الفتوحات الدّريدية والتفكيكات الأكبرية
التصوف والتفكيك وجها لوجه

أ.وسيلة مجاهد
(جامعة سيدي بلعباس)

تاريخ الإرسال:2019/11/30	تاريخ القبول:2019/12/04	تاريخ النشر: 2019/12/06

الملخص:

إنّ المتأمل في صفيحتي التفكيك والتصوف يرى أنهما بعيدتان عن بعضهما البعض، ولا يمكن الجمع بينهما أو محاولة تقرب كل واحدة منهما من الأخرى. إلاّ أنّ المستحيل ينطوي في داخله على الممكن، فرغم التباعد هناك تقارب ضمني بين المجالين، وبفضل المرآة، الأداة العاكسة أصبح ذلك المستحيل ممكنا، فرأى دريدا نفسه في مرآة الشيخ الأكبر، كما رأى ابن عربي نفسه في مرآة دريدا، فتعرت البواطن، وانكشفت تلك الخيوط الرابطة بين التصوف والتفكيك.

الكلمات المفتاحية: التصوف- التفكيك- المرآة- الكتابة- الخيال.

Résumé :

Le méditant sur les plaques de déconstruction et de mysticisme pense qu'elles sont éloignées l'une de l'autre et ne peuvent être combinées ni tentées de se rapprocher. Cependant, l'impossible implique dedans possible, malgré la divergence, il y a une convergence implicite entre les deux zones, et grâce au miroir, l'instrument réfléchissant est devenu impossible, Derrida s'est vu dans le miroir de l'ancien cheikh, comme Ibn Arabi s'est vu dans le miroir de Derrida, et a exposé les fils et a exposé les fils Le lien entre mysticisme et déconstruction.

Mots-clés: mysticisme, déconstruction, miroir, écriture, l'imagination

إنّ وضع دريدا وجها لوجه مع الشيخ الأكبر ابن عربي، أو محاولة جمعهما على طاولة واحدة قصد النقاش، يُعدّ في نظر من يخضعون الفكر لتراتبية الزمن وتسلسله أمرا مستحيلا، لأنه تصرف لا يحترم التسلسل المنطقي للسابق واللاحق كما يخرج عن نطاق الرؤية الخطية للأحداث والأفكار. لكن هذه المهمة ليست بالمستحيلة في نظر من يجيدون لعبة استحضار الأشباح والعمل على استنطاقها، واستحضارها لن يكون وفق الطريقة التي شاهدناها قديما في الأفلام، بل سيتم ذلك بالاستعانة بآلة تتمثل في المرآة le miroir. بهذه الطريقة سيرى دريدا نفسه في مرآة ابن عربي، كما سيرى الشيخ الأكبر نفسه في مرآة دريدا، على اعتبار أن كل شخص مرآة للآخر.

ما ستعكسه المرآة، والمقصود بها هنا مرآة الأفكار، لن يكون ابن عربي نفسه أو دريدا شخصيا بل ستعكس شبحهما فقط، لأنها تعمل وفق منطق "هو ولا هو" فصاحبة الطلاء القصديري أداة تفيد الإيجاب والنفي معا. هذه النقطة بالذات تذكرنا بنعم ولا، أي الإجابة التي أجاب بها ابن عربي ابن رشد في لقائهما في قرطبة، لقاء جمع الفلسفة بالتصوف تحت سقف واحد، مما يعطي ضوءا أخضرا ولو كان خافتا بإمكانية مقابلة دريدا بابن عربي. وهي إجابة ترددت بين النفي والإثبات دون أدنى شعور بالحرج الناجم عن التناقض الصارخ الكامن بينهما، رغم التقارب الودي أو التشابه الذي نلمسه في الأعماق، وفي تلافيف فكريهما. فالمرآة لا تعكس إلا مثال الشيء أو شبيهه لكن دون التعارض مع الاختلاف والخلاف، لأنها لا تعكس الشيء نفسه بل شبيهه.

لقد أجاب ابن عربي ابن رشد عن سؤاله المرموز المطروح أثناء لقائهما إجابة إيجابية، حيث نجده يقول: قال لي نعم، قلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي له[1]. وهذه الـ(نعم) الإيجابية تذكرنا بشكل ما بنعم التي تناولها دريدا في مقال كتبه حول ميشال دوسارتو، وهي كلمة ترتبط بالقبول أو الموافقة، وتراهن على الانخراط المرفق بضمان، إنّه وعد أو تحالف أصلي[2]. نعم كلمة ممنوحة، أو لغة تعد وتقبل. فإذا أسقطنا لقاء ابن رشد بابن عربي على لقاء هذا الأخير بجاك دريدا، فإننا سنعتبر الشيخ الأكبر قد صرح بنَعمه بقبوله وموافقته على لقاء دريدا. وفي القبول إقبال حتمي، وهذا الإقبال والقبول يجعل من فكرة الرجوع إلى الخلف أو إلى ماكان قبل تقديم الوعد أمرا مستحيلا. كما يفرض على ابن عربي

أن يفي بوعده والوفاء بالوعد يستلزم ذاكرة قوية mémoire، تُذكِّر الواعد بما وعد وتلزمه على تحمل مسؤولية وعده.

