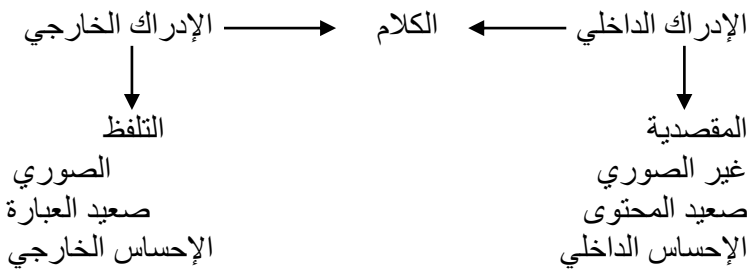


المتكلم المفكك في فصوص الحكم لابن عربي

أ. صليحة مرابطي
جامعة تيزي وزو

1. وحدوية الخطاب بين المركزية والتماهي :

الكلام فعل لغوي أو تلفظي إرادي ينقل الحديث النفسي إلى تجليات لسانية ويجعل المجرد يتشخص في ألفاظ وعبارات دالة بالوضع والاصطلاح، وهو ظاهرة فردية يعبر بها كل فرد عن مواقفه ومشاعره الداخلية لذلك فعملية الكلام يحصرها وتتحكم بها جهتان ومحركان مسؤولان عن إتيانه بوجه معين من اللفظ والمعنى، كما يعتبر الكلام بعد تلفظه صورة معبرة بدورها عنهما وممثلة لحقيقتهما، فهما وجهها المرآة ومادته وصورته، وهما كما يوضحهما الرسم الإدراك الداخلي والخارجي: (1)



هذا هو الوجه العام القائم لفعل الكلام، ومن وجهة طرح تفكيكية فعل الكلام أو علاقة المتكلم باللغة مغرقة في الذاتية بل تبتعد عن ذلك إلى فكرة عجز اللغة عن حمل صورة المدلول المقصودة وعن حمل صورة الذات والآخر، فعملية الكلام لدى جاك دريدا كلما اقتربت من الصورة بالإلحاح والجودة كلما ابتعدت عنها بتثبيت استحالة الأمر، وقد أعطى لذلك مثال أفلاطون في محاورته الشهيرة - في جمهوريته - بوضع ذلك الرجل الذي قيض له أفلاطون الخروج من الكهف فتمت له رؤية الأشياء على حقيقتها تحت نور الشمس، ثم أدرك بعد عودته إلى الكهف بأن الحديث إلى أولئك الذين لم يزالوا مقيدون بالسلاسل والوهم والظلال، عن ذلك العالم الحقيقي للأشياء، العالم البديل لعالم الظلال، أمر لا سبيل إلى ابصاله لهم لانتفاء تصور مثل هذا العالم أولا لأن العالم الوحيد لديهم هو عالمهم هذا عالم الظلال، المسكن الذي يقيمون فيه منذ الطفولة مقيدون بالسلاسل كما يرد في المحاورة، وذلك ليس إلا قصور اللغة عن حمل صورة الوجود، وتثبيت لمعنى الغياب الذي تأسس منذ هيدجر إلى اليوم: لماذا كان

ثمة وجود ولم يكن عدم؟ وتلك هي فلسفة الغياب والآخر وفلسفة الاختلاف وإدانة ديردية لمجمل فلسفة الحضور والعقلانية .⁽²⁾

اللغة عاجزة عن حمل الواقع إنها مجرد تصور عام عن العالم، وإدراك له وتعبير عنه وإبداع له، إنها الكيفية التي بها ندرك الواقع ونصوره، فهي تحدث وتبدع الصورة التي تكون لنا عن العالم، وتفرض علينا هذه الصورة، وبهذا الاعتبار فهي قالب يصاغ فيه النظام الذي يشكل ويهيئ الخلط والعماء الموجود في الواقع ذاته. هذه هي الحقيقة التي لا يجب تجاهلها لدى التفكيكين، فالصورة الفعلية غائبة عن المعطى النصي وفلسفة الغياب قائمة في كل حضور لغوي .

