader*, p. 217; *Psyché*, p. 33.
- (٢٩) W.G. Chittic, *Sufi Path*, p. 380; *Futuhat* IV.279.26.
- (٣٠) *The Bezels of Wisdom*, p. 87.
- (٣١) *The Bezels of Wisdom*, p. 162, *Fusus al-Hikem*, p. 131.
- (٣٢) Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden. in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, p. 77.
- (٣٣) بعد انتهاء ابن عربى من كتابه **فصول الحكم**، كتب عملاً ثانياً يلخص الموضوعات الرئيسية في **الفصول** ويشرحها. ولأهمية **الفصول**، فهذا العمل الثاني (الموسوم بـ نقش **الفصول**) لاقى أيضاً قدرًا من العناية في التراث الشارح؛ فقد اهتم به جامى - من بين آخرين - وكتب عنه كتاباً عنوانه **نقد النصوص في شرح نقش الفصول**. وقام بترجمته شيتيك تحت عنوان:

- "The Imprint of the Bezels of Wisdom", *Journal of the Muhyiddin Ibn'Arabi Society* 1, 1982, pp. 30-93.
- (۱۴) Ibid., p. 91.
- (۱۵) Ibid., p. 92.
- (۱۶) Ibid., p. 92.
- (۱۷) Ibid., p. 93.
- (۱۸) Ibid., p. 92.
- (۱۹) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 292; *L'Ecriture*, p. 427
- (۲۰) N. Midgley (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997, p.16
- (۲۱) 'La différance' in Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, p. 22. French edition used is *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
- (۲۲) Jacques Derrida, *Positions*, p. 84
- (۲۳) Ibid., p. 85.
- (۲۴) Ibid., p. 45.
- (۲۵) Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, London: AthlonePress, 1981; French text Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972, p. 22.
- (۲۶) W. G.Chittick, *Sufi Path*, p. 335.
- (۲۷) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 336/*Futuhat* I.266.15.
- (۲۸) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 317
- (۲۹) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p338/*Futuhat* III. 465. 25.
- (۳۰) A *Derrida Reader*, p. 253; *Psyché*, p. 210.
- (۳۱) A *Derrida Reader*, p. 244, *Psyché*, p. 203.
- (۳۲) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p.159.
- (۳۳) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 151; L'Ecriture, p.224.
- (۳۴) A *Derrida Reader*, p. 249/*Psyché*, p. 207
- (۳۵) A *Derrida Reader*, p. 249, *Psyché*, p. 207.
- (۳۶) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 281.
- (۳۷) A *Derrida Reader*, p. 245, *Psyché*, p. 204.
- (۳۸) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 68, *L'Ecriture*, p.103.
- (۳۹) A *Derrida Reader*, p. 246.
- (۴۰) Jakob Boehme, *Six Theosophic Points*, cited in W. Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, New York: Doublay, 1960, p. 35.
- (۴۱) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 75.
- (۴۲) A *Derrida Reader*, p. 248.

- (۱۳) R. Rorty, 'The Reification of Language', in C. Guignon (ed.), *Cambridge Companion to Heidegger*, London: Cambridge University Press, 1983, p. 352.
- (۱۴) Taken from G. Hartmann, *Psychoanalysis and the Question of the Text*, p. 142.
- (۱۵) *A Derrida Reader*, p. 253.
- (۱۶) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 83.
- (۱۷) *A derrida Reader*, p. 253.
- (۱۸) Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices', trans. J. P. Leavery, Jr, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, p. 292.
- (۱۹) Midgley, *Responsibilities of Deconstruction*, p. 34.
- (۲۰) *A Derrida Reader*, p. 248, *Psyché*. pp. 206-7.
- (۲۱) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 268, *La Dissémination*, p. 300.
- (۲۲) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 350
- (۲۳) *The Bezels of Wisdom*, p. 76, *Fusus al-Hikem*, p. 70.
- (۲۴) *The Bezels of Wisdom*, p. 79, *Fusus al-Hikem*, p. 73.
- (۲۵) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 22.
- (۲۶) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 156, II.671.5.
- (۲۷) *The Bezels of Wisdom*, p. 76, *Fusus al-Hikem*, p. 70-71.
- (۲۸) *The Bezels of Wisdom*, pp. 76-77, *Fusus al-Hikem*, p. 71. Austin's notes are in parentheses.
- (۲۹) *The Bezels of Wisdom*, p. 79.
- (۳۰) *The Bezels of Wisdom*, p. 80, *Fusus al-Hikem*, p. 73.
- (۳۱) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 380.
- (۳۲) Ibid.
- (۳۳) *The Bezels of Wisdom*, p. 79, *Fusus al-Hikem*, p. 73. Austin's notes in parentheses.
- (۳۴) E. Bloch, *Atheismus in Christentum*, taken from the *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, vol. 14, p. 95.
- (۳۵) Ibid., p. 287.
- (۳۶) *The Bezels of Wisdom*, p. 80, *Fusus al-Hikem*, p. 74.
- (۳۷) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 73/*Futuhat* II.499.7.
- (۳۸) *The Bezels of Wisdom*, p. 254.
- (۳۹) *Margins of Philosophy*, p. 18, *Marges de la Philosophie*, p. 19.
- (۴۰) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 317.

- (۹۱) R. Austin, 'Meditations upon the vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought', *Journal of the Muhyiddin Ibn'Arabi Society* III, 1984, 7.
- (۹۲) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 203/*Futuhat*, II.523. 2.
- (۹۳) Kevin Hart, "Jacques Derrida: The "God" Effect", in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge, 1998, p. 262.

الفصل الثالث

سَدَّةُ الْكِتَابِ

معنى الالاتناهى فى علم التأويل الصوفى والتفكيكى

لعل ما نستخلصه من تاريخ التأويل الملاحظة الآتية: كان الغرض الأول من التأويل فهم كلمة الله وشرحها، ثم شمل هذا الغرض - في نهاية المطاف - محاولة تفريح عملية شرح كلمة الإنسان. ففي القرن الناسع عشر، تعلمنا من هيجل Hegel أولاً، ثم من نيشه بشكل أعمق، أن الله قد مات. وفي القرن العشرين، قال لنا كوجيف Kojève وتلامذته من أمثال فوكو إن الإنسان قد مات؛ فانفتحت بذلك الأبواب - إن جاز التعبير - على هاوية التفكيك ما بعد الأنثروبولوجي Postanthropological deconstruction. وكلما اتسع مجال التأويل وشمله تلاشى مصدراً المعنى الأصليان - الله

والإنسان - آخذين معهما الكون أو العالم، فلم يعد أمامنا سوى ثرثرتنا التي اخترنا - بمحض إرانتنا - أن نسميها فلسفة اللغة أو الفلسفة اللغوية أو ما أشبه من مسميات. فإن كان اللاشيء هو الواقع، وإن كان الواقع هو اللاشيء، فلا فرق بين السطور المكتوبة في نص والمسافات البيضاء الفارغة بين هذه السطور (ستانلى روزن، التلوييل سيسة) ^(١).

لقد اخترت أن أبدأ هذا الفصل المخصص لمناقشة نظورات عملية التأويل عند ابن عربى ودریدا بملحوظات روزن Rosen التنبؤية لسببين: أولهما أنها تلخص بشكل عميق (مع أنه قد مضى عليها عقد من الزمان) المكانة التي وصل إليها التأويل المعاصر في استكشافه موت الذات والمؤلف والأعمال المعتمدة المؤثرة فيها، وما تبع ذلك من نتائج أثرت في طريقة قراءتنا الكتب. ومن الواضح أن القضية التي تتصبّع عليها ملاحظة روزن صارت مألوفة حالياً؛ فانهيار الذات وفقدان الثقة في الموضوع وزوال العديد من المؤسسات - وبالطبعية زوال علة وجودها الالهوتية - قد تسبب في زوال أيّ معنى راسخ يتناوله الناس. وإن كان القراء والكتاب على السواء - فيما يقول أحد المنظرين - ليسوا في حقيقة أمرهم سوى " شبكات من الاعتقادات والرغبات عديمة المركز" ^(٢) فكيف تستأنف الموجودات الإنسانية قراءة وكتابة صفحات من الرموز لا تحظى بقبول أو رضى؟ ذلك سؤال وجهه ابن عربى ودریدا على السواء، كلٌ في عصره، وإنْ كانت القضية التي كانت مصدر المشكلة عند الشيخ الأكبر هي قضية عدم تناهى العقل الإلهي لا قضية صراع بين منظورات تأويلية متعددة. أما السبب الثاني الذي اضطرني أن أبدأ فصلاً عن

التأويل الصوفي في القرن الثالث عشر يذكر "هاوية التفكك ما بعد الأنثروبولوجي" فيتمثل في الآتي: بقدر ما يلقتنا عمل دريدا عن النص الامتناهى إلى أن أفكار ابن عربى معاصرة له بشكل يثير الغرابة، يُلقي فهم ابن عربى ما تعنيه قراءة القرآن الضوء على النسب الأبعد الذى إليه يرجع عمل دريدا.

ولعل من أهداف هذا الفصل تفنيـد رؤية روزن التبـسيطـية الرائـجة عن تاريخ التأـول بما هو تاريخ انحدار طـوـيل من عدم التـباـس الكلـمة المقدـسة المـتعـالـية إـلى فـرـاغ هـاوـيـة التـفـكـكـ، وـذـلـكـ من خـلـالـ المـقارـنةـ بـيـنـ ابنـ عـربـىـ وـدرـيدـاـ. فـىـ روـاـيـةـ التـاريـخـ هـذـهـ، اـرـتـقـتـ حـرـيـةـ القـارـئـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ بـفـضـلـ التـخلـصـ مـنـ هـالـةـ الـقـدـاسـةـ الـتـىـ كـانـتـ تـحـيـطـ بـعـمـلـيـةـ القرـاءـةـ، مـنـ سـجـنـ الـكتـابـ الـذـىـ فـرـضـتـهـ التـعـالـيمـ الـكـنـسـيـةـ إـلـىـ حـرـيـةـ النـصـ الدـلـالـيـةـ. وـنـحـنـ نـسـمـعـ هـذـاـ الرـأـىـ كـثـيرـاـ، وـبـصـفـةـ خـاصـةـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـمـرـحـلـةـ درـيدـاـ، فـقـدـ عـرـفـ المـفـكـرـ ذـائـعـ الصـيـتـ مـارـكـ سـ. تـالـيـلـوـرـ التـفـكـكـ تـعـرـيـفـاـ جـديـداـ بـأـنـهـ "تأـولـ" مـوتـ اللهـ^(٣)؛ مـاـ يـدـلـ ضـمـنـاـ عـلـىـ أـنـ شـبـحـ اللـهـ غـيـرـ المـفـكـكـ كـانـ لـاـ يـزالـ يـطـوـفـ بـرـوحـ عـصـرـ التـوـيـرـ (مـتـحـداـ هـيـةـ قـصـدـ الـمـؤـلـفـ)، فـيـحـدـ مـنـ عـوـاـمـلـ التـغـيـرـ وـيـتـجـاهـلـ الـأـغـيـارـ وـيـقـيـدـ (وـأـحـيـاـنـاـ يـحـظـرـ) التـفـاسـيرـ؛ الـأـمـرـ الـذـىـ يـدـفـعـ الـمـفـسـرـ دـوـمـاـ إـلـىـ بـحـثـ عـدـيـمـ الـجـدـوىـ عـنـ "مـاـ يـحـاـوـلـ الـمـؤـلـفـ/الـمـلـكـ (A)ـ قـوـلـهـ". ضـمـنـ حـدـودـ هـذـاـ التـارـيـخـ، يـأـتـيـ التـفـكـكـ ضـرـبـةـ قـاضـيـةـ عـلـىـ مـسـتـوىـ الـدـلـالـةـ، إـذـ يـبـدـدـ أـخـيـراـ- شـبـحـ النـصـ وـيـحـرـرـنـاـ مـنـ مـخـافـةـ التـفـاسـيرـ الـمـغـلـوـطـ misinterpretation بـإـيـضـاحـ أـنـهـ مـاـ مـنـ شـيـءـ (بـالـمـعـنـىـ الـحـرـفـيـ تـمـاماـ)ـ نـخـاشـاءـ.

إن فهم مكانة دريدا في تاريخ التأويل بهذه الطريقة لا بد أن يتغير. لا لأنه فهم خاطئ من حيث المبدأ، وإنما لأنه فهم يستند إلى نظرية غير سديدة، شديدة التبسيط، للكيفية التي قرأ بها - فعلينا - مفکرو العصور الوسطى نصوصهم. فالتفكك لم "يحرر" النص من الفهم العليل الذي فرضه اللاهوت، بل على العكس، لم تكن المرونة النصية لدى المفسر في العصور الوسطى تقل عن مرونة القارئ التفككي حالياً؛ إذ كان يوجد عدد كبير من التفاسير المختلفة، المتغيرة فيما بينها، على نحو ما يحدث

فى أشد الدروس التفكيكية مغalaةً. وهذا التنبئ أو التحذير الآتى الذى قاله بورخيس Borges بطريقة لا تنسى - استناداً إلى إيماءة معيارية حالياً فى تاريخ الأفكار - لا يعنى الاستخفاف بما كان عليه عقل العصور الوسطى من تركيب وتعقide:

إن التصور الذى مفاده أن الكتب المقدسة لها قيمة رمزية (بصرف النظر عن قيمتها الحرفية) تصور قديم ولا يناقض العقل ...

كان يعتقد أن العمل الذى أملته روح مقدسة نص مطلق. وبكلام آخر، فالنص الذى تسهم فى وجوده الصدفة يُعدَّ صفرًا. هذه الفرضية الأولى الغربية ومؤداها أن ثمة كتاباً لا تمسه المصادفة ينطوى على أغراض لا تنتهي تقليدياً. هذه الفرضية جعلت المفسرِين يعيدون ترتيب الكلمات المقدسة؛ فصار بهم الحال إلى إيجاد قيمة عددية للحروف، تأملوا هيئاتها ولاحظوا الحروف الصغيرة والحوروف الكبيرة، وبحثوا فى أشكال التطريز acrostics والجناس التصحيفى anagrams، كما قاموا بأعمال تفسيرية أخرى تميزت بالدقة والصرامة ليس من الصعب السخرية أو التقليل من قيمتها. وعذرهم فى ذلك أنه ما من شيء يمكن أن يكون عارضاً أو حادثاً فى عمل يملئه عقل لا متناه^(٤).

يافتنا بورخيس، بأسلوبه البليغ الدال على سعة الاطلاع، إلى أن التعدد الدلالى ليس وفقاً على القرن العشرين بل هو شغف قديم قدم الزهار Zohar أو كتاب فيلو أمثلويات القوانين^(*) Philo's Allegories of the Laws، أو شروح ابن عباس رضى الله عنه أو القديس أوغسطين. وفي الفقرة المقتبسة أعلاه، يحيل بورخيس إلى

(*) ينسب سفر زهار إلى الحبر موسى بن شمطوب الليونى على ما استقر الباحثون مؤخراً. وهو عبارة عن ديوان من تسعه عشر رسالة تقدم تصوراً صوفياً قابلياً عن الحروف والأعداد؛ فيجعل لكل علامة في التوراة معنى باطنياً. وقد صار "الزهار" مثل المدونة الديونيسيوية (أعمال ديونيسيوس الأربوباجي المنتحل) موضع تزيادات خرافية. وكان أن حاول المفكر اليهودي فيلو السكندرى (القرن الأول الميلادى) التوفيق بين الفلسفة اليونانية واليهودية مستخدماً الأمثلولة أو التمثيل الكنائى فى محاولته. وقد تم توظيف هذا المنهج فى رسائل الزهار - المترجم.

القاباليين اليهود Jewish Kabbalists، وليس من الصعب توسيع الإحالة لتشمل ابن عربى (ودريدا نفسه فيما يَدَعُى هابرماس). إن "التدقيقـات التفسيرية الصارمة" التي يذكرها بورخيس بوصفها خصائص نص لا تنتهي فرعاً - النظر إلى الحروف من حيث قيمتها العددية وانشقاق المعنى استناداً إلى هيئاتها وترتيباتها المتعددة، واستخلاص أشكال التطريز والجنس التصحيفى من مقاطع الآية حسب ظاهرها - توجد كلها بوصفها خصائص التأويل المعيارية عند الشيخ الأكبر نفسه. وسواء تعلق الأمر، عند ابن عربى، بإعادة تأويله الباطنى لتاريخ انتصار دولة الموحدين على الجيوش المسيحية فى عام ١١٩٤^(٥)، أو تعلق بفهمه صورة الإنسان (الإنسان الكامل) استناداً إلى حروف اسم النبي محمد، فإن عدم تناهى العقل الإلهى المحيط بكل شيء يحاط لأى فرق قرآنى دقىق، ولأى "احتمال" أو "مصادفة" مزعومة، ولأى انحراف أو تغير تأويلى، بوصفه تطوراً فى الإرادة اللامتناهية يجلّ عن الوصف.

وبطبيعة الحال، لم يعد معظممنا يقرأ النصوص بهذه الطريقة؛ إذ من غير المعقول أن نظن ونحن نقرأ رواية ما أن الرواى قد تتبأ من قبل بكل استجاباتنا الفردية للنص التى ينمّز بها قارئ عن آخر (شخصيات ما فى الرواية تذكرنا بأفراد عائلتنا، أو ذكريات شخصية تشيرها فىنا فقرات ما، إلخ). ومع ذلك، فالافتتاح الذى يبديه القارئ التفكىكى نحو النص - فيما يقول دريدا: حقيقة أنه "لا توجد إلا سياقات بلا مركز رُسُوٌّ مطلق"^(٦)، مما يحوّل النص إلى ماكينة معنى meaning - machine تنتاج معانى جديدة باستمرار - لا يختلف فى حقيقة أمره عن الانفتاح الذى يبديه المفسّر الصوفى نحو "القرآن العظيم". وكما قد أوحى بورخيس، يُفجّرُ عقل المؤلف اللامتناهى^(٧) القرآن فيطلقه فى كل الاتجاهات على الفور، مما يسمح له بإلقاء معانٍ متعددة لا متناهية على عدد من المتكلمين لا متناه أيضًا. وفي حالتى التأويل الصوفى والتفكىكى، فالنصوص التى يمكن تأويلها إلى ما لا نهاية موضوع محل نقاش؛ حتى وإن تبأنت من حيث المبدأ الأسباب التى تجعلها تقبل التأويل إلى ما لا نهاية.

^(٥) المقصود بـ"عقل المؤلف اللامتناهى" الله الذى أوحى إلى نبيه الكتاب - المترجم.

وبكلمات أخرى، نحن نتناول تناولًا ينطوى على (ولنقبس عبارة ماكلنتير MacIntyre النصوص المعتمدة^(٧)) تراكم تدريجي... لمجموعات مختلفة وغير متجانسة ومتناقضة من سُبُّر القصد الإلهي وقوعه على الكتب المقدسة. إنَّ لا تناهى العقل الإلهي من ناحية، ولا تناهى سلسلة السياقات المعاصرة من ناحية أخرى يؤديان - على السواء - إلى النتيجة نفسها: تكثر المعنى إلى ما لا نهاية. لقد قام دريدا بتفويض تعالى النص وكشف عن سرّه؛ ألا وهو أنه بلا "سرّ" غير أنه لم "يحرره" تحريراً نهائياً من مخالب التأويل الأنطولوجى المتمرکز لوغوسياً؛ فأعاد إلى النص لا تناهياً أصلياً كان موجوداً على أيام القديس بونافنتورا^(٨) Bonaventure والجبر Moses de leon موسى بن شمطوب الليونى والغزالى، ناهيك عن محى الدين ابن عربى نفسه.

وقد يشعر البعض بقدر انزعاج نحو الاعتقاد فى أن دريدا قد أعاد إلى التأويل حسًّا فروسطيًّا باللاتناهى. وما من عجب فى أن يُتهم دريدا، أو يُمتدح، بنزوعه الصوفى فى عدد من المناسبات، وليس الباعث على ذلك مقالات من قبيل مقاله عن "إدموند جابيس" Edmond Jabès. وقد كان هابرماس أول من تهكم على دريدا - استناداً إلى قراءة التفكك قراءة عبرانية على نحو ما فعلت سوزان هاندلمان Susan Handelmann - فاللهم بـ"التصوف اليهودي" وبصفة خاصة مذهب "القاباليين"^(٩). فالكتابة *écriture* عند دريدا بإرجائها اللامتناهى تُحيى من جديد تصوّراً صوفياً عن التراث يراه حدث كشفٍ مؤجلٍ دوماً (ص ١٨٢). فحرف الـ"ا" في الكلمة *Différance* (= الاختلاف المرجى) شبيه بحرف الـ"ألف" عند الحبر

^(٧) القديس بونافنتورا (١٢١٧ - ١٢٧٤): إيطالى تعلم فى فرنسا. وتقوم فلسنته على تركيبة تجمع ابن سينا وديونيسيوس المتنحى؛ فهو يتصور العالم على صورة هرمية ذات تراتب.أخذ من ابن سينا فكرة النفس بما هي مرآة كل شيء فجعلها "صورة العالم كله"، وقد صارت هي نفسها "عالماً معقولاً". وأخذ من ديونيسيوس فكرة النظير من حيث هو قدرة استقبالية تتحدد بمكان كل كائن في السلم الهرمى - المترجم.

مندل Mendel (فيما يخبرنا بذلك شولام Scholem) : "الاستماع إلى الألف يعني عدم الاستماع إلى حرف بعده؛ فهو تهيئة لكل اللغة المسموعة، وإنْ كان في حد ذاته لا ينطوي على معنى بعينه" (ص ١٨٣). ولا تستغرق قراءة هابرماس بعنابة وقتاً طويلاً حتى ندرك أن مؤلف "العقل التواصلي" يشن هجوماً على دريداً أو النزعة القابالية Kabbalism؛ علّته الافتتان بأن النص "يُقبل القراءة إلى ما لا نهاية" (ص ١٦٦). إذ يؤدى هذا الافتتان - في نهاية الأمر - إلى تسوية الفرق بين الفلسفة والأدب. وبتعبير آخر، ثمة تخوف عميق من أن يخلط الناس ماركس Marx بتولستوى Tolstoy و تولستوى بماركس؛ الأمر الذي يفضى بهابرماس إلى استخلاص أن علم التأويل القابالي المحدث hermeneutics neo-Kabbalistic عند دريدا يُخفي "رغبةً فوضوية في نقض استمرارية التاريخ" (٩).

وبعد الانتقال إلى المقارنة بين التأويل الصوفي والفكري لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان نقاد من أمثال هابرماس ونوريس يختلفون حول ما إذا كان دريداً ينتمي إلى التراث الصوفي أم إلى التراث الفلسفى، فإن اختلافاً مماثلاً - بدرجة ما - يقع داخل حقل دراسات ابن عربى حول ما إذا كانت تصورات الشيخ الأكبر عن التأويل تنتسب إلى التراث الصوفي المسرف في صوفيته أم إلى التراث التفسيري المسرف في تقليديته. وبتعبير آخر، ثمة اختلاف حول الطريقة التي صارت بها تأويل الشيخ الأكبر مرنة. لقد ترکز الخلاف على استخدام مصطلح بعينه، ألا وهو التأويل الذي يعني حرفيًا "المآل إلى"، وإنْ كان المصطلح - في هذا السياق - يشير بوجه عام إلى تقنيات صوفية وباطنية في عملية التفسير الدينى أكثر من كونه مرتبطة بالإسلام الشيعي. تشجع ممارسة التأويل على تصور أن المعانى الداخلية (الباطنية) في النص تتكرّر تكرّراً لا يتناهى؛ فبدلاً من الاكتفاء بفعل تفسير النص يحرّر التأويل النص، فينقد القارئ إلى مستوى كلّي جديد من المعانى الأكبر. ويُعدُّ هنرى كوربان Henry Corbin مقترح هذه الرؤية الأساسية في أعمال ابن عربى. ولأن كوربان أمضى سنوات عديدة في التدريس في إيران، يميل معظم النقاد إلى رؤية ربط

كوربان ابن عربي بالتأويل جزءاً من رغبته العامة في تقديم الشيخ الأكبر بوصفه "شيعياً صرفاً"^(١٠). ومن المعروف أن شبيك يعارض كوربان حين يلحظ أن معظم إشارات ابن عربي إلى التأويل في كتابه *الفتوحات المكية* إشارات سلبية بشكل واضح. وبطبيعة الحال، ليست معرفة شبيك بموضوعه وبخصائص مجال دراسته محل نقاش، غير أنه يبدو في معارضته كوربان مضطراً إلى ادعاء تقليدية التأويل عند ابن عربي؛ بحجة أنه "يوقر النص الحرفى توقيراً عظيماً"^(١١)، وهو ما لا يعقل بعض الشيء. ولا حرج على قارئ *فصول الحكم*- بما يحويه من معارف صوفية في حساب الجمل وتتبع دلالات اللفظة تتبعاً غريباً والتفاسير الغامضة وانتقاد النبى نوح ضمناً وانتداح الطاغية فرعون علينا- إن رأى رأياً آخر.

الكتاب عند ابن عربي ودریدا: متى يكون النص الشاغر نصاً لا يتناهى؟

كل موجود يجد في القرآن ما يريد (ابن
عربي، *الفتوحات المكية*، II، ٩٤).

لم يكن ابن عربي أول من اقترح عدم تناهى معانى النص القرآنى، وليست تفاسيره غير المعتادة أغرب ما في تاريخ التفسير القرآنى. فالغزالى يستشهد في كلامه عن قواعد تلاوة القرآن (كتاب آداب تلاوة القرآن) بحديث أو قول مأثور من أقوال على كرم الله وجهه: "لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب"^(١٢). إذ لا ينقبل الغزالى - وحاله فى ذلك من حال ابن عربي الذى جاء بعده بقرنين من الزمان - الطريقة الضيقة التى يميل من خلالها العوام (أرباب الظواهر) "إلى إغلاق الباب" أمام التفسير الباطنى (المرجع السابق، ص ٢٤٢)؛ فيدعون إلى مشروعية التفاسير الباطنية حين لا تستجيب الآية لمعنى معقول، بل وحتى تلك الآيات التى يمكن أن يفهمها القارئ العادى فهماً تقليدياً يمكن تفسيرها تفسيراً باطنياً. وفي حقيقة الأمر، لا يؤيد الغزالى قبول النص التفسير اللامتناهى، بل يتبنى بالقدر الذى يطلق

معه وصف حجاب الجهل على الاعتقاد في أن تفاسير القرآن الصحيحة هي التفاسير العامة (العقلانية، الواضحة البسيرة) فقط. ولذا، لا بد من فهم أغرب الإشارات في تأويل ابن عربى على أساس هذه الخلفية.

و عند مقارنة وجهتى نظر ابن عربى و دريدا عن التفسير ، لا بد من تأكيد أن تأويل الشيخ الأكبر يتعلّق تعلقاً كاملاً - تقريباً - بالقرآن؛ إذ من النادر أن يمتد ما يقوله ابن عربى عن المعنى والتفسير إلى أعمال دنيوية أخرى أو إلى اللغة بوجه عام؛ فالشيخ الأكبر - على عكس دريدا - يجد في القرآن الكتاب الذي يتمتع بخصوصية أكبر من سائر الكتب^(١٢). ومع أنه توجد مواضع في كتاب الفتوحات المكية تنص على الاعتقاد في فراداة الذات الإلهية، فإن تجلياتها المتنوعة تفضي بالنصوص كلها، سواء كانت قرآنية أم لا، إلى أن تكون متضمنة في أشكال الظهور الإلهي:

منا مَن يرَاهُ وَيَجْهَلُهُ... وَكَذَلِكَ الْحُبُّ مَا أَحَبَّ أَحَدٌ غَيْرَ خَالقَهُ وَلَكُنْ
احْتَجَبَ عَنْهُ تَعَالَى بَحْبُ زَيْنَبِ وَسَعَادِ وَهَنْدِ وَلَيْلَى وَالدُّنْيَا وَالسَّرَّهُمْ
وَالْجَاهِ وَكُلِّ مَحْبُوبٍ فِي الْعَالَمِ. فَأَفْنَتِ الشَّعْرَاءَ كَلَامَهُمْ فِي الْمَوْجُودَاتِ
وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَلَا يَعْرَفُونَ لَمْ يَسْمَعُوا شِعْرًا وَلَا لَغْزًا وَلَا مَدْحًا وَلَا
تَغْزِلًا... مَنْ خَلَفَ حَبْ الصُّورِ^(١٣).

وإنْ كانَ اللَّهُ الْمَوْجُودُ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَزَمَانٍ مَصْدِرُ كُلِّ تَجْلٍ، وَهُوَ الْحَقِيقَةُ
المحفوظة وراء الظاهر، فما من حكمة عندئذٍ في محاولة العثور على الله في هذا
الكتاب الواحد، بل الحكمة هي محاولة رؤية أن الله قد كتب كل كتاب. ومثل هذا
الإيمان بوجود الله على المستوى التأويلي في كل مكان وزمان يبطل إبطالاً قوياً أيه
محاولات دنيوية لكتابه "ليس موضوعه الله" ويعطّلها. فما الحيز المتاح للدُّنْيَا
ضمن حدود رؤية العالم هذه التي ترى كل ظاهر - كل "شعر ولغز ومدح وتغزل"-
منطويًا على إمكانات إلهية؟

لعل الخاصية الأولى التي توحد بين نهجي التفسير الصوفي والفكري هي عدم الإيمان البسيط بـ"سر" محدود وقاطع في النص؛ أي الإيمان بأن النص ليس وسيلة للبلاغ الوحيدة التي يمكن أن تتكرر إلى ما لا نهاية، وإنما هو - على الأصح - حامل بيت معانٍ جديدة باستمرار طبقاً لموقف القارئ ولحظته؛ مما يعني - عند الشيخ الأكبر ودریدا معاً - فيضاً لا نهاية له من المعانٍ المختلفة. وترد معظم تعليقات ابن عربي صراحةً على ذلك في المجلد الثاني من كتابه *الفتوحات المكية* :

وبما قلنا في الوجه أنها مقصود إليه، فليس يتحكم أحد على الله... ولكنه أمر محقق عن الله، وذلك أن الآيات المتألفة بها من كلام الله بأى وجه كان من قرآن أو كتاب منزل أو صحيفه أو خبر الله فهي آية على ما تحمله تلك الألفاظ الحاوية في ذلك اللسان على تلك مقصوده لمن أنزله بتلك الألفاظ الحاوية في ذلك اللسان على تلك الوجه، فإن منزله عليم بتلك الوجه كلها، وعليم بأن عباده متغرون في النظر فيه، وأنه ما كلفهم من خطابه سوى ما فهموا عنه فيه، فكل من فهم من الآية وجهاً فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية في حق هذا الواحد له^(١٥).

في المقام الأول، ليس للقرآن (الذى هو "كلام الله") رسالة واحدة بل عدد من الرسائل، يرت亨 كل منها بكتافة القارئ و موقفه. ولا تنتهي هذه الرسائل، أو هي في أقل تقدير تتكرر بتكرر عدد مرات قراءة القرآن (ولا يمنع المرء نفسه هنا من التفكير في قول إسحاق لوريا Isaac Luria إنه يوجد ستمائة ألف "وجه" من التوراة على عدد قراءات من وجد من اليهود في إسرائيل زمان الوحي، أو التفكير في اعتقاد أحد الباحثين أن القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف ومائتى علم، علم لكل حرفة من حروف صفحاته)^(١٦). إن عقل المؤلف اللامتناهى [الله] "يقدر" نصه تلبية لحاجة كل عبد من عباده "على حدة". وقد حكم الله من قبل هذا الضبط التأويلي إحكاماً بالغاً. وفي حقيقة الأمر، يستند الشيخ الأكبر في ذلك إلى إحاطة الله الزمنية،

فاللوهية الله تتحقق بقدر ما يرى في المستقبل كلَّ الطرق التي يمكن بها لمحفوقيه أن يفهموا كلماته. وطبقاً لابن عربى، فالله قد شاهد - من قبل - ما ينضح به القرآن من إمكانات تقسيرية لا نهاية لها، فهو يعرف مسبقاً الكيفية التي سيجاوب بها كل فرد - من أفراد هذا الجمع الغفير من الناس - مع "كلمات الله التي لا تتفد". وترجع أهمية هذه الفقرة المقتبسة من *الفتوحات المكية* إلى أن ابن عربى يقدم فيها سبباً مختلفاً وأكثر تعقيداً يفسر العمق الدلائلي اللامتناهى في القرآن؛ وهو سبب يرتكز إلى رؤية الله الاستعادية لكل قراءات القرآن المتراكمة. فالحال كما لو أن المرأة يتخيّل أن يبدأ شكسبير مسرحيته *ماكبث* بالنص على أنه يعرف أن ثلاثة ألف دراسة نقدية سوف تكتب عنه.

بحر بلا ساحل: القرآن مثلًّاً نموذجيًّا على نصية لا تنتهي

ومما يُسَرِّ ذلك كله - بطبيعة الحال - التصور الإسلامي المتميز عن الكتاب الحاوي كلَّ شيء فيه. ثم بعد قليل، نقرأ في *الفتوحات المكية* ضمن القسم نفسه: "ولأنَّ القرآن بحر بلا سواحل، وهو من الله، فهو يقصد كل المعانى التي يطلبها الكلام على عكس كلام المخلوقين"^(١٧). وفي سورة الأنعام، *تقول الملائكة*^(*) للنبي محمد "ما فرطنا في الكتاب من شيء" (سورة الأنعام، آية ٣٨)، وهي العبارة التي يولع ابن عربى باقتباسها، وبخاصة في كتابه *فصوص الحكم*، فالقرآن "يشتمل على كل ما وقع وكل ما لم يقع"^(١٨). هذا التصور المعتمد في الإسلام عن القرآن بما هو "الكتاب الجامع"، يعني - عند ابن عربى - أن الإنسان يجد فيه - بالمعنى الحرفي - كل شيء. يحوي نص القرآن (وكلمة "القرآن" بحد ذاتها تأتي من الجذر قَرَنْ بمعنى "يجمع شيئاً إلى شيء") ما لا نهاية له من الصور، فهو بحر من الرموز

^(١) لا أعرف لماذا استخدم المؤوند كلمة angels في هذا السياق بدلاً من كلمة god أو ما يشير إلى الملك جبريل - على التخصيص - الذي نزل بكلام الله (القرآن) على الرسول الخاتم، فضلاً عن أن الظاهر من منطق الآية أن المتكلّم هو الله - المترجم .

ومستودع كلَّ ما يمكن التفكير فيه وما سيمكن التفكير فيه. ولنقل بوضوح إنَّ القرآن هو الاستعارة الأقرب التي يمكننا استخدامها عند الحديث عن الله.

إنَّ احتمال ألا يقدر نص ما على الإفصاح عن أيٍّ مُعنى في ظل سياق مناسب—أيُّ إمكان عدم وجود معنى وحيد أولىً يرجع إليه النصُّ حتمًا—هذا الاحتمال يُعدُّ إحدى خصائص كتابات دريدا التي تؤدي إلى فهم مغلوط يثير جدلاً قوياً. ولعل تبادل التهم باستخدام الكلمات (لو أمكن هذا التعبير) بين دريدا وفيلسوف اللغة جون سيرل John Searle—الأمر الذي أدى بدريدا إلى كتابة مقالته "توقیع حدث سياق" Signature Event Context—تلقي الضوء على أسباب شعور دريدا بأنَّ "قيمة المعنى الحرفى الصحيح" (^{*}) proper meaning تبدو أكثر إشكالية من أيَّ وقت مضى^(١٩):

تنتج الكتابة علامَةً تشكل بدورها آلَة إنتاج، ذلك أنَّ اختفائِي المستقبلي سيحول—من حيث المبدأ—دون القيام بالقراءة وإعادة الكتابة، كما سيحول دون الإنتاج: الإنتاج بحد ذاته^(٢٠).

وبمعنى ما، يوسع دريدا ما يقوله ابن عربى عن القرآن ليشمل كل كتاب: فلا نص له معنى واحد أو معنى "حرفى صحيح"; فالنص إمكان لا يتأهى من المعانى الوشيكَة، يتقبل دوماً القراءة وإعادة القراءة بطرق يختلف بعضها عن بعض اختلافاً جذرِياً. وبرغم أن دريدا يقرُّ بأنَّ السياقات تعطى المعنى فهو يؤكد أنها لا يمكن أن تتحكم فيه؛ لأنَّ النص ينطوى دوماً على "إمكان انتقاله عن مرجعه أو مدلوله بنبيوياً" (ص ٣١٨). وعلى عكس تصور ابن عربى عن الله، نحن لا نقدر على توقع الطريقة التي سنقرأ بها نصوصنا، كما لا نقدر على التحكم في الظروف التأويلية

(*) يشير كلمة proper عند دريدا إلى الدلالات الآتية: الصحيح، الحرفي، الخاص، الخصوصي، الممتلك امتلاكاً شرعياً وسليماً؛ بما يعنيه ذلك من الارتباطات بين الخاص proper والملكية property والملاعة أو اللياقة propriety. ولا بد من اعتبار هذه الدلالات جميعها حين يستخدم دريداً هذه الكلمة التي اخترت هنا ترجمتها إلى: الحرفي الصحيح—المترجم.

التي يتصادف أن توضع فيها نصوصنا. فالمؤلفون ينقشون العلامات على صفحات بيضاء دون معرفة من سيفك شفترها، وأين ومتى، وطبقاً لأية ظروف.

يتمثل الاختلاف الجوهرى بين هذين التصورين عن النص بما هو "ماكينة معنى" meaning machine في الطريقة التي يرى بها ابن عربى القرآن مستودعاً من معانٍ لا تنتهي فلا تنفد أبداً. وإن، ثمة تصور عن "الامتلاء والغنى" fullness عند الشيخ الأكبر، وهو تصور غريب على النص التفكيكى غرابة مطلقة (إذ يفضل دريدا استخدام الكلمة "الوفرة" plenitude)، وبخاصة أن دريدا يحذر مراراً وتكراراً في أعماله من الخلط بين "التشتت" dissemintation و"تعدد المعانى" polysemeia. فالنص عند دريدا - وهو طفيلي في الأساس - ليس غنياً إلى ما لا نهاية وإنما هو الفقير إلى ما لا نهاية، ليس النص عنده مستودع ذخائر لا تنفد كما هو حال القرآن عند ابن عربى؛ فالنص يستمد غناه من ما يحيط به، ولا يملك بنفسه شيئاً يقدمه:

إن الخطاب الحى بشبحيته وظيفه وصورته الزائفة ليس شيئاً جاماً وليس عديم الدلالة؛ فهو يدل بالكلاد، هكذا حاله دائمًا. هذا الحال الشحيح، هذا الخطاب الذى لا يرقى إلى مرتبة شيء كثير، حاله من حال كل الأشباح: هائم على غير هوى errant. ينقلب فى هذا الطريق أو ذاك، شأن شخص ضلل طريقه... شأن من فقد رشدَه وصوابه. إنه نسل مارق منحرف فاسد، متشرد مغامر متسكع، يتنبه فى الdrobs لا يعرف من هو وما اسمه... مقتلع بلا جذور، لا بيت له ولا وطن. هذا الحال غير الحال تقريباً يبقى تحت تصرف أي قارئ فينقطه القدير وغير القدير، أما من لا يعرفون عنه شيئاً فيعرضونه لكل ما لا علاقة له به^(٢١).