بعد حصولنا على موافقة ابن عربي أو قبوله المُحيل بدوره إلى فكرة القبول أو العقل القابل عنده، حان الآن لتلك ال(نعم) أن تتجاوز النهائي وتخترقه عبر اللانهائية لتتحول إلى مجال حي ومستمر، أي علينا أن نحييها في كل مرة كي لا يموت الوعد أو يتم وأده. وحتى لا يتم ذلك وجب على اللا أو نقيض ال نعم أن يستمر في ضرب نفسه في نفسه، أي السلب ضرب السلب كي نحصل على نتيجة إيجابية. ال(لا) الأولى تتمثل في لا إمكانية العودة إلى الخلف، القبل، أي إلى القرن الثالث عشر لنقرأ رجلا عاش في تلك الحقبة الزمنية بعيون معاصرة. وال(لا) الثانية تتمثل بدورها في لا إمكانية قراءة رجل معاصر بمفاهيم وسيطية(من العصر الوسيط). اجتماع القطب السلبي مع نظيره جعل العملية ممكنة، كما فتح المجال أمام ممارسة لعبة القراءات المتجاوزة لخطية الزمن ولتسلسله المنطقي[3].

هناك تشاكل وهي اللعبة المفضلة لدى دريدا بين كلمة مرآة miroir والذاكرة mémoire، فكلاهما يعملان بنفس المنطق الانعكاسي، منطق هو لا هو. فالذاكرة أيضا مرآة ذهنية تعكس الماضي، لذلك يمكننا الاعتماد عليها كي نعود من خلالها إلى لحظة لقاء ابن عربي بابن رشد وإسقاطها مرآويا على لحظة لقاء فيلسوف التفكيك بابن أفلاطون. لم تتوقف إجابة ابن عربي عند حدود الإيجاب(نعم)، بل ما إن استشعر بفرح ابن رشد حتى انقلب نحو إجابة سلبية(لا) فانقبض وجه ابن رشد كما سينقبض وجه دريدا، برفض ابن عربي حضور المأدبة وطلب الضيافة بعد قبول. لكن رفض الشيخ الأكبر لم يكن قطعيا بل أجاب إجابة ثالثة جمع فيها الإيجاب بالسلب عندما قال لابن رشد بعدما طرح عليه سؤالا مباشرا تعلق بمدى مناسبة الكشف للنظر: نعم لا، وهي إجابة أساسها التضاد، تقابل فيها النقيضين. والقصد من هذا الجمع هو تبيان أنّ كل واحد منهما موجود في الآخر لأنه يعكسه، مما يجعلهما يدخلان في باب الإضافة الذاتية، وبالتالي الضيافة. فابن عربي حاول من كل ذلك تحويل التقابل الكامن بين نعم ولا من تقابل إقصائي ينفي المقابل ويلغيه، إلى تقابل جدلي يطلب المقابل ليتفاعل معه. فنعم ولا في فكر ابن أفلاطون، وهو لقب ابن عربي، متقابلان بمعنى متضايفان تضايفا ذاتيا، بحيث لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر[4]. هذا ما نجد مثيله أو شبيهه في فكر صاحب التفكيك، وبالضبط في مقولة الإضافة supplément والتي يقصد بها إضافة تكملة لنقص بفضحه وكشفه، ثم تأتيه كإسراف.

إنّها زائد مقابل ناقص والهدف من ذلك ليس تحقيق التعادل أو التكافؤ، وإنما تعطيل وتقويض كل تعارض ممكن بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، وفي التقويض تكسير وتحطيم للحواجز القائمة بين النقيضين[5]، ليتحدا في نهاية المطاف وليبقى كل طرف بحاجة مستمرة إلى الطرف الآخر.

إذن لم يكن إيجاب ابن عربي إيجابا جازما ينتهي إلى الوثوقية، كما لم يكن نفيه صارما يؤول إلى العدمية، فهو لم يُقدِّم إجابة قطعية، لأنه لن يحضر فعلا فيقبل، ولن يغيب فيرفض، بل سيحضر في غيابه، وسيغيب في حضوره، لأن اللقاء لقاء بين شبحين في عالم برزخي، وهو العالم الذي يفضل الشيخ الأكبر الإقامة فيه والتمتع بمقام الحيرة، القائمة بدورها على القلب والتقلب[6]. كما لم يكن استحضار المرآة ورمزيتها ها هنا استحضارا اعتباطيا، بل شكلت المرايا قضية مهمة في فكر ابن أفلاطون، وقد ربطها ربطا مباشرا بالقلب، حتى أضحت رمزا له، سواء المجلوة الدالة على جلاء القلب وصفائه مما يجعله قابلا لورود التجليات، أو المشوبة بالغبار الدالة على قلب به صدأ يعيق الانعكاس[7]. من هنا يتضح لنا اهتمام الشيخ الأكبر اهتماما بالغا بالقلب، ويظهر ذلك جليا في لقائه السابق بابن رشد، إذ تجسد في ذلك اللقاء، اللقاء بين القلب والعقل، وهذه النقطة بالذات اشترك فيها دريدا بالشيخ.