ذلك مفهوم التفكيك الذي يعني غياب الانسجام الشامل عن النص، ويقدمه غريماس وكورتيس في معجميهما قائلين: [التفكيكية بعثرة للنص بحيث يصبح المعنى لا نهائيا، وتتفجر حدود النص ويكتفي المؤول بتتبع الآثار في حقل التناص اللانهائي. فتصبح مجموعة من التأويلات ممكنة بالتساوي، ويظهر النص دائم التناقض مع نفسه، مما يحول النشاط التأويلي إلى مقارنة حدسية شبه إنطباعية].⁽³⁾ فالنص بطرح التفكيك وبتعريف علي حرب [متعدد المعنى ملتبس بالدلالة، كثيف المفهوم متوتر الوجهة إشكالي القضية والأطروحة، إذ هو علاقة بممكناته واحتمالاته، ولذا فهو يحتمل غير قراءة ويختزن ما لا يتناهي من القراءات، التي تراكمت وتفاعلت في ذهن مؤلفه بمسبقاته وبداهاته أو باحتمالاته وأبعاده، ويخترق الذين يعارضونه بجذته وأصالته أو بمتعته وغوايته، وتلك هي مخاتلة الكلام ومراوغة النصوص التي تلعب من وراء المتكلم تند عن سيطرة القارئ].⁽⁴⁾

هذه هي مواصفات النص المفكك، المراوغة، والمخاتلة، وممارسة لعبة المعنى التماهية المتعددة، والمتكلم المفكك هو هذا المراوغ المخاتل الممارس للعبة التماهي، فهو صوت النص الذي يتحرر من قيد المؤلف وأفق القارئ، ويكون صورة المحتمل وصوته وامتداده في المعنى اللانهائي.

وعلى هذا الأساس فالدلالة في النص المفكك محكومة بظروف هي :

- مفهوم المدلول الحرفي هو مفهوم إشكالي
- أن مفهوم السياق لا يفي بالغرض
- أن مفهوم التواصل لا يمكن إختزاله في عملية نقل لمدلول واحد
- غياب المرسل والمرسل إليه والمرجع عن النص فلا نعلم من يتكلم ومن يكتب.

هذه المواصفات تنطبق على كتابات ابن عربي، فهو يمارس مبدأ التفكيك بامتياز حيث يجمع قراؤه نقادا ودارسين أن لغته وأسلوبه يتسمان بالغموض والتعقيد، حيث يرى أبو العلا عفيفي شارح فصوص الحكم، أن ذلك عائد إلى أنه من أهل التصوف [الذين لا يتكلمون بعموم لسان الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة إما ضنا بما يقولون على من

ليسوا أهلا له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم، أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثته عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ولا بالتعبير عنها لغة.⁽⁵⁾

لذلك فقد تزامنت مع الخطاب الصوفي أزمنة فهم وتواصل معقدة، حيث كثيرا ما أساء الدارسون إلى أساليبهم بأن صرفوها إلى غير معانيها، وبأخذهم بظاهر اللغة وتحميلهم غير ما تحتمل من الدلالة.

وقد اشتهر ابن عربي بهذا التعقيد أكثر من غيره، خصوصا فيما يعتبر خلاصة مذهبه وفلسفته، كتاب فصوص الحكم، فيها هو أبو العلا عفيفي يعترف في شرحه للفصوص أنه وجد صعوبة جمة في فهم معانيه، وأنه قرأه عدة مرات مع شرح القاشاني لكن الله لم يفتح عليه بشيء، [فالكتاب عربي مبين وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الإجمالي لكل جملة أو لكثير من الجمل ألغاز وأحاجي لا تزدد مع الشرح إلا تعقيدا وإمعانا في الغموض].⁽⁶⁾ وقد لزمه لفهم الكتاب العودة إلى كتابات الشيخ الأخرى التي سبقت هذا المؤلف وقد ساعدته قراءته على إتلاف لغته واصطلاحاته وأساليبه.

ويعود هذا التعقيد حسب المستشرق نيكلسون إلى أن لغته اصطلاحية خاصة مجازية معقدة وأي تفسير حرفي يفسد معناها، فمعرفة الشيخ واجبة لفهم كتابه، فالكتاب في جملته، نوع خاص من التصوف المدرسي العميق الغامض.⁽⁷⁾ إنه نص يستعصي على الفهم وهذا أول شرط يوفقه نص فصوص الحكم يدخله في دائرة التفكيكية، التي ترى أن الدلالة في النص غير متاحة، وأن نقطة العماء تظل ماثلة فيه مهما تعددت قراءاته بل تزيدها اتساعا وعمقا.