وبرغم أن لدينا نموذجين متوازيين عن النصوص التي يمكن أن تعنى كل الأشياء، فإن العلامات الشاردة wandering signs^(*) عند دريدا - التي هي "تحت تصرف أيّ قاريءٍ" - يمكن ثنيها أو لئيمها إلى ما لا نهاية بسبب فقدان ذاكرة amnesia حدث بطريقة ما. وتنجم هذه الليونة الدلالية عن فقدان الهوية. غير أنه يوجد وجه آخر مهم: إذا كانت النصوص عند دريدا تهدد الوحدة أو تنذر بتمزيقها، فهي عند ابن عربى تُعبّر عنها. هذا الكنه الفوضوى فى النص التفكيكى ("هائم على غير هدى"، "منحرف"، "مارق"، "مغامر"، "مقتلع بلا جذور، لا بيت له ولا وطن") يروغ من السياقات، ويقوضُ الأنظمة، ويكشف الستار عن صعوبة حقيقة دائمة^(۲۲)، أما أشد تفاسير القرآن تفاوتاً فيدمع - في نهاية المطاف - الوحدة والكتاب الجامع، ويعلمنا أن نرى "التفاصيل في سياق الكل... بوصفها جزءاً من الكل"^(۲۳). إن إلحاد ابن عربى على أن الكتاب "ينهض قائماً" بعد كل قراءة يُعدُّ أفضل إيضاح للمنزلة التي يعطيها الشيخ القرآن:

... الآخرون يرفعون القرآن من رقاده، ما دام تفسير العلماء ينفيه بعد
أن كان مرفوعاً. فمن أنعم الله عليه بالفلاح يرفع الكتاب بعد أن كان
هاجعاً. فيُقرَّ بأن تفسيره له لا يضاهيه بحال...^(۲۴).

وبتعبير آخر، في كل مرة "يُستخدم" فيها القرآن (وتعبير "راقد أو هاجع" يرادف هنا تعبير مقروء أو مفهوم)، لا بد أن يتخذ بعدها وضعية القيام مرة أخرى؛ لتأكيد حقيقة أن دلالاته لا تنفذ. وما يثير الدهشة أن ابن عربى يمضى أبعد من ذلك؛ فحين يصف القرآن بأنه مُنْزَهٌ (لا يضاهيه شيء) لا يكتفى بقول إننا لا نقدر على إنتهاء فعل تفسير القرآن، فيمضي إلى مسألة مختلفة قليلاً؛ ألا وهى أنه ما من تفسير من تفاسيرنا للقرآن يستوعب الكلمة الإلهية الاستيعاب الحق. فالقرآن كتاب لا نتمكن من معرفة شيء عنه، إنه سرٌّ دفين دوماً وأبداً؛ مما يجعل كل محاولاتنا لتفسيره ضرباً من سلسلة تخمينات يائسة.

^(*) العلامات الشاردة أو الحائمة أو الجوالة، وبالمعنى الحرفي: العلامات التائهة، تذكرنا على الفور بأسطورة اليهودى التائه الذى أشرت إليها من قبل - المترجم.

وإنْ كان هابرماس يعزُّ إلى التفكير الافتتان بـ"قبول النص القراءة دوماً" فلعلَّ الشيخ الأكبر كان يؤمن بعدم قبول النص القراءة مطلقاً. وحين يوسع ابن عربى من حدود كلمة تزويه حتى تشمل القرآن، فهو يفترض - تقريباً - أنَّ النص نفسه لا يمكن تناوله؛ فيظلَّ النص ينْتَج معانى دوماً دون أن يكشف أبداً عن نفسه، بالطريقة عينها التي يكون بها الحقُّ مصدرًا لا يوصف لكل تجلياته دون أن يظهر بنفسه أبداً. ولنضع نصب أعيننا نموذجاً آخر على النص الخفي a hidden text الذي "لا يضارعه" أبداً أيُّ تفسير يقدِّم له، ألا وهو النموذج الذى يقدمه العلامة إيكهارت:

ما من حكيم يحاول سبز غوره إلا ووجده أعمق مما ظنَّ فيكتشف فيه أكثر
ما اكتشف. ومهما سمعنا ومهما قيل لنا فهو يتضمن معنى آخر خفياً^(٢٥).

إنَّ أكثر الناس علمَاً لن يصل - فيما يرى إيكهارت - إلى قاع الكتاب المقدس، فثمة شيء يروغ ويستعصي دوماً. ويشبه هذا الموقف تعرِيفَ الله بأنه متعالٌ وبلا نهاية، شأن تصور إيكهارت عن تفسير الكتاب المقدس. ويستخدم إيكهارت - حاله في ذلك من حال ابن عربى - عنصراً متكرراً motif مألفاً فيرى الكتاب المقدس بحراً (وهي استعارة ترجع على الأقل إلى أوريجينس Origen^(٢٦)). وفي حقيقة الأمر، يمضى ابن عربى إلى حد أبعد؛ فيوسُع التذكرة القرآنية بأنَّ الله يتمتع على التصور امتيازاً مطلقاً ("ليس كمثله شيء"، سورة الشورى: آية ١١) حتى تشمل القرآن نفسه. وهى إيماءة تنقل، بمعنى ما، النص المقدس - فيما يرى ابن عربى - من تصور أنه خزينة كنز لا قرار لها إلى ضرب مختلف من الاستعارة: النص مثل راديو بيتُ بثاً أحادياً، فـ"يفتح" المؤلف قابلية فهم النص متى أراد، ليوصل معنى ما إلى قارئه المتحير، ثم "يغلق" قبول النص الإدراك بمجرد استلام الرسالة.

^(٢٥) لاهوتى مسيحي، يُعدُّ أحد آباء الكنيسة. وقد عمل فى حلقات التدريس والتبيشير، ووضع عدداً من الشروح التوراتية والرسائل اللاهوتية. عاش حتى منتصف القرن الثالث الميلادى - المترجم.

وفي سياق رؤية معاصرة، ثمة خاصية أخرى في تأويل ابن عربى يبدو أنها ترجع أصداً إيماءاتِ تفكيكية معينة، لا وهى الطريقة اللافتة للنظر التي يتحدث بها الشيخ الأكبر عن الله والإنسان الكامل والقرآن، فتقدّم ما يمكن وصفه - بعبارات أكثر معاصرة - بأنه إزالة الفرق بين المؤلف والنحص والقارئ. ففى كتابيه **فصول الحكم** و**الفتوحات المكية**، يتحدث ابن عربى عن هذه التصورات الثلاثة المنفصلة بتعابير وأوصاف متقاربة أو متماثلة. وعلى سبيل المثال، يصف ابن عربى كلاً من **النفس** والقرآن من خلال استعارة "بحر بلا ساحل" (**"والنفس بحر بلا ساحل"**^(٢٧)، **"فالقرآن بحر بلا ساحل..."**^(٢٨)). ومن ثم، تتكرر فكرة الربط بين الله والإنسان والقرآن باستمرار فى ثنايا كتابيه، فى إطار تصور ينطوى على ما لا نهاية له من الأشياء:

- فلله الصّلات والوجوه والحقائق بلا حد.
- ... والقرآن العظيم... كل عظيم يجمع فى إهابه كل الأشياء.
- كذلك، كل المعارف اللامتناهية التى يعلمها الله مجموعة فى الإنسان...^(٢٩).

والحاصل لدينا أن الإنسان الكامل والكتاب العظيم يقدمان نفسيهما كوناً صغيراً بالنسبة إلى الله، فهما نسختان مصغرتان من الافتتاحي الجامع الذى يعكس محيطاً من الصور لا حدود له، وذلك هو الله^(٣٠). وحتى نفهم كيف "يهدم" تصوّر ابن عربى الفرق بين المؤلف والنحص والقارئ، علينا أن نضع نصب أعيننا كثرة العلاقة بين الله والنّفس في كتابات الشيخ الأكبر، وهى مسألة "خلافية" لأنّه ما من أحد يتقبل المدى الذي يمضى إليه ابن عربى حين يؤكّد ألوهية النفس (**"فالله يمنع السرّ الحقيقى من أن يُعرف، وهو أنه نفس الأشياء من حيث الجوهر"**^(٣١)). إن سرّ **النفس** يتمتع بالامتياز لعلّاقته بالله؛ فالحقيقة الممحوبة جزء من الله في الواقع أمرها، ومن هنا القول بأن "من عرف نفسه فقد عرف ربه".

ومن المعروف أن عدداً من النقاد المحدثين قاموا بإعادة تأويل النفس التي تفني نفسها بنفسها صوفياً في لاشيئية الله، على أساس أن فناءها يمثل تفكك النفس Denys Turner عن القديس يوحنا الصليب (John of the Cross) (٣٢). غير أن ما يهمنا في هذا السياق النتائج التأويلية المترتبة على آراء ابن عربى عن الله والنفس والكيفية التي تُغيّرُ بها نشاطه عملية التقسيم وتأثير فيه. فإذا كان قارئ القرآن قريباً أو حتى جزءاً من مؤلف النص الذي يقرأه - بطريقة ما، مراوغة - فلن يصبح مناسباً ذلك الفهم التقليدى الذى يجعل العلاقة بين المؤلف والقارئ قائمة على نقل معلومات من كيان منفصل إلى كيان آخر. فعلى الأصح، صار فهم شيء من القرآن - عند المستبررين - عملية تذكر لما قد عناه القرآن مسبقاً. ولعل المظاهر الأقلاطونى الأكثروضوحاً في إبستيمولوجيا ابن عربى، أن كل شيء يعرفه الإنسان - بما فيه ذلك الذى يقرأه - هو في حقيقة أمره "عملية تذكر وتجديد ما كان قد نسيه" (٣٣). ومما له أهمية رؤية الكيفية التي يطبق بها الشيخ ذلك على المستوى التأولى: ما الاستعارة الناجمة عن هذه العلاقة بين المؤلف والقارئ؟ إذا كان مؤلف القرآن قد "أودع"، حقاً، فى الإنسان معرفة كل الأشياء" (المرجع السابق)، فلن تكون عملية التأويل سوى تذكر شيء كامن في الإنسان؛ أى لن تكون سوى تفعيل شيء مستتر، كان موجوداً فيه من قبل. وبذلك تغدو عملية فهم القرآن إسهاماً في اتساعه أو توسيعه.

علم التأويل الإيجابي: احتفاء بتكثر المعنى

إن كان تكثر المعنى خاصية مشتركة في التأويل الصوفى والتفسيرى فهو أيضاً موقف إيجابى وإثباتى في جوهره، يتقاسمها ابن عربى ودریداً؛ فليس في نصوص أىً منها أدنى مشكلة تتعلق بالحرية المطلقة، كما لا يُبَدِّلُ أىً منها أىً انزعاج أو تخوف أو قلق إزاء حقيقة أن القراء يجدون في نصوصهما ما يريدون. وهذا محتمل في حالة ابن عربى، لأن الشيخ الأكبر يرى توليد القرآن التفاسير انتقالاً من

الباطن إلى الظاهر، أى يراه تشيطاً لا يتناهى لباطن الكتاب المقدس الذى لا يتناهى. ومع التسليم جدلاً بفهم الشيخ عملية الخلق بوصفها إيجاداً مستمراً لأشياء موجودة ليست معدومة، فمن غير المدهش وجود موقف منفتح جسور إزاء تكثير المعانى فى تأويل ابن عربى:

والعلة فى سرعة التغير المستمر ودوامه أن الأصل هكذا. لذا، يهب الله الوجود فيخلق دوماً وأبداً بحق منزلته، والوجود الموجود عنه فقير تحتاج إليه دائماً. فالوجود كله فى هذا العالم وفي الحياة الأخرى فى حركة دائمة، لأن الإيجاد لا يقع من سكون. فإنه فى تحول دائم وكلماته لا تنفذ^(٤).

إن رؤية ابن عربى الهيراقلطيّة عن عالم دائم التغيير والتقلب، وعملية الخلق فيه دائمة وأبدية، نجد صورة مصغرّة منها فى فعل التأويل. فالقرآن "فى حال جديدة على الدوام"؛ ينتج معانى تختلف باختلاف القراء. وتعنى قراءة القرآن دوام ترجمة باطن آياته إلى ظاهرها بما يتاسب وحياة كل قارئ وظروفه. وفيما يتعلق بذلك، يُعدُّ ابن عربى أرسطى النزعة بكل ما تعنيه الكلمة (وبصمة ابن سينا واضحة عليه تماماً)^(٥)؛ فهو يعيد من جديد الامتياز الذى يعطيه أرسطو الواقع الفعلى على الإمكان حين يقدم "الرحمة" (الرحمن) فى تصوره عن عملية الخلق. إذ بالملنة (والامتنان) "يخلص" الله الأشياء الممكنة من "بؤس" الالوجود بإظهارها إلى حيز الواقع، فينعم عليها- فيما يقول ابن عربى - بـ"متعة الوجود السعيد"^(٦). وبهذا المعنى، فالآلية التى يتم تأويلاها تعلو فى المنزلة على الآية غير المؤولة. إن قراءة القرآن وفهم معانيه تعنى - تتبعاً لهذا المنطق - إسباغ "الرحمة" عليه.

وهذا التصور الذى تعنى فيه عملية التأويل إعطاء النص حياءً، بدافع الرحمة، تفترضه سلفاً الحروف الهوائية the pneumatic characteristics فى اللغة العربية؛ وهى خاصية شترنگ فيها كل اللغات السامية كما نعرف. فحروف كلمة (محمد) - الميم والهاء والميم والدال - لا تعنى شيئاً إلا بعد أن نضع علامات

الضبط عليها (الفتحة والضمة والكسرة... إلخ) حتى تنتفس من خلالها مُحَمَّدٌ، فتنفخ فيها الحياة. وبمعنى ما، تشكل قراءة كل كلمة فعلاً من أفعال التأويل، مادام يمكننا تنفس كل كلمة ونطقها بأساليب مختلفة، مما يغير من معناها في كل مرة. وعلى هذا، فالتصور الذي مفاده أن مجرد قراءة النص تعنى تأويلاً مباشراً له تجد تتحققها في اللغة العربية نفسها.

ومع أن دريدا يشارك ابن عربى فى إثبات تكثير التأويل إثباتاً إيجابياً فهو لا يؤمن بأن "الله علة كل خلاف"^(٣٧)، وإنما يؤمن على الأصح بإثبات غياب المؤلف/الملك A/auther وبعدم الارتباط بالأصل كما آمن من قبله نيشه. وعليه، يصف دريدا أعمال المفسرين المهووسين بـ"المعنى الأصلى" في النص - ذلك المعنى الذى يضبط كل المعانى اللاحقة عليه ويحددها - بأنها أعمال تبحث عن "توظيف معانٍ قديمة فى سياق جديد" paleonymy؛ الأمر الذى يجسد رغبة لا طائل من ورائها فى حفظ معانٍ موغلة فى القدم: "لماذا الإبقاء على معانٍ قديمة؟ لماذا تكبح الذاكرة دلالات المعنى الجديد؟"^(٣٨). الحال هكذا، لا يعتقد دريدا بشيء سوى العلامات المنقوشة على الصفحة، فلا مجال عنده لمثل هذا الحنين، أما تأويله (أو نقضه للتأويل) فناشرة - على وجه الدقة - عن الغياب الذى يُخْيِبُ رجاءً أى نص. وعلى امتداد عمله، يوظف دريدا سلسلة من الاستعارات يصف بها حالة النص فى انقطاعه عن الأصل - فالنص هاوية لا قرار لها، النصُّ يَتَمَّ تائِهَ زائِغَ بلا أدنى رثاء على هذا التيه الدائم، وبلا أدنى رثاء على تعرُضه المستمر لاستملاك المتواصل، وهى الأمور التى يستذكرها المفسرون المهووسون بالمعنى الأصلى في النص:

وعلى هذا، فالوحدة الحروفية المكتوبة التى تكرر نفسها بهذه الطريقة، لا موقع لها ولا مركز طبيعى. فهل فقدتهما إلى الأبد؟ وهل يقوَّض انعدام تمركزها المركز؟ أليس فى وسع المرء إثبات عدم الإحالة إلى مركز بدلاً من التحسُّر على غياب المركز؟^(٣٩)

يطلب منا دريدا في أعماله عن التأويل قراءة النصوص دون الانشغال بما يحاول مؤلفوها قوله لنا، فيحرص حرصاً صارماً ذا طابع وجودى تقريباً على تأكيد وفاة ذلك الذى كان سيهدينا في طريقنا. إذ بينما يكون **الحضور** الامتاهى علة تعدد النص وتکاثره عند ابن عربى - أى حضور الله الامتاهى فى كل التفاسير - يعطى **الغياب** الامتاهى النص حرية عند دريدا، "فالغياب الامتاهى هو الذى يوجده" (٤٠).

الحضور الامتاهى/**الغياب** الامتاهى: إلى أى مدى يمكن قول إن كلمة "infinity" (= الامتاهى) - في الفرنسية والعربية كل على حدة - تصل بين معجمى ابن عربى ودریدا المختلفين اختلافاً جذرياً؟ وإلى أى مدى يمكن هاتان الكلمتان أن تشکلا جسراً بين "التكاثر الامتاهى بلا قرار" (٤١) عند دريدا و"البحر بلا سواحل" الذي يصف به ابن عربى القرآن؟ فهل هما حقاً كلمة واحدة؟ ولعل السؤال الأهم هو الآتى: متى يتساوى استعصاء العقل الإلهى على الإدراك وغياب هذا العقل، من خلال النص؟ وإذا كان عدم تناهى القصد الإلهى وإزاحته ناتجين - على السواء - عن الحرية التأويلية نفسها، فهل سيشغل المرء بالله بالإبقاء على فرق بينهما بالمرة؟

الربانيون والشعراء

تتعلق إحدى صعوبات الإجابة عن هذا السؤال بالتنوع الملحوظ في كتابات دريدا على مستوى النبرة والأسلوب، و يجعل هذا التغاير - في النبرة والأسلوب - أية مقارنة دقيقة وبسيطة بين "دریدا" أو "الفکیک" وأى كاتب آخر مسألة معقدة. ولعل مقالته دریدا الأكثر أهمية عن فعل التأويل - مقاله الموسوم بـ"إدموند جابیس ومسألة الكتاب" (١٩٦٤) Edmond Jabès and the Question of the Book - يمثلان حالة في مقال "توقيع حدث سياق" (١٩٧١) Signature Event Context.

صميم الموضوع. ففي مقال "إدموند جابيس"، يستخدم دريدا نراثاً يرجع إلى أبراهم أبو العافية^(*) Abraham Abulafia وإسحق لوريا Isaac Luria والربانى موسى بن شمطوب الليونى Moses de Leon. أما المقال الثاني فهو أقرب إلى فتجنשتين وأوستن Austin وويزدم Wisdom على مستوى الشكل والمحتوى^(**). ويُسرف دريدا في مقاله "جابيس" في استخدام الاستعارات القابالية (مدينة، غابة، صحراء، الكتاب، الحرف)، بينما يغيب هذا الاستخدام غياباً كاملاً في رده التقنى - أساساً على سيرل Searle. وإنْ كان المقالان يعالجان مسائل واحدة - هي: غياب المؤلف بوصفه الشرط الأصلى فى عملية التأويل، وعدم الاستقرار الذى يعاني منه النص بشكل حتمى وإشكالى، وانعدام الرجاء فى الوصول إلى المعنى والتحكم فيه - فكل منهما يعالجها بلغة مختلفة اختلافاً يلفت النظر. تتشتت مقالة دريدا عن جابيس بتعليقات وشروحات ربانية؛ مما يجعلها أدخل في الفاسير اليهودية المدراشية (= التقليدية) منها في النقد الأدبى، بينما الاقتباس الربانى الوحيد في مقالة "توقيع" هو ج. ج. أوستن. في مقاله عن "جابيس" نعرف أن "الله يفصل نفسه عن نفسه حتى يسمح لنا بالكلام... وما فعل ذلك بالكلام وإنما بالبقاء صامتاً، فترك صمته يقطع صوته"^(٤٢)، أما في مقال "توقيع" فتصاغ هذه الفكرة بطريقة مختلفة نسبياً: "إن غياب المرسل عن العلامات التي تركها والتي انفصلت عنه وتداوم على إنتاج

^(*) هو أبراهم بن صمويل أبو العافية، تلمذ على هليل الفپرونى، ودافع عن القضية اليهودية أمام البابا بنيولا الثالث فحكم عليه بالإعدام. كان مفكراً يُنظر للممارسة النبوية فشرح كيف يرتفق الإنسان إلى درجة النبوة عن طريق تدريبات بصرية وسمعية. يمثل أبو العافية تياراً من القابالية يوصف بالإنجذاب - المترجم.

^(**) يُعد عمل فتجنשتين رساله منطقية فلسفية مرتكز تحول فلسفى بدأ يحدث أواسط القرن العشرين؛ مداره محاولة استكشاف العلاقة بين اللغة والواقع. وقد وأصبح عمل التحليليين ليس تقريراً أحکام من نوع معين أو عدة قضایا معينة، وإنما حل المشكلات التي نشأت نتيجة سوء فهم منطق اللغة، وذلك بتحليل اللغة تحلیلاً منطقیاً. وقد أثرت هذه الفكرة تأثيراً عميقاً في فلسفة التحليل في مدريستى كميردرج وأكسفورد، وبخاصة عند جلبرت رايل وأوستن وسترون وويزدم. ولما جعل فتجنשتين من قضایا الميتافيزيقا شيئاً خالياً من المعنى، كان لهذا الاتجاه أثره الكبير في فلسفة الوضعية المنطقية وبخاصة عند آير - المترجم.

معانٍ تتجاوز حضور المرسل... هذا الغياب يُعزى إلى بنية أية كتابة^(٤٣). وتصاغ الكتابة بما هي ترحال في عبارة من قبيل: "الكتابة لحظة صحراء، والصحراء لحظة انفصال"^(٤٤). ويعيد دريدا تقديم هذا التصور في مقاله "توقيع" على النحو الآتي: ثمة "تيه جوهرى، علّته أن الكتابة بنية تقبل التكرار بلا أدنى مسؤولية على الإطلاق"^(٤٥). ما أريد قوله إن التصورات الواحدة في جوهرها يُعبر عنها بألفاظ مختلفة وباستعارة عنقودية: مرة بلغة التراث التفسيري الربانى اللاهوتية التي يحاكيها دريدا بوضوح تام في مقاله عن جابيس؛ يحاكيها أو يسخر منها (وبخاصة أنه يسمى نفسه "Reb Derissa" (= الناشر دريدا)^(٤٦)، ومرة أخرى بمصطلحات مدرسة أكسفورد الأكثر دقة ووضوحاً (أوستن، رايل Ryle، وأشباحهم)، وهو جهاز اصطلاحى يشدد على تحديد النماذج ووضوح التعبير.

أما أية لغة منها يرتاح إليها دريدا فأمر يظل رهن الحدس والتخيين. وقد حاول بعض الباحثين وضع دريدا في خانات سقراطية/سامية/جاهرة سلفاً؛ لعل آخرهم جون كابوتون الذى يرى أن التفكك "نبويٌ أكثر منه لاهوتاً سلبياً، فهو أقرب إلى الأنبياء اليهود منه إلى الأفلاطونية المحدثة المسيحية"^(٤٧). وتطوى هذه المحاولات على مخاطر واضحة؛ لأنها تقضى بالمرء إلى تفسير آراء مفكرين يُجاهرون بعلمانيتهم تفسيراً دينياً، وإنْ كان توماس ألتizer Thomas Altizer أكثرهم عمقاً بتأكideه أن جانباً من دريداً "مفكر يهودي لاهوتى"^(٤٨) دون إنكار الدور الذى تلعبه الشاغرية واللاشينية في عمله. يساوى ألتizer في مقاله "التاريخ نبوة" Zim- History As Apocalypse، وهي اللحظة القابالية التي انسحب فيها يهوه إلى نفسه حتى يمكنه القيام بعملية الخلق. ويعيننا ألتizer على فهم أن دريداً -في مقاله عن جابيس- يعالج بلغة دينية توراتية ما كان قد عالج به النص من قبل بلغة علمانية؛ ففي مقاله "جابيس" تبدو حرية النص في حقيقة أمرها هبة صمت الله، أي هبة ناتجة عن قراره بالانسحاب من المشهد حتى يترك مخلوقاته تشكل عقولها بنفسها. أما في مقاله

"توقيع" فلا تحمل عبارة "غياب المرسل" مثل هذه الطمأنينة اللاهوتية. فـ"التي الجوهرى" الذى يعانيه النص يحدث فى كون بلا مراكز؛ فى كون بلا مواضع إحالة خفية أو ظاهرة.

غير أنه لا شيء من ذلك يقربنا من ابن عربى؛ فأسباب عدم تناهى النص ثلاثة، ألا وهى: نص يمكنه قول أيّ معنى لأنّه بلا مؤلف (دریدا)، ونص بإمكانه قول أيّ معنى لأنّ مؤلفه قد تتحّى عن التحكم فيه (التصوف اليهودي القبالي)، ونص بإمكانه قول أيّ معنى (و"يعنى" ما يقول) لأنّ مؤلفه يقصد كلّ معانٍ (ابن عربى).

ومن حيث المبدأ، فالاختلاف الأساسي الذى نواجهه باستمرار بين ابن عربى ودریدا فى تصورهما عن التأويل اللامتناهى يتوقف على قضية الرسالة. إن تصور النص بما هو رسالة مرسلة من كيان إلى آخر لتقول معنى واحداً محدداً تصور مُبيَّنٌ فى جذر الكلمة hermeneutics (= تأويل) (ولنذكر أنها مشتقة من الكلمة Hermes التى تعنى رسول الإله)؛ الأمر الذى يفسر نفور دریدا من طريقة التأويل الروسوى الربانى^(*)، وهى طريقة (ولنستخدم تعبيرAlan Bass الموقق) "ترى التأويل رجوعاً حتمياً إلى حقيقة أصلية"^(**). وبكلمات أخرى، يوجد نوعان من التأويل: تأويل الشعراء وتأويل الربانيين. لا يزال الربانى يسعى - غير واعٍ بـ"اختفاء الله منذ زمن بعيد أو اندثار الإنسان"^(***) - إلى البحث عن الأصل، لا يزال يحنّ إلى استرداد المعنى، لا يزال يعتقد أن النص فى جوهره حامل رسالة: رسالة يقينية آتية من مكان يقينى. أما الشاعر فى تصور دریدا فيفهم فى النهاية سرّ أغوار النص مدركاً أن ورقة الرموز التى أمامه "بلا موقع طبيعى ولا

(*) يقصد المؤلف من هذا التعبير أن الفيلسوف جان جاك روسو - فى قراءة دریدا له - يقيم دعائمه فلسفته على رجوع حتمى إلى حقيقة أصلية فأشبّه اللاهوتين الربانيين. وقد استكشف دریدا فى كتابه علم أنساق الكتابة الاستراتيجيات التفكيكية التى تملّيها هذه الفلسفة دون قصد منها، من أجل مزيد من التفاصيل يمكن مراجعة الترجمة العربية لكتاب دریدا تحت عنوان: فى علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة (سبق ذكره) - المترجم.

مركز طبيعي^(١). ويمكن المرء هنا- إحياءً لذكرى الوجوديين الفرنسيين- الحديث عن التجاوب "الأصيل" مع النص عند دريدا؛ فالقراءات الشعرية- على عكس القراءات الربانية- تواجه الشاعرية أو الفراغ أثناء فعل القراءة نفسه وتُثبتُه، فلا تخشى غياب المرشد أو الدليل.

إنْ كان يمكننا فهم التأويل بوصفه محاولة الوصول إلى الآخر في تمامه tout autre أو الآخر الجذري في النص، فلسوف يمكننا فهم السبب في إحساس دريدا بأن "فينومينولوجيا الكتابة أمر مستحيل"^(٢)، كما يمكننا أيضًا فهم السبب في أن الشاعر لا يشارك هو سر الرغبة في الوصول إلى "أساس" النص الذي بواسطته يتأسس "معناه الحقيقي، معناه الأصلي الموثوق فيه"^(٣). يؤمن الشاعر بأن سطح النص أمر مطلق، بينما يتذكر الرباني لها. إن كلمات دريدا المشهورة عن الاختيار بين "طريقتين في التأويل"- قرب نهاية مقاله عن ليفي شتروس- تبين بوضوح أنه يوجد عند الجذر أكثر من موقف نحو النصوص أو البحث الأنثروبولوجي:

توجد طريقتنا تأويل وطريقتنا بنية وطريقتنا علامة وطريقتنا لعب، تسعى الأولى منها إلى فك الشفرة، تحلم بفك شفرة الحقيقة أو الأصل الذي ينأى عن لعبة العلامة ونظمها، والذى يقتات على ضرورة التأويل بما هو نفي عن الأصل. أما الثانية التي لم تتد تضى نحو الأصل فتشتت اللعب وتحاول العبور إلى ما وراء الإنسان والإنسانية، إلى ما وراء اسم الإنسان بما هو اسم وجود يحلم بالحضور الكامل، يحلم بإعادة توكيد الأساس، يحلم بالأصل وبنهاية اللعب^(٤).

ومع أن دريدا لا ينص- في واقع الحال- على أيّ طريق هو الطريق المختار؛ فكلمة الاختيار التي يستعملها دريدا في وصف كل طريق تجعل أيّ اقتراح صريح أمراً غير ضروري: إن فهم النص بطريقة "روسوية حزينة سلبية حنينية شاعرة بالذنب" على أساس أنه شيء يُرفع عنه الغطاء أو تُفك شفترته مقدم-

بطريقة لافتة - في مقابل إثبات النص إثباتاً "ناشطاً"، "نيتشوياً"، "جويسيَا" Joyous؛ الأمر الذي لا يؤدي إلى طريق ميتافيزيقي مسدود دالياً، بل إلى "مغامرة أثرٍ تنسم بالإبداعية والتطور المستقبلي" (المرجع السابق). وبتعبير آخر، يضع دريدا فرقاً رومانسياً - من حيث المبدأ - بين وحشة الرباني المعتمة الفاترة الوحدوية وهى وحشة تسعى إلى إنهاء اللعب، من ناحية، وتأويل الشاعر وهو تأويل مغامر فرخ بسعيه، يرغب في اللعب واستمرار اللعب فلا يريد إيقافه. وعلى هذا، فالربانيون والأنثروبولوجيون البنويون لديهم التصور نفسه بوجه عام؛ فهم جميعاً يرون النص أحجية أو لغزاً وليس مغامرة؛ إذ علينا التقاط النص ورده إلى حيث ينتمي فلا تستقيه كى نستخدمه لأمر يختلف اختلافاً كاماً عن ما ينتمي إليه.

ويؤكد دريدا أن تصورِ التأويل هذين "لا يقلان التوليف بينهما بحال من الأحوال" (٥٥)، وبرغم ذلك فما يقدمه ابن عربى يمثل وسطاً هجينَا بين هذين التصورين من زوايا عديدة. فالشيخ الأكبر - لو استخدمنا تعبيرات دريدا - رئانِي وشاعرٌ في آن معاً. ويمثل تأويله - في السياق الإسلامى القروسطى - اعتراضًا نقيكىَا على المعنى "الأصيل"؛ الأمر الذى يحرر النص تحريراً معاصرَا بكل ما تعنيه الكلمة، وإنْ كان يستنقى في الوقت نفسه مفهوم المؤلف بوصفه المرسل الذى يسعى إلى إخبارنا "بمعنى 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 عربى ودريدا على السواء أن النصوص قادرة على أن تعنى ما لا نهاية له من المعانى باختلاف القراء؛ غير أن ابن عربى - دون دريدا - يرى "المعنى" متعدياً في جوهره، ومن ثم فهو معلومات "ملقاً" إلى القارئ بواسطة "كائن" خارج الكتاب.

قد يجد القراء العلمانيون في ذلك تصوراً غبياً أو إعجازياً إلى حد ما، وهم ليسوا في حاجة إلى مثل هذا التصور. فابن عربى - شأن دريدا - يرى النصوص مناسبات استكشافية مواتية أكثر منها أسراراً تحتاج إلى فك الشفرة، يراها لحظة "فتح أو انفتاح" (فتوات) وليس شيئاً مغلقاً. ويتصفح ذلك في سياق ربط ابن

عربي التأويل باستعارات السفر أو العبور؛ ففي كتابه **فصول الحكم** "يعني التأويل" العبور من صورة ما يراه الإنسان إلى ما وراء الصورة^(٥٦). إن تصور "الماء" وهو تصور يقبل التفكير - بكل ما تعني الكلمة - ناشط هنا؛ فالشيخ الأكبر كلما تقدم في التأويل لا يجعل من كلمة "معنى" كلمة إشكالية على نحو ما يجعل منها دريدا، ومع ذلك فليست هذه هي القضية، فما له مغزى الكيفية التي يُقدّم بها مبدأ المغامرة وعدم اليقين عند مفكري التأويل ابن عربي ودريدا على السواء. النص عندهما طريق إلى لقاء الآخر بآخريته الجذرية حتى وإن اختلف هذا الآخر واختلف دلالته اختلافاً جوهرياً عندهما. ويُعبّر ابن عربي عن هذه الفكرة أفضل تعبير في سياق حديثه عن تأويل الأحلام لا عن تأويل القرآن. ففي كتابه **الفتوحات المكية**، يستخدم الشيخ الأكبر مرا侈 كلمة تأويل؛ ألا وهو كلمة تعبير التي يرجع جذرها إلى الفعل "عبر" الدال على معنى العبور والاجتياز:

يسمى الإخبار عن الأشياء عبارة، ويسمى تأويل الأحلام تعبيراً، لأن المعتبر/ المسؤول "يجتاز" و"يعبر" من خلال ما يقوله. وبكلماته يجوز من حضرة نفسه إلى حضرة نفس المستمع؛ فينقل كلماته من خيال إلى خيال، لأن المستمع يتخيّل ما يُقال له على قدر ما يفهم^(٥٧).

إن كانت توجد "لحظة تفكيرية" - لحظة يدرك عندها المفكر أن العلامات في كتابه لا تقوينا إلا إلى مزيد من العلامات، وأن "المعنى" أفق دلالي مستقبلي - فعندئذ يكاد ابن عربي - شأنه شأن روسو - يقترب اقتراباً قلقاً من هذه اللحظة دون أن يتطابق معها حرفياً. ففي هذه الفقرة يرى ابن عربي عملية التأويل ناقلة الرموز "من خيال إلى خيال"، من صور إلى صور. فالشيخ يمحو الفرق بين المعتبر expresser والمؤول interpreter - بين من ينتاج العلامات ومن يقرأها - حين يُعيّن لها جذراً لغوياً واحداً هو: عبر، الذي يعني أيضاً اجتاز. يعني التورط في اللغة - بصرف النظر عن ما إذا كان المرء يؤولها أم يُنتجهما - الانفصال عنها من أجل عبور عتبة ما، بين الذات والآخر. وعلى هذا، لم تعد عملية التأويل فعل وصول إلى الأصل؛ بل صارت على الأصح بداية إبحار.

ودريدا، أيضاً، مولع بالاستعارات الحائمة الجوّالة في حديثه عن الكتابة، فإنّ كان إيجار ابن عربى في "بحر بلا ساحل" يُشبّهُ النصَّ الذى "يُعبر من خلال لا مركزيته السلبية"^(٤٨) عند دريدا شبيهاً سطحياً بشكل معقول - تكرار علامة لا تقبل التكرار أساساً لمجرد أنها تعبّر أو تنتقل من سياق إلى سياق - فهو إيجار مرتاب ينطوى على كل الآثار الناشئة عن الانفتاح النصي و GAMER المعنى المتكرر. هذا الإسراف المغامر^(٤٩) ثمرة "العبور والاجتياز"، مقطوعُ الصلة بأصل لا يقبل التمثيل، ولا "طريق له محدد سلفاً"، وإنما عليه أن يشق "طريقه الامتناهى عبر غمْرِ موحش بلا أنس" (كما يقول دريدا عن مقدمات لوتيريامون Lautréamont)، عليه أن يمهّد لنفسه "دربياً بين ممرات الوحشة... يشق الأرض ويشيد نفسه كلما تقدم وتطاول"^(٥٠). ويقاد يستشعر المرء أن الصدفة، بالتوازي مع تعدد السياقات وتكثرها بلا ضابط أو رابط، قد حلَّ محلَّ الحق في التصور غير التأويلي عند دريدا؛ مما يعطى النصَّ الذى يتكرر ويتضاعف في غيبة مرسله مفهوماً غير لاهوتى عن اللاتناهى. ومن ثم، يستبدل دريدا بالعقل الإلهى الذى لا حد له بحرًا من إمكانات تأويلية لا حد لها (ولا تناهيهَا غيرَ متعالٍ هنا)، فالنص وإنْ كان يظل واحداً فمن طبيعته المرونة.

تناقضات ذاتية

كتبهم أيضاً تتضمن اختلافاً...
 فجوهرها الفلسفى ينطوى دوماً
 على القضية ونقضتها، على
 حجة حاسمة ووجهة مضادة لها
 فى الآن نفسه. والكتاب الذى لا
 ينطوى على نقضه كتاب ناقص
 (بورخيس، Tlön, Uqbar, Orbis)
 (٥١) (٥٢) Tertius

^(٤٨) يشير عنوان هذه القصة / المقال الى أسماء عديدة للكوكب خيالي - المترجم.