التصوف والتفكيك: الانقلاب الثنائي على سلطة العقل

لقد أشار ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية إلى أنّ كلمة عقل تشترك في جذرها اللغوي مع كلمة عقال، بمعنى القيد. من هذا الجانب نقد الفلاسفة لإعلائهم من سلطة العقل الحاد من سعة الإلهي. ولم يكن نقده للعقل وانفتاحه على القلب وتقلباته، مجرد محاولة لتحرير هذا الأخير من عقال الأول، من أجل إطلاق العنان للغرائز والانفعالات الجسدية، كما لم يكن ذلك من أجل الانفتاح على زوايا جديدة ننظر من خلالها إلى الوجود. بل كان من أجل تحويل الطاقة البشرية الحسية والوجدانية كما الفكرية نحو أفق أعلى، وتمثل هذا الأفق في التأويل.

لم ينتفض أو ينقلب ابن عربي على العقل بشكل عام، وإنما مسّ نقده العقل الفاعل لا المنفعل. فهو يرى العقل في صورتين اثنتين: صورة فاعلة يكون فيها العقل مرادفا للفكر، وأخرى منفعلة يتخذ فيها العقل معنى المكان، أي مكان قبول المعارف الآتية إما من الله أو من الفكر، أو من القلب. فهو يقول بأن العقل لا يدرك معارفه بنفسه بل تساعده في ذلك

وساطة تتمثل في الحواس، كالقوة البصرية لإدراك الألوان. كما لا يمكنه إدراك صفات الذات الإلهية وأسمائها دون أن يتوسط في ذلك القلب والبصيرة. كما لا يستغني أحيانا عن الخيال بل يستعين به هو الآخر، لذلك فالعقل غير مستقل عن موارده المعرفية. لذلك انتقده من ناحية البرهان والحد أو الحصر، فالعقل عندما يبرهن عن حقيقة ما، فإنّه يكتفي بتركيز انتباهه على أعراض الشيء الذاتية، ويُغفل بقية الأعراض غير الذاتية، مما يُؤدي إلى إفقار تلك المعرفة، فالجوانب غير الذاتية تُغني معنى الشيء وتُثريه. لم يتوقف نقده عند هذا الحد بل مس أيضا احتكار العقل الفاعل للمعرفة، وادعائه القدرة على الوصول إليها، وهي معرفة موضوعية حيادية لا تتأثر بتحولات التاريخ وتتعالى عن صراع الآراء وتطاحن المعتقدات[8]. من هذا الباب نقد ابن عربي طريق أهل النظر وخالفهم عندما راح يفضل طريق الكشف، والكشف يُعد في نظر العقلاء أمرا لا عقلانيا، مما جعل الشيخ الأكبر بنقده ذاك يدعو بشكل ما إلى اللاعقلانية، الفكرة الموجودة أيضا في ما بعد الحداثة وبالتالي التفكيك. فكلاهما ينادي باللاعقلاني، لكن هذا لا يعني أنهما يلغيان تماما العقلانية، وإلا لكان ذلك عبارة عن دعوة مباشرة وصريحة للجنون، بل لم يفصلا العقلانية عن اللاعقلانية فهما على حد سواء. بل كانت الدعوة للتخلي عن العقلانية الصارمة حتى تتخفف الذات من ثقل تلك الصرامة، فتتجاوز عوائق معرفية ضاغطة كتلك التقابلات الحادة بين الذات والموضوع، والظاهر والباطن والبرهان والتمثيل[9]. وذلك ديدن التفكيك الدريدي أيضا، عندما دعا فيلسوف الهوامش إلى ضرورة مجاوزة وتفكيك الثنائيات الميتافيزيقية، وقد بدأ بمركزية العقل. فالتفكيك إستراتيجية تروم إلى قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة، وتعيد النظر في المفاهيم التي تأسس عليها هذا الفكر كخطاب ميتافيزيقي، فوجه نقده للتمركز العرقي والقضيبي والعقلي، مخلخلا بذلك ميتافيزيقا الحضور، كاشفا عن تناقضاتها الداخلية متفاديا الوقوع في وهم الثنائيات الضدية. ولم يكتفي بذلك بل قدم بدائل لا تخلق مركزيات أخرى، بل تسمح بالتعايش بين الأضداد، وبانفتاحها على بعضها البعض. تمثلت هذه البدائل في: الأثر TRACE الدال على امحاء الشيء وبقائه محفوظا في باقي علاماته، وأيضا الفارماكون PHARMAKON الجامع بين السم والدواء[10]، إنه ترياق يقوم على منطق لا هذا ولا ذاك، الذي يذكرنا بمقولة ابن عربي هو لا هو حيث يُعدي الواحد الآخر دون توقف أو تصالح، دون إشباع ممكن[11]، إذ يُسمم كل واحد منهما الآخر ليمنحه الترياق بشكل

مستمر ولانهائي. فبالرغم من أنّ طرفي الثنائية مختلفان حد التناقض، إلا أنهما يخلفان موعد النهاية والانفصال الكلي في كل مرة. إنهما يلتحمان ويتعايشان بشكل سلمي.