إن تجربة قراءة فصوص الحكم هو تماما ما يراه الأستاذ عادل عبد الله في كتابه [التفكيكية] وهو يحاول القبض على مفهوم التفكيك/ الاختلاف -وهو يقابل بين الكلمتين ربما في وجه من الترادف- من فضح عجز اللغة وحقيقتها السرية التي تنتستر والفكر عليها بوسيلة اللغة نفسها، استخدام اللغة نفسها للتعبير عن عجزها ونقصها وعيوبها الأساسي، إنها مفارقة الصمت كحالة عبر اللغة.

فمثلا يقول ابن العربي في أول فص هو [فص حكمة إلهية في كلمة آدمية]: [لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سرّه إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطىها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له. وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه فكان كمرأة غير مجلوة...]⁽⁸⁾

يمكننا أن نستشف من هذا النص مبدأ الاختلاف الموجود بين شيئين هما ذات الشيء، وهو نفسه مفهوم الحضور والغياب في ذات الشيء وهو نفسه مفهوم، التشبيه والآخر أو الغيرية ويعبر عنه ابن عربي بقوله: الشيء نفسه وما هو بنفسه أو بتعبير {جلاء المرأة} أو امرأة غير مجلوة، فالإنسان عين جلاء صورة الله في المرأة كما أنه أيضا عدم جلاء هذه المرأة، أي أنها قائمة بفعل الانعكاس في ذاتها لأنها امرأة لكنها غير مجلوة، أي عاطلة عن فعل الانعكاس وهنا يظهر اجتماع المعنيين، معنى الجلاء والخفاء، فالذات الإنسانية قريبة جدا من ذات الله قريبا قد يعبر عنه باعتبار الإنسان والخلق جلاء صورة الله في المرأة، وبعيدة بعدا يعبر عنه بعدم جلاء هذه المرأة. ويحيلنا هذا الفهم إلى ثنائية أخرى يطرحها ابن عربي وهي التنزيه والتشبيه، حيث يقول في الفصل الإلياسي: {فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا التشبيه وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع، ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له صورة إلا وترى عين الحق عينها. وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت أيضا بهذه المعرفة الأوهم كلها} (9)

يقرن ابن عربي هنا قياس التشبيه بشرط المعرفة اتباعا لقولهم منعرف نفسه عرف ربّه، وهو في ذات الوقت يؤكد تنزيه الله عن هذا التشبيه بالمخلوقات إحلالا لقول الله تعالى: { ليس كمثله شيء } أو قوله: { سبحان ربك رب العزة عما يصفون } { فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى، ولكن صفتي التشبيه والتنزيه صفتان حقيقتان لا يمكن الإكتفاء بأحدهما دون الأخرى لأن العقل وحده - وهو ما يعطي التنزيه - لا يمكنه أن يستقل بمعرفته، والوهم وحده - وهو ما يعطي التشبيه - لا يصوره على حقيقته } (10)

ومن هنا، من اجتماع المتناقضين التشبيه والتنزيه في ذات الموصوف ومن اجتماع صفتين متناقضتين أخريين هما وجوب المعرفة به ووجوب العلم به بالسلب لإدراك حقيقته - أي الله - يتمثل لنا مبدأ تفكيكي آخر هو تحديد المعنى - وفي الحقيقة لا تحديده - عبر تقابل التضاد أو المفارقة، وهو تماما ما يحسن عادل عبد الله التعبير عنه قائلا: {إنها مفارقة التعبير عن الأشياء بضدها، مفارقة البعد عن الشيء في ذات اللحظة التي ننوي بها التقرب منه، المناسبة التي تسوغ عند حدّها هذا القول الإقصاح عن علاقة ما، هي التأكيد الذي يحمل صيغتي الضرورة والشمول، التأكيد على أن كل محاولة جديدة لإدراك هذا الشيء، أي محاولة تقام في كل زمان ومكان هي محاولة ستنتهي إلى المصير نفسه، أي الابتعاد عن الشيء الذي تحاول الوصول إليه بذات فعل تقربها منه، متزامنا كل ذلك } (11)