يبتلل ابن عربي ودریداً جهداً كبيراً للشديد على غياب المعنى الواحد السرّى عن النص، كما يؤكdan عدم تناهى إمكانات النص الدلالية فلا يؤمnan بقدرة السياق على استيعاب النص كلياً، وكلاهما يريان التأويل /التعبير مغامرات يحار لا لغزاً أو أحجيات تحتاج إلى حل... أما الخصيصة الأخيرة المشتركة بينهما فهي التناقض الذاتي.

وينبغى ألا يفهم وصفى لهما بالتناقض نوعاً من الهجوم على أىٰ من ابن عربي ودریداً، وإنما لا يعدو الأمر ملاحظة المخاطر المحتملة التي تحيط بالمرء حين يكتب؛ وبخاصة حين يكتب عن النصوص وطرق استجابة القراء لها. والتناقض الذاتي ليس هو الأمر الوحيد الجامع بين دریداً وابن عربي، بل نجدهما - كما سوف نرى - يعارضان بطرق شديدة الاختلاف تصوريهما عن التأويل الامتناعي.

وثمة عناصر ما داخل الدرس الأكبرى والدریدى تجهد من أجل إيضاح أن الأمر ليس كذلك، وأن استبعادهما تأويل بعينها بحجة أنها "خاطئة" أو "فاسدة" لا يفضى إلى إخراج نظريتهما عن النص. ويهدف هذا القسم الأخير من الفصل، بإيجاز شديد، إلى إيضاح قدر النقاوت - الذي يطراً أحياناً - بين ما يقوله كل منهما عن عملية التأويل والكيفية التي يمارسان بها التأويل عملياً.

برغم أن ابن عربي يرى القرآن "بحراً بلا سواحل"، فلم يمنعه ذلك من استبعاد بعض تفاسيره بحجة أنها "فاسدة" أو " بعيدة الاحتمال" أو بحجة أنها كما يقول (تأويل بعيد)^(١٠). فمن جهة، يحرص ابن عربي في بعض مواضع من *الفتوحات المكية* على إيضاح أننا نُحجم عن تفاسير بعينها أو أفكار ما، بحجة أنها "مستحيلة" أو ضرب من المُحال، غير أنه أمام عظمة الله لا يوجد مستحيل أو محل:

- ما أوسع حضرة الخيال! يتجلّى فيها المُحال...^(١٢)

- الخيال وهو خلق من مخلوقات الله بلا حدٍ يحده، فما بالَ مَنْ خلقه...؟ فكيف تحكم بأن الله محدود وتقول إن الله لا يقدر على فعل المستحيل؟^(١٣)

يوجّه ابن عربى نقدة - هنا - إلى المفكرين العقلانيين الذين لا يعتدون بـ "العطاء الإلهى" (الوهم) فيعدون بملكاتهم العقلية (العقل) للتحقق من ما هو صحيح وغير صحيح. وبمعنى ما، تشكل هذه الفقرة جزءاً من سجال ابن عربى الطويل مع المفكرين العقلانيين الذين يستبعدون أية قراءة لقرآن لا تتفق مع تفسيرهم بحجة أنها "فاسدة". ويستخدم ابن عربى في هذا السياق عدم تناهى الخالق (الذى لا يحده حد) ليقوّض أية محاولة تقدّف عند حد السلامنة العقلية. وبتعبير آخر، يتخلّى ابن عربى عن تصورات الإمكان والاستحالة بما هي معيار، له اعتباره، في الحكم على ظاهرة الله الذي يقع خارج نطاق الممكн والمستحيل: "[فإنْ كانَ الْمُسْتَحِيلُ يَقْعُدُ] فَإِنْ حَكِيمٌ كُلُّهُ الْعُقْلُ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى فَسَادِ التَّفْسِيرِ؟" (المراجع السابق). فإنْ كانَ اللَّهُ غَيْرَ مُتَاهٍ وَقَادِرًا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ - ممكناً كان أم مستحيلاً - أفنَ الالائق استخدام ملكاتنا العقلية المتناهية في وصف أي تفسير بأنه "فاسد"؟

ومع ذلك، يرى ابن عربى أن ثمة تفاسير "بعيدة الاحتمال" لسبعين. ففى بعض الحالات يرتّب ابن عربى في الدافع من وراء تفسير ما، فعلماء السلطان الذين "يسعون إلى نيل مكانة رفيعة عند الملوك" يفسرون القرآن بحيث "يتماشى مع الأهواء الشخصية" لمن يجزلون لهم العطاء^(٦٥). وثمة علماء آخرون ينقدّهم ابن عربى لأنهم "ليسوا معتدلين فينغمّسون في تفاسير لا تناسب بين ظاهر الكلام ومعناه"^(٦٦)، وهؤلاء هم الأكثر أهمية في نقدة. إن يؤكّد ابن عربى في كثير من الموارض أنه لا بد من صلة بين المعنى الحرفى والتفسير، بين الباطن والظاهر، وإلا كان المفسر "غائصاً" دون توقير الحقيقة.

إن هذا الإصرار على بقاء التفسير مخلصاً للنص الأصلى مرتبطاً به - بطريقة ما - مسألة مهمة علينا وضعها نصب أعيننا، وبخاصة حين نصادف فى كتاب **فصوص الحكم** فقرات تستهجن طريقة أمثال ابن تيمية فى التفسير. والحق أن ابن عربى يميل فى مواضع عديدة من كتابه **فصوص الحكم** إلى إدراج آيات وقصص قرآنى معروفة فى نسقه الفكرى الخاص معطينا إياها معانى تختلف

اختلافاً جذرياً عن المتعارف عليه في تفسيرها. وعلى سبيل المثال، يفسر ابن عربى آية صريحة واضحة من قبيل "اتقوا ربكم" (سورة النساء، آية ١) ليعنى بها "اجعلوا ما ظهر منكم وقایة لربكم، واجعلوا ما بطن منكم [الحق]، وهو ربكم، وقایة لكم" (٦٧). ولا يمنع المرء نفسه من التفكير في هيدجر هنا، فهو يأخذ جملة شذرية من فلاسفة ما قبل سocrates من أمثل أناكسمندر Anaximander، ولتكن مثلاً: "هنا أيضاً تظهر الآلهة إلى الوجود"، ثم يعيد تفسيرها ليدل بها على أفكار هيدجرية مخصوصة من قبيل: "مسكن الإنسان المأثور منطقة مفتوحة لحضور الإله" (٦٨). ويصعب في أي من هذين المثالين الوقوف على موضع المناسبة بين الأصل وتفسيره. حتى مبدأ التفسير عند القديس أوغسطين (عدم الميل إلى التفسير الرمزى إلا في حالة عدم وضوح المعنى الحرفي) الذي يتصادى معه ابن عربى في مواضع بعينها من **فصوص الحكم** (٦٩)، لا ينطبق على تفسيره في الموضع السابق نظراً لوضوح الآية.

وتحمة خاصية أخرى في تأويل ابن عربى تجعل القراء مرتاحين في آراء الشيخ الأكبر عن "التفاسير بعيدة الاحتمال"، ألا وهي حرصه على إعطاء هيئة ترتيب حروف أسماء الرسل قدرًا من المعنى الذي يقبل التفسير. وعلى سبيل المثال، في الفصل السابع عشر من **فصوص الحكم** وعنوانه "فص حكمة وجودية في كلمة داوية"، يلحظ ابن عربى أن اسم النبي داود يتكون من حروف منفصلة بينما يكون اسم النبي محمد من حروف متصلة وحروف منفصلة في آن معاً. وانطلاقاً من هذه الملاحظة يخبرنا الشيخ الأكبر بأن الله "نعم" على داود بأن أعطاه اسمًا ليس فيه حرف من حروف الاتصال "قطعه عن العالم" (٧٠)، بينما المقصود من اسم النبي محمد الذي يجمع حروفًا متصلة وأخرى منفصلة إظهارً أن الله "وصله به وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالين في اسمه" في آن معاً (المراجع). وإذا كان مؤلف النص هو الامتناهى نفسه، فمن الواضح أنه لا مجال لل اختيار هنا؛ فكل حركة على كل حرف وكل عدد من الحروف الصامتة في مقطع شعرى، أو سطور على الصفحة، لا بد أن تتطوى على معنى دقيق مقصود.

وبمجرد أن يدخل المرء إلى هذه النظرة العالمية Weltanschauung، فمن البسيط فهم السبب في أن الشيخ لا يرى في ممارساته هذه تأويلاً "بعيد الاحتمال"، أما الأكثر صعوبة فهو فهم السبب في أنه يرى ممارسات الآخرين " بعيدة الاحتمال". ولعل إيمانه بأن النص مركب تركيباً خاصاً بتقدير وقضاء إلهي مسبق لا يجعله مقيداً بنظام الحروف الرمزى؛ إلى درجة أن قراءة فقرة ما بكيفيات مختلفة يمكن أن يثمر أسراراً مختلفة بالنسبة إلى قارئ منَ الله عليه بالهدایة. ففى كتاب الجلال، يؤكّد ابن عربى قيمة الوقف أثناء قراءة آية من القرآن:

من الضرورى لك الوعى بالفروق بين كلام الله العلیٰ وأنت تقرؤه.

فمثلاً، يقولون:

إذا لقوا الذين آمنوا

وقفة ثم:

"قالوا" آمنا

وقفة، ثم:

وإذا خلوا إلى شياطينهم، قالوا

وقفة، ثم:

"إنا معكم، إنا نحن مستهزئون"

وقفة، ثم قل:

الله يستهزئ بهم (سورة البقرة، الآيات: ١٤، ١٥).

فإذا قرأت الآية بهذه الطريقة في الوقف، عرفت أسرارها وميّزت ظروف الخطاب وحكاية الأحوال والأقوال والأعمال... فاعرف ذلك^(٧١).

لا تكفى قراءة القرآن بطريقة مباشرة؛ فالثراء اللامتاهى الذى ينطوى عليه كلام الله يعطى معانى مختلفة لو قرأ بطرق مختلفة؛ وكل معنى من هذه المعانى على حدة مقصود. يقوم الشيخ الأكبر - هنا - بقطع الآية نقطيًعاً غير تقليدي فينشئ سياقاً جديداً لها، الأمر الذى يؤدى إلى اكتشاف "أسرار" تقتضى القراءة "العادية". ومن حيث المبدأ، إنَّ كان القرآن "بحراً بلا سواحل" حقاً، وإنْ كان مؤلفه قدَّسَ سلفاً كل معانٍه التى يمكن تصوّرها أو إدراكها، فالسؤال الآتى يفرض نفسه حتماً: هل يمكن المرءُ الاستشهاد بنصٍّ غير متنٍّ خارج السياق؟ ثم أفلًا يمكن الاستشهاد بآيات الكتاب "الجامع" استشهاداً مغلوطاً أو مُسيناً؟

إذا كان ابن عربى يستبعد بعض التفاسير لأنها "بعيدة الاحتمال" فلا ريب أن السبب لا يكمن فى أن الخطأ قد "استشهدوا به خارج السياق". فكما رأينا، يؤسس ابن عربى اعتراضاته عليهم بما على عدم إخلاصهم أو على عدم رغبتهم فى التمسك بـ"المعنى الحرفى" (الظاهر) فينتقلون إلى معناه الداخلى (الباطن). وقد أدى ذلك كله بويليام شيتريك - وهو أحد الباحثين التذيريين البارزين فى نقد ابن عربى - إلى أن يكتب الآتى: "يُجلُّ ابنُ عربى النصَّ الحرفىً تمجيلاً عظيمًا" (٧٢). وكما قلنا، يتخلى ابن عربى فى تأويله عن "ما يناقض المعنى الحرفى فى القرآن والحديث" (٧٣). وإنْ كان لا بد من استبعاد تأكيدات شيتريك فليس ذلك بسبب ثغرات فى دراسته، بل لأنَّ تعبيرات من قبيل "المعنى الحرفى" عند ابن عربى لا تتطوى على أىٌّ معنى حقيقى. إذ حين يقرأ مؤلف *فصول الحكم* نصاً يدين فى ظاهره فرعون فيرد عليه بنصٍّ يمتدحه - وهو بذلك يصون حرفيَّة الآية - فلا بد أن تصوراً استثنائياً عن "تبجيل النص الحرفى" يسرى هاهنا؛ إذ من الصعب فهم ما يريده ابن عربى بإصراره على وجود مناسبة أو علاقة بين النص والتفسير، وبخاصة حين يعيد تفسير سورة نوح فيجعل عبدَ الأوثان أولياءً ونوحًا صالاً. وعلى أية حال، لا بد من إنشاء تصور جديد تماماً عن "الحرفيَّة" حتى تقبل تأكيدات الأستاذ شيتريك.

وكل ذلك يمكن قول قصة مماثلة عن التفاوت بين النظرية والممارسة عند دريدا، وإن كان "موظفو مناهضة التفكك" (كما يسميه دريدا)^(٧٤) لم يرددوها كثيراً؛ فكلهم حريص على تحديد نقطة عمياء متمركزة لوغوسياً في أعمال دريدا بغض الوقف على العنصر المتحكم في لعبته. ويكفي القول بأن دريدا يعي وعيًا واضحًا على الدوام مخاطر الكتابة - ضمن حدود اللغة - عن عدم استقرار اللغة؛ غير أنه وعي لم يمنعه من شعوره بأحقينه في ملكية نصوصه، وبخاصة حين يعارض استسلامات الآخرين لها التي تأتي على غير هواه. وباستثناء "دھشته المستكراة" التي أبدتها إزاء حظوظ كلمة "تفكك" (حيث عبرَ عن قدر من الاستياء إزاء بعض التوظيفات الأمريكية لأعماله) فإن مشهدية النص الحائم أو التائه على غير هدى - التي يرسمها دريدا - تتقوّض بفعل محاولاته الدفاعية التي يحرص فيها على أن تُقرأ أعماله بطرق دون أخرى. ويتبّع ذلك بصفة خاصة من ردّه على قراءات ربطت difference أعماله باللاهوت، وهي قراءات سعت إلى ربط الاختلاف المرجى بـ"الله في علم اللاهوت السلي"؛ الأمر الذي أصابه بتوتر شديد. وقد خصص دريدا ثلاثة مقالات منفصلة يشرح فيها أنه ليس صوفياً يعتزل على ضفة نهر الراين غرب ألمانيا، ولا مؤسس جماعة باطنية. غير أنه حين نضع نصب أعيننا ملاحظات دريدا عن مساعي فرويد الحريرية على ألا يحيد أتباعه عن منهجه لن يصعب علينا ملاحظة مناورات دريدا دون أن ينتابنا الشعور بمفارقة ظاهرة.

في أحد السجالات الدائنة المعنية بالعلاقة بين التفكك وعلم اللاهوت السلي، لم يكن دريداً بعدم تقبل التفاسير التي تربط أعماله باللاهوت السلي، بل لم يتقبل أيضًا القراءات التي جعلت من ديونيسيوس المنتحل والعلامة إيكهارت أسلاف التفكك. وفيما يقول دريدا، يرجع عدم تقبيله إلى شروع مفهوم "الطهر والنقاء" في كتابات هؤلاء المتصوفة؛ وهي "خبرة لم تسمح [له] بقول شيء مهم"^(٧٥). إن الحضور في هذا النوع من كتابات اللاهوت السلي عن "الجوهرانية العالية" يعني أن نصوصهم تتطوى دائمًا على "شيء" تقوله، وعلى اتجاه ما ترحل

فيه، وعلى قراءة "خالصة" ما تحفظ وتصون. وعلى هذا، فكتاباتهم تتعارض ضمناً مع كتابات دريدا؛ لأنها ليست كتابة متحررة حقاً.

غير أنه يمكن المرء القول بأن الرغبة في النقاء أو الطهر هي التي يكشف عنها دريدا بنفسه حين يحاول عزل التفكير عن "أسلوب علم اللاهوت السلبي ومداوراته وطبيعة تركيبه"^(٧٦). ففي فقرة من مقاله "حاشية Post-Scriptum" الذي يروى فيه دريدا كيف أن علم اللاهوت السلبي يفي بـ" وعده الفلسفى أو الأنطولوجى الذى يبدو أنه يُخل به"^(٧٧)، يكتب دريدا الآتى:

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

وما يريده دريدا قوله هو الآتى: ما دام اللاهوت السلبي يصر على أن المرء لا يعرف ما يكونه الله 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 يعنينا هنا الكيفية التي تصبح بها كلمة "ملوث" متضمنة في إعادة الاستملاك الأنطولوجى الباطنة في كل خطاب. ولعل إشارة دريدا إلى "هذه النصوص التي ترغب... عن... أية علاقة باللاهوت من قريب أو بعيد" تشمل أيضاً كتاباته؛ وهي الكتابات التي تسعى إلى اشتراط طريقة انتقاد الأنطولوجى، فتظل "ملوثة" - بطريقة ما - بعلم اللاهوت السلبي". ويضطر المرء إلى التساؤل: لماذا "ملوثة"؟ أمِّنَ الواجب صيانة "نقاء" المشروع التفكىي وطهره؟ لا بد ألا يتسرب إليه اللاهوت السلبي (فلربما يستولى عليه)؟

لا ريب أن هذه الأسئلة تقضى بنا إلى مناقشة وضعيية التفكير، وهي مناقشة معتادة ومفروغ منها بمعنى ما. وليس ما يشغلنى الآن إحياء الخطوط العامة فى

السجال الشهير (جاشيه/ رورتى/ نوريس وآخرون) بنتائجه المعروفة؛ بل غرضى تسليط الضوء من أجل إيضاح أنه حتى دريدا لا ينجو من مفهوم "النقاء أو الطهر" و"التلوث". إذ من خلال رغبته في الإبقاء على "مسافة لا تنتاهى" بين كتاباته وكتابات علم اللاهوت الس资料 (وكتابات أخرى) كان عليه أن يصون "نقاء" أو "طهر" خطابه واختلافه المرجع بمعلم عن أيّة صورة من صور "التلوث" الميتافيزيقى؛ الأمر الذى يفرض عليه ضمناً القيام بمهمة إشكالية، ألا وهى إقرار أى تفاسير أعماله هو "الصحيح" وأيها "بعيد الاحتمال".

في بداية مقاله الشهير عن الترجمة، يتأمل بنiamin وضعية نص لم يقرؤه أحد من قبل ولن يقرأ، وما إذا كان أى أحد قادر على قول إن مثل هذا النص يعني شيئاً:

قد يتحدث المرء مثلاً عن حياة أو لحظة لا تنسى وإن نسيها كل الناس. فإن كان من طبيعة هذه الحياة أو اللحظة لا تنسى فلن تتخطى دعوى عدم النسيان على كذب أو خداع، وإنما على مطلب لم يتحقق الإنسان بعد، ولعلها تتخطى أيضاً على إشارة إلى عالم يتحقق فيه هذا المطلب، هذا العالم هو ذاكرة الله God's remembrance. وعلى نحو مماثل، لا بد أن نضع في حسابنا قابلية ترجمة الإبداعات creations اللغوية وإن ثبت أن الناس عاجزون عن ترجمتها^(٧٨).

تصفى هذه الفقرة على مقال بنiamin نبرة شديدة الغموض وغرابة عليه، بأصدائها الشبيهة ببؤدية الزن التأملية؛ فورقة الشجرة التي لا يبالى بها أحد قد تسقط على الأرض أو لا تسقط. وما يشير بنiamin في الأساس (كما أشار دى مان)^(٧٩) إمكان عدم بشرية inhumanity اللغة. ولعل إمكان هذه اللغة أمر مستقل تماماً عن الإنسان، فلا تتعلق به من حيث هو أصلها، ولا تستند إليه من حيث هو غايتها. ويبدو أن بنiamin يقول إن القارئ لا علاقة له بالنص.

وينطوى هذا التصور الذى مفاده وجود نص معزول بعيد المثال - أى وجود ذلك العالم الداخلى الصامت الذى لا يحس به أحد أو شىء - على قدر من الغموض يلائم الإلهى والدنسوى على حد سواء. فمن ناحية، يُشغّلنا بنىامين بإمكان وجود نص له حياته المستقلة تماماً، تائهاً فى فراغ، لا يقرؤه أحد، ولا يراه أحد، نص حيادى تماماً. ومن ناحية أخرى، يقدم الله (ربما ليطمئننا) بالطريقة التى يقدم بها باركلى Berkeley الخالق؛ خالقاً إذا أغلق جفونه سوف يفنى العالم. فـ "ذاكرة" الرب ستتصون معنى النص حتى وإن لم يطالعه أى إنسان أبداً.

لقد ترجم زورن Zorn كلمة **Gebilde** إلى **Creations** (= إبداعات) ولعل ترجمتها إلى **images** (= صورة، صور مجازية أو بлагوية) أكثر دقة وأقل لاهوتية. وقد اخترت أن أختتم هذا الفصل بنىامين؛ لأن التصور الذى يتتباه ينطبق على دريدا وابن عربى معاً. إن تصور الكتاب عند ابن عربى والنص عند دريدا يجدا مكاناً - بطريقة ما - على جانبى هذه الفقرة الغربية، حيث يربطهما معاً وعيهما المشترك باستقلال نصوصهما استقلالاً مطلقاً، ثم يفرق بينهما فهمهما المختلف لأسباب عدم قدرة أحد على التحكم فى هذه النصوص.

ما من أحد عند دريدا يسهر على النص. أما مؤلف القرآن فعينه ساهرة لا تنام، يرقب باستمرار نشاط التفسير القرآنى، حريصاً على تمييز من يقرأ قراءة صحيحة ومن يقرأ قراءة غير صحيحة (وذلك وجه أخلاقي عميق فى التفسير يُعد خاصية مميزة فارقة)، وعند دريدا لا أحد يهتم بالكيفية التى تقرأ بها. ولا حتى مؤلف النص. يرفف اللاتاهى فوق هذين التصورين عن النص اللامتاهى، فيُرَنْحُهما ويُصَدِّعُهما ويُعَكِّسُهما على نحو لا يقبل الحساب. غير أن اللاتاهى عند دريدا دنسوى أرضى على الأخص (... صدفة أو رمية نرد...^(٨٠)) يستند إلى سلسلة محظوظة لا نهاية لها من اللقاءات التصاديفية والاستملادات التائهة، أما عند ابن عربى فيظل شيء ما "تحت سيطرة" لا تناهى النص وحُكمه بشكل دائم. وإن كان القارئ عند دريدا يتبنى النص بشكل أبوى فيُرَبِّيه ويُغَذِّيه حتى يصبح شبيهاً به

(بالقارئ)، فإن العالم عند ابن عربى يبتلعه النصُّ. وفي هذا الاختلاف تكمن مسألة محددة على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة: يستجيب تفسير القرآن استجابة زائدةً متواضعةً لمستودع القراءات اللامتناهى فيقدم على استحياء قراءة تختلف إلى حد ما عن الشأن الأصلى الذى لا يناسب. أما عند دريدا فتعنى قراءة النص تغييره، وجعله مقصوراً على القارئ نفسه فى النهاية، والاستيلاء عليه إلى أن يصير جزءاً حميمًا من القارئ. إن التفكير فى الأصل مع حصور التفاسير الأخرى يفقد اعتباره بطريقة ما فيصبح مجرد حدث... يلعب - مثل القرآن عند ابن عربى - دور "أصل التمثيل الذى لا يقبل التمثيل"؛ الأمر الذى يفضى دوماً إلى تفسير يسرى فيه الآخر بتمامه على نحو ما. ويبدو أن تصور النص الذى لا يمكن الوصول إليه مطلقاً يعنى عند ابن عربى أكثر من ما يعنيه عند دريدا. فالشيخ الأكبر يحيل باستمرار إلى أصل كى يقول ما يريد قوله، بينما يرى دريداً أصل النص ذكرى مهمة بعيدة المنال بعدها مطلقاً، شبيهةً بالطفولة الباكرة، دالةً ومؤثرةً فى كل لحظة، مع أنها قد خسرت ذلك الماضى خسراناً يبأس من استرداده.

هوامش الفصل الثالث

- (١) Cited in G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, Michigan: Yale University Press, 1992, p. 247.
- (٢) R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, London : Cambridge University Press, 1989.
- (٣) M. C. Taylor, *ErRing: A Postmodern A/Theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984, p. 6.
- (٤) Jorge Luis Borges, *Labyrinths*, Harmondsworth: Penguin, 1981, pp. 244, 246, taken from his essay "The Mirror of Enigmas".
- (٥) انظر مقدمة رالف أوستن لترجمة *القصوص*: *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, *Bezels of Wisdom*, p. 5. Arabic text used is Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946.
- (٦) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, p. 320. French edition used is *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
- (٧) Cited in Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, p. 248.
- (٨) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, p. 182.
- (٩) Ibid., p. 182.
- وفي هامش من "الشراكة المحدودة" يتهم دريدا هابرماس بأنه لم يقرأ كلمة واحدة من أعماله،
معتمداً فقط على كتاب جوناثان كلر عن التفكك، انظر:
- Jeffrey Nealon's "The Discipline of Deconstruction" in *PMLA* 107, 1992, pp. 1275-6.
- (١٠) H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim, NJ: Princeton University Press, 1969, p. 26.
- (١١) See W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. xvi.
- (١٢) Taken from al-Ghazali's *Ihya'* 1.260, cited in N. Heer, "Abu Hamid Al-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Koran" in Leonard Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, London, 1993, p. 238.
- (١٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 244.
- (١٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 181/*Futuhat* II.326.18
- (١٥) W. G. Chittick, *Sufi Path*. P. 244/*Futuhat* II. 567.19

- (١٦) 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.
- (١٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 245/*Futuhat II*. 581.4
- (١٨) *The Bezels of Wisdom*, p. 109
- (١٩) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 309.
- (٢٠) *Ibid.*, p. 316.
- (٢١) Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. B. Johnson, London: Athlone Press, 1981, p. 143-144.
- (٢٢) *Ibid.*, p. 26
- (٢٣) *The Bezels of Wisdom*, p. 46.
- (٢٤) W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 200/*Futuhat II*.594.28.
- (٢٥) M.O'C. Walshe, *Meister Eckhart: German Sermons and Treatises*, London: Watkins, 1979, vol. 2, p. 250, Sermon 51. For the German text see J. Quint, *Meister Eckhart: die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1936, 2:467.
- (٢٦) See Origen, *In Genesin Homiliae*, IX, I
حيث يشير إلى أن الكتب المقدسة "بحر من الألوهة السرية الغامضة":
cited in Umberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, trans. Hugh Bredin, London: Radius, 1988, p. 145.
- (٢٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 154/*Futuhat II*.552.12.
- (٢٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 245/*Futuhat II*.518.4.
- (٢٩) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 156/*Futuhat II*.671.5; W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 241/*Futuhat II*. 134.21; W. .G. Chittick, *Sufi Path*, p. 155/*Futuhat II*. 686.4.
- (٣٠) تماشياً مع التقليد الشائع في الإسلام الذي يرى "شخص" النبي محمد مرادفاً للفقرآن، بل ويرى النبي محمد نفسه "متماهياً" مع الكتاب المقدس لكنه "عطيماً": [كل من] نظر إليه [الفقرآن]، فلا فرق بين الناظر إليه والناظر إلى رسول الله." انظر: W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 241/*Futuhat II*. 346.12. .
- (٣١) *The Bezels of Wisdom*, p. 133.
- (٣٢) D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993, p. 237.
- (٣٣) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 154/ *Futuhat II*.686.4.
- (٣٤) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 102/ *Futuhat II*.280.31.
- (٣٥) إن العلاقة بين "اللاوجود" و"الشر" تجعل المرء يفكر في عمل ابن سينا رسالة في العشق، حيث يتحدث عن شر "المادة واللاوجود"، وأن "خريمة الواقع" تأتي بالأشياء إلى حيز الوجود. وعلى هذا، يخلص ابن سينا إلى أن "العشق هو علة وجود الموجودات". انظر:

S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964. p. 262.

(۳۱) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 87/*Futuhat* II.248.24.

(۳۲) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 338/*Futuhat* III. 465.25.

(۳۳) Jacques Derrida, *Dissemination*. p. 3.

(۳۴) Jacques Derrida, *L'Ecriture et la Différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 432. The English translation used is by Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge & Kegan, 1978, p. 297.

(۳۵) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 70.

(۳۶) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 296.

(۳۷) *Writing and Difference*, p. 67, *L'Ecriture*, p. 103

(۳۸) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 313

(۳۹) *Writing and Difference*, p. 68, *L'Ecriture*, p. 104.

(۴۰) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 316.

(۴۱) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 300.

(۴۲) J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. xxiv.

(۴۳) "History As Apocalypse", in T. J. Altizer (ed.), *Deconstruction and Theology*, NY: Crossroad, 1982, p. 176.

(۴۴) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 311, footnote 3.

(۴۵) Ibid., p. 294.

(۴۶) Ibid., p. 297.

(۴۷) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1967.

(۴۸) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 156.

(۴۹) *Writing and Difference*, p. 292, *L'Ecriture*, p. 427.

(۵۰) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 293.

(۵۱) *The Bezels of Wisdom*. p. 99.

(۵۲) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 119/*Futuhat* III. 454.1.

(۵۳) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 297.

(۵۴) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 54

(۵۵) Ibid., p. 38.

(۵۶) Donald A. Yates and James E. Irby (eds), *Labyrinths*, London: Penguin, 1987, p.37.

(۵۷) See W.G.Chittick, *Sufi Path*, p. 121/ *Futuhat* II.312.23 and also ibid., p. 202/ *Futuhat* III. 69.30.

(۵۸) Ibid., p. 124/*Futuhat* II.312.4.

(۵۹) Ibid., p. 124/*Futuhat* II.183.8.

- (٦٥) Ibid., p. 202/*Futuhat* III.69.30.
- (٦٦) Ibid., p .201/*Futuhat* II.594.28.
- (٦٧) *The Bezels of Wisdom*, p. 56, *Fusus al-Hikem*, p .56.
- (٦٨) David Krell (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978, p.258.
- (٦٩) يخبرنا ابن عربي في فص النبى إسحق أنتا نبدأ في تعبير الرؤيا حين تظهر في صورة لا يقبلها العقل. انظر: *Bezels of Wisdom*, p. 101:
- (٧٠) *The Bezels of Wisdom*, p. 200.
- (٧١) Translated by Rabia Terri Harris in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1989, 29.
- (٧٢) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. xvi.
- (٧٣) Ibid., p. 256.
- (٧٤) "Passions: An Oblique Offering", in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992, p. 15.
- (٧٥) Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Fossey (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, p. 110. French text used is Jacques Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Editions Galilée, 1987, p. 571.
- (٧٦) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 6.
- (٧٧) "Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices", trans. J. P. Leavery, Jr, in H. Coward and T. Fossey (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, p. 310. French text used is J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris: Editions galilée, 1993, p. 81.
- (٧٨) From the essay "The Task of the Translator", in Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn , London: Pimlico, 1999, p. 71
- (٧٩) Paul De Man, *The Resistance to Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1986, pp. 97-99.
- (٨٠) Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 54.

الفصل الرابع

ذوقُ الغيب والأعمق

السرُّ عند ابن عربى ودریدا

الغايات التى نسعى وراءها محظوظة دائمًا عنا. فالفتاة التى تتلهف على الزواج تتلهف على شيء لا تعرف عنه شيئاً. والفتى الذى تتوق نفسه إلى الأنثى لا فكرة لديه عن ما تكونه الأنثى. ومن ثم، فالشىء الذى يهبنا الحركة لا نعرف معناه على الوجه الأكمل (ميلان كونديرا، *خفة الوجود* غير المختللة) ^(١).

يُكثُر دریدا وابن عربى من استخدام الكلمة *السرُّ* في نصوصهما، بل ويبدو أنهما يتهوسان - كل على طريقته - بقوة هذه الكلمة، ويحرسان حرصاً شديداً على تحديد معناها (ولا معناها) واستكشاف دوافع من يُقْسِّمُون *السرُّ*. ويظهر أن دریدا وابن عربى على وعي بما ينطوى عليه *السرُّ* من عدم جدوى؛ ذلك *السرُّ* الذى لا يمضى إلا من "حجاب إلى حجاب" شأن طرائد كونديرا وقناصيها الفخورين. ويظهر أنهما يعطيان "*السرُّ*" مكانة مركزية في أعمالهما بوصفه استعارة مُثلى تعبر عن ما يريدان قوله.

إن القراء العارفين بدريدا مؤلف كتاب *التشتيت Dissemination* ومقال "كيفية تجنب الكلام" How to Avoid Speaking، لن يقتنعوا بفك دريدا مالك "السر"؛ وبخاصة منذ أن خصص دريدا بنفسه نصًا تكلم فيه عن العكس، على وجه التحديد. ولا يسعى هذا الفصل إلى قول كلام متتركز لوغوسيًا على لسان جاك دريدا، الأمر الذي يجعل من هذا الكاتب ما بعد البنوي متصوفاً يحلق في سماوات الخيال. وإنما يسعى هذا الفصل - على الأصح - إلى استكشاف أوجه الشبه بين "السر" secret عند دريدا - إن كان يمكننا استخدام مثل هذه الكلمة - والسر عند ابن عربي، بما يستتبعه ذلك من الكشف عن تحول الوعي عندهما بموقف وجودي راسخ، وتفكيك أصليل لهويات يستقل بعضها عن بعض استقلالاً تعسفياً، ورفع الوهم illusion (وأنا أستخدم هذه الكلمة بحرص شديد) الذي أوجده فرضيات ميتافيزيقية متركزة لوغوسيًا.

سرُّ اللامسُّ عند دريدا

إن اللاهوتين البارزين العارفين بـأداة النقل العظمى يعلموننا أن خصيصة الكون الأساسية هي فراغه. وهم على صواب يقيناً بخصوص ذلك الجزء الصغير جداً من الكون الذي هو الكتاب... فتحت العاصفة والبرق لا يوجد شيء. يوجد فقط ظهر، سطح من الصور، هو علة استمتاع القراء به (بورخيس، مقدمة إلى تاريخ العمار العالمي)^(٢).

العمق الوهمي في السرّ عنصر متكرر، مألف بما فيه الكفاية؛ بمعنى: افتراض أن السرّ الوحيد هو أنه لا يوجد سرّ. يكتب روب جريبيه Robbe Grillet "عن خزينة مغلقة ومفتاح؛ وهذا المفتاح يفتح الخزينة بسلاسة تامة... فإذا الخزينة فارغة".^(٣) وفي رواية أمبرتو إيكو Umberto Eco بندول فوكو *Il Pendolo di Foucault* صاغ مجموعة من الأكاديميين الشبان نظرية تأميرية شديدة الغرابة على معارف رهبان الدير التقليدية والأخوية الماسونية وعلوم الأهرامات المصرية ومعانى الأعداد، وقد لفتت هذه النظرية انتباه مجموعة من الأعضاء الخطرين غير المرغوب فيهم لمجرد أن هؤلاء الأكاديميين صاغوها بهذه الكيفية. وحين احتال في نهاية الأمر أشخاص متخصصون من ذوى انتقامات متباعدة على بيلبو Belbo المسكين رفض إعطاءهم السرّ الأخير - ألا وهو أنه لا يوجد سرّ وأن بحثهم ب كامله كان خدعة أكاديمية مدروسة - فكانت النتيجة أن دفع حياته ثمناً لصمنه. تلك هي غواية اللغز الذي يتلهف الجميع على معرفته، وقد اتضح أنه دعاية قاسية انعقد العزم على عدم الرجوع عنها، ولعل الأسوأ من ذلك أن هذا اللغز لم يؤدِ سوى إلى انحسار الأسرار الزائفة انحساراً غير متناه (وعلى هذه الشاكلة، بلا ريب، تمضي دعاية فيلم *الصقر المالطي* *The Maltese Falcon*، وهو الفيلم الذي تقوم حبكته بكمالها على موضوع لا يظهر أبداً على شاشة السينما). وتأذننا هذه الخداع بالنتائج اللاهوتية المهمة المترتبة على حيلة جدًّا معروفة: لا بد أن يكون السرُّ غير " حقيقي" حتى يمارس قوته علينا.

ولعلنا، حين ندرس موقع السرّ في فكر دريدا، نبدأ بترديد ما يرددده كل قارئ آخر عن السرّ الدريدي؛ ألا وهو أنه اللسرُّ والوهم والسطح الدلالي الذي يخدعنا دوماً فيعدنا بوجود عمق ما فيه. يكتب كارل راشك Carl Raschke أنه من وراء أنساق العلامة كلها "يندفن 'سرّ' التقاليد التي يبنى بمقتضاهما الخطاب؛ ألا وهو أنها تدل على اللاشيء"^(٤). ويتحدث مورنى جوى Joy Morny عن إفشاء السرّ عند دريدا فيقول إنه "إفشاء يعني غياب أيّ حضور وأيّ سرّ"^(٥). وفيما يقول ديفيد لوى Loy David ساخراً من دريدا سخرية: "أكَدْ بُودَأْ أَنَّهُ لَا يَحْمِلُ مَعَهُ سرّاً؛

مع أن الأجيال اللاحقة عليه تسبب إليه القول بوجود سر^(٦). ولعل مارك س. تايلور يصوغ هذه الفكرة صياغة أكثر مباشرة من غيره حين يقول:

بما أن "أصل السرية أو الاسترار" مفقود دائمًا، فلا يوجد شيء ينقال.
وإني أكرر: لا يوجد شيء ينقال. فالسرُّ أنه لا يوجد سر^(٧).

ويعيد جون كابوتو الفكرة نفسها بأسلوب بلieve قائلًا:

لا ينطوى هذا السرُّ - الذي لا يحمل معرفة ولا يعرف شيئاً - على محتوى دلالي. فهذا السرُّ لا شيء لديه يخفيه. وذلك نوع غريب من السرُّ، إنه شيء من اللامس، سرُّ أنه لا يوجد سر، والمقصود أنه لا يوجد نوع من المعرفة في السر، لا يوجد السرُّ الذي يعرف ويحمل محتوى إيجابياً ما^(٨).

لا توجد أسرار؛ أو إن شئت لا توجد سوى أسرار: سلسلة متواالية من الأسرار، كل سرٌ منها يعُدُّ بأن يُعرِّيه السرُّ الذي يليه. ذلك هو - على وجه التحديد - "السرُّ" بمفهومه التقليدي: عالمة تُقْسِرُ بطريقة سحرية لا لبس فيها كل العلامات السابقة التي أدت إليها في لحظة ينيرها حضور الذات المهيّب. ومن ثم، فالكشف عن السرُّ هو غاية المعنى، ولا مزيد على ذلك.