إذن لم يكن الانقلاب الثنائي على العقل انقلابا بمفهومه السلبي، وإنما انقلاب يسعف على تقبل الآخر المختلف، الطرف النقيض. وتفكيك دريدا لمركزية العقل لم يكن إعلاء من شأن الجنون والعودة لمبدأ التراتبية الإقصائي. كم لم يكن اهتمام ابن عربي بالقلب إلغاء كليا للعقل، بل رأى بأن الإنسان ليس عقلا فحسب ولا يمكن حصره فقط في ذلك، بل لديه أيضا بصيرة تسعفه على إدراك الأشياء وعلى انتقاد ذاته، فجمع بفضل هذا البرهان الصارم والمقيد بالخيال الرحب، القادر على الاستعارة والمحاكاة. فاستعمال العقل أمر ضروري لكن ليس بطريقة مركزية تجعل الذات تتقوقع حول ذاتها، وتقصي البقية بل وتدخل في صراع كل ما يعارضها وإنما على الإنسان أن يجعل عقله مرنا مرهونا بخيال خلاق، وعليه أن ينصت لنبضات القلب وأن يُساير تقلباته[12]. بهذا يكون كلا منهما قد صرحا بضرورة احترام الاختلاف وتجنب الخلاف والصراع الذي لا يجدي نفعا.

الاختلاء بالاخ(ت)لاف:

تشغل مقولة الاخ(ت)لاف التي نحتها جاك دريدا، مكانة محورية في فكره الفلسفي وفي مساره التفكيكي، حيث استبدل فيها الحرف e في différence بالحرف a لتصبح différance الدالة على الاختلاف الجذري والمباينة. وبما أنّ نقده وتفكيكه لميتافيزيقا الحضور وبالتالي العقل والصوت وباقي المركزيات، قد جاء من أجل رد الاعتبار إلى الكتابة. جاءت مقولة الاختلاف عنده لتقول بأنّ المدلول في النص ليس نهائيا، وبأنه مرجأ باستمرار، إذ لديه إمكانات هائلة تفجر النص. نفس الفكرة تطرق إليها الشيخ الأكبر أثناء حديثة عن الحق، لأن تجليات هذا الأخير لامتناهية مما جعل لا سبيل للمعايير والقدرات العقلية الضيقة إلى معرفته. إنّ الله/ الحق بحر من الصور لا تتناهى ولا حد لها، لأنها تتكاثر وتتحول باستمرار . فالحق بالنسبة له ثري دلاليا، يستحيل القبض على كنهه، هذا إلى جانب كونه منبع التجليات المتحولة باستمرار، مما جعل محيي الدين يرفض العقل والتصور العقلاني المحدود لأنه لا يسمح للحق بتكرار نفسه بطرق مختلفة[13]. ها هو ذا الاختلاف يلمع من جديد، فهل لاخ(ت)لاف دريدا علاقة بمفهوم الحق عند ابن عربي؟

لطالما تم ربط الاختلاف المرجئ عند دريدا بفكرة الله، بل واعتبر البعض الاخ(ت)لاف هو الله بالنسبة لدريدا، مما يعطي للتفكيك صبغة لاهوتية. إلا أنّ دريدا لم يصرح بذلك،