تتجلى لنا عبر المفارقة طاقة المعنى التي لا تنحصر في دلالة ولا في نقيضها بل اجتماعهما يولد حالة انفجار المعنى، مطلقة، متعددة، عبّر عنها ابن عربي

بمصطلح الفيض أو بتعبير تفكيكي التعدد اللانهائي للمعاني والصفات، والذي ينتج حالة من الغياب مهما تكاثف الحضور، فذات الله غير محصورة الصفات والأسماء، وهي بذلك بعيدة عن الإدراك ولكنها في ذات الوقت جليلة واضحة لأنها حقيقية، موجودة في ذات الإنسان عبر الله عنها عبر نفخ الروح منه فيه.

نعود لاستجلاء معنى النص السابق، الوارد في أول الفصل الأدبي، وفيه ينظر ابن عربي، إلى حقيقة الوجود ممثلة في وجود الله ثم وجود الإنسان المعبر عنه بآدم كصورة لوجود الله، إنه خلق الإنسان ليرى عينه فيه، ليس حاجة من الله كما يقول أبو العلا عفيفي إلى وجود الخلق لأن الذات الإلهية غنية عن العالمين وإنما يفسر ذلك بقوله: [بل لأن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيه، أليس ذلك الوجود إلا مظهر تلك الأسماء ومجاليها؟] (12) وهنا نتساءل لماذا تحرّج أبو العلا عفيفي عن قول أن الله يرى ذاته في الخلق وقال بدل ذلك أن أسماءه هي التي تطلب الوجود مع أنه يذهب إلى أن أسماء الله هي ذاته، حيث يقول ابن عربي: [أن يرى أعيانها وإن شئت أن يرى عينه] فصورة الإنسان صورة لهذه الأسماء وصورة لله، وهو ذاهب إلى ذلك المعنى ولكن بطريقة متسللة يضع لها وساطة الأسماء، [مخافة أن يقع في شبهة ما] حيث يخلص إلى القول: [أن غاية الخلق إذن، أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماءه، أو بعبارة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم، وليست رؤية الشيء نفسه في نفسه مثل رؤيته نفسه في شيء آخر يكون له كالمرآة، لأن هذه الرؤية الثانية يعطيها المحل المنظور فيه] (13)

وهنا يظهر أبو العلا عفيفي على مدى من التناقض غير المكشوف ومن التبسيط الساذج الذي يرد فيه مسألة الخلق إلى أنها صورة الله المتجلية فيه، والتي تختلف فقط من حيث النظر إليها، فهي قبل الخلق موجودة في ذات الله في نفسه، وبعد الخلق أصبحت صورة منظورا إليها وهذا هو الفارق. إنها مفارقة لا يصعب تقبلها، أن يجتمع المتناقضان في دلالة واحدة فذلك موقف أساسي عند المتصوفة ظاهر في استعمالهم غير المألوف للغة.

ويذهب إلى تأويل آخر قائلا: [وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربي يقول بإثنية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق أو الوجود الظاهر والله. وليس في الحقيقة أثر للإثنية في مذهبه وكل ما يشعر بالإثنية يجب تفسيره على أنه إثنية اعتبارية، فليس في الوجود في نظره إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سمينها حقا وفاعلا، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سمينها خلقا وقابلا ومخلوقا...] (14)

يصف أبو العلا عفيفي هذه الحال من التداخل على أنها حالة من الإثنية الاعتبارية، وينفي عن ابن عربي أخذه وقوله بالإثنية، في حين ترى سعاد الحكيم في معجمها الصوفي أنها صورة من الإثنية الكلاسيكية معرّفة بإها: [إنها حالة من التداخل بين الخلق والحق في وحدة تعجز عن الوصول إلى فصل مطلق أو إلى وحدة

متجانسة ولكنها تجمع في تركيب، وقد نتج عن ذلك استخدام مصطلحات من مثل : حق خلق، حق خالق، حق في خلق، خلق في حق،... تعبر عن هذه الوحدة التي انتهى إليها والتي هي في الواقع تركيب جدلي حي ورؤية حركية لوحدة عينية ملموسة نتجت عن حركة جدلية من خلال اثنتيين كلاسيكية⁽¹⁵⁾

إن هذه الحالة من التداخل تتجاوز حد الاثنتين إلى صورة من التعدد اللانهائي، تتحكم فيها لا نهائية أسماء الله وصفاته المتجلية في خلقه.