لكن، تتبقي الأسئلة الآتية: ما موقف دريدا على وجه التحديد من السر؟ وعلى أيّ نحو يفهم طرق تكوين الأسرار وتوالدها واستعمالها وإساءة استعمالها؟ وهل سيكون العالم أفضل دون أسرار؟ وما نصيب لعبة التفكير من كل هذا الكلام عن السر؟ هل يُعرِّي التفكير الألغازَ ويزيل التعميمات أم يُعرِّي مصدرها الأولى؟ وإلى أيّ مدى يكون "التفكير" مرادفاً حقاً لـ"تعريّة السر"^(٩) demystification

(*) demystification: تعنى الكلمة معجمياً إزالة التعميمية وفك الأمور المتعلقة الخفية بتفسيرها وإيضاحها والتغلب على إبهامها؛ مما يعني أنه من الممكن ترجمتها إلى "الإيضاح" أو "إزالة الإبهام". غير أنني تماشياً مع السياق في كل مرة سوف أرواح بين ترجمتها إلى "تعريّة السر" أو "تعريّة الغيب" أو "فك المغالق" أو "إيضاح المدheim" - المترجم.

ولسنا نشتط إنْ قلنا إنَّ السرَّ يهيمن على أعمال دريدا من أولها إلى آخرها دون غيره من العناصر الأخرى التي تتكرر عنده؛ لأن دريدا يستخدم السرَّ استعارةً نموذجيةً إلى حد ما - يعبر بها عن معنى النص الأدبي؛ وأن السرَّ ينطوى على بقايا دلالات دينية إلى حد ما (سرَّ اسم يهوه الذي لم يعلنه أحد، وسرَّ وجه الله الذي لم يره أحد أو يعمل بما يستحقه، وسرَّ يوم القيمة، إلخ)؛ وأن دريدا يوظف السرَّ توظيفاً لعوباً في أوقات السخرية من الذات وفي أوقات الجد المطلق (كما هو حاصل مثلاً في مقاله "الاختلاف المرجئ" حيث يتكلم دريدا عن "اللغز الحقيقي في الاختلاف" ليعلن بعد ثمانى صفحات فقط أنه "لا يبشر بهذه الكلمة" بشارة إنجيلية^(٤)). وعلى هذا النحو، يدرس دريدا في مقالاته - من قبيل مقاله "الحاشية" Post-Scriptum ومقاله "كيفية تجنب الكلام" - دور السرَّ (طوبولوجيا السر) في اللاهوت السلبي، فيعيد إثبات زعمه المعتمد بأن السرَّ عند علماء اللاهوت السلبي هو - في نهاية الأمر - الله نفسه بمعناه الأنطولوجى الذى زعموا أنهم تخلصوا منه. وفي عمله "انفعالات" Passions، يخصص دريدا مقالاً بكتابه لموضوع السرَّ، مؤكداً أنه يوجد سرٌّ؛ غير أن الاختيار الحاصل (فى أفضل تقلييد سلبي نافِ) عدم قول ما يكونه السرُّ، وإنما يقال ما لا يكونه السرُّ. وفي مقاله "عن النغمة الكهنوتية" Of An APocalyptic Tone وقد كان ضحية نقد كانت العقلاني اللاذع - حارس السرَّ ومعنى نهاية العالم Apokalupsis الأصلى الذى يفضُّل السرَّ، ثم يستكشف دريدا فى أعمال لاحقة من قبيل هدية الموت The Gift of Death العلاقة بين الاسترار والمسؤولية، بين الاسترار والجماعة. أما فى الأعمال الأقل صلة بالموضوع مثل كتابه التشتت، فإن التفكير فى السرَّ - وما يحدث فى غيابه - يسرى فى كل تأملات دريدا الخاصة بالنص الذى لا عمق فيه و"الصفحة التى لم تكتب بعد". ولعل ذلك كله من ثمار وسوسة دريدا بالسرَّ وولعه الخفى به؛ وهو أمر لن يمر - كما سوف نرى - دون وقوعه فى مفارقات وضروب من اللبس.

تتنوع ملاحظات دريدا وتعليقاته على السرّ بتنوع السياقات المختلفة فيما بينها اختلافاً جذرياً، وتقدم كل ملاحظة منها مجموعة مختلفة من التأملات الحاذقة المتعلقة بتصوره عن ما يتخفّى أو يتحجّب أو ينسحب. ولعل مجموعة الاقتباسات الآتية تعبرّ تعبيراً أفضل عن هذا التنوع والتغاير:

- لا يوجد السرّ بما هو سرّ؛ فأنا أنكره. وذلك ما يجعلنى أأتمن شخصاً يُصادقنى على سرّ ما (كيفية تجنب الكلام: إنكارات).
اللاحضور، والفجوة التي يحدثها فراغ الرغبة، والحضور، والكمال المتعة، كلها أمر واحد. ولذا، لم يعد يوجد أى اختلاف نصي بين الصورة والشىء، بين الدال الفارغ والمدلول الممتنع، بين المقلّد والمقلّد، إلخ (التشتيت).
- قد نسيت مظلتي، هذه عبارة هرميسية مستغلقة وفي الوقت نفسه صريحة واضحة، وهى فى استرارها وسطحيتها كالبطاقة البريدية التلفافية تعلن وتتحفظ ("عن النففة الكهنوتية فى ثوبها الجديد").
ناهيك عن حبى للأدب بوجه عام وإكرااماً لمكانته، فأنا أحب شيئاً مخصوصاً فيه... ألا وهو أنه قد حل محلّ السرّ. حل محل السرّ المطلق. صحيح أنه يوجد انفعال، ولا انفعال دون سرّ، هذا هو السرّ الحقيقي، فلا سرّ دون هذا الانفعال ("انفعالات: تقدمة ملتوية").
- أشير قبل كل شىء إلى أن السرّ منقسم فى نفسه، وأن اقسامه "حرفى مميز"، فهو يقسم ماهية السرّ التى لا يمكن أن تظهر لشخص بمفرده إن لم تكن مفقودة منذ البداية^(*)... (كيفية تجنب الكلام: إنكارات).
وهنا لم يعد المعنى ينطوى على أى عمق (التشتيت)^(١٠).

^(*) يقصد دريدا هنا أن السرّ يعني التكتم والخفاء والاستخفاء، وتلك ماهيته بدءاً؛ غير أن السرّ بحكم بنائه الفعلية ينقسم؛ فحتى يكون السرّ سرّاً لا بد أن يكون بين اثنين وإنما عرفنا بوجود سرّ أصلاً، ومن ثمّ فإفشاء السرّ خاصة تكوينية أصلية في السرّ. ومن هنا قوله باستحالة أن تظهر ماهية السر لشخص بمفرده، فما هي ضائعة منذ البدء - المترجم.

ثمة عدد من المسائل يمكن استبعاطها من هذه الاقتباسات. أولها أن من طبيعة السرّ الانسحاب الدائم؛ فهو ضائع على الدوام. وإنْ كان السرُّ هو "ذلك الذي يكون في الكلام غريباً على الكلام"^(١١) فلن يؤدى إفشاء السرّ إلا إلى طريق أبعد، كما هو حال سرّ الله عند القديس أوغسطين (كل ما نقوله عن الله ليس حقيقة، وكل ما لا نقوله عنه هو الحقيقة"). إن الكلم عن السرّ يؤجل السرّ وحسب، فيظل السرّ دوماً على الناحية الأخرى من كل ما نحاول قوله عنه. وثانياً، لا يوجد اختلاف بين السرّ واللاسرّ، فطبقاً لدريداً لا توجد دوال "ممثلة" وأخرى "شاغرة"، كما لا توجد نصوص "أعمق" من نصوص أخرى، ولا رموز أو أي جهة أدلّ بشكل أفضل من غيرها. فالعبارة المشهورة الواردة في نهاية ملاحظات نيشه- لقد نسيت مظلتي- توضح حالة الأزدواج الكاملة في الوعظ التبشيري the perfectly dual status of the kerygmatic؛ أي قدرة العادي على حجب غير العادي (والعكس بالعكس)، وقد اعتمد قراء Kafka وبنتر Pinter منها على ذلك. فمن المحتمل أن يكون أي شيء سرّاً، إذ من المحتمل أن يدل أي دال على مدلول يختلف اختلافاً جذرياً عن مدلوله المعتمد، وثالثاً، إنَّ توهُّم السرّية أو الاسترار نظيرٌ توهُّم العمق؛ ومن هذه الزاوية نبدأ في الاقتراب من الأصداء اللاهوتية التي تتضمنها تعليقات دريداً على السرّ، مما يذكرنا بالفقرة الآتية التي يكتبها تيليش Tillich :

إنَّ اسْمَ هَذَا الْعُقْدَةِ لَا يَنْصَبُ وَالَّذِي هُوَ أَسَاسُ كُلِّ الْوُجُودِ هُوَ اللَّهُ. هَذَا الْعُقْدَةُ هُوَ مَا تَعْنِيهِ الْكَلْمَةُ... فَإِنْ عَرَفْتَ أَنَّ اللَّهَ يَعْنِي الْعُقْدَةَ فَأَنْتَ تَعْرِفُ الْكَثِيرَ عَنْهُ. وَمِنْ ثُمَّ، لَنْ تَكُونْ مَلْحُدًا أَوْ غَيْرَ مُؤْمِنٍ إِنْ لَمْ تَكُنْ تَعْقِدُ أَوْ تَقُولُ إِنَّ الْحَيَاةَ بِلَا عُقْدَةٍ، أَوْ ضَحْلَةٍ، أَوْ أَنَّ الْوُجُودَ نَفْسَهُ لَيْسَ إِلَّا سَطْحًا. إِنْ قَلَتْ ذَلِكَ بِجَدِيَّةٍ تَامَّةٍ فَأَنْتَ مَلْحُدٌ مِّنْ وِجْهٍ وَغَيْرِ مَلْحُدٍ مِّنْ وِجْهٍ آخَرَ.

طبقاً لدریدا، لا يسع المرء إلا أن يحس بهذا "العمق" المرتبط دوماً بـ"الألوهة"، عاجلاً أو آجلاً. وما دامت كل الأسرار تقضي عارفاً بها أو على الأقل عارفاً محتملاً، فإن دریدا حين يستبعد وجود عمق في النص يستبعد أى أحد أو أى شيء يوجد "في الخارج هناك" يملك تأويلياً حق الكلمة الأخيرة بخصوص معنى النص. أما المفسر القرسوطي الذي ينكب على الحروف اللاتينية المكتوبة بها كلمة الله المقدسة، فهو يؤمن بوجود عقل إلهي يفهم معنى ما -يفهم دائمًا معنى ما- لم يفهمه القارئ. وبصرف النظر عن ما إذا كانا نتحدث عن الدقة المدرسية الصارمة في التفسير الدومينيكانى أو عن التأويل الصوفى في الهرمنيوطيقا الإسلامية، أو عن تراث الشروحات اليهودية المدرashية (= التقليدية)، فإن تصور وجود هذا المؤلف الذي ينذر عن الوصف ويوجد "في الداخل"- بينما نحن القراء الأقل شأنًا نوجد دوماً "في الخارج"^(١٢)- يظل تصوراً واحداً في جوهره. أما دریدا حين يرافق بين "الاسترار"- أو "السرية"- و"السطح" فهو يمحو حسماً الفرق بين الداخل "الأليف" والخارج "الدخيل". فالأمر أمر حشد من الرموز المكتوبة على سطح ورقة؛ هذا كل ما في الأمر. وفي علم التأويل التفكيكي لا يوجد شيء مخفى، لا لأنه لا يوجد شيء يختفى، بل الأصح لأنه لا يوجد أحد يُخفيه.

فإنْ كان ذلك كله يعني "تعرية غيب" الميتافيزيقا على طريقة عصر التتوير فهذا الضرب من نزع هالة القدسية الذي يستبدل بالسبب الغيبي سبباً مرئياً واضحأً، يظل مثيراً للخلاف، كما أوضح دریدا ذلك في موضع آخر. ففي مقاله "عن النغمة الكهنوتية"، كان دریدا يبحث عن "حد تعرية الغيب" الممكن، وهو الحد الذي (ربما) يميز التفكيك عن تعرية الغيب ذات الطابع التقدمي المبسط التي أنجزها عصر التتوير^(١٤). وتوجد لحظات في مواضع أخرى عند دریدا، يبدو منها أن "التفكيك" و"تعرية الغيب" متراوكان على نحو لا ريب فيه وبخاصة في مراحلهما الباكرة، حتى وإن كانت هذه المراحل تهتم في النهاية بنمطين من التحليل analysis مختلفين اختلافاً جزرياً (وكلمة analysis مشتقة من analyein التي تعنى حرفيًا:

يحلُّ أو يفكُّ العقدة). وتتمثل فرضية هذا الفصل في أن التفكيك عمل يجمع بين إيضاح المبهم ثم إبهامه مرة أخرى؛ فالتفكير يُعيّن لحظات الحضور الذاتي في النص ويفكها تاركاً مكانها فراغاً دلاليّاً؛ الأمر الذي يحرر النص من تقيده بقصد وحيد، فيدعه يبحر بلا دفة، متوجهًا وجهات لا نهاية لها.

بماذا يختلف إيضاح المبهم على طريقة التفكيك عن نظائره في الفكر العقلاني؟ لقد قال موريتز شليك Moritz Schlick ذات مرة، وهو أحد مفكري مدرسة فيينا الوضعية: "لا يوجد غَيْبٌ عميق في العالم". وطبقاً للوضعيين المناطقة من أمثال آير Ayer وكارناب Carnap تنتج الأمور الغيبية وألغاز الحياة اليومية بكل بساطة عن استخدام اللغة "بشكل سيء"، أي تنشأ عن استعمال "اللامعنى" والفرضيات الميتافيزيقية غير الواضحة. أما حين نكف عن إثارة أسئلة غير سليمة ونبأ في استعمال الأقوال السليمة التي يمكن التتحقق منها، فسوف يتلاشى من تلقاء نفسه هذا "الغَيْب" المزعوم (وكلمة "الغَيْب"- طبقاً للوضعيين المناطقة ترافق كلمة "مشكلة"). وفي واقع الحال، يصعب التسليم بأن التفكيك ينطوى على مشروع إيضاحي. يقول دريدا في كتابه في علم أنساق الكتابة: "إنَّ مهمتى في هذا الكتاب جَعَلُ الكلمات من قبيل "القُرْبَ" ، و "المباشَرَة" و "الحضور" - وهى الكلمات التى يعتقد المرء أنها مفهومة - غامضةً مبهمةً"^(١٥)؛ فإنَّ كان دريدا يحرر النص من سرَّه المبهم - أي من الروحانية المتجسدة التي تكمِّن دفينة كمونَ كنز مخفى تحت سطح العلامات على الصفحة - فلن يعني ذلك أنه يريد أن يستبدل بها سرَّاً من عنده. مما يميز إيضاح المبهم في التفكيك عن كل أنماط الإيضاح الأخرى التي أماتت اللشام عن الغَيْب في عصر التنوير، هو على وجه التحديد مساعلة الرغبة في تفسير مواضع اللبس. وطبقاً للتفكير، يعني "التفسير" ببساطة إنتاج مجموعة أخرى من العلامات تصف المجموعة الأولى. ومن ثمَّ، يعني جلاء سرَّ ما إنتاج سرَّ آخر، بكل بساطة. "منذ اللحظة التي يوجد فيها المعنى، لا يوجد سوى علامات"^(١٦). أما

الاعتقاد في أن معنى السرّ - الذي ينجلی بانطلاقه من مخبئه الأثير - يستثير به- بطريقة لا لبس فيها - كل شخص معنىً به دون اضطراره إلى استعمال علامة فقط؛ فذلك بلا ريب حم ساذج من أحلام النزعة البنوية التي يفككها دريدا في مقالات من قبيل "القوة والدلالة". ولذا، يتمتع المعنى، حاله في ذلك من حال السرّ، بمعين دلالي لا ينضب؛ لأنه ما من نهاية للمعنى أو السرّ.

"إن مهمتى جَعْلُ الكلمات... غامضةً مبهمةً": تلك عبارة دريدا اللافتة للنظر بغرابتها، وبصفة خاصة حين يضع المرء نصب عينيه إيضاحات أمثال جاشيه وشروحاتهم عن دريدا، إذ يرى جاشيه أن دريدا يفك "تناقضات" الأنماط الفلسفية ويعريها^(١٧). "إن مهمتى جَعْلُ الكلمات... غامضةً مبهمةً": هل تعني هذه العبارة أن التفكيك يلغز النصَّ ويعمّنه؟ وبعد كل حديثنا عن إيضاح المبهم وإزالة التعميمية أو تعرية الغيب والسرّ، هل يحوّل التفكيك النصوص إلى أسرار مرة أخرى؟ وهل يعيد إلى النص ضرباً من السرّ الأصلي العامل شرطاً أصلياً في الأدب؟ ربما... لكن إنْ كان التفكيك يعزّو إلى النص سرّاً، فهو "سرّ شائع" secret de Polichinelle؛ أى: ليس سرّاً على أحد^(١٨). وإذا كان التفكيك يعمّن النصَّ ويلغزه من جديد، ثم يحرره من مؤشرات المعنى الثابتة، فليس ذلك بالإصرار على السرّ وتفسير النص تفسيراً خفيّاً متعالياً، بل على الأصح بإعادة عتمة darkness إلى وهم الوضوح (وكلمة darkness من ainigma = تعميمية، وتعني حرفيّاً to darken = "يُعَتمِّ"). إنَّ التعتميم الذي لا يصل إليه نور Lumière أو تسوير Aufklärung لا ينجلی قط. والعتمة لا شيء فيها يتخفّى.

ما يتألف هذا الإبهام، أو هذه العتمة؟ إنها عتمة الهاوية abyss. وتنكرر كلمة الهاوية L'abîme عند دريدا كثيراً، وبخاصة في سياق عدم جدوى الفكر التمثيلي؛ بسبب فراغ العلامة التي تفرغ نفسها باستمرار وهاوية السلسلة الدالة التي تحمل الرسالة دون أن تفهم "معناها" فقط:

- ما إن يُغير [المركز] نفسه مرة إلى هذا التمثيل؛ أى ما إن ينكتب... فتلك هي الهاوية والتضاعف الذي لا يتناهى بلا قرار ("نقل"^(*) ضمن الكتابة والاختلاف).
 - المتأهله، وهى هنا هاوية الغوص فى سطح أفقى خالص... (المرجع السابق).
 - إن التمثيل القارء فى هاوية الحضور ليس عَرَضاً على الحضور؛ إذ على العكس تولد الرغبة فى الحضور من هاوية التمثيل، أى من التكثير اللامتناهى فى التمثيل... (فى علم أنساق الكتابة).
 - ... تظل التاريخية سرّاً. ولا يريد الإنسان التاريخي أن يدخل إلى تاريخيته، وأولاً وقبل كل شيء لا يريد أن يدخل إلى هاوية التي تقوّض تاريخيته (هدية الموت)^(١٩).
- إن السرّ الغائر فى سطحية النص المطلقة يظل - على نحو فيه مفارقة - أمراً يهدى معنى النص فى اللحظة التى يضاعف فيها من هذا المعنى إلى ما لا نهاية. من العدم لا شيء يتھيأ؛ واللاشيء مصدر المعنى. اللاشيء والفراغ الدلالي القارء فى النص هو الذى يمكن النصوص المضادة والضمنية والسيافية من أن تتكاثر فى "تضاعف غير متناه بلا قرار". وإن هذه الهاوية الماكثة تحت النص - أى غياب أى حضور نصي خارق ذى امتياز يتحكم فى النص - لھى التى تمكّن معناه من أن يومض ويتضاعف متکثراً.

ولا يدل نزع العمق عن النص على نهاية التفسير، وإنما يدل على نهاية الحنين ليس إلا. إذ يسمح سرّ "السطح المحض" فى النص بحدوث التفسير، بل ويقسم مفسريه المحتملين إلى صنفين: الأول، وهم غير العارفين بالسرّ ممن لم يدركوا أن السرّ الوحيد فى النص أنه لا يوجد سرّ؛ أولئك هم البصّاصون

^(*) Ellipsis: تُترجم إلى "نقل"، وهو عنوان مقال لدریدا. والمقصود الانتقال المفاجئ من شيء إلى آخر دون مقدمات أو إرهاصات - المترجم.

الأكاديميون من يفتشون باستمرار عن العلامات التي أمامهم وينقحونها في محاولة منهم لاستعادة المعنى الحق the Real Meaning، أما الصنف الثاني فهو المستشرقون الذين يفهمون - في نهاية الأمر - ما ينطوي عليه تفسير النصوص الدينية من وهم أشبة الوهم القديم بعصر ألفي سعيد^(*) the millennia-old illusion، ولكنهم يقررون الاستمرار فيه على أية حال خارج إطار العادة والألم والخوف وعناد الخيال أو فقره ببساطة. وفيما يرى هذا الصنف الثاني، يعني تفسير النصوص - منذ الآن - التفاعل معها بضرب بعضها ببعضًا في مجاميع من العلامات يرد بعضها على بعض. وبمعنى ما، يتراك فناء العمق النصي نشاط التفسير سليمًا معافي، بعد أن ينيره بضوء جديد فيفهم نشاط التفسير فيما جديداً لا يخلو من مفارقة وسخرية من الذات واستهزاء بها (ويذكر المرء هنا في عبارة سارتر: "لم أُعطِ سلطة أو آخذها في حياتي دون ضحك"). ومنذ الآن، ما من أحد سيقرأ أو يعطي تفسيراً دون ابتسام من قد فهم الخدعة المزدوجة التي تتطوى عليها لعبة التفسير: استغلاق النص لا لأن سره قد ختم عليه في صندوق محكم الغلق، وإنما لأنه لم يكن يوجد سرًّا منذ البدء.

سرُّ عبادة الأوثان عند ابن عربي

في الربوبية سرٌّ، هذا السرُّ هو
أنت ... (سهل التُّستري، مستشهد
به في فصوص الحكم)^(**).

في دوائر النظرية النقدية، ثمة قصة لإدغار ألان بو Edgar Allan Poe حظيت بعناية أكبر من أيّ عمل آخر من أعماله بفضل تحليل جاك لاكان Lacan لها (ومقالة لاكان، بدورها، انتقدتها دريدا وباربارا جونسون Barbara Johnson؛ إلا

^(*) العصر الألفي السعيد: فترة الألف عام التي يؤمن المسيحيون أن المسيح سوف يعود فيها ويقيم مملكته على الأرض قبل نهاية هذا العالم، ويصادق الإسلام على هذه العودة دون تحديد زمني - المترجم.

وهي قصة "الرسالة المسروقة" The Purloined Letter؛ ومضمونها أن ثمة رسالة مهمة أخفيت بمهارة عن أعين رئيس الشرطة الذي قام بعمله على أكمل وجه ولكن خياله فقير، فقد فتش المنزل ثلاث مرات وأخفق في العثور على الرسالة، لأن السارق قرر أن "يخفيها" عن أعين المفتشين بتراكها أمام أعينهم على طاولة. فبدلاً من إخفاء الرسالة وستّرها عن الأعين في مكان خفي، كان سر المظروف واضحًا مرئياً لكل أحد، ومع ذلك لم يخمنْ كُنَّة المظروف أى أحد. فالرسالة بانكشفها على هذا النحو، ظلت محتفظة بسرّيتها. ولم يفطن أحد في قصة بو إلى أن الأمر الخفي المُسْتَسِرَ منكشف، لم يفطن أحد إلى اكتشاف الخفي؛ فما من أحد ظنَّ قط أن هذا يمكن أن يحدث.

تقدم هذه الحكاية عن غير العادي الملتبس بالعادى مثلاًـ من زوايا عديدةـ على معنى السرـ فى أعمال ابن عربى. إذ يمكن القول إن السرـ الحقيقى الوحيدـ فيما يرى الشيخ الأكبرـ هو أنه لا يوجد سرـ بالمرة. بالطبع توجد أسرارـ "واضحةـ" عند ابن عربى؛ وهى اللحظات التى تتمتع فيها المعرفة على الخلق، مثل "سرـ القدر" (٢١) أو "سرـ التقدير" (٢٢)؛ أى سرـ التدبير الإلهى الذى لا تعرفه المخلوقات الفانية. غير أن السرـ الأهم من كل الأسرارـ، ويشير إليه ابن عربى بوصفه سرـ السرـ أو "سرـ الأسرارـ" (٢٣)، وهو السرـ الأعظم، حاله من حال مظروف رسالة بو الموجود أمام أعيننا فعلاً دون أن يتمكن أىًّ منا أبداً من تخمين ما هو.

يظل السرـ عند ابن عربى محتفظاً بسرّيته إلى درجة أن عموم الناس (العامة) لم يدركوا قط أنه يوجد سرـ. وتقدم خطيبة عبادة الأواثان (الشرك) المثلـ الأوضح على ذلك. ففى كتاب الجلال والجمال يقول ابن عربى عن الآية القرآنية "إلهم إله واحد":

هو خطاب ينسحب على كل مأله متعبدـ.

وذلك أن سرـ الألوهية لولا ما وجدها كل عابد فى معبوده أى عند عبادته لمعبوده ما عبده وهكذا لو مكنا [عبدة الأصنام] من فصل

الخطاب لقالوا وإنما ضل المضل لنسبة الألوهية لمن ليس بله وهو إنما عبد من ذلك المعبد سر الألوهية التي هي الله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبد ربنا تبارك وتعالى فهذا روح قوله (ولهم إله واحد لا إله إلا هو) فأثبتت عين ما نفي في حكم الحقيقة وإنما أخذنا هؤلاء بالنسبة التي أضافوها لما نحتوه وسموه ونصبوا ورفعوا إليه حوائجهم فافهم ذلك فإنه سر عجيب^(٢٤).

إن فكرة ابن عربى هنا لافتة للنظر: الله هو السر في عبادة الأولئان. إذ يمكننا التفكير في أن أكثر الأشياء دنساً ودنيوية تحتوى ذلك السر، مطويًا فيها، يراه أولئك الذين يرون الله مثل خلقه وليس مثلهم في أن؛ يراه من تعلم الرؤية بكلنا عينيه فيما يقول الشيخ الأكبر. هذا السر "يمكن ملاحظته"، بل وإنه لينطوى على قدرة هائلة؛ القدرة على قلب معنى الآية القرآنية فلباً كاملاً، القدرة على تحويل الممارسة التي يراها عموم المسلمين ممارسة محرمة (فالقرآن يزخر بإدانة عبادة الأصنام) إلى صورة من التعبد على درجة من الصحة والقبول شأن الدعاء في صلاة المساء^(٢٥). ومن ثم، فحتى أولئك "الوثنيون" الذين لا يفهمون المعنى الحقيقي الماثل في عبادتهم للأصنام -حقيقة أن النار أو البقرة أو الشمس التي يعبدونها ليست سوى صورة واحدة من صور الحق نفسه- سيكون "مالهم إلى الرحمة"^(٢٦). أما عبادة الأولئان "الفضلى" التي يمارسها أولئك الذين قد فهموا سرّ حضور الله في كل مكان وزمان -وهو الحضور الذي يحررهم- فلن يعود بقدرة المرء وصفهم بأنهم "عبدة أولئان". فالوثن في هذه الأحوال يصبح وسيلة تَبَعِّد يَعْيَى حقيقتها الصوفى؛ لن يعود الوثن مجرد ضحكة الله الأخيرة من العصابة غير المؤمنين، بل يصير -على الأصح- إعادة تعين موقع المقدس على نحو جنرى فيما هو يومى عادى "ظاهر" الدنس:

(٢٤) يقصد المؤلف الأدعية التي يتوجه بها المسلم إلى الله في صلاته، وبخاصة عند السجود، وأراد أن يضرب مثلاً بذلك صلاة العشاء عند المسلمين، ولكنه أحال -دون قصد أو سهو- إلى الشعائر المسيحية- المترجم.

كل الصور الحسية وغير الحسية محل تجليه. فا والله يتكلّم من كل صورة وليس في كل صورة، تراه الأعين وتسمعه الأسماع وكلامه ليس مسموع^(٢٦).

يتحدث ابن عربى عن قُرْبَ الله من الإنسان دون أن يتوصّل إلى حل وسط بخصوص أن الله ليس كمثله شيء؛ فتنتاب المرأة غوايَةً وصف هذه الإيماءة وصفاً جديداً مفاده أنها حالة من حالات التأجيل الدلالى، بالمعنى التفكىكي. وبكلمات أخرى، فبدلاً من فك الهيكل الأنطولوجى الذى قد حاول الفلاسفة واللاهوتىون وضع الله فيه، يبدأ ابن عربى - بكل بساطة - من حيث انتهى الآخرون فيزيد عليهم أن الله مدلول كل دال، دون أن يقدر أبداً على تحديد ماهية "الله". وذلك على وجه التحديد ما يقوله دريداً عن السرّ على طول أعماله.

ولعل إحدى المشكلات التي يواجهها دريداً - في حقيقة أمره - مع شخصيات من أمثال إيكهارت وديونيسيوس هي هذا الانشغال الوسواسى بالسرّ وبـ"ضرورة السرّ؛ ضرورة حفظه وصونه واقتسامه"^(٢٧). "شيء ما" (يسميه إيكهارت "لا أعرف ماذا" "neizwaz") مُدَخِّرٌ للمستقبل دوماً، محفوظ على سبيل الاحتياط، مَخْفى؛ وتلك هي "الحقيقة العالية" sur-verité التي يقدم عنها دريدا المثل الأتم في نزعة مركزية اللوغوس القلقة التي تتذرع بالاسترار والسرية لتحجب الهاوية التي انبنت عليها. وبصرف النظر عن أن آراء دريدا مؤسسة على قراءات انتقائية إلى حد بعيد للعلامة إيكهارت وديونيسيوس المنتحل - كما حاولتُ وحاول آخرون غيري إيضاح ذلك في مواضع أخرى - فمن الصعوبة الكبيرة أن نساوى بين سرية مركزية اللوغوس و"سر الأسرار" عند ابن عربى.

إنْ كان الله سرّ عبادة الأوثان فهو أيضاً سرّ الذات. واستناداً إلى كل من التصور القرآني والتراث المؤسس عليه الذي مفاده أن الله قريب من الإنسان ومقيم فيه ("ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"، سورة ق: آية ١٦) توجد علاقة بين معرفة النفس ومعرفة الله، والعلاقة بينهما عنصر متواتر عند العديد من أسلاف

ابن عربى: الغزالى والبىرونى وإخوان الصفا^(٢٨). وفى حقيقة الأمر، يكرر ابن عربى- ويطرور- الإيمان الصوفى الشائع نوعاً ما بسرّ ألوهية الفرد:

- فلما حرم الفواحش أى منع أن تُعرف حقيقة ما ذكرناه، وهى أنه عين الأشياء، فسترها بالغيرة وهو أنت من الغير. فالغير يقول السمع سمع زيد، والعارف يقول السمع عين الحق^(٢٩).

- لا يعرف الطريق الذى يقربه من الله ويعطيه السعادة التامة إلا من عرف ما فى نفسه من الحق^(٣٠).

- سرّ السرّ: ما يميز الحق عن العبد^(٣١).

وكما ذكرنا آنفاً، كُنّة العلاقة الدقيق بين النفس والحق يكتنفه الغموض فى النقاش الدائر بين دارسى ابن عربى^(٣٢)؛ غير أن المهم هنا أن النفس حاويةُ السرّ، مما يتضاد مع قوله سهل التسترى (فى الربوبية سرّ، هذا السرّ هو أنت...). فنحن أنفسنا حملة السرّ، وليس السرّ "بخارج" عنا فى السموات أو خلف الجبال، وإنما هو مدفون فى صدورنا لغزاً ينتظر الكشف عنه. السرّ كامن فى المأولف المعتمد، فى مكان لم نكن نتوقع البحث عنه فيه؛ فأُنسنة مناورة هايمليك^(٣) بهذا المعنى من حيث جمعه "المأولف العادى" إلى "الخفى الغامض".

وإذا كان من شرط فهم القدس- على المستوى الإيمولوجي - الانفصال المتعالى، فإن تعاليم ابن عربى الخاصة بالسرّ تعنى فى التحليل الأخير إنهاء أى تصور عن القدسية. إذ لا يعني فهم السرّ - عند الشيخ الأكبر - اكتساب معرفة جديدة غير مألوفة تعمل بمثابة كلمة مرور أو إيماءة ما، بل يعني - على الأصح - معاينة الكيفية التى وُجدت عليها الأشياء وتُوجد عليها دائمًا. يعني أن نعيد اكتشاف

(٣) مناورة هايمليك: إجراء طبى يقصد به مساعدة من غصّ بالطعام أو بآية مادة غريبة على لفظ ما غصّ به، وذلك بالضغط على أعلى بطنه على نحو يحمل الهواء على الخروج من رئتيه - المترجم.

ما في أنفسنا من رباط أولى يربطنا بـ **الحق** (وهذا نعود إلى أفلاطونية ابن عربى)، وعلاقة با الله قائمة دوماً؛ ذلك هو "الموقف الحقيقى". ومن ثم، يمكننا القول بأن السر ذكرى منسية، حيث يعني الولوج إلى السر تذكر ما قد كان عليه المرأة باستمرار. ولعل أبا العلا عفيفي يعبر عن هذا المعنى بشكل أفضل:

... حين يتحدث ابن عربى عن الوحدة الصوفية با الله فهو يقصد "حالة تدرك فيها وحدة الوجود أو تتحقق. لن يصير الصوفى الله، إذ لا توجد صيرورة في نظرية ابن عربى، فالصوفى واحد مع الله من حيث المبدأ، شأن كل شيء آخر^(٣٣).

ولو سلمنا جدلاً بأن غاية عفيفي الأساسية من دراسته ابن عربى اپضاح أن ابن عربى "يعتقد مذهب وحدة الوجود اعتقاداً كاملاً" فمن الممكن استبعاد الظن بأن العلاقة با الله - عند الشيخ الأكبر - تقوم على أساس أي شيء آخر قاله عفيفي. ومع ذلك يصعب عدم التسليم بهذا الانطباع الذى تتركه مواضع بعضها من كتاب فصوص الحكم، وبصفة خاصة الفصل العاشر عن النبي هود، حيث يفهم "الغیر" بأنه وهو أقامه الله ليُخْفِي كُنْهَ الْوَهْيَةِ النَّفْسِ الْحَقِيقِيَّةِ عنها. ويثير هذا الانطباع مجموعة مشكلات لدى دارسى ابن عربى، وبخاصة أن الشيخ الأكبر يؤكّد 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 الأبيات الشعرية الواردة في الفصل الإبراهيمي، وهو الفصل الخامس من فصوص الحكم:

أساعده فأسعده؟

فأنى بالغنى وأنا

فأعلمه فأوجده^(٣٤)

لذاك الحق أوجدني

ويثير إنكار غنى الله بعض المشكلات؛ لأن الشيخ الأكبر قد أفرد الله بوصف الغنى في موضع سابق من فصوص الحكم؛ إذ "لا بد من فارق" بين الله والنفس. إن الله قد خلقنا، وهو يتصرف بـ "غناء عن مثل ما افتقرنا إليه"^(٣٥). ومن

ثم، فمن ناحيةٍ لدينا ابن عربى "الحرirsch" على نسبة كل صفات الله- فيما عدا صفة واجب الوجود- إلى النفس، وهو حذر من هذه النسبة حذراً. ومن ناحية أخرى، نعلم لنا هذه النظرةُ الجسورةُ النفسَ التي لا تكتفى بمنح خالقها السعادة ومعرفة الذات وحسب، وإنما تمكنه أيضًا من أن يوجد. ولعله يمكننا حلّ هذه المشكلة بالقول إن الله في التأويل الأول هو الحق دون غيره، أما الله في التأويل الثاني الذي تدعمه النفسُ وتتصونه بالوجود فهو "إله الاعتقاد" ليس إلا^(٣٥). غير أنه يبدو من مواضع في كتاب الفتوحات المكية فرضيةً مفادها دخول النفس مع الحق في وحدة واحدة من حيث الجوهر، وليس الأمر مجرد فضل يغدوه الله. وفي حديث ذي الطاب الروحي العالى عن أولئك الذين "بلا مقام"، يسمى ابن عربى أولئك المؤمنين تسمية "الإلهيين"، لأن الحق تجلى فيهم^(٣٦). ويقترب هذا الكلام من تصور إيكهارت عن الصلة الجوهرية بين مبدأ النفس الأبدية ومبدأ الألوهية الأبدية.

عن تبعات السر

طبقاً لابن عربى، وتماشياً مع هذه الاعتبارات، لا يؤدى السرُ إلى الله بكل بساطة، وإنما يؤدى إلى محو الذات ومحقها. إذ إن معرفة "سرُ السر" تعنى ضياع النفس؛ تعنى لمح "أعمق" النفس. لقد تحدث دريداً عن "الإنسان التاريخي" الذى لا يربد إقرار "الهاوية" التى تقوض تاريخيته^(٣٧)، ويقدم الإنسانُ الكاملُ عند ابن عربى تصوراً مماثلاً. وطبقاً لدريداً، من يؤمن بتماسك الذات ورسوخها لا يرغب فى الاعتراف بأنها بناء من الصور. وكذلك شأن الإيمان بالقوميات والمذاهب والسلالات: الإيمان الأعمى بأن هذه الأبنيةَ المشيدة حقائقٌ متماسكةٌ مكتفيةٌ بذاتها،

^(٣٥) المقصود بـإله الاعتقاد صورة الله التي خلقها كل منا بتصوره عن الله، على نحو ما فعل المعتزلة والأشاعرة اللذان كانا محل انتقادات الشيخ الأكبر، وعلى نحو ما يفعل الآن المسلمين، باتجاهاتهم المعتزلة أو المتطرفة؛ هذه الصور المصنوعة ليست ملزمة على مستوى الإيمان، وينبغي مناقشة إزامها المدعى على مستوى السياسة وتفنيده- المترجم.

وعلّمه جهلٌ عميقٌ بكيفية اشتغال "المعنى" على الحقيقة؛ الجهلُ بأنَّ أنساق العلامة جميعها مؤسسة على اختلافات لا مطلقات؛ الجهلُ بأنَّ الدوال لا يمكن أن تؤسس نفسها إلا على مدلول يحيل بدوره إلى دال آخر، إلى ما لا نهاية له من الإحالات. ومن هنا، الهاوية التي تقوض أساسَ الإنسان التارخي.