بل وعارض ذلك عندما قال بأنّ مقولة الاختلاف عنده لا علاقة لها بالله أو بأي شكل من أشكال الجوهر المتعالي. وإنما جاء الاخ(ت)لاف لخدمة الكتابة وجعلها غير قابلة للتحكم فيها، لأنها ليست حاضرة تماما فتفضي بالنص إلى حالة دائمة من عدم الاستقرار، فيختلف عن نفسه ويؤجلها. ويعيد أيان آلموند التشابه الوحيد بين الاختلاف المرجئ والحق بالمفهوم الأكبري إلى فقدان الاسم، فالحق والاخ(ت)لاف غير قابلين للتسمية[14]. انعدام الاسم وغيابه يعني بالضرورة غياب الرسم، وهذه نقطة أخرى تجمع بين الاختلاف الدريدي والحق فكلاهما لا يمكن تصوّرهما حرفيا، هما تعبيران لا يمكن أن يكتسبا صفة الحضور. فالله بحسب ابن عربي لا يمكن أن يأخذ صورة محدّدة وواحدة يدركها العقل ويحتفظ بها، لأنه يأبى عن التعيّن أو اتخاذ صورة واحدة، فيبقى غيبا دائما. كذلك بالنسبة للاخ(ت)لاف، لا يمكن تصوّره، لكن عدم إمكانية تصوره عائدة لغياب الحاضر، أي غياب حضوره في الحاضر، وهنا يكمن الاختلاف بين الحق والاخ(ت)لاف. إنّه يتأبى على الدلالة لحظة جعله لها ممكنة، لأنه يعمل على حافة اللغة، بإنتاجه لها وبتراجعه عنها في ذات الوقت. يُغيِّب نفسه دائما في الفعل الذي يجعل الأشياء حاضرة[15]. إنّه تحريك مستمر لعملية التأجيل والتسويف إلى جانب عملية التمييز والفصل، وهي عملية ليست بالفاعلة أو المنفعلة، بل تتدخل فقط في مجال العلامة (دال/ مدلول) إلى جانب الكتابة والأثر. وبما أنّ الأثر بنية إحالة إلى آخر ليس حاضرا أمام الإدراك، ولا يصل إلى أي حضور ممكن[16]. يُحيلنا هذا الحضور اللاممكن بشكل ما إلى الشبح المنعكس في المرآة، الذي يشبهنا لكنه ليس نحن، لأنه يختلف عنا، رغم الشبه. وبما أنّ الأثر يحيل، وفي الإحالة استحالة القبض على الشيء، فإنه أيضا يقوم بعملية الإرجاء، مما يجعل الاختلاف المرجئ يشبه المرآة لأنه يساهم في انتشار الأثر انتشارا لانهائيا، لأنه فاقد لأصله أو أصوله فلو أدرك الأثر أصوله أو أصله اختفى ولم يعد له لزوم، كذلك الشبح لا يملك أصولا يعود إليها، لذلك يتكاثر وينتشر، وهذه هي مهمة المرآة، خلق المزيد من الأشباح(ه) أو الهويات التي يجعلها الاختلاف المرجئ تنتج اختلافات، كما تقوم هذه الأخيرة بخلق هويات جديدة. الإنتاج والخلق جعل الاختلاف المرجئ يُقارن بالله في اللاهوت السلبي وبالطلاء القصديري الذي يوجد الشيء دون المشاركة فيه، يُولده دون أن يُظهر نفسه، يُري الأشياء دون أن نراه، يتسبب في الحضور ويُغيّب نفسه[17]. إنها الفكرة نفسها التي تطرق لها ابن عربي أثناء حديثه عن الحق، حيث اعتمد هو الآخر على استعارة المرآة التي كلما حاول المؤمن رؤية الله فيها، رأى

نفسه. من هنا انقلبت الآية، وفي الانقلاب قلب جعله ابن عربي مرآة تحتضن التجليات، ليس هذا فحسب بل ربط المرآة أيضا بالخيال نظرا للخاصية المشتركة فيما بينهما والمتمثلة في الجمع بين الشيء وعدمه، كما جعل القلب مرادفا لهما لتتحول بذلك ذات العارف بأكملها إلى مرآة. فقد نظر ابن أفلاطون إلى الكون بكونه مرايا عاكسة للحقائق الإلهية[18]. وهذا ما جعل الوجود بأكمله عبارة عن مرآة.

هبة الوجود:

لقد عدّ ابن عربي كما ذُكر سابقا الوجود بأكمله عبارة عن مرآة أو تجليات وتجلي الشيء يعطي إمكانية العثور عليه، ولا يرتبط فعل العثور إلا بشيء مفقود. فوجب التنبيه إلى أنّ العثور على الشيء لا يعني أبدا امتلاكه، كي لا نقع في قبضة السلطة والتملك كما ذهب إلى ذلك دريدا، بل العثور عليه بجب أن يكون دون الحصول عليه، لأن الحصول على الشيء يعني إمكانية فقدانه من جديد، فعطايا وهبات الوجود غير موجودة، لأنها هبات متحركة ترتحل باستمرار، تدل على جود الوجود، لذلك عبّر ابن عربي عن الوجود بوصفه خيال في خيال[19]. هذا الوصف يعود إلى طبيعة الخيال في حد ذاته، إنه موجود لكن لا نمتلكه ولا يحضر لذلك هو نوع من الوجود، كريم وسخي لسماحه لنا بالخلق والابتكار مما جعله شبيها بالمرآة أيضا.

يبدو هذا الربط بين الوجود والخيال في فكر ابن عربي جليا وواضحا في أغلب كتاباته، حيث حاز الخيال على أهمية بالغة وعلى درجة كبيرة من الاهتمام حتى أمكن وصف الشيخ بفيلسوف الخيال بلا منازع. يعود هذا الاهتمام إلى عد الخيال أداة للمعرفة، وحضوره حضور لفكرة وحدة الوجود، إذ لا تخلو أية قضية وجودية أو معرفية من مسحة خيالية تجعلها ترتبط مباشرة بالإلهي. لذلك أطلق الشيخ على الخيال اسم الإنسان الكامل، فهو يقع خارج الإنسان لكنه يساعد على إدراك حقيقة الصلة بين الحق والخلق، فيدرك من خلاله الإنسان ما في الخلق من صفات إلهية وما في الحق من صفات في الخلق، وبالتالي سيدرك حقيقته بنفسه، ومن عرف نفسه عرف ربه[20]. إنّ الإنسان الكامل قريب من الذات الإلهية بفضل الخيال الجاعل عملية الخلق ممكنة، تماما كما تفعل المرآة بفضل طلائها القصديري، بوصفه حدا فاصلا/ واصلا بين هنا وهناك، بين هذا وذاك، إنه قطعة من برزخ. ونظرا لربط ابن أفلاطون للخيال بالمرآة وبالتالي بالذات الإلهية وبالإنسان الكامل، فإنّه بالضرورة يجعل منه برزخا، لأنّه قادر على الجمع بين العقل والحس بوصفه أداة