والتعدد اللانهائي صفة اللغة عند التفكيكيين وهي ذات صفة اللغة الإلهية عند المتصوفة عموما وابن عربي خاصة. وسنفصل في ذلك فيما يلي .

إزدواجية الخطاب المفكك:

لا بد لنا أن نتوقف أولا عند إيضاح مفاهيمي لعبارة المتكلم المفكك ما المقصود به قبل أن نخوض في هذه اللعبة التفكيكية التي يقوم بها المتكلم في فصوص الحكم، هذا القيام يضرنا أيضا أمام إلزامية تحديد آخر هو تحديد تشكيلي هل مفكك أم مفكك، إنهما لفظان يعبران عن الحالة ذاتها ولكن المفكك خاضع للعبة تفكيكية ممارسة عليه باعتباره اسم مفعول.

أما المفكك فهو مشارك أكثر في هذه اللعبة باعتباره اسم فاعل، لكن هذا التحجيج النحوي لا يحسم المسألة لأننا نتواجد أمام إشكالية غير محسومة يتأسس عليها التيار التفكيكي كله، وهي أن التفكيكية تتحرر من النقييد، فهي تطرح نفسها متحررة من كل قيد ووجهة، ومعددة للوجوه المشكلة للعبة النص، هذا التعدد واللاتحديد والتماهي في المعاني والصور التي وجب أن يتصف بها كل نص وكل بناء خطابي وكل صورة هو تماما ما يضرنا في مازق تشكيل اللفظة.

خصوصا إذا كان المسؤول عن عملية الكلام ليس المتكلم بها فقط بل طرف آخر يكون الباعث عليها والموحي بها، ذلك هو الحال في نصوص ابن عربي [فهو يرى أن كتبه ليست من نمط الكتابات والتأليف العادية بل هي إلهامات ورؤى تلقاها من الله وأمر ببلاغها إلى الناس لذلك فهي تتبع في فصولها وأبوابها ترتيبا لا يتماشى وقواعد التأليف العادية].⁽¹⁶⁾

حيث يورد ابن عربي في الفتوحات المكية أن أسلوبه ليس على ما تكون عليه الكتب من ترتيب منطقي وانتظام فكري، ويعلل ذلك بأن هذه العملية ليست من صنعه بل هو مجرد متلق لما يتجلى على قلبه من معارف، فعن الفتوحات المكية مثلا يقول : [الأغلب في ما أودعته هذه الرسالة ما فتح به الله علي عند طوافي ببيت الأكرم أو قعودي مراقبا له بحرمة المشرف المعظم وجعلتها أبوابا شريفة وأودعتها معاني لطيفة]⁽¹⁷⁾.

أما عن كتاب الفصوص فيقول: [فإني رأيت رسول الله في مبشرة رأيته في العشر الأواخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمئة بمحروسة دمشق وبيده صلي

الله عليه وسلم كتاب فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ورسوله. [18]

وقال أيضا في فص حكمة إلهية في كلمة آدمية : ولما أطلعني الله سبحانه وتعالى في سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدّ لي لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن. فما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حدّ لي رسول الله : -حكمة إلهية في كلمة آدمية، وهو هذا الباب، ثم حكمة نفثية في كلمة شيئية، حكمة سبوحية إلخ [19]

وهو يشبه ترتيبه للكلام بترتيب الأسلوب القرآني الذي لا يراعي الترتيب الموضوعاتي بل يتبع في ذلك حكمة إلهية. هذه الحكمة وضعت مثلا آية [حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى] في موقع بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاء تتقدمها وتتأخر عليها، ويقول في ذلك [يعطي الظاهر أن ذلك ليس موقعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلها بما ينبغي في الأشياء، فإن الحكيم من يعمل ما ينبغي لما ينبغي، وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغي في ذلك، فالله رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا، فالله يملئ على القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم في الوجود فإن العالم كتاب مسطور. [20]

فهذا الترتيب حسب الشيخ لا ينبثق عن حكمة وتبصر واختيار، ولا عن نظر فكري، بل أتى بوحي من الله تعالى وبأمر من نبيه. فإرادة القول هنا متفرقة عن فعل التلطف والكلام، ولكنها تطلّ مع ذلك عملية عائدة إليه، فابن عربي في بداية الفصوص يعيد فحواها إلى تنزيل من الله قائلا: [فما ألقى إلا ما يلقي إليّ ولا أنزل إلا ما ينزل به عليّ ولست بنبي ولا رسول ولكنني وارث.]