وفي حقيقة الأمر، تؤدي مساعلة ابن عربى المطلقات والهويات إلى هاوية من نوع مختلف؛ فالباحث عن الحقيقة عند ابن عربى يكتشف أنَّ الحق الذى يجهله فلا يقدر على وصفه، والذى تتحفَّى حقيقته فلا يقدر على تصورها، هو الأساس فى الأشياء كلها وليس فراغاً دالياً. ومع ذلك، فمن المهم رؤية هذين التحقيقين فى أصل الظواهر بمقارنة أحدهما بالآخر؛ إذ بينما نعثر بالمصادفة الناتمة على الهاوية الدريدية قارئاً فى السطح المطلق يدرك العارف الكامل المحقق أنَّ "كلَّ الأصول غَيْبٌ" (٣٨). إنَّ "الحياة" فيما يرى دريداً (وقد استخدماها دريداً غير مرادفًا لـ الاختلاف المرجحى) تعنى "أصل التمثيل الذى لا يقبل التمثيل" non-representable، origin of representation، حالها فى ذلك من حال السرّ عند الصوفى يكمن فى اكتشاف أنَّ "الحقَّ أصلُ وجود الأشياء، وهو يغيب عن الأشياء" (المرجع السابق). وفي كلتا الحالتين، يعنى اكتشافُ السرّ اكتشافَ الآخر بجزريته؛ الآخر الكامن خلف الأشياء المألوفة لنا، وهذا الآخر بتمامه autre مصدرُ ذلك الذى كنا نرتاح إلى الظن بأنه أنفسنا الحميمة التى نعرفها حق المعرفة.

ولا يعني ذلك - مع ابن عربى - سوى أنَّ المرء حين "يتذوق" السرّ أو الغيب لا يقدر على الحديث عنه (٣٩). وكلمة "لا يقدر" هنا لا تعنى تحريمًا أو حظرًا، بل تعنى العجز وعدم القدرة. حين ينفذ المرء إلى عقل الحق الذى يحضر فى كل مكان وزمان والذى لا يُعاينُ أبداً، ينبعق المرء لأنَّه "لا توجد تعبير تو فيه حقَّه" (المرجع السابق). وكمارأينا فى الفصل الأول، سرُّ الحق هو موقع (لا موقع) قائم وراء عالم الاختلافات وخارجه وسابق عليه، وهو موقع لا يحدث فيه تمثيل. ويتناول ابن عربى هذا الموضوع بقدر من التفصيل فى كتابه *الفتوحات المكية* :

... يستحيل أن ينتقد الله بعبارة من العبارات لأن ما يشاهده الواحد غير ما يشاهده غيره... فلا يقدر العارف على نقل ما يشاهده من ربه إلى عارف آخر؛ فكل عارف منها يشاهد ما لا يتشاكل. ونقل المعرفة يقتضي التشاكل^(٤٤).

ولنقل مرة أخرى: لا يمكن الحديث عن الحق لا لأنه خبر أو قول أو حرف أبجدي مُسْتَسِرٌ مِنْهُمْ، وإنما لأنه لا مثيل له على الإطلاق. وحتى نتكلم عن الحق، لا بد من إيجاد حرف يتضمن بمفرده معانى الحروف الأبجدية كلها مرة واحدة. إن سرَّ السرِّ عند ابن عربى ليس حجب علامات ما حجبًا اعتباطاً عن الرؤية العامة— كما يشير إلى ذلك دريداً في قراءته اللاهوت السلى— وإنما سرُّ السرِّ على الأصل جذر كل الهويات الممتنع على التصور.

أما القول بوجود شَيْءٍ بين عدم القدرة على الحديث عن السرِّ عند ابن عربى والصمت عند كيركيجارد فهو أمر مشكوك فيه. يشير كيركيجارد في كتابه *الخوف والقشعريرة* *Fear and Trembling* إلى أن إبراهيم لم يقدر على الكلام حين فرر الانقياد لإرادة الله وقتل ابنه الوحيد: "لم يقل إبراهيم شيئاً لسارة ولم يقل شيئاً لإسحق^(٤٥)، إذ من سيفهمه؟"^(٤٦). لم يقدر إبراهيم على الحديث عن علاقته بالله لأنَّه لو تحدث لتحدث بلغة تناقض القانون. لقد طلب منه إله الحب والعدالة أن يقتل ابنه، ولذا فَسِرَّ إبراهيم سِرُّ فريد لا يماثله سرُّ، ولن يفهمه أحد. وبسبب ذلك السرُّ سارَ إبراهيم وحيداً، ولما فهم مهمته بدأ مسيرة صمته الطويلة، دخل في "علاقة مطلقة مع المطلق"^(٤٧). وعند هذه المرحلة، بدأت لعبة إبراهيم اللغوية الخاصة، فاستعمل مفردات لم يألفها أى إنسان، لا سارة ولا إسحق. ولم يتمكن كيركيجارد أمام هذه الجوائنية من ترجمة إيمان إبراهيم إلى ضرب من الوصف الواضح المفهوم، لأنَّه لا شيء لدينا ندخل معه في علاقة فهم. ويختلف هذا التصور عن

^(٤٤) ثمة اعتقاد شائع في التقاليد اليهودية والمسيحية مفاده أن الطفل المأمور إبراهيم بقتله هو إسحق وليس إسماعيل، خلافاً للتقليد الإسلامي - المترجم.

التعريف الأصلى الأكثر بساطة الذى يقول بأن السرّ خبرٌ محجوب عن بقية الناس يُوحى به لقلة مختاره تقدر على توصيله وإبلاغه: السرُّ هنا صار قصيدة، لا يقبل أثرُها الترجمةً أصلًا (ونحن نقترب الآن من بنiamين) فلا يمكن أن ينعاد إنتاجه بأية لغة أخرى غير لغته؛ فالتماهي بين صوت القصيدة ومعناها يعزلها على نحو ما انعزل إبراهيم حين اتخذ القرار: لا يمكن إعادة إنتاج التعارض الاعتباطي في القصيدة بين إيقاعاتها ومعانيها بأية لغة أخرى، فتظل القصيدة وحيدة فريدة في حزنها مثل إبراهيم.

ومع أن كيركجارد يساير تصور ابن عربى بافتراضه وجود الله من وراء مقولات الخير والشر الثانية، فإن سرّ إبراهيم لا يفضى إلى انحلال الذات وذوبانها. والكلمة العربية التي يستعملها الشيخ الأكبر ليصف بها هذه الحال هي الفناء، فيكثر من استخدامها حين يصف رجوع النفس نهائياً إلى الحق:

في الاتصال بالحق يفنى الإنسان عن نفسه، فينجلى الحق حتى يكون سمعه وبصره. وهذه معرفة "الذوق". فالحق لا يكون في عضو منه حتى يحترق بوجوده. فيحضر الحق عند فنائه^(٤).

وكما يقول دريدا: سرُّ الذات هو أنه لا توجد ذات. وإلى أن تكون مستثيرين نجد أنفسنا متأصلين في شيء نظر جاهلين به جهلاً أساسياً. أما المدى الذي يمكن مقارنته تصفية الذات في التصوف بالتعريبة التفكيكية للذوات الواثقة من نفسها autos فهو مسألة صعبة. وما من شك في أن دريدا لا يكشف عن وهن الأساس الذي تقوم عليه الهويات كي يدمجها مرة أخرى في نسق حضور متعال أكبر، ولا يفعل ابن عربى أيضاً ذلك. فالحق ليس "كينونة" بأى معنى من معانى الكلمة الأنطولوجية. ذلك أن فهمه المتميز للفناء يجعل منه ذوباناً وانحللاً، لا إضافة ولا تجسيداً؛ لأن الحق ليس جسمًا. الحق قوة لا شكل لها ولا صورة محددة، إنه قوة مجهولة مستخفية تنتقل عبر الخلق وإعادة الخلق من جديد دوماً وأبداً. وحين يدرك زيد أن سمعه وبصره مستمد في حقيقته من الحق لا من

"نفسه"، فسوف تبرز إلى حيز الوجود صورة مختلفة عن الكون. ولعل العديد من تفاسير ابن عربى الخلافية لآيات قرآنية معروفة تفهم فهمًا مغلوطًا لهذا السبب عينه، وهى التفاسير التى يمتدح فيها الأشرار ويحطُّ من شأن الأخيار. وقد انصرف نقاد الشيخ الأكبر عن هذه التفاسير بحجة أنها تكشف عن نسبية الممارسة الأخلاقية أو الحكم الأخلاقى؛ فأخفقوا فى أن يضعوا فى حسبانهم حضور الله الكلى فى كل الأشياء "الخيره" و"الشريرة" على السواء.

وبطبيعة الحال، تفترض تصفية الذات وحلُّها تصفية المسئولية أيضًا وحلُّها. فإنْ كانت تقاليد المرء وممارساته الأخلاقية (أدبه) نابعة من اعتقاده فى الله بوصفه الآخر فحين يتلاشى هذا الاعتقاد يتلاشى معه الالتزامات الدينية: "الأدب يستلزم الآخر". وحين يوجد مقام يتلاشى عنده كل آخر يكفرُ الأدب، لأنَّه لم يعد يوجد هذا الآخر^(٤٤). تعنى معرفة السرِّ اكتشاف أنَّ المرء لم يعد يقع عليه عباء القيام بأى شئٍ، نظرًا لقيام تصورات الالتزام على العلاقة بالآخر. ويعنى "ذوقُ السرِّ الغيبى صيرورة السرِّ: سرَّ الله، والصيرورة انعدامُ الصورة والاستخفاءُ وانعدامُ التصفة، وهى الله نفسه. وعند هذه النقطة، يولع ابن عربى بالاقتباس عن الصوفى أبي يزيد البسطامى (المتوفى ٨٧٨) قوله الآتية:

قيل لأبى يزید: "كيف أصبحت؟" قال: "لا صبح ولا مسأء عندي،
الصبح والمساء عند من قيده الصفة، وأنا بلا صفة"^(٤٥).

ونرى صدى هذه القولة فيما يقوله ابن عربى عن الوصول إلى "مقام المعرفة":

لا خلف لي ولا أمام، فلا فرق بين اختلاف الجهات، فقد كنت كالكرة...^(٤٦).

ويتصح من هذه الأمثلة أننا - فى حقيقة الأمر - بصدق تفكيرك الذاتية؛ أى بصدق إدراك يَعِى وعيًا كاملاً أنَّ صفات المرء ونواياه وأفعاله جميعها تنتمى إلى

شيء أكبر من ذات المرء: تنتهي إلى آخر الذات لا إلى الذات. ومن اليسير الوقوع على نسخة معاصرة من هذا الإدراك؛ ففهم أخيراً سرّ الإمكان الثقافي الذي يفسر كل عاداتنا ومعتقداتنا، وندرك أننا نرى العالم على نحو ما نراه بفضل خطوط العرض والطول التي ولدنا ضمن حدودها، وبفضل قراءة الكتب المائة الأولى، وبفضل عاداتنا التلفزيونية، وانفعالات الدين ولا مبالغتها، وبفضل آلاف العوامل المجهولة التي شكلت ستارة مسدلة على أوهامنا عن "أنفسنا".

"فلا فرق بين اختلاف الجهات...": كما لو أن المرء مضى في النهاية إلى ماوراء الاختلافات الثانية بين الصواب والخطأ، اليسار واليمين، الشرق والغرب، "الخير" و"الشر". ومن الصعب تجنب القول بأن العثور على السرّ عند ابن عربى يعني -- بطريقة ما وبكيفية غريبة في معاصرتها-- أن حال الأشياء حال اعتمادية مطلقة. وبطبيعة الحال، إذا فهم المرء أن المؤمن الفرد غير مت مركز في حضور الحق الكلى، فسيكون من اليسير على المؤمن "التقليدي" أن يتقبل تعليقات ابن عربى على الصلاة وعبادة الأصنام (أو على الأقل عدم استبعادها بحججة إشاعة روح النسبية الكلية)، وهي التعليقات التي تشير خلافاً أكبر. أما إنْ افتقطعنا هذه التعليقات من سياقها، فسنكون بلا شك أمام عدد لا حصر له من التعليقات يتضمنها كتاب **الفتوحات المكية** ويمكن أن تفهم على أنها "نسبية" حتمية أو حتى عدمية:

- أصل الأشياء جميعها التفرقَة [الاختلاف]. ..

- تُشاهد الأشياء باعتبار بُعدُها لا باعتبار كينونتها. فلا فرق بين الملك والخاصين له في الإنسانية.

- ... لا توجد صور ولا كينونة تتميز إحداها عن غيرها.

- فإنْ قلت إنَّ [كرة الحياة] هي الكون فأنت على حق، وإنْ قلت إنَّها ليست الكون فأنت على حق، وإنْ قلت إنَّها الحق أو ليست الحق فأنت على حق، لأنَّها تقبل كلَّ هذا.

- يعجز "الشر" عن درك غرض الإنسان وما يلائم طبعه.
- قد يكون الأعوجاج استقامة على الحقيقة، كاعوجاج القوس: فالاستقامة المراده منه اعوجاجه^(٤٧).

ثمة ميل مشتركة تسرى فى كل هذه الأقوال على اختلافها: الابتهاج بوضع المتعارضات جنباً إلى جنب، وإيضاح أنها تعنى - فى حقيقة أمرها - شيئاً واحداً، لوى فهمهاها بشكل مختلف. وثمة أيضاً وعى بأن الهوية أو المعنى مقيدان بالعلاقات، وأما خارج هذه العلاقات فقد الأشياء معناها الظاهر. والأهم من ذلك وجود فهم عميق يستبصر افتضاء الهويات نقائصها حتى تدلّ على معنى، وفي هذا السياق نتذكر تعريف ابن عربى الجنة بأنها المكان الذى تكون فيه السعادة مهددة باستمرار^(٤٨). حين "يذوق" المؤمن عراءَ الغيب عن الوصف يتذرع عليه التسليم مرة أخرى بأية قيم وتقالييد على نحو ما كان يفعل قبل ذوقه. وحين يوجد المؤمن في منزلة "عارية عن الدرجات"^(٤٩) تغدو كلمة "التراثية" ذات رنين عبئى لا طائل من ورائه.

وبرغم ذلك، لا ينتهى ترقى النفس بالفناء ولا بالتخلى عن التقالييد. إذ حين يلمح المؤمن سرّ الهاوية الإلهية التى يرتكز إليها كل شيء، يتولد عنده أحد ردئى الفعل الممكnen الآتىين: الخوف أو الاستارة. فما يُرى شديد الوطأة على البعض:

ثمة من جرب الكشف ثم ولّى عائداً إلى العالم المرئى؛ لأنهم رأوا ما أفرز لهم فى كشفهم. وكان منهم صاحبنا أحمد الأسد الحريرى. فعندما أخذ عاد بسرعة إلى حواسه مرتجفاً مرتعشاً. وقد لمته وطلبت منه إلا يفعل ذلك مرة أخرى، لكنه قال لى: "أنا مرتعب مفروز ع مخافة أن تصيبني نفسى فى ما رأيت...".^(٥٠)

وعلى شاكلة صاحب ابن عربى كثيرون يخشون ضياع أنفسهم وصيرورتهم إلى الجنون. وحين يعود أولئك الأكثر استعداداً للعودة باختيارهم إلى حدود تقاليدهم

وعلهم يعودون بفهم مختلف. وكما رأينا في فصل سابق، يتربّى على معرفة أن الله حاضر في كل زمان ومكان أن يصير استقبال القبلة (توجيه المصلى جهة مكة) أمراً غير ضروري، لكن هذه المعرفة الجديدة المختلفة لا تؤدي بابن عربى إلى القول بعدم وجوب استقبال القبلة في الصلاة؛ بل على العكس يقول لنا الشيخ الأكبر بوجوب المحافظة على الصلاة جهة مكة على شرط واحد؛ ألا وهو أن ندرك أن الله ليس محصوراً في هذا المكان فقط وإنما هو في كل الأماكن الأخرى أيضاً. ويكرر ابن عربى في أعماله هذه المحاذير لخشيه من أن تُفضي معرفة السر بالمؤمن إلى طريق البعد عن الشريعة:

قد يحدث لمن ملك الكشف [من عرف السر] أن يكون في عالم الحس تحت حكمه، بينما لا يعتقد فيه باعتبار نفسه. فهو يعمل به بمقتضى الظاهر، وهو يقول لنفسه "لتزم في الظاهر بالأوامر الشرعية لأنني عرفت سرها. فتحتّل صفتها في سرّ عن صفتها في علني" (١).

وتصل هذه الحال إلى ما يسميه ابن عربى "إهدار ميزان الشرع" (المرجع السابق). والشيخ لا يرتضى هذه الحال. فالفاوت الكبير بين الظاهر والباطن غير مقبول عنده. إن سرّ الذات - وعلى وجه التحديد لا ذاتيتها - ينبغي ألا يتعارض مع الأدب. والشيخ الأكبر يؤكّد هذا. وكما رأينا في الفصل السابق الخاص بالتأنّيل، لا بد من وجود ضرب من الصلة بين السرّ (الباطن) وممارسة السرّ (الظاهر). ففي هذه الفقرة، يُتّهم المؤمن الذي أدرته معرفة السرّ إلى ممارسة ليست من الإيمان في شيء. إذ بدلاً من أن تزيد معرفة السرّ روحانية تملؤ بالرغبة في رعاية الشريعة، أورثته لا مبالاة وغروراً: "لأنّي أعرف سرّ ما أفعل فلا حاجة بي إلى فعله مرة أخرى".

وعليه، فإنّ أدت معرفة السرّ بالفرد إلى العدمية في تهدر أيضاً تقاليد الإيمان والعادات والأعراف المؤسسة على علاقة الفرد بالله. وهنا، يتولد عند ابن عربى تخوف عميق راسخ من أن يسلب كنه الله المحبيط الذي لا مثيل له الصوفى عن تقاليده الإيمانية التي هي - في حقيقة أمرها - سلوك محدد قائم على فهم الله

فهمًا واضح الحدود والمعالم. إذ حين يدرك الناس أن الحقَّ غير المحدود بحدٍ كامنٍ في كل الأشياء وفي كل الجهات (بما فيها أنفسهم)، يتخوف الشِّيخ من أن يصير "المستير" بهذا الإدراك غيرَ مهمٍ بأداء فريضة الحج أو باستقبال مكة في صلاته. إذ إن آية تقاليد دينية تعتقد بفكرة امتياز الله على التصور اعتدالاً كبيراً تتطوى في داخلها على مقدرة تصفية الذات وفكّها؛ بمعنى أنها تحمل إمكان مساءلة علة وجود ما تفرضه هذه التقاليد من ممارسات وأعراف. وليس الباقي على تخوف ابن عربي من إظهار التحرير على التهاون والخلاعة الأخلاقية (وهي تهمة معتادة تُوجَّه إلى المتصوفة جميعاً) باعثاً خارجياً من قبيل الرغبة في إظهار "الطريق القويم" أو "الصحيح السليم"، وإنما على العكس، يُبدى الشِّيخ الأكبر نوعاً من الرقابة والانضباط الذاتي فيما يتعلق برفع الستار عن أفكاره التي تثير خلافات كبرى، وبصفة خاصة في كتابه *قصوص الحكم*؛ إذ يبدو أن الشِّيخ يعاني قلقاً أصيلاً كامناً خلف إلحاده المتواتر على عدم التخلّي عن الأدب بعد إدراك سرّ الحق. ولعل قلقه ناجم عن الخوف من أن يؤدي الكشف عن سرّ اللوهية النفس إلى شعور بالعظمة والكبراء المفضي إلى مجاوزة حال التواضع والذل.

والحال هكذا، فلا ريب أن نموذج العارف الأكمل عند ابن عربي، هم الملامنة الذين يجدون المثلَ الأمَّ على التواضع وعدم الشعور بالتميز علىسائر الخلق. فالرغم من أنهم ذاقوا سرَّ الله (أيْ "حقّوا المقامات جميعها وعرفوا أن الله يحجب نفسه عن الخلق في هذا العالم")^(٥٢)، فإن أولئك العارفين المحققين يتميزون بعاديتهم المطلقة. ومع أن "كل شيء في نظرهم محدود بالله" (المراجع السابق)، فلا يجعلهم هذا الوعى بحضور الحق في كل مكان وزمان يتخلّون عن سياقاتهم الثقافية أو ينظرون إليها نظرة الأمر الغريب أو غير الضروري، وإنما هم على العكس يتّجاذبون تجاوياً كاملاً مع مجتمعهم، فيختلطون بعامة الناس دون أن يخمن أيُّ أحد منزلتهم الحقيقة:

يمشون في الأسواق ويتكلمون مع الناس... [مع أنهم] بمفردهم مع الله.

... الملامتية لا يميزون أنفسهم عن بقية خلق الله بأية ميزة، فلا يعرفهم أحد، منزلتهم من منزلة سائر الناس (المراجع السابق).

وقد يتسامح المرء مع اعتقاد الملامتية في أنهم سر المجتمع، فهم يعيشون مستترین بين عامة الناس، يذون حذوهن تماماً في طرق عيشهم وسلوكهم، بينما يبقون على علاقة وثيقة حميمة بالله المطلق من وراء كل شيء. ويرى ابن عربى في أحوال الملامتية التي لا تلتف أنظار الناس فضلياتهم الأئم، على عكس العباد الذين يلفتون انتباه الناس إليهم بإظهار القدسية، وعلى عكس المتصوفة الذين يعرفهم الناس بـ"خرق العادة"، أما العارفون المحققون الأوائل فيظلون بسطاء، يظلون مواطنين عاديين يعيشون حياتهم اليومية فلا تميزهم عين الرائي.

ولعله من الصعب عدم استحضار كيركيجارد مرة أخرى، ونحن أمام هذا النوع من تمجيد عودة خارق العادة إلى العادة واحتسابه عادياً. فـ"فارس الإيمان" الشهير عند كيركيجارد - حاله من حال العارفين المحققين "المنعزلين مع الله" - يقف دوماً "في انفصال مطلق"^(٥٣)، وفي الوقت نفسه ينتمي - بالمقارفة نفسها - انتماً كلّياً تقريباً إلى المجتمع؛ ومع أنه "يشعر بألم هجر كل شيء في العالم" فهو "يسترد كل شيء على أساس من اللامعقول"^(٥٤)، وبرغم أن فارس الإيمان يقف وحيداً بانفصاله عن "عموم الناس" فإنه يبقى في العالم مشاركاً فيه؛ فلا تكشف أصالة إيمانه عن نفسها بأفعال زهدية إعجازية (شأن المتصوفة والعباد الذين يأخذ ابن عربى عليهم أفعالهم تلك)، وإنما تكشف عن نفسها - على الأصح - باندماجه الكامل مع البرجوازية الصغيرة: "وحتى رجل المدينة الذي يخرج بعد ظهر الأحد متأنقاً يتزهّ ماشياً إلى فريزبرج لا يطأ الأرض بقدم أرسخ منه"^(٥٥). إن فارس الإيمان - شأن الملامتية - لا يختلف عن من هم حوله، مع أنه يرقى على أقرانه بسنوات من المعرفة الروحية: "إن لم يكن المرء يعرفه فمن المستحيل أن يميّزه عن بقية الناس". ويقول كيركيجارد في أحد تشبّهاته الأكثر دقة، إذا كان الرافض الماهر

يُثبُّتُ فِي الْهَوَاءِ وَعَلَى الْأَرْضِ لِيَتَخَذُ وَضْعًا فِي الْحَالِ، فَإِنْ فَرَسَانُ الإِيمَانِ لَا يَنْجُونَ فِي الْقِيَامِ بِهَذِهِ الْحَرْكَةِ السَّلْسَلَةِ، لَأَنَّهُمْ يَتَرَدَّدُونَ بِرَهْبَةٍ، "وَيَجْعَلُهُمْ تَرَدَّدَهُمْ هَذَا غَرْبَاءُ عَنِ الْعَالَمِ" (٥٦).

وبطبيعة الحال، ليس من الصحيح القول بأن علة غربة الملامنة عن العالم- بالرغم من صورة باموق Pamuk المزاحية التي مؤداها أن ابن عربى "وجودى طيلة الوقت"- هي نفسها العلة في غربة فارس الإيمان عند كيركىجارد عن العالم. ولكن توجد بينهما تشابهات لافتة من حيث رجوعهما إلى الدنبوى اليومى بعد التجربة التي جعلت- بكل الحسابات- من كل شيء نافلة لا ضرورة لها. ففي الحالين، يرجع الأفراد المهمومون إلى أنساب لا يقدرون على فهمهم. وفي الحالين، يتقبل فارس الإيمان والعارف المحقق باختيارهما هذا الموقف فيستخفيان برؤيهما الحقيقي إلى حد التعمية على من حولهما بالمشى في الأسواق والطرقات محتفظين بسرّهما لنفسيهما. وهم "السعادة" حقاً. وفيما يرى هؤلاء، لا يعني لمح السرّ تغيير حياتهم، وإنما يعني على الأصح تغيير موقفهم منها.

وبكلمات أخرى، نحن أمام سرّ يضع كل معتقداتنا وأهوائنا السابقة موضع السؤال، غير أنه السرُّ الذي- حين نعرفه- يدع كل شيء كما هو. فهل من الممكن القول بوجود شبه هنا بين السرّ بهذا المعنى وسعى دريدا إلى تفكك مبادئ الأخلاق دون التخلّى عن الأخلاقية؟ استبقاء قيم ما ماركسية/نسوية حتى بعد معرفة سرّ الهاوية التي أقيمت عليها هذه المذاهب؟ وبطبيعة الحال، يُتَّهمُ المفكرون من أمثال ابن عربى ودریداً من يسائلون بطريقة غير مألوفة تصورات "الخير" و"العدالة"- يُتَّهمون بأنهم غير أخلاقيين، وعليهم باستمرار اللجوء إلى الطريقة نفسها تقريراً من الدفاع الدينى لطمأنة النقاد على عمامتهم الإسلامية أو حسّهم الأخلاقي (وقد قام هيدجر بدفاع مشابه في مؤلفه رسالة في النزعـة الإنسـانية Letter on Humanism، حين "تـنـوـفـ منـ أـنـ تـعـنـيـ مـنـاقـشـةـ 'ـالـنـزـعـةـ الإـنـسـانـيـةـ'ـ التـحـريـضـ عـلـىـ الـإـنـسـانـيـةـ" (٥٧)). إن إلـحـاحـ ابنـ عـربـىـ عـلـىـ أـنـ السـرـ عـنـهـ لـاـ يـعـنـيـ التـخلـىـ عـنـ الـأـدـبـ

بل يعني فهماً أغنى له، هذا الإلحاد يجد نظيرًا له عند دريدا، إذ يلح دريدا على أن الكشف التفكيكي عن السرّ المتمرّك لوغوسياً في القيم السياسية والأخلاقية التقليدية لا يعني بالضرورة هدمها، وإنما يعني على الأصح إعادة تثمينها ثم إطلاقها من جديد.

وكان دريدا قد كتب عن هذه القضية بكل أبعادها، ففي مؤلفه "انفعالات" عبر دريدا عن احتراس يمكن فهم مغزاه فيما يتعلق بـ"إعادة إضفاء طابع أخلاقي على التفكيك"^(٥٨)، وهو أمر متوقع يغامر في النهاية - على الرغم من "جاذبيته" - بـ"توكيد نفسه من جديد كي يطمئن الآخر" (وفي ذلك إشارة ضمنية إلى مختلف أشكال الهجوم التي تصف عمل دريدا بالأخلاقية واللامبالاة السياسية)، وينحدر على مستوى التمرّك اللوغوسى إلى حالة "سبات دوجماتيقي جيد" (المرجع السابق). إن نموذج العارف الكامل عند ابن عربى لا يوجد - في حقيقة الأمر - عند دريدا؛ ذلك العارف الذى يلمح سرّ فقدان ذاته ويظل قادرًا على العيش فى العالم الواقعى بلا أى تغير ملموس على سلوكه الخارجى. ومن العسيرة تخيل أن الاشتراكى أو النسوى الأرثوذكسي يُسلّم بافتقاد كلمات من قبيل "الإنسانية" و"اليوتوبيا" و"المرأة" أنسنة الدلالية التى تقوم عليها، ويقدر على الاستمرار كما لو أن شيئاً لم يحدث. فى كتاب *موقع Positions* (١٩٧١) وجّه هودبين Houdébine سؤالاً إلى دريدا يتعلق بالأثر الذى سوف تحدثه الممارسات التفكيكية فى "المشهد الإيديولوجي الراهن"، فأجاب دريدا بشيء من التحفظ نوعاً ما قائلاً إنه لا مبرر لأن تُنتظر منها... قدرة على التأثير فورية وشاملة^(٥٩). أى: سيمر وقت قبل أن تُحدث الممارسة التفكيكية آثاراً لها الملمسة، من قبيل: إعادة تحليل مفهوم الإيديولوجيا، إعادة فهم العلاقة بين "النص المحدود أو السلسلة الدالة" و"الواقع". وما دامت هذه العملية تحدث تدريجياً، فسوف يعرف إيديولوجيو المذاهب جميعها - في نهاية الأمر - أنهم "لن يعود بقدرتهم تقدير [أنفسهم] إلى حدود سابقة" (ونتاك عبارة صوفية لا يمكننى مقاومة إغراء استخدامها فى هذا السياق). وكثيراً ما

يستخدم دريدا كلمة "الخلخلة" trembling (ébrander) ليصف ما يُحدثه التفكك من أثر: "من الواضح أن آثار هذه الخلخلة "موضعية" تماماً، وأنها كذلك، فهي تتخطى في الوقت نفسه على افتتاح غير موضعى، يدمر حدودها ويتجنح إلى ربطها بغيرها... في صيغ جديدة دون دعوى بالغموض أو السر" (١٠). تخلخل البنية وترنج فتسقط إلى موضع يجب على المرء عنده الاعتقاد بأن الحياة هي في مكان آخر. وليس في ذلك تصور عن تأدية السر إلى عودة إلى المعتقدات والممارسات الممكنة تقافياً، كما هو حاصل مع ابن عربى. إذ على خلاف الملامتية، يؤدى لمح واقعية انهاوية الميتافيزيقية التي يتأسس عليها نسق العالمة الميتافيزيقى إلى فتح ثغرة في مؤشرات الميتافيزيقا ومعاييرها لا إعادة إثباتها؛ وتلك "إرادة تغيير" تمضى نحو شيء جديد جزئياً "يدمر" الحدود السابقة ولا يصون - ولو بطريقة "مستيرة" تتخطى على مفارقة - الممارسات والعادات نفسها التي كان المؤمن مقيداً بها حين كان "جاهاً".

خلاصة: الوهم الخادع عند دريدا وابن عربى

لو أخذنا بأيدينا أي كتاب، ولكن موضوعه الألوهية أو الميتافيزيقا المدرسية مثلاً، فلنسأل أنفسنا: هل يقدم هذا الكتاب تفسيراً مجرداً لكم أو العدد؟ لا. هل يقدم تفسيراً تجريبياً للواقع والوجود؟ لا. ألق به إذن إلى المحرقة: لأنه لا يقدم شيئاً بل سفطنة ووهماً خادعاً (ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، III، ص ١٢).

تأتي كلمة illusion (= وهم، خداع) من الفعل اللاتيني illudere الذي يعني لعب بـ أو سخر. حين نسقط صحبة الوهم فهذا معناه أن شيئاً ما يتلاعب بنا، يخدعنا ويضللنا. وبطبيعة الحال، فالكلمة محايدة فلسفياً؛ إذ يمكن أن يستخدمها على حد سواء المتصوفة والعلماء والتجريبيون وأباء الكنيسة وما بعد البنويين. وذلك ما يجعلنا نقول إن دريداً وابن عربى - كل على حدة - يتشابهان في تأكيدهما فكرة الوهم، كما يتشابهان في فهمهما ما ينطوى عليه هذا الوهم من مثالب، ويتشابهان أيضاً في إلحاهمما على ضرورة اختراق هذا الوهم إنْ كنا نريد حقاً "معرفة" أي شيء بالمرة.

وفيما نعرف جميعنا، الوهم كذبة مستترة، وليس حقيقة لم نكتشفها بعد. إن الواهمين المضللين أسرى كذبة لا يرتابون في أنها صادقة. وعند هذا المستوى المحدود، يتفق هيوم Hume ودریداً وابن عربى. يرى هيوم، المطمئن إلى إفادة كانط من "سباته الدوجماتيقي"، أن دعاوى الميتافيزيقا الدوجماتيقية التي لا يمكن التحقق من صحتها هي التي تقدم الوهم (ويمكن القول إن أفكار ابن عربى تعد مثلاً نموذجياً على هذا النوع من الدعاوى). فلا عجب أن يكون حل هيوم هو الاهتمام بـ "الواقع والوجود العيني" وحدهما، والتخلّى عن "السفطة والوهم" اللذين يقدمهما الفكر الميتافيزيقي.

وإذا كان دريداً وابن عربى يتفقان مع هيوم على أن الوهم يحدث في كل مرة نمارس فيها الميتافيزيقا، فلا ريب أنهما لا يوافقانه على البسائل العملية التي يقدمها لهذا "الوهم". إذ يرى الصوفى (ابن عربى) والمنظر (دریداً) أن العقلانية والتجريبية ليست بأقل وهماً من دوجماتيقية الميتافيزيقا. يرى دريداً أن تصور هيوم عن الوهم يرتكز إلى فرضه المعمول بأنه يوجد "شيء ما" وراء العلامة التي تمثلها الميتافيزيقا تمثيلاً مغلوطاً. يقترح هيوم - على الرغم من مكانته الذائنة بوصفه "الشد ملاحدة اسكتلندا شهرة" - المذهب التجربى الذى لا يقل في تعاليه عن الميتافيزيقا الذى كان يسعى إلى خلعها عن مكانتها التى احتلتھا. وقد خلط أحدُ نقاد

دریدا المعروفين التفكيك بنزعة الشك عند هيوم فجعل من دريدا نسخة فرنسيه من هيوم دون فهم السبب الحقيقى فى أن النقد التفكيكى لمركزية اللوغوس لم يُعَرِّج على "الالوهية أو الميتافيزيقا المدرسية"(١١).

ولعله من الطبيعي وجود أسباب واضحة تفسر لماذا لم يكن ابن عربى ليقبل التجريبية الإنجليزية اللا أدريه فى القرن الثامن عشر، وعلى وجه التحديد رفض هيوم رؤية أن "كل شئ محدود بالله"! أما بخصوص مسألة الوهم فابن عربى كان سيرى أن هيوم قد حالفه الصواب بقوله إن الميتافيزيقا تعمينا عن الحقيقة وأن الصواب قد جانبه حين اعتقد أن العقلانية والتفسير التجريبى يجعلاننا أقرب إلى الحقيقة. كان ابن عربى سيرى أنه لا فارق هنا بين الأمرين؛ لإيمانه بامتياز الحق على التصور امتيازاً جذرياً. فعند تناول ذلك الذى "ليس كمثله شئ" لا يكاد يهم ما إذا كان المرء مثالياً أم عقلانياً أم تجريبياً؛ فالمرء يسعى إلى إيجاد صور يصف بها ذلك الذى لا صورة له.

تنتشر الموثيقات المرتبطة بالوهم، كالحلم والخيال، فى أعمال ابن عربى ودریدا على السواء، ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن جذوة الشك الباطنية تقريباً عند كليهما تقضى إلى نتائج مشابهة فى قولهما بأن الواقع والمعنى وهما. وما له أهمية مركزية في النسق الفكري عند الشيخ الأكبر أن العالم الذى نراه حلم (رؤيا)، بما يحمله ذلك من أصداء كالديرونية Calderon. وشأن العديد من الموثيقات عند ابن عربى، فالوهم مصطلح يستعمله المتصوفة وأصحاب الأفلاطونية المحدثة ليصفوا به حال الجهل المستحكم بغير المستثيرين الذين يعجزون عن إدراك التزامن بين حلول الله وتعاليه؛ وهذه الحال يسميها إخوان الصفا "رؤيا الغفلة"(٦٢). ويكرّس إيزوتسو Izutsu في درسه المقارن بين التصوف والطاوية(*) الفصل الافتتاحي لموضوع الوهم عند ابن عربى؛ فيبدأ بفقرة مفتاحية يقتبسها عن فصوص الحكم:

(*) الطاوية: عقيدة دينية تميل إلى وحدة الوجود، فترى أن سعادة الإنسان رهن بحفظه على طبيعته وتحقيقه قدره باطراح هموم الحياة واجتناب الخوف من الموت والعيش ببساطة

فالعالم متوجه ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أى خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر ... فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال (٦٣).

إذا كان الحق سر الأشياء جميعها، فالوهم هو جهلنا بهذه الحقيقة. فحقيقة أن وجودنا متوقف على الحق الممتنع على التصور ممحوبةً عنا؛ وما دمنا نعتقد أننا "معنى" شيئاً مستقلاً عن الله فنحن مضللون مخدوعون. وما يثبتُ وهم استقلالنا اعتقادنا الواهم في أن للأشياء هوية بسيطة، بما في ذلك "أنفسنا" فنشعر أننا منفصلون مستقلون بأنفسنا. وإيزوتسو على صواب حين يلحظ أن "الحلم" أو "الوهم" أو "الخيال" ليس معناها الدلالة على أمر بلا قيمة أو أمر زائف، وإنما تعني ببساطة "الوجود الرمزي" (٦٤). حين نخترق وهم المعانى اليومية المعتادة فننفذ إلى ما وراءها سندرك أن كل شيء رمز على الله. فكل شيء نبصره يعود بنا إلى هاوية الحق الأولية.

وقد يشعر المرء بادئه ذى بدء بالتردد في نسبة مصطلحات واضحة التعالى من قبيل "الوهم" و"الحلم" إلى مشروع دريدا، برغم أن هذه الكلمات تتكرر في أعماله، وهذه أمثلة على ذلك (والتشديد فيها من عندي):

- أثر اللغة يحملها على تمثيل نفسها من حيث هي إعادة تقديم تعابيرية، ومن حيث هي ترجمة ما كان قد تكون في الداخل إلى الخارج. ... ولا ريب أن الميتافيزيقا تؤسس نسقاً الجبار على هذا الوهم... (موقع).

=وعفوية للأطفال. ولا يحدث ذلك كنه إلا باتباع الطاو بما هو المبدأ الأول الذي ينبع عن كل وجود وتغير في الكون. وتعنى كلمة الطاو لغويًا الطريق. ويعدُّ الفيلسوف الصيني لاو-تسو مؤسساًها الأول - المترجم.