معرفية تستفيد من الحس وقد تُفيد بالتأثير فيه، كما تفيد العقل في بناء الأقيسة المنطقية ومختلف البراهين والاستدلالات.

إنّ الخيال يغدو بفضل ما سبق برزخا جامعا بين المحسوس والمعقول، بين المتوهم والحقيقي، كما تجتمع فيه الأزمنة الثلاث، من ماض وحاضر ومستقبل مما يعطيه وجودا مستقلا، سابق لوجود الإنسان وملازم له، يجمع بين موجود ومعدوم[21]، أي أنّه تمثل ولا تمثل.

الشبح/ الخيال:

تذكرنا خصائص الخيال وطبيعته عند الشيخ الأكبر، بمقولة الشبحية عند دريدا، نظرا لاشتراكهما في نفس الخصائص والمميزات الجامعة بين الشيء ونقيضه كما تذكرنا بطبيعة مصطلحات دريدا العاملة والساعية دوما إلى هذا الجمع، مما يصعب تقريرها أو ضبطها، كالفارماكون والهايمن hymen والفسحة والإضافة وغيرها من المصطلحات التي أقرها أو نحتها فيلسوف فرنسا المشاغب.

فإذا كان الخيال أداة معرفية، تسهل معرفة الوجود وتحقق وحدته، فإنّ الشبح بالنسبة لدريدا يُمكِّننا أيضا من معرفة الوجود وحقيقته، فكلاهما أداة معرفية تشتغل على الحافة، وهو اشتغال يستلزم التموضع بين مجالين: مجال الواقع ومجال الافتراض أو الاعتبار. وإذا كان الخيال برزخ يجمع بين برزخين، برزخ الوجود وبرزخ العدم، فإنّ الشبح يعد حدا فاصلا/ واصلا بين الشيء وأثره[22]. لأنّ الأثر هو الشيء ولا هو.

من خلال مقولة الشبحية تمكن فيلسوف التفكيك من التعرض للإرث الفلسفي الغربي، حيث زعزع وخلخل أوهام فلسفة الحضور، كاشفا عن تواطؤ الأضداد داخل نسيج الواقع المتماسك، فأعلن عن لعبة الدوال وما يتخللها من مسكوت ومكبوت يتعرى في الخيال. إضافة إلى طبيعة الشبح المتمثلة في التعدد والعودة والتكرار القائم على أساس التشابه المتغير باستمرار، مما يجعله لا متناه بلا آماد[23]، يشبه المرآة في خلقها لنسخ أخرى مختلفة رغم التشابه، ومتكاثرة ومتعددة ومتشظية، لأنها طاقة لا تنضب، تماما كالخيال، وعطاء مستمر، تماما كجود الوجود وكرم الذات الإلهية لا محدودة العطاء والهبات. تلك الطاقة تجعل كلا من الخيال والشبح يعرفان نوعا من التشتت والتبعثر في الحدود الفاصلة/ الواصلة بين هذا وذاك، فتتم عملية زرع لطاقات جديدة في عوالم برزخية تفجر النص كما تمنح للوجود كثافته اللانهائية.

إنّ التفجير والكثافة يعني التشتت بمعناه الدريدي الذي ينظم العلاقة بين إشكالية المعنى، وإشكالية التوالد، كما يتضمن تبعثرا لا يُختزل لتكاثر أو تعدد معاني تُبدد بلا احتياط[24]، ما دام هناك خلق مستمر يجعل الكتابة مستمرة بالنسبة لدريدا، كما يمنح الوجود خلودا بالنسبة لابن عربي. إذن نستنتج مما سبق بأنّ الكتابة شكل من أشكال الوجود، تعكس المتناقضات ولها خاصية الخلق كالخيال والمرآة.

الكتابة الدريدية مقابل الكتابة الأكبرية:

أعطى فيلسوف الهوامش اهتماما بالغا للكتابة، عندما أعاد لها الاعتبار بعد تحقير دام ردحا من الزمن، بتفكيكه لمنطق الثنائيات وإلغاء مبدأ التراتبية وضرب مركزية الصوت في عقل دارها، وهو الاهتمام نفسه الذي منحه الشيخ الأكبر للحرف، بِعده إياه أمة من الأمم، لذلك نجد عند كل منهما اهتماما مشتركا بالأصول اللغوية، ليست اللغة كنسق ألسني بل كاحتمال تأويلي رمزي، لهذا نجد عند دريدا وابن عربي مفردات مركبة ومصطلحات منحوتة[25]، ترمز أكثر مما تصرح بالأشياء. هذا ما أعطى لكتابتهما طابعا رمزيا يبدو معقدا للقارئ البسيط، فكما لا تخلو الكتابة الصوفية من الشطحات لا تخلو الكتابة الدريدية من الغرائبية، نظرا لحضور الخاصية الإيحائية.

إضافة إلى خاصية أخرى اشتركت فيها كتابة دريدا بكتابة ابن عربي والمتصوفة بشكل عام، ألا وهي الشذرية المتجذرة في الفلسفة اليونانية القديمة وفي التراث الصوفي على حد سواء، ولا يخفى على الباحثين في هذا المجال مدى احتكاك المتصوفة بالإرث اليوناني خاصة ابن عربي، حتى لُقّب بابن أفلاطون.

تمتاز الكتابة الشذرية بالانتهاء الباكر، وبقدرتها العجيبة على الإيحاء، فإذا كانت عباراتها تنتهي باكرا فإنّ تأويلها يبقى مستمرا. صحيح لم يكن في قاموس المتصوفة لفظة شذرة إلا أنّ هناك ما يقابلها أو يدل عليها، والمتمثل في الشطح والوقفة والمقام والمشهد أيضا، وقد تم العناية بهذه المرادفات من باب عدّها تجارب وجودية لا نمط كتابة. حيث تخللت هذه الطبيعة الكتابية كتابة دريدا وكتابة ابن عربي أيضا، هذا الأخير الذي اشتغل عليها كرهان استراتيجي[26]. تذكرنا كلمة استراتيجية بالتفكيك كإستراتيجية في القراءة، إذن هو، أي دريدا لا يكتب فقط بل يقرأ. كذلك ابن عربي، فهو لا يُرمّز نصوصه فقط بل يفك رموزها أيضا. وبما أنّ الرمز لا يحتاج إلى مفك واحد بل إلى العديد، لأنه يحضر في النص

بأحجام مختلفة ومتعددة، فقد استخدم الشيخ الأكبر في قراءته للنصوص خاصة النص القرآني مفكا خاصا، تمثل في التأويل.

التأويل والتفكيك: رقص مع النص:

يعترضنا الآن الإشكال نفسه الذي واجهنا في بداية هذه الدراسة والمتمثل في استحالة الربط بين التفكيك والتصوف، لكن الإشكال الحالي يتعلق باستحالة ربط التأويل بالتفكيك، وإيجاد أرضية مشتركة تجمعهما مع بعض، نظرا لاختلافهما في المذاهب وتباينهما في المشارب، إلا أنّ كلا منهما يقتحمان النص من الجانب بحثا عن المعنى المسكوت عنه بالنسبة للتفكيك، أو المعنى المحتمل بالنسبة للتأويل. حضور هذه المقاربة ها هنا جاء من أجل مقارنة التفكيك بالتأويل الصوفي الأكبري لا التأويل الفلسفي.

يدل التأويل بداية على الأوّل والمآل، ومآل الشيء أوله، ما يجعل عملية التأويل تقع في دائرة، بدايتها نهاية، ونهايتها بداية جديدة. مما يعني انعدام اليقين بوصفه نقطة تنتهي عندها الأسئلة ويرتاح العقل على عتباتها. هذا الارتياح عرفته القراءات الكلاسيكية للنص، بينما يبقى التأويل/ التفسير قديما سفر دائم وترحال مستمر، لذلك استعمل ابن عربي السفر كمرادف للحركة، وهي حركة عشوائية فوضوية وعبثية تؤدي إلى الحيرة[27]. هي نفسها الحيرة التي نشعر بها أثناء سفرنا في النص الصوفي أو الدريدي، إذ لا تنجم الحيرة إلا عن مبهم مستوطن للعتمة فينشط الخيال تلقائيا، مما يُفسر ربط التأويل بالخيال عند ابن عربي، نظرا لقدرة هذا الأخير على الحركة والدوران في مساحات النص الفارغة، ذاك الدوران وتلك الحركة هي نفسها الرقصة التي يؤديها دريدا على جوانب النص وهوامشه، فالتأويل الدريدي تأويل فاحش، لأن رقصته تحاول أن تكون مغرية. إنه تأويل مضاعف سيل أو طوفان لن ينجو منه أحد، ولن يفلت منه أي معنى محتمل أو بعيد عن الاحتمال، سيجرف كل شيء، فمن يقنع الطوفان بعدم عبوره، ومن سيصنع فلك نوح لينجو وينجي معه غيره.