- ... يُنتج هذا الحادث نوعاً من السراب الدلالي: انحراف المعنى وأثره المنعكس في الكتابة يبرز أمراً ما (موقع).
 - ... سراب الشيء نفسه، سراب الحضور الفوري، سراب الإدراك الأصلي (في علم أنساق الكتابة).
 - ويرتاب روسو أيضاً في وهم الكلام الحاضر الممتنئ، وفي وهم الحضور في الكلام المظنون أنه شفاف وبريء (في علم أنساق الكتابة).
 - حلم [ليفيناس] بالفكر المختلف اختلافاً محضاً من حيث أصله ومصدره. وإنه لفكر خالص ينطوي على اختلاف مرجح خالص... ونحن نقول حلماً؛ لأنه يتلاشى مع شقة النهار بمجرد أن تستيقظ اللغة (الكتابه والاختلاف) ^(١٥).
- سراب، وهم، حلم: يبدو أن دريداً يوظف مجموعة مُسرّنة من الاستعارات حين تقع موضوعاته التي يتناولها صحيحة فتنة "المعنى الفوري الممتنئ". ففي الاقتباسات الأربع الأولى، يبدو الوهم في حده الأدنى وهو مرجعياً، بمعنى أنه ثمة اعتقاد في أن كل علامة تشير، أو تحيل بطريقة ما، أو "تعبر" عن شيء متعين تقريباً، شيء "واقعي" تقريباً. ولا يفهم ضحايا هذا الوهم أن المدلول "يحتل دائمًا موقع الدال فعلياً" ^(١٦)، وأنهم متى تحدثوا بهذه الثقة عن الوهم أو الجنون أو النقاء والطهر فإنهم في حقيقة أمرها إحالة إلى شيء آخر، إلى ما لا نهاية.
- وبتعبير آخر: نزعة مركزية اللوغوس تحلم؛ تحلم بالاستيلاء على اللوغوس والأصل، تحلم بالعودة إلى حديقة فردوسية. وسواء كان الأمر يتعلق بسعى ليفيناس إلى الآخر في نقايه، أم ببحث هوسرل عن أصول ديكارتية يؤسس عليها تصوره عن "الموضوعية"، فقد سعى دريداً في كثير من أعماله إلى إيضاح أن المفكرين الذين هم على هذه الشاكلة "يحلمون" متى فتشوا عن "أصل" الأشياء أو "واقعيتها".

وثمة حديث مشهور يورده ابن عربى فى فصوص الحكم، يمكن قراءته بنوع من المفارقة الساخرة فى هذا السياق: "الناس ن iam فإذا ماتوا انتبهوا" ^(٦٧). والمتافيزيقا عند دريدا هى هذا النوم، ولا يدرك النائمون أنهم ينغمدون فى النوم (وإن كان روسو ليس منهم)، أما التفكك فهو "اليقظة" من هذا النوم، التفكك "هزّة" توقف المفكر من سباته الدوجماتيقي، أو من سباته المتمرّك لوعوسيًا على أقل تقدير. يُنهى دريدا كتابه في علم أنساق الكتابة بعبارات قالها روسو:

وسيقال إنني أنا أيضًا أحلم. نعم أعترف بذلك؛ ولكنني أفعل ما عجز عنه الآخرون؛ فأقدم أحلامي على أنها أحلام، وأنترك القارئ يبحث فيها عن أي شيء قد ينفع الناس الصالحين ^(٦٨).

وبرغم أن إيراد هذا الكلام فى هذا الموضع لا يعبر عن الولاء لمفكر أرفع مقامًا، لا ولا يعبر عن إطاراء مفكر متواضع، فما يقوله دريدا من خلال هذه الفقرة هو "شكراً" لنزعـة مركـزية اللوغوس الضـالة عند رـوسـو. لقد أتـاح رـوسـوـ الحالـ لـدرـيدـاـ، وـهوـ أحدـ اـثنـيـنـ أـكـثـرـ "انتـباـهاـ وـيـقـظـةـ" (أـحـدـ "يـقـظـينـ")، استـخدـامـ الأـحـلـامـ استـخدـاماـ تـفـكـيـكاـ، تـلـكـ الأـحـلـامـ التـىـ قـدـ سـعـىـ إـلـىـ تـمـرـيرـهاـ عـلـىـ أـنـهـ "فـلـسـفـةـ". فـهـمـ درـيدـاـ فـيـ وـضـحـ النـهـارـ ماـ عـجـزـ رـوسـوـ عـنـ روـيـتـهـ وـفـهـمـهـ فـيـ سـوـيـعـاتـ الـلـيـلـ؛ـ لـقـدـ التـبـسـ الفـرـاغـ الدـلـالـىـ الـذـىـ تـنـطـوـىـ عـلـيـهـ كـلـمـاتـ الـحـلـمـ عـلـىـ رـوسـوـ فـحـسـبـهـ الـوـاقـعـ حـسـبـهـ الـأـصـلـ وـالـطـبـيـعـةـ وـالـبـرـاءـةـ.

عند هذه النقطة، قد يستشعر المرء أن تصور دريدا عن "الوهم" على صلة بالكاد بالخيال عند ابن عربى. وفيما عدا استخدامهما مجموعة متشابهة من الاستعارات، ثمة صلة بالكاد بين النظرة الصوفية إلى العالم على أنه وهم، ووهم المعنى في الروية التفكيكية. ولا ريب أن دريدا - على النفيض تماماً من ابن عربى - يرى كلمة "وهم" نفسها وهماً. أفلأ يستعيد الوهم عند دريدا الوهم عند نيشه (ونيشه هو مؤلف *أقول للأصنام*) الذي يرفض نسبة الوهم إلى عالم الحواس، لصالح "عالم حقيقى" ما، هو في حقيقة أمره "إضافة كذوبة" ^(٦٩)؟

لعل الإجابة عن هذه الأسئلة أن تكون: "نعم" و "لا". فمن جهة أولى، من السخف القول بأن سرَّ الوهم عند دريدا يعني ما يعنيه السرُّ عند ابن عربى. لا يرى دريدا أن الله أصل هوية الأشياء جميعها، بل يرى الأشياء متأصلة في الاختلافات بينها وفي اختلافها المرجع بعضها عن بعض. كما لا يرى دريدا الذات ببناءً ووهماً خادعاً على أساس أنها في أصلها "الله"، بل يراها -بالأحرى- متجلزة في مجموعة من الاختلافات التي لا تصوغ قط أىَّ تصور معقول عن الذاتية المتماسكة المستقرة. وبهذا المعنى المباشر، تقول أعمال دريدا أمراً مختلفاً تماماً عن ما تقوله أعمال ابن عربى متصفوف القرن الثالث عشر. ومن جهة ثانية، فما يسميه شيبيك "الغموض الأنطولوجي" الذى يغلف كل الأشياء" عند ابن عربى^(٧٠) لا يمكن صرف النظر عنه بكل بساطة بحجة أنه نزعة تصوفية تتسكع زهدية، تقلل من قيمة كل شيء في هذا العالم الذى هو دور من أدوار تأجيل المعنى تأجيلاً دلاليًا هائلاً إلى "وقت تال". مما يشترك فيه دريدا وابن عربى أنهما يفهمان جيداً أن كلَّ معنى متأصلٌ في هاوية (وهو ما يسميه دريدا "المولود من هاوية التمثيل"^(٧١)). وقد أوضح إيزوتسو أكثر من أىَّ مفكر آخر الأهمية الكبرى التي تحتلها الهاوية abyss في فكر ابن عربى (والكلمة العربية الدالة عليها هي عماء)؛ فخصص فصلاً رئيساً من عمله لمناقشة العماء وـ"ظلمة الأعمق" عند الشيخ الأكبر، مع أن مصطلح العماء يتواتر في أعمال القاشانى - مرید ابن عربى - أكثر من تواته عند الشيخ الأكبر نفسه. ويقرأ إيزوتسو مصطلح "الهاوية"/العماء بوصفه مرادفاً لعدم القدرة على معرفة الحق مطلقاً؛ فهو موقع صامت بلا حركة سحيق الأعمق لا يُسبر غوره، يسمح للمعنى/التجلى بأن يوجد دون أن يوحى بوجود شيء آخر غيره. إنه "مطلق الغيب"، الذي يسلب كل ماهية، وهو "ظلمة أولية" لا توجد فيها "أدنى حركة"^(٧٢). هذه الظلمة العميقه مصدر كل الأسماء والهويات، وهى أيضاً مصدرُ الله. ويتشابه هذا التصور عن الهاوية مع المفارقة المألوفة في الأفلاطونية المحدثة: غيرُ المسمى علةُ الأسماء، فما لا يتميز أو يتتصف هو الذي يمكنُ المتميَّز المتصرفَ من الوجود. لقد نجح إيزوتسو لأسباب ناجمة عن منظوره الطاوى في تسليط ضوء قوى - وإن يكن على مستوى

الموضوع - على أسلوب محدد من الظلمة والغيب والأعمق عند الشيخ الأكبر، وهي الأمور التي أهملها العديد من النقاد.

ما لا يُسْبِرُ غَوْرَهُ، والعماءُ والهَاوِيَّةُ: هل يمكن حقاً مقارنة تصور الهَاوِيَّة في فكر ابن عربى بالهَاوِيَّة عند دريدا؟ وهل يمكننا حقاً القول بأن هَاوِيَّة الحق الذي يمتنع على التصور - والذي هو مصدر كل الظواهر الذى لا يقبل التمثيل - تقف بمحاذاة "السراب الدلالى" فى الاختلاف المرجى الذى يجعل العالمة تختلف عن أخرى وتؤجلها، فيُنتج الاختلافات باستمرار، بينما يبقى هو غير قابل مطلاقاً للإدراك حسًا أو عقلاً؟ واقع الحال أن دريدا يُسْدِّد الطريق على إمكان مثل هذه المقارنات، حين يحرص على تمييز مفهومه عن الهَاوِيَّة عن المفهوم النمطى الموجود في مذاهب التصوف السلبية النافية، يقول دريدا:

...الجاتب الأول والطريقة الأولى: أبدية عميقة لا يُسْبِرُ غورها، أساسية، يمكن الوصول إليها فى السرد الآخرى الغائى، وفي تجربة ما، أو فى الكشف التارىخى (أو التأريخى). أما الجاتب الثانى والطريقة الثانية فهى: هَاوِيَّة غير زمنية، بلا قاع أو سطح، لا يمكن الوصول إليها مطلقاً (لا من جهة الحياة ولا من جهة الموت)، وهى علة كل الأشياء التى لا توجد. إنهمَا فى واقع الأمر هاوينان^(٧٣).

ولعل السياق الذى وردت فيه هذه الفقرة مهم: فهى تأتى فى مقال يسعى فيه دريدا إلى تمييز التفكيك عن نزعة مركبة اللوغوس المستخفية فى اللاهوت السلبى، حيث يقدم دريدا نسختين من الهَاوِيَّة: هَاوِيَّة المتضوفة التى تحدث عنها أمثال إيكهارت وسيسيوس، ثم هَاوِيَّة "بلا قاع أو سطح" يقول دريدا إنها تَغْدِلُ حركة الاختلاف المرجى. ويستمر دريدا فى أفكاره عن اللاهوت السلبى النافى فيصف الهَاوِيَّة الأولى بأنها "عميقة" (لها قاع)، وهى فى نهاية الأمر يمكن الوصول إليها فى السرد الآخرى الغائى". وبتعبير آخر: هي هَاوِيَّة لا تهدى فى حقيقة أمرها أنساق العالمة الكامنة خلفها، وإنما تسهم على الأصح فيها فتوسُّس

الأنطولوجيَا التي تحفظها وتصونها، وتلك هاوِيَة "مَأْلُوفَة مَعْتَادَة"، وتبُدو هاوِيَة "ذَات عَمَقٍ" (بكل إيحاءات العمق الميتافيزيقيَّة، فتصور العمق يمكن حَمْلُه عليهَا). وهي، على عكس الاختلاف المرجِي، تتموَّع في بنية زمنية ترمِّز من خلالها إلى "أبديَّة لاهوتِيَّة". أما هاوِيَة دريداً فهي على التقىض تقريباً من ذلك كله؛ إنها هاوِيَة غير زمنية مطلقاً، هي مرآة لا سطح فيها ولا قاع؛ طريقها مسدود فلا وصول إليها. ولا ريب أن هذه الهاوِيَة التي تفتقر إلى الصفات اللاهوتِيَّة - مثل "أبديَّة" و"لا توصف" - هي هاوِيَة أثر اللغة المزاح انتزياحاً لا نهائياً: الظاهر كله بلا باطن. فإن كانت هذه الهاوِيَة في حقيقة أمرها - كما يقول راسك - "سرُ كل تقاليد الخطاب التي لا تدل على شيء"، فلسوف تصطدم مقارنتنا بسرِ السرِ عند ابن عربى بـ"بـتـخـالـفـ أصـيلـ بـيـنـهـماـ".

هـوامش الفصل الرابع

- (١) *The Unbearable Lightness of Being*, Milan Kundera, London: Faber and Faber, 1988, p. 122.
- (٢) J. L. Borges, *A Universal History of Infamy*, trans. Norman T. Giovanni, London: Penguin, 1981, p. 12.
- (٣) Alain Robbe-Grillet, *For A New Novel*, trans, R. Howard, Illinois: Northwestern University Press, 1965, p. 83.
- (٤) "The Deconstruction of God", in T. J. Altizer (ed.), *Deconstruction and Theology*, New York: Crossroad, 1982, p. 14.
- (٥) See M. Joy, "Conclusion: Divine Reservations", in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, p. 266.
- (٦) D. Loy, "The Deconstruction of Buddhism" in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, p. 228.
- (٧) Mark C. Taylor, "nO nOt nO" in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, p. 184.
- (٨) J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 107.
- (٩) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton: Harvester Press, 1982, p. 27.
- (١٠) "How To Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, p. 95; *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, London: Athlone Press, 1981, pp. 182, 350; "Of An Apocalyptic Tone Newly Adopted In Philosophy", translated by John P. Leavey, Jr, in *Derrida and Negative Theology*, p. 40; "Passions: An Oblique Offering", trans. David Wood, in Wood's *Derrida: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1992, p. 22.
- (١١) Wood, *Derrida: A Critical Reader*, p. 22.
- (١٢) Paul Tillich, *The Shaking of The Foundations*, London: SCM Press, 1968, p. 63.
- (١٣) These are Frank Kermode's terms, taken from his *The Genesis of Secrecy*, London: Harvard University Press, 1979.
- (١٤) Jacques Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", trans. John P. Leavey, Jr, in H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, p. 60.

- (١٥) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976, p. 70.
- (١٦) Ibid., p. 50.
- (١٧) طبقاً لرودلف جاشيه التككك هو "محاولة 'تعليق' النوع غير المتجانس... والتقاويم المنطقية... التي تطأ دوماً على الحجج الفلسفية حتى وإن كانت هذه الحجج تنتهي بنجاح"، انظر:
- "*Infrastructures and Systematicity*", in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 3.
- (١٨) Wood, *Derrida: A Critical Reader*, p. 8.
- (١٩) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London: Routledge and Kegan, 1978, pp. 296, 298; *Of Grammatology*, p. 163; *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 4.
- (٢٠) Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946. Trans. Ralph Austin, as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 106.
- (٢١) *The Bezels of Wisdom*, p. 166, *Fusus al-Hikem*, p. 133.
- (٢٢) *The Bezels of Wisdom*, p. 116
- (٢٣) See Rabia Terri Harris' translation of Ibn 'Arabi's *al-Istilah al-Sufiyyah* in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, p. 52.
- (٢٤) Translated by Rabia Terri Harris in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1990, p. 19.
- (٢٥) W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p. 338/*Futuhat* III. 465.3, 25.
- (٢٦) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 381/*Futuhat* II.661.10.
- (٢٧) "Denials" in H. Coward and T. Foshay, *Derrida and Negative Theology*, p. 89.
- (٢٨) في مفتتح عمل الغزالى *كمياء السعادة*، نجد العبارة الآتية: "اعلم أن الطريق إلى المعرفة الحقة بالله هو معرفة النفس". مستشهد به فى:
- (W. G. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press, 2001, p.112).
- وفي الرسالة الأولى من رسائل إخوان الصفا يوجد تعبير مماثل عن أن معرفة النفس تعنى العرفان الإلهي: "أعرفك بنفسه أعرفكم بربه". مستشهد به فى:

- (M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983, p. 171).
- (٢١) *The Bezels of Wisdom*, p. 133.
- (٢٢) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 171/*Futuhat* III.7.,28.
- (٢٣) From the *al-Istilah al-Sufiyyah* in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, p. 52.
- (٢٤) See M. Tahrani's "The Polarity of Expression in the *Fusus al-Hikem*", in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 351-360.
- (٢٥) A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939, pp. 140-141.
- (٢٦) *The Bezels of Wisdom*, p. 95, *Fusus al-Hikem*, p. 83.
- (٢٧) *The Bezels of Wisdom*, p. 55.
- (٢٨) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 376.
- (٢٩) Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 4.
- (٣٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 152/*Futuhat* II.101.29.
- (٣١) See W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 352/*Futuhat* III.384.18.
- (٣٢) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 353/*Futuhat* III. 384.18.
- (٣٣) S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Alistair Hannay, London: Penguin, 1990, p. 55.
- (٣٤) Ibid., p. 85.
- (٣٥) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 328/*Futuhat* III. 298.17.
- (٣٦) See D. Gril, "Adab and Revelation", in S. Hirtenstein and M. Tiernan(eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, p. 230.
- (٣٧) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 376/*Futuhat* II.133.19.
- (٣٨) Cited in C.Addas, *Ibn 'Arabi ou la Quête du souffre rouge*, trans. M. Tahrani, Paris: Gallimard, 1989, p. 182.
- (٣٩) The extracts are taken from W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 67/*Futuhat* II.518.12; W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 48/*Futuhat* III. 225.32; W.G. Chittick, *Sufi Path*, p. 137/*Futuhat* I. 119.3;W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 291/*Futuhat* III.389.21; w. g. Chittick, *Sufi Path*, p. 302/*Futuhat* II.563.23.
- (٤٠) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. 106/*Futuhat* II. 653.25.
- (٤١) Ibid., p. 56/*Futuhat* II.226.2.
- (٤٢) Ibid., p. 56/*Futuhat* I.276.19.
- (٤٣) Ibid., p. 257/*Futuhat* II.233.34..
- (٤٤) Ibid., p. 374/*Futuhat* III.34.28.

- (⁹³) S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, p. 6.
- (⁹⁴) Ibid., p. 70.
- (⁹⁵) Ibid., p. 68.
- (⁹⁶) Ibid., p. 70.
- (⁹⁷) Heidegger, “Letter on Humanism”, in D. Krell (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978, p. 291.
- (⁹⁸) “Passions”, in Wood, *Derrida: A Critical Reader*, p. 14.
- (⁹⁹) Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass, London: Athlone Press pp. 89 – 90.
- (¹⁰) ibid., p. 91.
- (¹¹) See M. H. Abrams, “Constructing and Deconstructing”, in M. Eaves and M. Fisher (eds), *Romanticism and Contemporary Criticism*, London: Cornell University Press, 1986.
- (¹²) S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964, p. 31.
- (¹³) T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967, p. 1.
- (¹⁴) T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, p. 2.
- (¹⁵) *Positions*, pp. 23, 46; *Of Grammatology*, pp. 157, 140; *Writing and Difference*, p. 151.
- (¹⁶) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 73.
- (¹⁷) T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, p. I.
- (¹⁸) From *Emile*, p. 76, cited in Derrida, *Of Grammatology*, p. 316.
- (¹⁹) Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. R. G. Hollingdale, London: Penguin, 1990, p. 46.
- (²⁰) W. G. Chittick, *The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1999, p. xxvi.
- (²¹) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 163.
- (²²) T. Izutsu, *Taoism and Sufism*, p. 18.
- (²³) “Post-Scriptum”, in H. Coward and T. Fossey, *Derrida and Negative Theology*, p. 315.

الخاتمة

تصفيية الذات في ما بعد البنية

ثلاث لحظات من الأفلاطونية المحدثة في المعتمد الدريدي

من المعتمد أن يقوم المؤلف في خاتمة كتابه بتحبيب عمله وإنماه: الموضوعات التي أثارها، وتلخيص فرضياته والأفكار التجريبية التي غامر بتقاديمها. وفي درسنا المقارن بين دريدا وابن عربى، توجد الكثير من الفرضيات التي يمكن إجمالها على النحو الآتى: التمايز بينهما فى عدم الثقة فى قدرة الفكر العقلانى والمتافизيقا على تناول الله والمعنى تناولاً غير إشكالى؛ ثم إلحاچهما على عدم القدرة على فهم الحق والكتابة البته، على الرغم من المزاعم الفلسفية المتافيزيقية التى تدعى القدرة على ذلك؛ بالإضافة إلى اهتمامهما المشترك بـ"البلبلة" وتفضيلها بما هي أداة أصلية لـ"الافتتاح" على الآخر/الحق الكامن فى ما وراء تصريحاتنا المتافيزيقية وعوائقها؛ ثم التوازن الخادع بينهما فى الإيمان بإمكانات النص اللامتناهية وأن هذه الإمكانيات تتعدى بدرجات متوعة وفق ظروف القارئ؛ وتصورهما المتمايز عن أعماق السر المتخفية فى أصل كل الهويات؛ وتطابقهما فى تصور ما تتطوى عليه هذه الهويات من "وهم خادع"؛ ثم أخيراً عدم إيمانهما بأن الذات تتطوى على جوهر مستقل بذاته.

وبدلاً من جمع هذه التشابهات التجريبية وترتيبها فى "صيغة" تُقرَّبُ بعضها من بعض حتى تتقاضى عند نقطة نهاية، فلسوف نختم بملحوظة عن توسيعها على نحو يبعد بينها ولا يقتربُها من بعضها البعض؛ إذ باعتبار لحظات بعينها فى أعمال

ثلاثة مؤلفين في المعتمد الدريدى- ألا وهم: بلانش، بنيامين، فوكو- سوف نرى أن التشابه بين دريدا وابن عربى المتصوف ذى الطابع الأفلاطونى المحدث ليست حالة خاصة به، أو وقفاً على دريدا وافتاته المعروفة عنه بعلم اللاهوت السلبى. فثمة استعارات أفلاطونية محدثة- قد نُزَعَت عنها دلالتها اللاهوتية- تسرى فى نصوص من قبيل "ما المؤلف" What is an Author؟، و"مهمة المترجم" The Task of the Translator و"العزلة الضرورية" The Essential Solitude. إذ حين يرفض هؤلاء المؤلفون التفاسير العقلانية التحليلية، وهم يتحرّون من جديد مفاهيم من قبيل الذات والنّص، تَظَهَرُ نبرةً ما في أعمالهم تتّطوى على شَبَهِ متحفظ بما هو "أفلاطونى محدث".

وينطوى القول بذلك على مخاطر واضحة. لعل أولها أنه ما من أحد قد أشار إلى أن مؤلفين من أمثال فوكو وبلانش "أفلاطونيون محدثون"؛ وتلك حقيقة لا مراء فيها. إن معجم الأفلاطونية المحدثة بدءاً من تساعات *Enneads* أفلوطين ثم تنويعاته المتطورة عند القديس أوغسطينوس وديونيسيوس الأريوباجي المنتحل وانتقاله في العصر الوسيط إلى العلامة إيكهارت حتى عودته إلى الظهور من جديد في عصر النهضة الإيطالي (عند كوزانوس Cusano وفيتشينو Ficino)- هذا المعجم يشكل معتمداً يعتريه التفاوت، بتمثّله الإسلامى (إخوان الصفا، واللاهوت أرسطو) واليهودية (ابن ميمون)، وهي تمثّلات أصلية لا يمكن اختزالها إلى وصف بسيط جاهز. وبرغم ذلك، فالاستعارة الرئيسة في كل الكتابات الأفلاطونية المحدثة تتطوى على تصور عن الوحدية الخالصة التي تفوق الوصف، والتي تتولى دوماً حشد التكثّرات المتّوّعة الهائمة على وجهها وسوقها إلى الواحد الإلهي الأول الذي يتذرّع وصفه... ولسوف يلعب هذا النموذج الأنطولوجى المتعالى دوراً الفاعل في النقود ما بعد البنوية لا دور الشبيه.

أما الخطر الثاني من هذه المخاطر فيتمثل في أن محاولة تعين نغمة أفلاطونية محدثة عند هؤلاء المؤلفين سوف تفهم فهمًا مغلظاً على أنها تردّد لتعليق هابرمان العنيفة على هيجل حين نعت فلسفته بأنها "تصوف وثى جديد"^(١). وقد رأينا أن هابرمان، وهو يستبعد التفكيك واصفاً إياه بأنه "مسرح تاريخي يتحول على خشبته التصوف إلى تنوير" (المرجع السابق)، يصدر عن رغبة في صون تصور الأنوار *Aufklärung* الكانتوية من "الرغبات الفوضوية" عند دريدا وأمثاله. وعليه، يستخدم هابرمان كلمة "متصوف" استخداماً ازدرائياً مخافة الواقع في الفوضى التي هي - على وجه التحديد - هاوية اللا أصل التي يرى هابرمان أنها تناقض - في النهاية - الفكر التحرري التقدمي (ولنذكر أن تصوف دريدا يخلع عن السياسة والتاريخ المعاصر رتبة الوجود العيني والصدارة). فمتي استخدم هابرمان كلمة "متصوف" عبرَ عن شعوره بمخاطر تسطيح الواقع ووصفه باللاعقلانية وعدم الأصلة.

ولا نترسم خطى هذا البرنامج الداعى حين نستكشف اللحظات "الصوفية" عند بلانشو وبنيمين وفوكو، وإنْ يكن تحقيقنا أقرب إلى محاولة باتاي Bataille الكشف عن إمكانات صوفية في تفكيك الذات عند نيشه، مستخدماً أنجليلاً دى Mechtild von Angela di Foligno وميشيل فون ماجدبرج Magdeburg ("وأنت لا تفهم كلمة من عمل نيشه دون ابتعاث هذه التصفية المتألقة في صورة الكلية")^(٢). إن كنه هذه "التصوفية" على وجه التحديد - و"الكلية" التي تحمل إليها الذات انحلالاً مبهراً - يجعلنا نبدأ أولاً ببلانشو ومفهومه عن "تور" الكتابة الذي يسبب العمى، والذي هو أيضاً "هاوية ونور مرعب مثير، في آن معًا، ينغمِّر فيه المرء"^(٣). ويبدو بلانشو إحدى شخصيات عديدة في المعتمد الدريدي، من يرون في الكتابة إلغاء الذات أكثر من كونها تعبيراً عنها، فالكتابية فعل تهديمي أكثر من كونها فعلًا إبداعيًا.

فعل الكتابة و "الافتتاح" عند بلانشو

لقد تحدث تيموثي كلارك Timothy Clark عن رؤية بلانشو قائلاً إن الكتابة عنده "ليست في جوهرها مهنة أو حتى "نشاطاً تفافياً... [بل] رسالة نطاردها قوة دينية" (٤). فالقارئ النبیه حين يقرأ أعمال بلانشو النثرية - وهي أعمال عسيرة مرھفة - يكتشف فيها (كما فعل العديد من النقاد) (٥) إلھاحاً رهباً - تقريباً - على الكیفیة التي تؤدى بها الكتابة إلى محو الذات تدريجياً ورفض كل شيء سوى النص. وتكثُر في مقال "العزلة الضرورية" - على الأخص - أصداء الأفلاطونية المحدثة: تصور أن النفس تنتهي إلى قوة لا توصف، تکمن وراء الوجود الظاهر، تخلق باستمرار آثاراً، بينما تظل هي نفسها مستخفية وراءها على نحو شديد الغرابة؛ تصور أن ثمة عودة إلى فضاء أو مسافة تسلب المرء عن نفسه، مسافة تتموقع خارج الزمن؛ تصور أن العالم العويبة يمكن التخلّى عنها وهجرها، وعزّو أفعال الفرد إلى "شيء ما" سوى الذات... وتتضافر كل هذه الاستعارات معًا بطرق شديدة العلمانية، الأمر الذي يمكن 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 غانية تحضر حضوراً يكتفه العموض إلى حد ما، ويسميه بلانشو "قوة محاباة لا شكل لها ولا صورة"، عارية عن أيّ مصير، تکمن من وراء كل شيء مكتوب (٦). هذه القوة السارية في كل كتابة، إذ تعيب عنها الصفات تماماً، تتميز بطبع أفلاطوني محدث، ويکفى حضورها الكلّي لتبسيير كلمة "الدوام" أو "المطول للغاية" incessant. وفي حقيقة الأمر، تکمن بذور تصفية المؤلف عند بلانشو في إرجاع فعل الكتابة لا إلى الكاتب نفسه وإنما إلى "شيء ينتهي الكاتب إليه انتفاءً أصلياً لا فكاك منه. يقول بلانشو إن "الكتابات تجعل المرء صدّى لما لا يمكن أن يوقف الكلام" (المراجع السابق). وحين تكون الكتابة صدّى حركة دائبة

غائبة لا يمنع المرء نفسه من التفكير في تسعات أفلوطين حيث يقول: "بما أن الكلام صدى الفكر في النفس، فالتفكير في النفس صدى يأتي من مكان آخر غيرها..."^(٧). وطبعاً، في مقابل عالم الفيصل المتدرج تدرجًا دقيقاً عند أفلوطين، لا يوجد تصور عن التراتب عند بلانشو، ولا هو يُرَتَّب الظواهر ترتيباً هرميّاً. وبرغم ذلك، فالمؤلف عند بلانشو "يتنمّى في العمل إلى ما يعلو على العمل دائمًا"^(٨)، وتلك حال النفس في الأفلاطونية المحدثة إذ تتنمّى إلى "مصدرها" وتعبر expresses عنه. ولا بد من تحرّي الدقة في استخدام الكلمة "تعبير" expression فالمؤلف إنْ كان يتخارج ex-presses منه الكلام، فليس في ذلك تصور كلاسيكي عن الشخصية ولا صورة من صور "الكلية الشمولية"، وإنما الحاصل على الأدق أن المؤلف "بطريقة أو بأخرى، لم يعُد نفسه، لم يعُد نفسه، فالمؤلف ليس أحداً على وجه التحديد"^(٩). لم تعد استعارة المؤلف ينبوع إبداعية يتدفق، وإنما صار المؤلف - على الأصح - ناطقاً بلسان غريب، إنه وسيط "قوة" مستخفية لا شكل لها أو صورة، وفي ذلك يوضح هيذر جرى حيث يقدر غير المؤلف على تجلية نفسه.

وتسمح استعارة المؤلف بأن يكتسب نشاط الكتابة نفسه عدداً من الوظائف ذات الطابع الأفلاطوني المحدث على الأخص. ألا وإن الوظيفة الأولى هي الانزوال: تعنى الكتابة اعتزال العالم وهجره، فيكف عن أن يكون مصدر أيّة محاكاوة ممكنة. "الكتابة تعنى... انسحاب اللغة من العالم"^(١٠). فالمؤلف يأبى الحطّ من شأن اللغة بتحديدها في لعب دور التمثيل، وإنما يسمح للغة بأن تتكلم بملء طاقتها، يسمح لها أن تكون وتتّوج فلا يلزّمها بأن "تعنى" قسراً. إن إلزام اللغة بالعمل الصالح - إنْ جاز لنا القول - أمر لم يرض به الشاعر فاليري: "لقد وجد أنه من الحسن الحديث عن كل شيء، والكتابة عن كل شيء؛ وبذلك ألهته كلية العالم المبعثرة عن كلية العمل الفريدة في دقتها، فأنس من نفسه التحول عنها"^(١١). وهنا، يتبنّى بلانشو موقفاً أخلاقياً بيوريتانياً تقريباً نحو الفكر التمثيلي، حيث أوقع العالم

اللغة في شرakeh فأغراها بتمثيله والكتابه عنه؛ الأمر الذي "حوّلها" عن الشيء الضروري الوحيد، ألا وهو العمل نفسه. لقد كان فاليرى مضطراً تقريباً إلى تبني موقف مشوب نحو اللغة، فانتابه هاجس انغماس الكتابة واستغراقها في شئون العالم؛ إذ بدلاً من "سحب اللغة من العالم" والاحتفاظ ب تماميتها وخلوصها أحـ فاليرى على تشظيـتها ومزجـها "بكلية العالم المبعثرة". إن هذا التصور الدقيق ذـ الطابع الأفلاطونـي المحدث عن التشظـية صار - كما سنرى - الاستـعارة المركـزية في عمل بنـيامـين عن التـرجمـة.

ولعل المفارقة كامنة في أن ما يعني التحرر يدل أيضاً على الاستـسلام؛ فـكما أن النفس في الأفلاطونـية المحدثـة لا بد أن تتخـلى عن فـردـيتها إن أرادـت الرـجـوع إلى الوـاحـد الأولـ، لا بدـ أيضاً أن يـتنازلـ المؤـلفـ عن فـكرةـ استـقلـالـهـ إنـ أرادـ الـانـتمـاءـ حقـاًـ إلىـ الكـتابـةـ:

إنـ كانتـ الكتابـةـ تعـنىـ الاستـسلامـ إلىـ الدـوـامـ أوـ المـطـولـ للـغاـيةـ فالـكاتبـ يـرضـىـ بـتـكـيدـ عـنـاءـ أنـ تـقـدـهـ مـاهـيـةـ الكتابـةـ وجـوهـهـاـ قـدرـتـهـ علىـ قولـ "أـناـ"ـ،ـ فيـقـدـ منـ ثـمـ الـقـدـرـةـ علىـ جـعـلـ الآـخـرـينـ يـقـولـونـ "أـناـ"ـ.ـ ولـذـاـ،ـ فـلاـ سـبـيلـ عـنـهـ لـإـعـطـاءـ الـحـيـاةـ إـلـىـ شـخـصـيـاتـ تـصـونـ حـربـتـهـ قـدرـتـهـ الإـبدـاعـيـةـ(١٢ـ).

وـإنـ مـفارـقةـ غـرـيـبةـ لـتـفـرـضـ نـفـسـهـاـ هـنـاـ:ـ عـلـىـ الكـاتـبـ أـنـ يـتـخـلـىـ عـنـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ الإـبدـاعـ إـنـ أـرـادـ حقـاـ أـنـ يـكـتـبـ.ـ وـكـمـ أـنـ النـفـسـ عـنـ إـيكـهـارـتـ لاـ بدـ أـنـ تـبـقـىـ "ـفـارـغـةـ عـارـيـةـ"ـ كـيـ تـولـدـ رـوـحـيـاـ،ـ فـعـلـيـ المـؤـلـفـ عـنـ بلاـنـشـوـ أـنـ يـفـقـدـ "ـالـقـدـرـةـ عـلـىـ قولـ "ـأـناـ"ـ.ـ إـنـ أـرـادـ تـجلـيـةـ "ـصـدـىـ"ـ الدـوـامـ المـطـولـ للـغاـيةـ.

فـماـ يـحدـثـ أـسـاسـاـ عـنـ بلاـنـشـوـ حينـ يـبـدـأـ المـؤـلـفـ فيـ الكـتابـةـ أـنـ يـرـىـ عـلـىـ سـطـحـ الـورـقـةـ-ـ منـ طـرـقـ عـدـيدـةـ-ـ فـقدـانـ ذـاتهـ وـانـطـفـاءـ الاـخـتـالـفـ النـاشـئـينـ عـنـ لـحظـةـ

"انفتاح" ذات طابع أفلاطوني محدث؛ فانزلق حياة المؤلف إلى "الوعة الامتناهى" يرَجع صدى اللحظة التي تعود فيها النفسُ الهاينة- في نهاية الأمر- من المتعدد والمتناهى إلى خواء الواحِد الأول الذي لا صورة له ولا شكل؛ أو كما يقول أفلوطين "الواحد وحده"، وهو قول يوحى بنغمة تهكمية من عنوان مقال بلاشـو. ففي 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 مخصوصة. إذ بدلاً من أن تكون الصورة شكلاً مستمدًا من الغياب يحضر هذا الغياب في الصورة حضوراً لا هيئة له أو شكل. إن الصورة الأدبية انفتاح مبهم فارغ أو خاوي على ما يوجد حين لا يوجد العالم، حين لم يكن العالم موجوداً بعد^(١٣).

ولعل سلسلة الصفات النافية السلبية المتتابعة في هذه الفقرة- "ما لا هيئة له" ، "الغياب" ، "فارغ" ، "مبهم"- تؤكد رنين اللحظة الغامضة المرعبة حين "يتصل" المؤلف- في النهاية- بذلك الذي يتجاوز عمله. وتلك هي اللحظة التي يلمح فيها- ببقائه منفتحاً على اللغة- اللامسافة القائمة عند أصل الاختلافات كلها، حيث لا تفضي الدوال إلى مدلولات أخرى، وإنما "تومئ" بكل بساطة إلى الخواء: الفراغ الكامن خلف كل دلالة. و"المحيط المطلق" عند بلاشـو هو هذه العتمة التي ينتهي إليها العالم حيث تفقد الصورُ موضوعاتها والدلالات مدلولاتـها و"الأشياء" معانيـها، والمؤلفون ذواتـهم؛ لأن هذه العتمة لا يحدث فيها المعنى. وبصرف النظر عن ما إذا كان الموضوع كافكا أو هولدرلن، فهذا الافتتان بأصل اللغة العزيز على الوصف أو الكلام- والخنوع الذي يصيب حتماً من يستشرفون هذا الأصل- يُعدُّ المظهر الأكثر "تصوفاً" عند كاتب لا يتبنى أفكاراً متعلالية.

الترجمة عند بنiamين بوصفها عودة إلى الواحد الأول

تتخل الفراغاتُ والقوى وأشكالُ اللاتاهي عملَ بنiamين، حاله في ذلك من حال بلاشيو؛ غير أن بنiamين يفتن - على خلاف بلاشيو - فتنةً واضحةً - يمكن التدليل عليها - بتأريخ النزعة الباطنية ذات الطابع الأفلاطونى المحدث، ذلك التاريخ الذى يتضمن قراءات أوريجنس المدققة وشرحه بوهمه وفيتشينو لعملِ أفلاطونين التساعات. ففى مقاله عن الترجمة "مهمة المترجم" (١٩٢٣)، لا يعالج بنiamين موضوعه إلا بوصفه قوة جبارَة ذات طابع أفلاطونى محدث. إن عالم المتعدد الذى يتصف بالتشظى والزوال والتهدم، والذى لا يعكس بومضاته المقطعة سوى القُحْ خافت بعيد للواحد الذى لا يوصف - هذا العالم ينتبنا عن عالم المترجم عند بنiamين، وهو عالم يهتم فيه المترجم بـ"موضوع رئيس كبير؛ ألا وهو دمج الألسنة العديدة فى لغة واحدة حقيقة هى السارية حقاً"^(٤). فالعودة إلى الواحد الأول من خلال المتعدد هي مهمة المترجم عند بنiamين. وبطبيعة الحال، لن تثير علاقة بنiamين بالأفلاطونية المحدثة دهشة حقيقة؛ فالعناصر الرئيسة فى الأفلاطونية المحدثة على تنوعها - الواحدية والأصول المنسحبة دوماً التى يتذرع وصفها - تنتشر فى أعماله المختلفة على نحو ما يأتى:

- الأصل دوامة فى مجرى الصيرورة التى تجرف فى طريقها المواد الرئيسة المتضمنة فى عملية التكوين. فما هو أصلى لا ينكشف فى وجود الواقع الظاهر العارية... أصل الدراما الألمانية).