الدوران، الحركة، العتمة، الجوانب، الحواف، المبهم، الخيال المُعبّر عن المرآة والممثل لها، والدال على التضاعف والتعدد، كلها خصائص وصفات باروكية. الباروك تلك المحارة ذات الشكل الحلزوني المفيد للدوار والمثير للدوخة الشبيهة بالحيرة الصوفية[28]. جعل كلا من التأويل الصوفي والتفكيك يشتركان في طبيعتهما الباروكية/ الغرائبية التي تؤدي حتما إلى سوء الفهم، نظرا لعناية الباروك بالنقطة العمياء الضامة لكل المواضيع المنسية والمحرم

التطرق إليها. إنها النقطة حيث تسكن اللاعقلانية التي نادى بها كل من ابن عربي ودريدا، لكن ليس المقصود ها هنا باللاعقلانية كنقيضة للعقل بل كانعكاس له، إنّه الجزء المنفلت من صرامة العقل الجزء المشوه الذي تعكسه مرايا التأويل والتفكيك، فيتجلى في كتابات مرمّزة ومعقدة ومتشظية لأن المرايا الأكبرية والتفكيكية كسرت الحواجز بين الثنائيات بكسرها لنفسها حتى تعكس كل التصورات وتتقبل وتستضيف كل التناقضات وتساهم في مضاعفتها.

في ختام القول، إن رؤية انعكاس ابن عربي في فكر دريدا أو العكس، لا تلزمه مرآة، بل أكثر من مرآة، لأنّ الجوانب الجامعة فيما بينهما عديدة ومتناثرة في فكريهما، ولا يمكن للجوانب كلها أن تُرى من جهة واحدة بواسطة مرآة واحدة، بل ينبغي وجود مرايا متجاورة ومتقابلة تمكننا من رؤية انعكاس الجانب في كل الجوانب.

هوامش المقال:

---

[1] ينظر: محمد المصباحي، نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، دار الأمان، المغرب، ط1، 2012، ص 31.

[2] ينظر: محمد شوقي الزين، الغسق والنسق، مقدمة في أفكار ميشال دوسارتو، الكنان، التاريخ، اليومي، مدارج، الجزائر، ط1، 2018،ص 374، 375.

[3] ينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، ط1، 2008 ص 215.

[4] ينظر: محمد المصباحي، نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 32.

[5] ينظر: سارة كوفمان، روجي لابورت .، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، تر: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1994، ص 58.

[6] ينظر: المرجع السابق، ص 33.

[7] ينظر: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، ط1، 2010، ص 245.

[8] ينظر: محمد المصباحي،نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 34-38.

[9] ينظر: المرجع نفسه، ص 41.

[10] ينظر: جاك دريدا،استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة، السلطة والعنف والعقل الجنون والاختلاف والترجمة واللغة، تر: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2013، ص 7

[11] ينظر: سارة كوفمان، روجي لابروت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص 58.

[12] ينظر: محمد المصباحي،نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 56.

[13] ينظر: آيان آلموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، تر: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011 ، ص 50، 51.

[14] ينظر: المرجع نفسه، ص 69.

[15] ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

[16] ينظر: سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص 58.

[17] ينظر: آيان آلموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ص 75.

[18] ينظر: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص 245.

[19] ينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 223.

[20] ينظر: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص 222، 224.

[21] ينظر: المرجع نفسه، ص 223.

[22] ينظر: محمد شوقي الزين،الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، لبنان، دار الأمان، الرباط، ط1،2012 ص 277.

[23] ينظر: محمد بكاي، مقولة الشبحية عند جاك دريدا، جاك دريدا ما الآن ماذا عن غد، الحدث، التفكيك، الخطاب، إشراف: محمد شوقي الزين،منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2011، ص 126، 128.

[24] ينظر: سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص 59.

[25] ينظر: محمد شوقي الزين،الذات والآخر ص 274.

[26] ينظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000، ص 203.

[27] ينظر: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص 154.

[28] ينظر: محمد شوقي الزين، التفكيك الذي سيء فهمه، اللحظات الإحسانية والرواقية، والباروكية، مؤمنون بلا حدود، أفريل 2018.

❖ قائمة المصادر والمراجع:

1. آيان آلموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، تر: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011
2. جاك دريدا،استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة، السلطة والعنف والعقل الجنون والاختلاف والترجمة واللغة، تر: عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2013
3. خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000.

4. سارة كوفمان، روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، تر: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1994
5. ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، ط1، 2010
6. محمد المصباحي، نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، دار الأمان، المغرب، ط1، 2012
7. محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، ط1،2008
8. محمد شوقي الزين، الغسق والنسق، مقدمة في أفكار ميشال دوسارتو، الكنان، التاريخ، اليومي، مدارج، الجزائر، ط1، 2018
9. محمد شوقي الزين، جاك دريدا ما الآن ماذا عن غد، الحدث، التفكيك، الخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2011.
10. محمد شوقي الزين،الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، لبنان، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012

- مجلات ومواقع:

1. محمد شوقي الزين، التفكيك الذي سيء فهمه، اللحظات الإحسانية والرواقية، والباروكية، مؤمنون بلا حدود، أفريل 2018.