- ... لا تظهر مواد الذكرة فرادى، على هيئة صور، بل إنها تنبئنا عن وحدة كلية هلامية لا شكل أو صورة لها... على نحو ما ينبئ تقل الشبكة صياداً بما اصطاد من سمك ("صورة بروست").

- التواريخ، أسماء الأماكن، حجم الكتب، مالكوها السابقون، أغلفتها، وما أشبه: كل هذه التفاصيل تنبئ [جامع الكتب] بشيء ما؛ وهى تفعل ذلك ليس بوصفها وقائع جافة معزولة، وإنما بوصفها وحدة

كلية منسجمة. ومن كيفية هذا الانسجام ووقعه عليه، يتمكن [جامع الكتب] من معرفة إذا كان هذا الكتاب له أم لا (تفريغ مكتبي)^(١٥).

إن معجم الأفلاطونية المحدثة -منذ أفلوطين حتى فيتشينو- معجم واسع، وهو يبلغ من الاتساع حالاً يكفي لتقدير أية محاولة لتحديد أو تعريفه. غير أن مخزونه الشائع من العناصر المتكررة -التعديدية والواحدية، الفيض الإلهي، التشتطي، المصدر، العودة- يتخلّ كله أعمال بنيامين بل ويمثل مرتكزاً لها، فيعلن هذا المخزون عن نفسه حتى في التطبيقات التي تغالى في عدم تبنيها أفكاراً متعلالية. وعلى سبيل المثال، يرى المرء في مجلات موسكو الطريقة التي يحلّ بها بنيامين الواحدية الشمولية في الدولة السوفيتية:

إن بقاء هذا الوجود العيني في حالة خمول أمر مستحيل، لأنه في كل تفاصيله الصغرى جميل ويمكن فهمه من خلال العمل فقط. اندماج الأفكار الشخصية بمجال قوة موجودة مسبقاً... والاتصال المنظم المضمون بالرفاق؛ لكن هذه العوامل تبدو الحياة هنا مقيدة بإحكام إلى درجة أن المرء يتعرف... ويتردّى فكريًا كما لو كان مرّ سنوات من الحبس الانفرادي...("موسكو").

كما أنه عند استكشاف علاقة الأطفال وألعابهم بالمجتمع الأكبر الذي ينتمون إليه يستحضر بنيامين شيئاً ما "آخر" وأكبر من المرء نفسه، يظهر ويكشف عن نفسه مرة أخرى:

وفي النهاية، ليس الطفل منعزلاً كروبنسون كروزو، فالأطفال لا يكونون مجتمعًا مقطوع الصلة عن ما يحيط به، فهم ينتمون إلى الدولة والطبقة التي جاءوا منها؛ مما يعني أن ألعابهم لا تُحمل على الشهادة على أي وجود منفصل مستقل ذاته، وإنما هي على الأصح حوار صامت دال بينهم وبين دولتهم (تاريخ الألعاب الثقافية)^(١٦).

يرى بنiamين - حاله فى ذلك من حال فيلسوف كافكا المؤمن بأن معرفة الأشياء الأكبر فى الحياة كامنة فى دراسة الأشياء الأصغر - أن القطاعات الصغرى فى المجتمع - ألعابه وأكلاته الجانبية وفنونه وآدابه الدنيا وزوايا شوارعه - هى المرشد إلى معرفة الكل. إن إدراك الوحدة الخفية بين الشظايا من وراء عالم الأشياء وخلفه تقربياً، على هذا النحو، له ما يناظره بشكل واضح فى الأفلاطونية المحدثة. وعلى خلاف بلانشو، يضفى بنiamين هنا طابعاً سياسياً على ما هو أفلاطونى محدث؛ فيتترجم معجم أفلاطون وبروكلاس Proclus^(*) إلى تعابير سوسيو سياسية. ومن ثم، تحلُّ الدولة - فى تحليلات بنiamين العديدة للثقافة ونظرية الثقافة - محلَّ "الواحد الأول" بوصفها مصدر كل الآثار، فتغدو كلمات مثل مجتمع وثقافة بدليلاً عن فيوضات الواحد الذى لا يوصف عند أفلاطون.

ولا يعلن اهتمام بنiamين السياسي بفقدان الذاتية عن نفسه صراحة فى مقال "مهمة المترجم"؛ فهو المقال الأكثر باطنية من مقالات بنiamين العديدة. وفي حقيقة الأمر، يقدم بنiamين عشرة استعارات يعبرُ بها عن العلاقة بين الترجمة والأصل - الترجمة بوصفها زهرة الأصل، أو شبحاً وفكرة طارئة بعد الأصل، الترجمة بوصفها عملية إيناع أو نافذة مفتوحة على الأصل أو شظية من شظايا زهرية مُهشمة - غير أنه يهمنا منها بشكل خاص استعارات ذواتاً أصول أفلاطونية محدثة. الاستعارة الأولى هي تشبيه الصدى الذى يستخدمه بنiamين فى وصف الترجمة، وهو التشبيه نفسه الذى يستخدمه بلانشو ليصف به عمل المؤلف. ويظهر هذا التشبيه فى أواسط مقاله تقربياً، فى فقرة يحرص فيها بنiamين على التمييز بين الشاعر والمترجم:

^(*) بروكلاس: فيلسوف يوناني، يُعدُّ آخر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الكبار. وقد كان ذاته ملحوظ فى انتشار هذه الفلسفة فى العالمين البيزنطى والإسلامى - المترجم.

على خلاف العمل الأدبي، لا تجد الترجمة نفسها في وسط غابة اللغة بل على حافتها الخارجية المُسْجِرَة، في مواجهتها، تمر بها دون أن تلِّجَها؛ فتستهدف الترجمة بلغتها الخاصة المكان الوحدَي الذي يقدر عنده الصدى على ترجيع صدى العمل في لغته الأجنبية^(١٧).

و قبل التعليق على هذه الاستعارة لعلم من المفید اقتباس فقرة من *تساعات أفلوطين* اقتباساً كاملاً هذه المرة، وهي فقرة على صلة وثيقة بما يقوله بنiamin: ولأن الكلام صدى الفكر في النفس، فكذلك الفكر في النفس صدى يأتي من مكان آخر غيرها؛ أي بما أن الفكر الملفوظ صورة عن فكر النفس، فكذلك فكر النفس صورة عن فكر يعلوها وهو المفسّر لهذا المجال الأعلى^(١٨).

تثير عبارات أفلوطين عدداً من النقاط في فقرة بنiamin: أولاً، المترجم كيان يت موقع خارج شيء يحاول استتساخه دون أمل. وهذا التخارج - إن جاز التعبير - سر؛ سرّ هوية الأصل، سرّ يظهر أنه يملك موقعاً محدوداً في هذا التشبيه على الأقل. إذ إن خطوة إلى الأمام أو إلى الخلف، أو استخدام فعل بشكل خاطئ أو صفة زائدة يؤدى إلى ضياع الصدى. وثانياً، تذكرنا مقارنة فقرة بنiamin بـ *التساعات* بأن تشبيه بنiamin يماثل القاعدة الأفلاطونية المحدثة المألوفة الخاصة بـ *مماثلة الواحد الأول* ويختلف عنها في آن معًا؛ فـ *الواحد الأول* لا يقبل الاختلافات، وحين تعود إليه النفس التائهة عليها أن تصير مماثلة له. غير أنه إذا تتبعتنا تشبيه بنiamin بعنایة فسنكتشف أن ما يسميه بنiamin "صدى الأصل" هو - في حقيقة أمره - صوت المترجم. فالمترجم لا الأصل هو مصدر الصدى. وعلى المترجم أن يغير موقعه، طبعاً قبل أن يفطن إلى اكمال رجع صدى صوته؛ إذ إن مساعديه لا تتوجه إلى محاكاة شيء خارجي، وإنما تتوجه بالأحرى إلى استعمال هذا الشيء ليعيد إنتاج ما يكونه المترجم حقاً. فالأصل، بدلاً من أن يمتلك أي محتوى يضطر المترجم إلى

"تقليده"، يغدو بكل بساطة محركاً لا يوصف يعيد الصوت إلى صاحبه، فهو قوة خفية يبدو أنها تخلق و تستنسخ دون أن تشارك في عملية الخلق.

ولعل استعارة الترجمة بما هي الثوب الذي يُعطى محتوى الأصل العاري تدعم، مرة أخرى، الهوّة النافية السلبية التي لا يمكن عبورها بين النص الأصلي *Urtext* والترجمة *Übersetzung* التي يتحدث عنها بنينامين في عديد من اللحظات. وتتأتى هذه الاستعارة عقب تأمله "العنصر المقوم" في الأصل، ذلك العنصر "الذي لا يُغير نفسه للترجمة":

... العلاقة بين المحتوى واللغة في العمل الأصلي مختلفة تماماً عنها في العمل المترجم. إذ بينما يتحد المحتوى واللغة في الأصل اتحاد الثمرة وقشرتها، تغطى لغة الترجمة محتواها كما هو حال ثوب ملكي ذي طيات فضفاضة. لأنها [لغة الترجمة] تدل على لغة أسمى من لغتها فتظل غير ملائمة لمحتواها، تظل مستبدة وأجنبية^(١٩).

ويتمكن المرء، هنا، من الإمساك بنوع من المرح التفكيكي ينشر نفسه على تصور ما عن البراءة في مقال بنينامين؛ وحدة الأصل - بريئة فردوسية - تحل لغتها السحرية محل الشكل والمحتوى معًا، وتُنَتِّف عالم المترجم المتعدد، فتفصل الدوال انتصاراً آثماً عن مدلولاتها، ولا يتزامن الكلام مع معناه^(٢٠). وإذا كان بنينامين برى الأصل فردوساً مفقوداً فليس من الواضح إنْ كانت مهمة المترجم استعادة هذه البراءة، أم أنَّ ذكرى هذا فقدان كافية بحد ذاتها كى يمارس المترجم عمله على نحو مستقل عن الأصل، أم أنَّ الحلم بالأصل لا يفضى - في حقيقة أمره - إلا إلى إبداع فراديس جديدة، تفصل انتصاراً آثماً عن سلفها القديم وترتبط به على نحو ما في آن معًا. إن الاستعارة التي يستخدمها بنينامين في هذا الشاهد لا تثير التفاؤل، وهي استعارة يجدها المرء عند غيره (عند إيكهارت على سبيل المثال: "تسوّع بـ الإرادة الله تحت ثوب الخيرية. أما المفكر فيفهم الله عارياً؛ لأن الله يتجرد عن

الخيرية والوجود")^(٢١)، غير أن مثيلها الأكثُر تواوِمًا مع بنiamين موجود عند ابن عربى نفسه:

والأئِبَاء لِهِمْ لسان الظاهر به يتكلّمون لعموم الخطاب، واعتمادهم على فهم العالم السامِع. فلا يَعْتَبِرُ الرَّسُلُ إِلَّا العَامَةُ لعلمِهِ بِمَرْتَبَةِ أَهْلِ الفَهْمِ، كَمَا نَبَأَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ فِي الْعَطَايَا قَالَ "إِنِّي لَأَعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرِهِ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْهُ مَخَافَةً أَنْ يَكُنَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ". فَاعْتَبَرَ الْمُضَعِيفُ الْعَقْلَ وَالنَّظَرَ الَّذِي غَلَبَ عَلَيْهِ الطَّعْمَ وَالْطَّبَعَ. فَكَذَا مَاجَاءُوا بِهِ مِنَ الْعِلُومِ جَاءُوا بِهِ وَعَلَيْهِ خَلْعَةً أَدْنَى الْفَهْمِ لِيَقُولَ مَنْ لَا غَوْصَ لَهُ عَنِ الْخَلْعَةِ، فَيَقُولُ مَا أَحْسَنَ هَذِهِ الْخَلْعَةَ! وَيَرَاهَا غَایَةَ الْدَرْجَةِ.

ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكمـ بما استوجب هذاـ "هذه الخلعة من الملك". فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر مَنْ خَلَعَتْ عَلَيْهِ، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا^(٢٢).

ومع أن ابن عربى لا يتحدث صراحةـ هناـ عن الترجمات ولا المعرفة الإلهية، وإنما عن كيفية التعامل مع أحاديث الأنبياء الشريفة، فالمسألة التي يثيرها عن التفسير شبيهة بمسألة الترجمة. إذ طبقاً 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 يمكن الإنسان من فهمها (الظاهر بما هو "المعنى الخارجي السطحي"). وبهذا المعنى، يرى بنiamين وابن عربى معاً الترجمة/الظاهر ثواباً خارجياً يُغطّى حقيقة داخليّة (الباطن). ومع ذلك، تختلف الاستعارات؛ ففي النسخة الصوفية يقدم الشوبُ الخارجيُّ خبراً ذا مغزى عن صاحبه، إذ يرتبط ثراء الملبس إيجابياً بسلطة الملك التي يقصد الثوبُ الإدلَالُ عليهَا، أما في تشبيه بنiamين فليس هذه هي الحال؛ حيث يفصل التباين "المُسْتَبدُ الأجنبيُّ"، وهو تباين إشكالي على نحو أكبر، الظاهر عن

الباطن عند بنiamين، مما يبتئر الترجمة عن أصلها. فإذا كان إدراك مغزى خلعة الملك عند ابن عربى يأتى بوعد المعرفة، فإنَّ "عدم ملامعة" الخلعة عند بنiamين يقلل من إمكانات فهم الأصل من خلال ترجمته، أى يقلل من إمكانات الوصول إلى الواحد الأول من خلال المتعدد.

"ما المؤلف؟": فوكو وتصفيية الذات فى ما بعد البنوية

لا تسألنى من أنا ولا تطلب منى
أن أبقى كما أنا... (أركيولوجيا
المعرفة) ^(٢٣).

إنَّ السعى إلى إيجاد مماثلة بين تعرية الذات دلالياً عند فوكو واستعارات بعينها في التصوف الأفلاطونى المحدث (إسلامياً كان أم مسيحيًا) ليس أمراً غريباً على ما يبدو. فشأن عمل باتاى عن نيشه وأنجيلا دى فوليجنو Angela di Foligno يوجد بلا ريب مجال لمحاولة فهم الكيفية التي ينحلُ بها المؤلف انحلاًًاً أفلاطونياً محدثاً عند فوكو إلى "نسق قانوني ومؤسسٍ يحيط بعالم الخطابات ويحدده ويصفه" ^(٤٤). ومع أن الدراسات التي تجعل من فوكو ونزعة التصوف موضوعاً لها ليست دراسات شائعة فلا شك أنها ليست بالنادر. ولعل الدراسة الأكثر أهمية من بينها دراسة كريستيان جامبى Christian Jambet عن فوكو والروحانية الإيرانية الإسلامية. وكان مما شجع جامبى على ذلك اهتمام فوكو بالثورة الإيرانية والعوامل الصوفية في أصولها الفكرية ^(٤٥)، حيث يجد جامبى في استخدام فوكو العبارة المعروفة "الاهتمام بالنفس" معادلاً لها في تعبير السهروردى المطابق لها "اشتغال بالنفس"؛ الأمر الذى يقود المؤلف إلى استنتاج أن تفسير العالم الذاتية والموضوعية وإيضاحها عند فوكو... يمثل ممارسة تهدف إلى "التحرر من الذات" ^(٤٦).

ومن المعروف أن هدف مقال فوكو - "ما المؤلف؟"- ليس "التحرر من الذات" صوفياً، وإنما يهدف- على الأصح- إلى إعادة فهم سياسي وعملي للكيفية التي توجد بها "الذات" بوصفها "وظيفة المؤلف". ومن ثم، لا توجد عند فوكو ممارسة روحية من خلال الفناء، بل يحاول فوكو فهم الوضعية الوهمية التي يشغلها المؤلف بتعابير اجتماعية سياسية يشرح من خلالها "معنى اختفائه الحق" (ص ١٩٨). أما الملمح الأفلاطوني المحدث اللافت للنظر في مقال فوكو- بالإضافة إلى تسطيح الذات والحماسة التي جعلته مستعداً لتصفيه كلمات من قبيل "المؤلف" و"الكتاب"- فهو الحضور اللافت لقوة لا ترى إلا عند إزاحة المؤلف. وبمعنى ما، ثمة سؤال غير مطروح في المقال، يبدو مثل الطرس^(*) الكامن تحت كل سطر تقرؤه: إنْ كان لا يوجد مؤلف/ملك (Author/A) فمن أو ما الذي يمارس فعل الكتابة؟ هذا السؤال لم يكن مهماً عند فوكو ألا يجيب عنه في نهاية المقال، مع أنه كان قد طرحته من قبل في كتابه نظام الأشياء *The order of Things*

يجيب مالارمه عن سؤال نيشه "من يتكلم؟"- ويعود مراراً إلى هذه الإجابة- بالقول إنَّ ما يتكلم هو الكلمة نفسها في عزلتها واهتزازها الهش ولا شبيتها؛ وليس المقصود هنا معنى الكلمة بل وجودها المبهم غير المستقر^(٢٧).

في إجابة مالارمه هذه (مالارمه الذي "كان يمحو نفسه باستمرار من لغته")^(٢٨) يجد فوكو- بتعابير غير سياسية البنة- بعضاً من مناهضة التصورات الكلاسيكية عن لغة التأليف التعبيرية والمفهوم الأداتي عن اللغة "حاملة المعنى". وبكلمات أخرى، مفهوم اللغة التي كانت- في زمن كتابة "ما المؤلف؟"- قد حررت نفسها من بُعد التعبير^(٢٩). وكما كان أمر بلاش ومفهومه عن "القوة المحايدة التي لا صورة لها ولا شكل... الكامنة من وراء كل شيء مكتوب"، يقصد مالارمه- فيما يرى فوكو- إلى قصر هذه القوة على اللغة نفسها وما تثيره الكتابة

^(*) الطرس: رق أو لوح كتب عليه مرتين أو ثلاثة بعد مسح الكتابة الأولى عنه- المترجم.

من إيهام دون إثارة ظنون سياسة تتعلق بأصول هذه القوة، على نحو ما آل إليه الحال عند مفكري ما بعد البنوية لاحقاً. إن هذه القوة المبهمة تشحذ الدلالة دون أن تدلّ على نفسها أبداً، كما أنها تبلور نفسها في صور بينما تتسبّب؛ الأمر الذي يذكرنا بلحظتين فقط في مقال فوكو يشير فيها إلى "شيء ما" يغمض قليلاً غموض "القوة التي لا صورة أو شكل لها" عند بلانشو:

تتعرّى الكتابة على نحو ما تتعرّى لعبّة تتجاوز باستمرار قواعدها وتنتهك حدودها المقررة لها. فليس القضية في عملية الكتابة تجليّة فعل الكتابة أو تمجيده، ولا توطيد مكانة الفاعل في اللغة؛ وإنما القضية على الأصح مسألة إبداع مسافة يتلاشى فيها باستمرار فاعل الكتابة ويختفى.

وفي تطور العلم مستقبلاً، ربما يتذبذب فعل التأسيس مظهراً أكبر قليلاً من مجرد مثل على ظاهرة أعمّ، تكشف عن نفسها خلال العملية^(٣٠).

ومما له علاقة بموضوعنا، هنا، ليس الفواعل في هاتين الفقرتين وإنما الأفعال: "فعل التعرية"، "فعل الكشف". إذ بدلاً من أن تكون هذه الأفعال هيجلية، فهي تحمل في طياتها أصداءً أفلاطونية محدثة تمثلُ أساساً تصفية الذات في ما بعد البنوية. أما صفة الذات الجديدة التي صارت مألوفة الآن فهي أنها مسافة بؤرية أو افتتاحاً تجتمع عنده، أو فيه، تنويعة من الخطابات التي يختلف بعضها عن بعض اختلافاً مستمراً لا نهاية له، ومن ثمَ لم تعد الذات مصدرًا مستقلاً بنفسه يتولى عرض الظواهر عرضاً ذاتياً. إن وهم الذات عند متصوفة من أمثال العلامة إيكهارت والشيخ الأكبر ابن عربى وديونيسيوس المُتنحِّل لا يقل بحال عن الوهم اللاحق الذي رأى في الذات "وظيفة المؤلف"؛ إذ فيما يقول فوكو النصوصُ هى التي تنتج المؤلف، فلا يسبق المؤلفُ النصوصَ أو يعلو عليها. إن مفهوم "الذات" ومفهوم "المؤلف" يُعبران عن محاولة "التمثيل"^(٣١)؛ ففي التصوف تُعدُّ الذاتية محاولة لا رجاء منها من أجل تمثيل شيء ينتمي أساساً إلى الله؛ وفي ذلك جهل بـ"الموقف

الحقيقى" القائل بأن الله كلى الحضور، وأنه موجود فى كل شىء وكل زمان ومكان. أما فى المنظور ما بعد النبيوى فالتألif إنـ هو إلا محاولة لتمثل الكتابة ناجمة عن الرغبة فى مناهضة " فعل الكشف" و" فعل التعرية" والقوى التى تنتهى كقانون الكتابة وضبطها، ثم تحديدتها بزعم أن المتسبب فيها المؤلف. الحال هكذا، لم يعد المؤلف هو "المبدع"، وإنما هو مجرد فاعل مُشيدٌ مفروضٌ اصطناعاً على ما يصطحب به العمل نفسه.

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

لا يقع المركز فى مركز الوحدة الكلية، وما دام المركز لا ينتمى إلى الوحدة الكلية نفسها (أى ليس جزءاً من الوحدة الكلية)، فإن مركز هذه الوحدة الكلية يوجد فى مكان آخر. المركز ليس هو المركز^(٣٢).

لن يكون مثيراً للدهشة أثناـ فى نهاية المطافـ نمضي نحو استخلاص النتيجة الآتية: تمثل الطريقة التى يتكلـم بها المفكرون الصوفيون عن الله، من أمثل ابن عربى، مماثلةً غريبةً الطريقة التى يتكلـم بها ما بعد البنوبين، من أمثال دريدا، عن الكتابة. فلا الكتابة ولا الحق يصمدان بما يكفى ليكونا "مركز" أى شىء. وعلى الرغم من أن الفاصل الزمني بين ابن عربى ودريدا سبعة قرونـ وقد بيـنـتـ معالـمـ فكرهما فى هذا الدرسـ فإنـهما يتعرضان لنقد عنيف أقرب إلى الذم والقذح، نظرـاً لأنـهما اجترـاءـ على وصف نظرـائـهمـ وأقرـانـهمـ بـ"العمىـ"ـ والتـعامـىـ عنـ هذاـ المـوقـفـ الحـقيقـىـ. فقد عـجزـ الأـشـاعـرةـ عنـ فـهـمـ أنـ "مرـكـزـ"ـ لـاهـوتـهـمـ (اللهـ المـشـبـهـ)ـ لمـ يـكـنـ

أقرب إلى الحق من "مركز" لا هوت المعتزلة، خصومهم المنافسين. أما البنويون الذين قد أدعوا أنهم ينتقدون النزعة التجريبية فلم يروا أنهم قد شاركوا هم أنفسهم في تثبيت أركان "مركز" النزعة التجريبية، ألا وهو تصور أن الحقيقة "إما أن تكتمل بمعرفة جديدة أو تبطلها هذه المعرفة" (٣٣). وقد أدرك ابن عربى دريدا معاً إدراكاً واضحاً أن ثمة مجموعة متنوعة من الأوثان قد التبس على الفلاسفة واللاهوتيين - على مدى القرون - أنها هي "المركز"؛ أنها نقطة يحال إليها إحاله مطلقة فتسوّغ أو تبرّر - على نحو لا جدال فيه - كلَّ الفرضيات القائمة حولها.

وإذا كان دريداً وابن عربى يشتراكان في أمر ما بوجه عام - وهذا مفكران مختلفان أشد الاختلاف - فعلته إدراكهما الكيفية التي توجد عليها التمثيلات الحاجبة التي تسبب ضلالاً يصعب تجنبه. ومن ثم، لا عجب أن يصفا الميتافيزيقاً بأنها أصفاد "وعقد معقودة"، وأن يصفا مشروعهما بأنه سعى إلى حلّ هذه "العقد" ، ولا عجب أيضاً في أن يريا حالة البلبلة والحيرة سبيلاً إلى معرفة "أحق" وأقوم، أو أن يريا نصوصهما حاملةً عدداً من المعانى لا يمكن التحكم فيها أو ضبطها مطلقاً، أو أن يدركا "الذات" (وكل الهويات التى تقدم الذات تقديمًا مستقلاً) بوصفها وجوداً متأصلاً في "هاوية"... إن هذا المخزون المشترك من العناصر الرئيسة والاستعارات بين دريداً وابن عربى ناتجٌ - في الأساس - عن ارتياهما الأصيل في الفكر العقلاني الميتافيزيقي، وليس حصيلة تجميل أوجه شبه سطحية بينهما.

وما من عجب في أن يُتَّخذَ كلُّ من ابن عربى ودریداً موضوعَ مقارنات بالطاوية Taoism . يرى إيزوتسو Izutsu في درسه المعروف الذى أنجزه عام ١٩٦٧ أن إنتاج (شينج) "عشرة آلاف شيء" في التاو (تاو ← شينج ← وإن وو) يُعدُّ "التظير الطاوى الدقيق لـ الحق فى الإسلام" (٣٤)؛ بمعنى: الكيفية التى يُجلّى بها الحقُّ نفسه عند ابن عربى على الدوام فى عالم الموجودات الممكنة (الحق ← التجلى ← المكنات) (٣٥). وبالمثل، فإن نقاداً من أمثال ميشيل ياه Michelle Yeh أدركوا الاعتراض المشترك بين دريداً والحكيم الطاوى شوانج

رسو Chuang Tzu على "إنشاء تصورات ثنائية"^(٣٦)، بينما ذهب نقاد آخرون من أمثال دونالد ويزلنجز Donald Wesling إلى أبعد من ذلك فوصفوا فكر دريدا بأنه "طاوية غير مكتملة"^(٣٧). ويُعد إيزونسو الأكثر إقناعاً بسلامة مقارنته من هاتين المقارنتين، ومع هونجشو فو Hongchu Fu ثمة تمييز أكثر رصانة لعدد من الاختلافات الواضحة بين "حالة النشاط والفاعلية" عند دريدا و"التعالي الطاوي"^(٣٨). وبرغم ذلك، تعكس أوجه الشبه السالفة بين التفكير والتتصوف عدم رضا أساسى عن بنية الفلسفة ذات الطابع الميتافيزيقى الماهوى، وإن اختفت البدائل التى يقدمها كلٌ منها اختلافاً تاماً.

ويبقى السؤال: ما العوائد التى يجنيها التتصوف والتفكير من أى درس مقارن بين ابن عربى ودریدا؟ وحين نتكلّم عن إعادة التشديد على امتياز الله والنّص على التّصور امتناعاً جذرياً، وعدم الثّقة في الفكر الميتافيزيقى، وإثبات البطلة وعدم تناهى التّقسيم، وهى الأمور المشتركة بين التّتصوف والتّفكير، فما النّتائج المترتبة على هذه التّشابهات بالنسبة إلى الطّريقة التي نستأنف بها قراءة دريدا وابن عربى؟

في حالة ابن عربى ثمة نقطتان مهمتان يمكن إيضاح معالمها؛ تتعلق الأولى بالمنزلة التي يحتلها الشيخ الأكبر بسبب عبقريته في إنشاء نسق، أما النقطة الثانية فتخص منزلة هذا النسق نفسه من الناحية الأنطولوجية. لقد تكلم حميد دبشي، الناقد الأحدث، في دراسته القيمة عن المفكر الصوفى الإيرانى عين القضاة الذى عاش فى القرن الثانى عشر - تكلم عن ابن عربى بوصفه "سارداً عظيمًا ذا نظره كليلة كبرى"^(٣٩)، ينتج "تصوفاً لأنقاً ومتصلحاً ميناً على المستوى السياسى" (المراجع السابق). إن قراءة دبشي لا يرى عربى غير عميقه ولا سند لها؛ وبخاصة حين يدعى ادعاءً لا فتاً مؤداته أن التتصوف بعدَ عين القضاة "فقد سخريته ومفارقه المركزية" فقدَ قدرته على "فكَ العقل فكًا حاسماً"- هذه القراءة لا يدعمها دبشي باقتباس واحد من أعمال ابن عربى، وهو المتتصوف الذى حمله دبشي مسئولية الاغتيال

الميتافيزيقي للتصوف. والبرهانُ الوحيدُ الذي يقدمه دبشي على هذا الادعاء دليلاً من السيرة الذاتية غير مقنع: أعدمَ عينَ القضاةِ وهو في الثالثةِ والثلاثينِ من عمره، بتهمةِ الزنقة، أما ابن عربى فقد عاش حياةً مديدةً مترففةً، لأنَّ عينَ القضاةِ هدمَ الميتافيزيقاً هدماً تفكيكياً أما ابن عربى فكان متواطئاً تماماً مع الميتافيزيقاً. غير أنَّ ما يتضح من أية قراءةٍ أصليةٍ لابن عربى أنَّ نسقه لا يضطلع بوصف الماهيات والتراتبات الصلدة الراسخة وصفاً متتركزاً لوغوسياً، بل إنَّ نسقه - على الأصح - عبارة عن سلسلةٍ من التدرجات التي تقضي بالمرء في نهاية المطاف إلى " موقف اللاموقف" (٤٠). وعلى العكس من القول بأنَّ نسقَ ابن عربى مثالٌ على الميتافيزيقاً، يفضي بنا هذا النسق في حقيقة أمره - ونحن نمرُّ عليه - إلى موضع لا يوجد فيه (يعتبر البسطامي) صباح أو مساء، ولا توجد فيه أسماء أو صفات.

أما النقطة الثانية المرتبطة بأنه قد يُبْتَثَّ نسقٌ مؤقتٌ كي يتم التخلُّ عنه في نهاية المطاف - بمعنى استخدام الأسماء والصفات للحديث عن ذلك الذي يكون في نهاية الأمر "غير معروف" وبلا "تعريف" (٤١) - فمن الممكن أن يقال إنَّ ابن عربى يضع مصطلحات مثل "اللاهوت" و"^{إِلَه} تحت ما يسميه دريداً "الشطب" (قيد الشطب sous rature). وبرغم أنَّ دريداً قد استخدم هذه الاستراتيجية النصية في العديد من المناسبات - ألا وهي استراتيجية محو الأقوال التي يرى المرء سلامتها مجرداً أنَّ يكتبها - وإنْ كان يتم الاحتفاظ من خلالها بما يُمحى - فإنَّ مصطلح "قيد الشطب" يأتى - في حقيقة أمره - من عمل هيدجر المنشور عام ١٩٥٦م نحو سؤال الوجود Junger (٤٢)، فيخبرنا هيدجر أنه "لا توجد معلومات يمكن إعطاؤها عن العدمية والوجود... حتى يمكن تقديمها بشكل ملموس في صورة أقوال خبرية". وبردَّه هذا، يبدو هيدجر شبيهاً بابن عربى في فهمه الحقَّ بما هو الأمر الذي لا يدرك. ويقول هيدجر إنَّ هذه المشكلة "تقوينا إلى ضرورة إيجاد لغة مختلفة" (٤٣)، ومع هذه

الضرورة لا تكتب كلمة الوجود إلا على هذا النحو: ~~الوجود~~، حاله في ذلك من حال الله عند ابن عربى الذى لا يمكن الحديث عنه إلا وهو قيد الشطب: ~~إن~~ هذا التشطيب ليس مجرد فعل سلبى، فلا يذكرنا - بكل بساطة - بما لم نقدر على الحديث عنه وحسب، وإنما يلمح فعل التشطيب أيضاً إلى وجود الكثير مما يمكن قوله إلى ما لا نهاية له من الأقوال. وقد كانت سيفاك Spivak على صواب كامل حين لاحظت مدى الاختلاف بين هيدجر ودريدا باستثناء ما يتعلق بتعبير "قيد الشطب". وعلى سبيل المثال، يشير شطب الوجود عند هيدجر - ~~الوجود~~ - إلى "حضور لا جدال فيه"، بينما يؤشر مفهوم دريدا عن الآخر المشطوب - ~~الآخر~~ - إلى "غياب الحضور والحاضر الغائب دوماً وأبداً"^(٤). والشك التفكىكى الذى يملأ سيفاك فى هذا "الحضور الذى لا جدال فيه" عند هيدجر يسرى، أيضاً، على الحق عند ابن عربى. وأما عند دريدا فالسبب فى وضع الكلمات تحت الشطب أن فى اللغة ثمة لعبة غير مستقرة، وليس السبب القصور الدلالى عن التعبير عن مدلول مراوغ قائم "فى الخارج هناك". وعدم الاستقرار الدلالى هذا - أى انعدام القدرة على التحديد انعداماً جذرياً ضمن حدود المؤشرات المتباينة فى هذه اللعبة - يجعل هذا التسقىق أمراً ضرورياً؛ فلا يجعلنا حضوراً ما لا يُدلُّ عليه، ولا يوصف، نرثى باستمرار على أن لغتنا "متناهية" و"ناقصة".

فى أية مقارنة بين ابن عربى - المفكر الصوفى فى العصر الوسيط - ودريدا - ما بعد البنوى الفرنسي - يظل ما يترتب على منزلة الكتابة عند دريدا وتلقىها وإعادة تقييمها فى النهاية أمراً أكثر دلالة سواء على مستوى الكيف أو الكم. وأول هذه النتائج المترتبة حتماً تقدير العلاقة بين التفكىك وأنساق الإيمان الروحية المقابلة له تقديرًا جديداً. ولا يعني ذلك إعادة تعبيئة التفكىك وشحنه على أنه تصوف ما بعد دينى، وإنما يعني بوضوح إدراك المنشأ اللاهوتى الذى تتبع منه بعض أفكاره. وقد أوضح كيفن هارت Kevin Hart من قبل أن التفكىك قد استقبل فى العالم الناطق بالإنجليزية - بداية الأمر - ضمن "سياقات كانت فى أقل تقدير دنيوية

وشديدة الإلحاد^(٤٥). ثم افترض هارت أن المرء يمكنه قراءة دريدا في سياق جابيس وليفيناس وسيلان Celan بدلًا من الثالوث المعتاد نيشه وفرويد وهيدجر. والحق أن قراءة أعمال دريدا في هذا السياق الجديد تفترض - من ثم - ربط دريدا بتراث أكبر؛ فالتفكير ليس ببساطة (فيما يقول مارك س. تايلور) تأويل موت الله. وعلى مدى العشرين سنة الماضية، قامت مجموعة كبيرة من مختلف الباحثين بتعيين لحظات انعدام المركز المنافق للميتافيزيقا في عدد من التراثات الدينية؛ على نحو ما فعل كوارد Coward مع شانكارا Sankara، ولوى Loy مع ناجارجونا Nagarjuna، ودبشي Dabashi مع عين القضاة الهمذاني، وكابوتو Caputo مع إيكهارت، وياه Yeh مع لاوتسو Lao-tzu، على سبيل المثال لا الحصر. أما مدى مشروعية ما تدعيه هذه الدراسات السابقة (وكذلك الدراسة الحالية) فيظل أمراً محل نقاش؛ غير أن ما لا ريب فيه أنه في ضوء هذه الدراسة يمكن تعديل السمعة التي اكتسبها التفكير؛ ألا وهي أنه عدمي ينافق الدين. وقد نظر إليه هذه النظرة جودهيرت Goodheart فوصفه بأنه "نزعة شكية تناقض اللاهوت"، ووصفه جولد Gould بأنه "نقيض اللاهوت"، وقال دوفرين Dufrenne إنه "غير لاهوتى"، أما شنيدينو Schneidenau فوصفه بأنه "ضربة قوية للمسيحية من أولها إلى آخرها"^(٤٦).

وعليه، ثمة ظلال من الشك تتعلق بما قدمه نقاد من أمثل نوريس وجاشيه وكلر من "إيضاحات" متوعة وتأويلات "جاده" لأعمال دريدا؛ وبخاصة أن هذه القراءات لم تر دريدا متصوفاً وإنما مفسراً مواضع اللبس، أي: رأت في أعماله نهجاً يفسر التنوع غير المتجانس... والتفاوتات المنطقية... التي تطأ دوماً على الحجج الفلسفية حتى وإن كانت هذه الحجج تتمو برهانياً بنجاح^(٤٧). إن النظرة الإيضاحية لعلة الوجود في التفكير تناقض تماماً كلمات دريدا في كتابه في علم أنساق الكتابة: "إن غرضي النهائي من هذا الكتاب جعل ما قد اعتاد المرء على فهمه من كلمات مثل 'القرب' و 'المباشرة' و 'الحضور'، أمراً مبهماً"^(٤٨). و"أمراً

: (ainigma) تعنى حرفياً معتماً (من الكلمة اليونانية *darken*) إللام أو إعتمام ما قد كان واضحاً لنا في السابق، مرة أخرى؛ إيهام شيء ما كان لدينا شعور بأنه واضح. وعند مقارنة دريداً ب ابن عربى، لا يمنع المرء نفسه من التفكير في أن هذا الاستثناء الحاصل عندهما في الوضوح والصفاء العقلاني بوصفه الأمر المضلل المقيد معاً يفضي لاحقاً إلى إثبات حالة الالاقيين التي عليهما الله أو النص، حالة الغشاوة أو العتمة أو العمى أو الظلمة *ainigma*؛ هذا النوع من الإثبات ينتمي إلى تاريخ أوسع من الأفكار. ويقول هوجو رانر Hugo Rahner في *Greek Myths and Christian Mystery* إن استثناء الفكر والفنون اليونانية وازدهارها في القرون الأربع الأولى بعد السيد المسيح قد استثارت لاحقاً الرغبة في استعادة "الجو الصوفى" مرة أخرى: ... إن التألق الأبولونى في فن النحت اليونانى... والكوميديا الأثينية الساخرة ثم عقلانية *الستوأ stoa* أدت إلى تصفية الإيمان التقليدى بالآلهة والإلهات... [أو] قادت اليونانيين تدريجياً إلى اللساذ بعالم الشاعر الدينية الغريب عليهم^(٤٩).

لقد أيقظت يقينيات التتوير في الفكر اليوناني الحنين إلى شعائر دينية صوفية قديمة، وهو حنين أسماء رانر ظلام الأزمنة الباكرة السابق على العصر الهيللينى: "ما يبحث عنه الإنسان الآن هو الأمر الشاذ الغريب... في مواجهة دعة الأزمنة الكلاسيكية الأوليمبية" (المراجع السابق). غير أن ذلك لا يقدم دريداً بوصفه انفاصفة متاخرة ضد النسقية في التاريخ الجدلـى - المعلـب نوعاً ما - بين النور والعتمـة، العـقل والـشـعـور، البنـية والتـصـوف، وإنـما المـقصـود ببسـاطـة بيـان أن الإـيمـاءـة التـعـكـيكـية - وما أعادـتهـ من عـتمـةـ أصـيلـةـ إلىـ أفـكارـناـ الواـضـحةـ المـغالـيةـ فيـ الطـمـوحـ بـغـبـائـهاـ - يمكنـ إعادةـ إـدـراجـهاـ فيـ تـارـيخـ مـيـتـافـيزـيـقـىـ منـ التـمـردـاتـ ضدـ ماـ هوـ مـيـتـافـيزـيـقـىـ .

وأخيراً، فعل النتيجة الأكثر أهمية المترتبة على قراءة تفكير الستينيات الفرنسى فى سياق غريب عليه بعض الشيء- ألا وهو سياق تصوف العصر الوسيط- الوقوف على المعانى الصوفية المدهشة التى تحملها تعبيرات دريدا: اللاتاهى، لعبه بلا نهاية، ما لا يمكن تحديده، الأثر، القوة المراوغة التى هى "أقدم" من الوجود نفسه^(٥٠). وبطبيعة الحال، ما من وجود لـ *الله God* فى عالم دريدا؛ ذلك الذى كان سيضفى على هذه التعبيرات معنى يتوافق مع "التصوف". فالنص اللامتناهى عند دريدا ناشئ- كما قلنا من قبل- عن الفراغ اللامتناهى لا عن عقل إلهى لا متناه؛ فذلك الشيء الذى يتمتع على التصور عند دريدا يكمن أساساً في لعبه اختلافات سارية في النص لا رحمة أو هواة فيها، ولا يكمن في تصور إلهى غير ممكן إدراكه إبستيمولوجياً. غير أنه من الأهمية بمكان إدراك أن استخدام دريدا هذه التعبيرات لا ينجو من أصداء فكرة الله، فلا يفلت من شبح الإلهى، وأن تعليقات دريدا من قبيل أن "الوعى باللائىء الذى يؤسس الوعى بالشيء نفسه عليه..."^(٥١) يمضي بالاختلاف المرجع *différence*- كما قد تخوّف دريدا من قبل- في اتجاه الله الذى يغيب فلا يحضر، والذى يتولد عنه كل شيء في علوم اللاهوت السلبية النافية. ولعل احتجاجات دريدا على هذا النوع من الفهم تشبه شيئاً كبيراً صرخات مؤلف يريد لنجمه المُضى في اتجاه ما دون آخر.

إن دريدا وابن عربى يوقعان البلبلة والحيرة في نفس القارئ؛ فيجعلاننا نفكر مررتين في الأشياء التي اعتدنا على التسليم بها. وبينهما إلى الثقة الزائدة التي نخدع بها أنفسنا- في غالب الأمر- متى تحدثنا عن "حقائق" لم نضعها موضع مساءلة جدية. إنهمما يثيران فينا توترًا وقلقاً مؤداه أن كل الأمور التي قد ارتحنا إليها (عن "الله"، و"الحقيقة"، و"الأدب"، إلخ) لم نفكر فيها تفكيراً جذرياً حقاً، فتشكلت انطلاقاً من معتقداتنا وخبراتنا لا انطلاقاً من جسدية الأشياء نفسها. وعلى نهج

الانقطاع والتخلّى gelâzenheit عند إيكهارت^(١)، تطلب منا أعمال من قبيل الفتوحات المكية ومقال "البنية والعلامة واللعب" أن نبقى منفتحين، وبتعبير دريداً: منفتحين على الآخر؛ ألا وهو "انفتاح مطلق على الآتي"^(٢) وتصفية ذاتية طوعية لكل تصوراتنا (المسبقة) عن الآخر حتى نلقاء في غيريته الحقة. وفي حالة ابن عربى، يُترجم ذلك إلى البقاء منفتحين على الله بـ"تفريغ المحل وتقديس القلب عن دنس الأفكار النظرية"^(٣). وما إن يدرك العارف الكامل عند ابن عربى - في نهاية المطاف - أن المركز الذى يستقبله دوماً فى صلاته ليس هو المركز على الحقيقة، فسوف يتمكن من قبول الحق فى كل تجلياته، فلا يملاً "محَّـه" بأبنيته اللاهوتية الخاصة به. وهذا التشديد على الانفتاح فى الإبستيمولوجيا الصوفية والتفسكية معًا يشكل الصلة الدالة - والأوضح - بين كاتبين جعلانا ندرك - كل بطريقته الأصلية المتميزة - أن ما نسميه "الله" قد لا يكون هو الله، وأن ما نسميه "الحقيقة" قد لا تكون هى الحقيقة.

^(١) مفهوم فلسفى صوفى عند العالمة إيكهارت قائم على أساس الميتافيزيقا، فالعالمة إيكهارت وهو يخضع كل الفضائل المسيحية للانقطاع أو التخلّى - الذى هو حالة النفس الحرة الحالية من أي تخيل أو أية صورة - يُشبّه صفاء النفس الداخلى بمحى الله الطبيعي؛ الأمر الذى يلزم الله بأن يُعدق وجوده ذاته على كل نفس صافية راغبة فى استقباله. ويماثل هذا المفهوم مفهوم التخلية والتحلية فى التصوف الإسلامى - المترجم.

هوامش الخاتمة

- (١) J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987, p. 184.
- (٢) From Georges Bataille, *Oeuvre Completes* 6: 22, cited in Amy Hollood's "Bataille and Mysticism: A Dazzling Dissolution", *Diacritics* 26: 2, 1996, p. 74.
- (٣) Maurice Blanchot's "The Essential Solitude" is taken from A. Smock's translation, *The Space of Literature*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1982, p. 33.
- (٤) T. Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, London: Cambridge University Press, 1992, p. 68.
- (٥) See in particular S. Brent Plate's "Obfuscation: Maurice Blanchot's Religious Recitation of the Limits" (*Literature and Theology* 11:3, 1997) فاللغة في توما الخامنل "لغة دينية، وتجربة الحد بين الثنائيات المتعارضة تجربة دينية"، انظر:
- (٦) Blanchot, *Space of Literature*, p. 28
- (٧) Plotinus, *The Enneads*, I.2, trans. Stephen Mackenna, London: Penguin, 1991, p. 19.
- (٨) Blanchot, *Space of Literature*, p. 24
- (٩) Ibid., p. 28.
- (١٠) Ibid., p. 26.
- (١١) Ibid., p. 22.
- (١٢) Ibid., p. 27.
- (١٣) Ibid., p. 33.
- (١٤) W. Benjamin. *Illuminations*, trans, Harry Zohn, London: Pimlico, 1999, p. 77.
- (١٥) Taken from W. Benjamin, *The Origin of German Drama*, trans, John Osborne, London: Verso, 1998, p. 45; W. Benjamin, *Illuminations*, pp. 210, 65.
- (١٦) Both quotations taken from M. w. Jennings (ed.), *Walter Benjamin: Selected Writings Volume II: 1927-1934*, London: Belknap Press, 1999, pp. 30, 116.
- (١٧) W. Benjamin, *Illuminations*, p. 77.
- (١٨) Plotinus, *The Enneads*, p. 19.
- (١٩) W. Benjamin, *Illuminations*, p. 76.

(٢٠) بخصوص تفصيلات أوسع، انظر الفصل الأول من:

Kevin Hart's *The Trespass of the Sign*, London: Cambridge University Press, 1989.

(٢١) Taken from Eckhart's sermon *Quasi stella matutina*, cited in Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans. K. Frieden and found in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, p. 115.

(٢٢) From chapter 25 of *Fusus al-Hikem*, trans. Ralph Austin as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 258.

(٢٣) Cited in L. D. Krizman (ed.), *Michel Foucault: Interviews and Other Writings 1977-84*, London: Routledge, 1988, p. 1.

(٢٤) D. Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London: Longman, 1988, p. 205.

(٢٥) "...[فهم الحقيقة] في إيران يهتم بالدين الذي ينطوي على صورة خارجية ومحتوى باطنى... أى أن كل ما يقال وفقاً لصورة القانون الخارجية يشير أيضاً إلى معنى آخر ...". وقد تحدث فوكو عن إيران في مقابلة تحت عنوان "إيران: روح عالم بلا روح"

cited in Kritzman, *Michel Foucault: Interviews and Other Writings*, p. 223.

(٢٦) C. Jambet, "The Constitution of the Subject and Spiritual Practice", in T. J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*, Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1992, pp. 233-248.

(٢٧) Michel Foucault, *The Order of Things*, London: Tavistock Publications, 1970, p. 305.

(٢٨) Ibid., p. 306.

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

(٣٠) Ibid., pp. 207, 198.

(٣١) Ibid., p. 202.

(٣٢) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans, Alan Bass, London: Routledge and Kegan, 1978, p. 279.

(٣٣) Ibid., p. 288.

(٣٤) T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967 vol. 2, p. 192.

(٣٥) Ibid., p. 194.

(٣٦) M. Yeh, "Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu", *Journal of Chinese Philosophy* 10, 1983, p. 96.

- (۷۴) D. Wesling, "Methodological Implications of the Philosophy of Jacques Derrida for Comparative Literature", in J. J. Deeney (ed.), *Chinese-Western Comparative Literature: Theory and Strategy*, Hong Kong: Chinese University Press, 1980, p. 79.
- (۷۵) Hongchu Fu, "Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered", in *Comparative Literature Studies* 29:3, 1992, p. 314.
- (۷۶) H. Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon, 1999, p. 604-5.
- (۷۷) W. G. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 377/*Futuhat IV*.76.27.
- (۷۸) W. G. Chittick, ibid., p. 62/*Futuhat I*. 160.7; *The Bezels of Wisdom*, p. 74.
- (۷۹) Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, London : Vision Press, 1974, p. 80.
- (۸۰) Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 81.
- (۸۱) G. C. Spivak in her preface to *Of Grammatology*, p. xviii.
- (۸۲) Kevin Hart, "Jacques Derrida: The God Effect", in P. Blond (ed.), *PostSecular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, p. 260.
- (۸۳) All cited in Kevin Hart, *The Trespass of the Sign*, p. 23.
- (۸۴) Rodolphe Gasché's essay, "Infrastructures and Systematicity", can be found in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 4.
- (۸۵) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 70.
- (۸۶) H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* , trans. Brian Battershaw, London: Burns and Oates, 1963, p. 17.
- (۸۷) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 26.
- (۸۸) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 8.
- (۸۹) N. Midgley (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997, p. 3.
- (۹۰) W. G. Chittick, *Sufi Path*, p. III/*Futuhat I*.289.20.

ثُبَّت المفردات والتعابير المهمة في الكتاب

A

(A)uther	مؤلف/ملك
Ab-grund	متعال، متسام (في هذا الكتاب)
Absolute Unseen	غيّب مطلق
Abyss	هاوية
Acrostics	أشكال التطریز
Actual situation	الموقف الحقيقى
Affirmative theology	لاهوت إثباتي (إيجابى)
Allegory	تمثيل كنائى، أمثلة
Amnesia	فقدان ذاكرة
Anagrams	جناسات تصحفية
Analogy	تناظر، معانة، مشابهة، قياس تمثيلي
Apokalupsis	نهاية العالم
Apophatic theology	لاهوت ناف (سلبي)
Approach	مدخل، معالجة، مقاربة
Appropriation	مواعنة، استسلامك
Arrogant confidence of the system	إيمان مغور بالنسق
A-systematic confusion of systems	إصابة الأنساق ببلبلة غير نسقية
Atemporality	لا زمنية
Attributes	صفات
Authentic spirituality	روحانية أصلية

Author Intention	قصد المؤلف
Autos	ذوات واتقة من نفسها (في هذا الكتاب)
	B
Being	الوجود
Bewilderment	حيرة، بلبلة
Binary oppositions	تعارضات ثنائية
Breath	تنفس
	C
Cataphatic theology	لاهوت إيجابي إثباتي
Celebration of a wake	احتفاء باليقظة
Centre of absolute anchoring	مركز رُسُوٌّ مطلق
Certain fold	طَيَّةٌ مَا (دريداً)
Chance	صدفة
Chaos theory	نظرية الفوضى أو الهيولي
Coherent a structure	بنية متماسكة
Colonial shackles	أغلال استعمارية
Communicative reason	عقل تواصلي
Complete denudation of God's attributes	تعطيل الصفات الإلهية أو نفيها تماماً
Comprehensibility of the text	قبول النص الإدراك
Concept	مفهوم، تصوّر
Confusion	بلبلة، حيرة

Constant interruption	مقاطعة مستمرة (دريدا)
Contiguity	جمع، تضام
Coup de grace	ضربة قاضية
Coup des Dés	رمية نرد

D

Déborder	يفيض
Deconstruction	تفكيك، تقويض
Demystification	تعرية السر، تعرية الغيب، فك المغالق، يوضاح المبهم
De-ontologizing gesture of the Real	إياءة الحق المفترضة أنطولوجياً
Derridean canon	المعتمد الدريدي
De-structuration	هدم
Différance	اختلاف مرجى (دريدا)
Difference	اختلاف
Difference of difference	اختلاف الاختلاف
Dissemination	تشتت
Dissolution	حل، تصفية، تفتيت، فك
Divine Essence	الذات الإلهية
Divine name	اسم إلهي
Divine self-revelation	كشف إلهي
Divine vastness	الاتساع الإلهي
Dynamic nature of textuality	كتنه النصية دائبة الحركة

E

Easterners	مُشارقة
ébrader	يُخلل

écriture	كتابة
Effusion	فيض
Elusiveness of the Real	مراوغة الحق
Emanation	فيض
Emancipation	إطلاق، تحرير
Emancipatory	تحرري
Emptiness	فراغ، خواء، شاغرية
Endless by proliferating myriad of substitutions	بدائل متکثرة إلى ما لا نهاية
Enslavement of human beings	استعباد الإنسان
Epekeina tes ousias	ما وراء الوجود الظاهر
Errant	هائم على غير هدى، تائه
Error	خطأ
Ethic of nostalgia for origins	أخلاق الحنين إلى الأصول
Ever-receding origins	أصول منسحبة دوماً
Existentialism	الوجوبيّة
Experience of the Husserlian other	تجربة الآخر عند هوسرل
Experience with the impossible	تجربة مع المستحيل
Exploding semantic horizons	تفجير الآفاق الدلالية
Expresser	مُعتبر

F

Failure	سقوط
Far-fetched	بعيد الاحتمال
Fascination	افتتان، فتنة
Fetishism	فيتشية

Fetter	عقل، قيَّد
Finitude	تاتامي
First cause	سبب أول، علة أولى
Force	قوة
Fragmentation	شظوية
Freedom	حرية
Freeing	تحرير
Full presence	حضور تام ، تمامية الحضور
Fullness	امتلاء، غنى

G

Genesis	تكوين، أصل
Genesis of secrecy	أصل الاسترار، تكوين السرية
Ghost of God	شبح الله
Ghost of the text	شبح النص
Gift	عطاء، هدية، منحة
God of Belief	إله المعتقدات
Grammatology	علم أنساق الكتابة
Grammophobia	خوف مرضي من الكتابة
Guidance	هداية

H

Heracitean flux	تغير أو تقلب هيراقيطي مستمر
Heresy	هرطقة، إلحاد
Hermeneutic variation	انحراف تأويلي
Hermeneutics	علم التأويل
Hidden text	نص خفي

Honesty	إخلاص
Humanism	نزعـة إنسانية

I

Identities	هويات، ماهيات
Illusion	وهـم، خداع
Immanence	حلـول، محـايـثـة، تـشـيـهـ الله (فـى هـذـا الكـتابـ)
Immanent	مـشـبـهـةـ (فـى هـذـا الكـتابـ)
Imperialist destruction	هدـمـ إـمـپـرـيـالـيـ
Impossibility of the Real	استـحـالـةـ الحـقـ
Incoherent incoherence	تفـكـكـ مشـوـشـ
Ineffable One	الواحد الأول الذى لا يوصف
Infinite	لا مـتـنـاهـ
Infinite will	إـرـادـةـ لـاـ مـتـنـاهـيةـ
Infinity	اللاتـاهـىـ، عـدـمـ التـنـاهـىـ
Innocence	برـاءـةـ
Intangibility	عـدـمـ قـابـلـيـةـ الإـدـراكـ
Intelligence	إـدـراكـ عـقـلـىـ
Intentions	مقـاصـدـ
Interminably shifting sands	رمـالـ مـتـحـرـكـةـ إـلـىـ ماـ لـاـ نـهـاـيـةـ
Interpretation	تـفـسـيرـ، تـأـوـيلـ
Interpreter	مـفـسـرـ ، مـؤـولـ

J

Just deconstruction	تفـكـيكـ عـادـلـ
---------------------	------------------

L

Lifting of an illusion	رفع الوهم
Linguistic imperialism	إمبريالية لغوية
Logocentric	متمرّك لوغوسيًا
Logocentric metaphysics	ميافيزيقاً متركزة لوغوسيًا
Logocentrism	نزعه مركزية اللوغوس
Law of Contradiction	قانون التناقض

M

Meaning-machine	ماكينة معنى، آلة معنى
Metaphysical sands	رمال ميتافيزيقية
Metaphysical trap	شراك ميتافيزيقي
Metaphysics	ميافيزيقاً
Midrash	تفسير يهودي تقليدي
Mirage	سراب
Misinterpretation	تفسير مغلوط، إساءة التفسير
Mistake	غلطنة
Monocultural and monolingual project	مشروع أحادي الثقافة واللغة
Monument	أثر، شاهد
Motif	عنصر متكرر
Multiple	متكرر، متعدد
Mystery	سر، غيب

N

Native innocence	براءة فطرية
Negation of negation	سلب السلب
Negative theology	لاهوت سلبي

Newplatonism	أفلاطونية محدثة
Non-violently receiving the Other	استقبال الآخر دون عنف
Nonfinite	غير متناه
Neo-kabbalistic hermeneutics	علم التأويل القابالي المحدث
Non-representable origin of representation	أصل التمثيل الذي لا يقبل التمثيل
Non-secret	اللسر
Noema	جوهر
O	
Obsession	هاجس، وسوسة
Oeuvre	كتاب
Omnipotence of God	قدرة الله المطلقة
Oneness	الوحданية
Oneness of God	وحدانية الله
Openness	انفتاح، فتح، فتوح
Opposition	اعتراض (في هذا الكتاب)
Order	نظام
Original Sin	خطيئة أصلية
Orphan	يتيم
Oscillation	تذبذب
Other	آخر
Otherness of the other	آخرية الآخر
Otherness of the Real	آخرية الحق
Ov	كائن
Overdetermining God with positive attributes	مغالاة في تحديد الله بإثبات الصفات

P

Paleonymy	توظيف معانٍ قديمة في سياق جديد (دریدا)
Pantheism	حلول الله في الكون
Paradigm	صيغة معرفية منتجة، نموذج معرفي مولّد
Peaceful transparency	شفافية سلمية
Perplexed	مُتَحَبِّر، حَيَارِي
Perplexity	حيرة
Philosophical discourse	خطاب فلسفى
Play	لعب
Plenitude	وفرة
Polysemeia	تعدد المعانى
Position	موقف
Possibility of the impossible	إمكان المستحيل
Preface	مقدمة
Proper	الصحيح، الحرفى، الخاص، الخصوصى، الممتلك امتلاكاً شرعاً وسلیماً ملائماً ولائقاً (دریدا)
Proper meaning	المعنى الحرفى الصحيح (دریدا)
Purity	نقاء

Q

Quantum mechanics ميكانيكا الكم

R

Radiation فيض

Rational faculties	مِلَكَاتُ عُقْلَيَّةٍ
Rationality	عُقْلَانِيَّةٌ
Readability of the text	قُبُولُ النَّصِّ الْقِرَاءَةُ
Real	الْحَقُّ (فِي هَذَا الْكِتَابِ، وَالْمُقْصُودُ: إِلَهُ الْحَقِّ)
Real meaning	الْمُعْنَى الْحَقُّ (فِي هَذَا الْكِتَابِ)
Real's manifestations	تَجْلِيَاتُ الْحَقِّ
Reason	عُقْلٌ
Reduction	اِخْتِرَالُ، اِنْتِقَاصُ
Reflective thought	فَكْرُ نَظَرِيٍّ
Reformation	إِصْلَاحٌ دِينِيٌّ
Representation of speech	تَمْثِيلُ الْكَلَامِ
Representing the Real	تَمْثِيلُ الْحَقِّ
Rigidity	صِرَامَةٌ، جَمْوُدٌ
Ruins	بَقَائِيَّاتٌ، أَنْقَاضٌ

S

Sages	سَدِّنَةُ، حُكَّمَاءٌ
Secrecy	اسْتِرَارٌ، سَرِيَّةٌ
Secret	سَرٌّ
Secret sign	عَلَامَةُ السَّرِّ
Secular version	نَسْخَةُ عَلَمَانِيَّةٍ، رَوَايَةُ عَلَمَانِيَّةٍ
Self-presence	حُضُورُ الذَّاتِ
Semantic emptiness	شَاغِرِيَّةٌ/فَرَاغٌ/خَوَاءُ دَلَالِيٍّ
Semantic freedom of the text	حِرَيَةُ النَّصِّ الدَّلَالِيَّةِ
Semantic go-between	وَسِيطُ دَلَالِيٍّ

Semantic liberation	تحرير دلالي
Semantic mirage	سراب دلالي
Semantic surface	سطح دلالي
Sensus spiritualis	روحانية متجسدة
Shackle	قيد، غل
Short text	نص قصير
Sign	علامة
Sign-systems	أنساق علامة
Sin	خطيئة
Socratic disclaimer	تنازل سقراطى
Spirit	روح
Station	وقفة (في هذا الكتاب)
Structure	بنية، بناء
Subjugation of writing	إخضاع الكتابة
Subordination	تبعدية
Sufi gnosis	عرفان صوفى
Summa theologiae	بحث لاهوتى شامل
Superessentiality	جوهرانية متعلالية
System beyond being	نسق أبعد من الوجود

T

Tain of the mirror	طلاء المرأة الفصديرى
Textual strategies	استراتيجيات نصية
The One	الواحد الأول
The one and the same	الواحد وحده
The people of reflection	أهل النظر

Theocentric	مترکز لاهوتیا
Totality	كلية
Totalizing exegesis	إضفاء صفة الكلية على تفسير ما
Tout autré	الآخر في تمامه
Trace	أثر
Trackless Desert	صحراء بلا دروب
Tradition	تراث، تقليد
Traditionalist	سلفي، تقليدي
Transcendence	علو، ترزيه الله (في هذا الكتاب)
Transcendent	مُنْزَهة (في هذا الكتاب)
Trembling	خلخلة، قشعريرة
Truth	حقيقة
Tyrannical discourse	خطاب استبدادي
Tyranny of writing	استبداد الكتابة

U

Ultrastructuralism	بنيوية متطرفة، أو مغالبة
Uncontrollability of writing	امتناع الكتابة على التحكم أو الضبط
Unending play of surfaces	لعبة أسطح بلا نهاية
Ungrund	هاوية بلا قرار، لا أساس
Uninterrupted tradition	تراث متواتر
Unity of being	وحدة الوجود
Unknowability of the Real	امتناع الحق على المعرفة
Unknowable	لا سبيل إلى معرفته
Unseen	غيب (في هذا الكتاب)
Unshaken conviction	إيمان راسخ

Unspeakable	مسكوت عنه
Unthinkability of God	امتناع الله على التصور
Unthinkable	لا سبيل إلى تصوره
Untruth	باطل
Utopia	يوتوبيا

V

Vagrant	نائمه زائغ
Vehicle of meaning	أداة نقل المعنى
Veil	حجاب
Via negative	تعريف بالسلب
Vilification of écriture	قدح في الكتابة
Virgin substance	جوهر بكر
Vitality of écriture	حيوية الكتابة
Vitality of the text	حيوية النص
Void	فراغ، خواء، شاغرية

W

Wander	يتيه، يهيم على غير هدى
Wandering	شروع، تيه، سير على غير هدى
Wandering in the streets	التيه في الdrوب
Wandering motifs	عناصر حائمة، تائهه، جوالة
Waterfall of effects	شلال من الآثار
Wholly other	الآخر في تمامه
Wind	نفس
Worldhood of the world	عالمية العالم

بِبِلِيو جُرَافِيَا

- Abrams, M. H., ‘Construing and Deconstructing’ in M. Eaves and M. Fisher (eds), *Romanticism and Contemporary Criticism*, London: Cornell University Press, 1986, pp. 127–157.
- Addas, C., *Ibn 'Arabi ou la Quête du souffre rouge*, Paris: Gallimard, 1989.
- Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Almond, I., ‘Doing Violence Upon God: Nonviolent Alterities and their Medieval Precedents’, *The Harvard Theological Review* 92:3, 1999, pp. 325–348.
- , ‘How Not to Deconstruct a Dominican: Derrida on God and “Hyper-Truth”’, *Journal of the American Academy of Religion* 68:2, 2000, pp. 329–344.
- , ‘Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Towards a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn al-'Arabi’, *Medieval Philosophy and Theology* 10, Fall 2001, pp. 263–282.
- Altizer, T. J. (ed.), *Deconstruction and Theology*, New York: Crossroad, 1982.
- Anidjar, G. (ed.), *Acts of Religion*, London: Routledge, 2002.
- 'Arabi, Muhyiddin Ibn, *Futuhat al-Makkiyya*, O. Yahia (ed.), Cairo: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Amma li'l-Kitab, 1972.
- , *Fusus al-Hikem*, A. E. Affifi (ed.), Beirut: Dar al-kutub al-'Arabi, 1946.
- Trans. R. Austin, as *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980.
- , *Shajarat al-Kawn*, trans. A. Jeffery, Lahore, Pakistan: Aziz, 1980.
- , *al-Istilah al-Sufiyyah*, trans. Rabia Terri Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, pp. 27–54.
- , *Kitāb al-Jalā wa-l jamāl I*, trans. Rabia Terri Harris, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* VIII, 1989, pp. 5–32.
- Arberry, A. J., *Reason and Revelation*, London: Allen and Unwin, 1957.
- Austin, R., ‘Meditations Upon the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought’, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* III, 1984, pp. 6–19.
- Bayrakdar, M., *La Philosophie Mystique chez Dawud de Kayseri*, Ankara: Éditions Ministère de la Culture, 1990.
- Benjamin, W., *The Origin of German Drama*, trans. J. Osborne, London: Verso, 1998.

- Benjamin, W., *Illuminations*, trans. Harry Zohn, London: Pimlico, 1999.
- , *Selected Writings Volume II: 1927–1934*, M. W. Jennings (ed.), London: Belknap Press, 1999.
- Blanchot, M., *The Space of Literature*, trans. A. Smock, Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.
- Bloch, E., *Atheismus im Christentum*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, vol. 14.
- Borges, Jorge Luis, *Labyrinths*, Harmondsworth: Penguin, 1981.
- Bruns, G. L., *Hermeneutics Ancient and Modern*, Michigan: Yale University Press, 1992.
- Caputo, J. D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- , *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Chittick, William G., ‘The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami’, *Studia Islamica* 49, 1979, pp. 135–157.
- , ‘The Five Divine Presences: From Al-Qunawi to Al-Qaysari’, *Muslim World* 72:2, 1982, pp. 107–128.
- , ‘The Imprint of the Bezels of Wisdom’, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* I, 1982, pp. 30–93.
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989.
- , *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1998.
- , *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, London: Cambridge University Press, 1992.
- Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, L. Lewisohn (ed.), London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993.
- Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. R. Manheim, New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- , *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, trans. Nancy Pearson, New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Dabashi, H., ‘Ayn al-Qudat Hamadani and the Intellectual Climate of his Times’, in *Routledge History of Islamic Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1996, pp. 374–429.
- , *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Richmond: Curzon Press, 1999.
- De Man, P., *The Resistance to Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Derrida, Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967, trans. Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan, 1978.
- , *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967, trans. G. C. Spivak, *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.

- , *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, trans. Barbara Johnson, *Dissemination*, London: Athlone Press, 1981.
- , *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, trans. A. Bass, *Margins of Philosophy*, Brighton: Harvester Press, 1982.
- , *Positions*, trans. A. Bass, London: Athlone Press, 1987.
- , *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris: Éditions Galilée, 1987.
- , P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- , ‘Passions: An Oblique Offering’, in David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992.
- , ‘Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy’, trans. J. P. Leavey, Jr., in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 25–72.
- , ‘How to Avoid Speaking: Denials’, trans. K. Frieden, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 73–142.
- , ‘Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices’, in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 283–324.
- , *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Eckhart, Meister, *Werke*, N. Largier (ed.), Frankfurt am Main: Kohlhammer, 1993.
- Eco, Umberto, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, trans. Hugh Bredin, London: Radius, 1988.
- Ellis, J. M., *Against Deconstruction*, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983.
- Foucault, Michel, *The Order of Things*, London: Tavistock Publications, 1970.
- , ‘What is an Author?’, in D. Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London: Longinan, 1988, pp. 197–210.
- Gasché, R., *The Tain of the Mirror*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- , ‘Infrastructures and Systematicity’, in J. Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1987.
- al-Ghorab, M., ‘Muhyiddin Ibn al-‘Arabi amidst Religions and Schools of Thought’, in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn ‘Arabi. A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 200–227.
- Gril, D., ‘Adab and Revelation’, in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn ‘Arabi: A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993, pp. 228–263.
- Habermas, J., *Philosophical Discourse of Modernity*, Boston: MIT Press, 1987.
- Haleem, Abdel, ‘Early Kalam’, in S. H. Nasr and O. Leaman (eds), *Routledge History of Islamic Philosophy*, pp. 70–87.
- Hart, K., *The Trespass of the Sign*, London: Cambridge University Press, 1989.
- , ‘Jacques Derrida: The God Effect’, in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge and Kegan, 1998, pp. 259–280.
- Hartman, G., *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

- Harvey, I., *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Hirtenstein, S. and Tiernan, M. (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi, A Commemorative Volume*, Dorset: Element, 1993.
- , *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*, Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- Hollywood, A., 'Bataille and Mysticism: A Dazzling Dissolution', *Diacritics* 26:2, 1996, pp. 74–85.
- Hongchu Fu, 'Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered', in *Comparative Literature Studies* 29:3, 1992, pp. 296–321.
- Izutsu T., *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo, 1967.
- Jambet, C., 'The Constitution of the Subject and Spiritual Practice', in T. J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*, Exeter: Harvester Wheatsheaf, 1992, pp. 233–248.
- Kaufmann, W., *From Shakespeare to Existentialism*, New York: Doubleday, 1960.
- Kenny, A. (ed.), *The Wittgenstein Reader*, London: Blackwell, 1994.
- Kermode, F., *The Genesis of Secrecy*, London: Harvard University Press, 1979.
- Kierkegaard, S., *Fear and Trembling*, trans. Alistair Hannay, London: Penguin, 1990.
- Knysh, A. D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: SUNY Press, 1999.
- Krell, D. (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, London: Routledge, 1978.
- Kritzman, L. D. (ed.), *Michel Foucault: Interviews and Other Writings 1977–84*, London: Routledge, 1988.
- Kundera, M., *The Unbearable Lightness of Being*, London: Faber and Faber, 1988.
- Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, London: Cambridge University Press, 1985.
- Loy, D., 'The Deconstruction of Buddhism', in H. Coward and T. Foshay (eds), *Derrida and Negative Theology*, pp. 227–254.
- Midgley, N. (ed.), *Responsibilities of Deconstruction*, Coventry: Warwick Journal of Philosophy, 1997.
- Nast, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Belknap Press, 1964.
- Nealon, J., 'The Discipline of Deconstruction', *PMLA* 107:5, 1992, pp. 1266–1279.
- Netton, R., *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press, 1994.
- Nietzsche, F., *Twilight of the Idols*, trans. R. J. Hollingdale, Penguin: London, 1990.
- Norris, C., *Derrida*, London: Fontana, 1987.
- Notcutt, M., 'Ibn 'Arabi in Print' in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, pp. 328–339.

- Pamuk, O., *The Black Book*, trans. Güneli Gün, London: Faber and Faber, 1990.
- Philosophy in the Middle Ages*, A. Hyman, and J. Walsh (eds), Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973.
- Plotinus, *The Enneads*, trans. S. Mackenna, London: Penguin, 1991.
- Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibheid, London: SPCK, 1987.
- Rahner, H., *Greek Myths and Christian Mystery*, trans. B. Battershaw, London: Burns and Oates, 1964.
- Robbe-Grillet, A., *For A New Novel*, trans. R. Howard, Illinois: Northwestern University Press, 1965.
- Rorty, R., 'Wittgenstein, Heidegger and The Reification of Language', in C. Guignon (ed.), *Cambridge Companion to Heidegger*, London: Cambridge University Press, 1983, pp. 337–357.
- , *Contingency, Irony and Solidarity*, London: Cambridge University Press, 1989.
- Routledge History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr and O. Leaman (eds), London: Routledge and Kegan, 1996.
- Sallis, J. (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Scholem, G., *Kabbalah*, New York: Schocken Books, 1974.
- Schürmann, R., *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- Sells, Michael, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Tahrali, M., 'The Polarity of Expression in the Fusus al-Hikam', in S. Hirtenstein and M. Tiernan (eds), *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, pp. 351–359.
- Taylor, M. C., *ErRing: A Postmodern A/theology*, Chicago: Chicago University Press, 1984.
- , 'nO nOt nO', in H. Coward and T. Fossey (eds), *Derrida and Negative Theology*, pp. 167–198.
- Tillich, P., *The Shaking of the Foundations*, London: SCM Press, 1968.
- Turner, D., *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, London: Cambridge University Press, 1993.
- Vattimo, Gianni (ed.), *Religion*, London: Routledge, 2000.
- Walshe, M. O'C., *Meister Eckhart: German Sermons and Treatises*. London: Watkins, 1979.
- Watt, M. W., *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.
- Wesling, D., 'Methodological Implications of the philosophy of Jacques Derrida for Comparative Literature', in J. J. Deeney (ed.), *Chinese-Western Comparative Literature: Theory and Strategy*, Hong Kong: Chinese University Press, 1980, pp. 79–104.

- Wolfson, H. A., *The Philosophers of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Wood, D., *Derrida and Difference*, Coventry: Parousia Press, 1988.
- Yeh, M., 'Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu', *Journal of Chinese Philosophy* 10, 1983, pp. 95-126.

المؤلف في سطور:

أيان الموند

يُدرّس الأدب الإنجليزي في جامعة البوسفور بإسطنبول/تركيا. وقد نشر عدداً من المقالات في مجلات متخصصة صادرة بالإنجليزية. و"التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودریدا" هو كتابه الأول. من أعماله اللاحقة:

- The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam From Foucault to Baudrillard, Paperback 2007.
- History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche, Routledge, 2009.

المترجم في سطور:

حسام نايل

باحث ومتّرجم مصري.

من أعماله المنشورة:

- ١ - "صور دريدا" (تحرير وترجمة)، المشروع القومي للترجمة ٢٠٠٢م.
- ٢ - "أرشيف النص: درس في البصيرة الضاللة" (تأليف)، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٦م.
- ٣ - "البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية" (تحرير وترجمة)، دار أزمنة، الأردن، ٢٠٠٧م.
- ٤ - "استراتيجيات التفكيك" (ترجمة وتأليف)، دار أزمنة، الأردن، ٢٠٠٩م.

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

المراجع في سطور :

محمد ببرى

يُدرّس الأدب العربي القديم والحديث بالجامعة الأمريكية بالقاهرة وبجامعة بنى سويف. صدر له كتاب عن ديوان قبيلة هذيل، ويصدر له قريباً كتاب عن الشعر الجاهلي ونزعه الشك. له عدد من المقالات والترجمات التي تتناول الأدب العربي، قديمه وحديثه، شعره ونثره. كما راجع عدداً من الكتب المترجمة عن الإنجليزية.

التصحيح اللغوى : مسعود حجازى

الإشراف الفنى : حسن كامل

... ولأن الجناحين اللذين يحلق بهما الكتاب في الهواء هما الشيخ الأكبر ابن عربى والfilosof الفرنسي دريدا فإن التوتر والقلق يتعلقان بإثارة مشكلات حول أفكارنا ومعتقداتنا ... فما نسميه "الحقيقة" قد لا تكون هي الحقيقة ...

النص صحراء بلا دروب، لا تعطى نفسها أبداً. فإن كان لا بد من الدخول إليها والسير فيها، فما نفع الخرائط؟ وما نفع شمعة في ليلاها الطويل؟ أوليس هذه حياتنا غضى فيها من درب إلى درب على الظن، ثم إن نظرنا خلفنا تحقق أنها ما كانت سوى الصحراء، وكنا نحسبها المسالك ذات الأولاد؟! ...

مع الشيخ العربي والfilosof الفرنسي نترب على التغيير، وفي الترب على التغيير تأدية إلى هاجس وظن وريبة. والهاجس والظن والريبة معلمة التواضع وتحل عن الحكم والاستبداد والتحكم. أما التأدية الأعظم فإلى زححة التمرّز حول الذات وزححة صورة الآخر صنيعة الذات ...

هذا الكتاب خطوة على طريق الارتباط المتواصل في مألفاتنا وعاداتنا الراسخة دينياً وسياسياً، ثقافياً واجتماعياً ... وهو بما يقدمه من معرفة عربية قدية أُعْرِيَّها علينا وفرنسية جديدة أُلْفِيَّها إلينا يهزاً بما نحن عليه من جهل بأنفسنا وبغيرنا. ولسوف يزداد الهزء إن اتخذ البعض ردود فعل سلبية نحوه ...

(المترجم)

التصوف والتفكيك