وهو بعد ذلك يسأل الله التوفيق في النقل والإلقاء قائلا: [ومن الله أرجو أن أكون ممن أيدّ فتأيدّ وقيد بالشرع المحمّدي المطهر فقيّد وتقيّد] [21]

فعملية الكلام هنا ملقاة عليه وهي في نفس الوقت منه فهل يقصد بذلك أن الفحوى منزل عليه والصياغة اللغوية له، ربما ذلك هو المقصود إذا نظرنا إلى وصفه السابق للغته بكونها شبيهة بلغة القرآن الكريم في الترتيب، فالتشبيه لا يكون إلا في أمرين مختلفين متباعين، ثم إن الخطاب - إذا لاحظنا أول فص - يتخذ فيه المتكلم مقام الإخبار عن الله تعالى قائلا: [لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء] [22]

أما العملية الكلامية هنا فقائمة على جهد تأويلي خاص وعلى معرفة لا سند لها، ففحواها خبر غير منقول يعتبر ابن عربي مصدره الأول، لذلك فهو يبينه ويؤسسه على فعل الوحي القائم بدوره على الرؤيا وهي عند ابن عربي أساس الفعل اللغوي وأساس ترتيبه أيضا قائلا في أول الفص: [فأول ما ألّاه المالك على العبد من ذلك : فص حكمة إلهية في كلمة آدمية] [23]

ويعبر نصر حامد أبو زيد عن هذا الوضع اللغوي بأنه محاكاة للغة الوحي، لغة يكتسبها الصوفي من خلال تجربة المعراج، التي تقربه من الله ويتجلى هذا القرب في إدراكه لشفرة اللغة الوجودية، اللغة الإلهية، فتجربة المعراج رحلة روحية يتخلص فيها الصوفي من عالم الظاهر وينفذ إلى عالم الباطن، ويرقى في معارجه لدرجات اكتساب المعارف التي تمكنه من فك بعض شفرات اللغة الإلهية، وهذا هو سر المعرفة التي يقوم عليها فعل الإخبار الذي لا سند له والذي يقوم عليه فعل الكلام في الفصوص، لذلك فلغة الفصوص تشبه لغة القرآن في أوجه عدة، فكما أن بنية القرآن قائمة على باطن اللغة الوجودية وظاهر اللغة الإنسانية، فإن لغة ابن عربي أيضا تحكمها هذه الثنائية التي تقترب فيها اللغة الصوفية أكثر من الوجه الوجودي الباطني، الذي يقوي مستوى الغموض في النص لتحقيق هدف المتصوفة الذي هو ستر المعرفة عن أهلها.

وهنا يجتمع الترتيب غير الموضوعاتي والدلالة الغامضة التي لا تربطها بمدلولها علاقة تواضعية واضحة، وهما سمتان أساسيتان في فصوص الحكم وفي لغة ابن عربي عامة، فعن هذه العلاقة الغامضة التي تربط الدال بمدلوله يقول ابن عربي: [أعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة - لا تزال - عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها. فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها] (24)

أما عن الترتيب الذي ينحو منحى خاصا في لغته فنمثل له بهذا القول: [ثم نقول في الحق تعالى أنّ له علما وحياة فهو الحي العالم. ونقول في المَلَك إنّ له حياة وعلما فهو العالم والحي. ونقول في الإنسان إنّ له حياة وعلما فهو الحي العالم. وحقيقة العلم واحدة، وحقيقة الحياة واحدة، ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة. ونقول في علم الحق إنه قديم، وفي علم الإنسان إنه محدث. فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية.] (25)

على سبيل الخاتمة:

إن خطاب الحكمة عند ابن عربي في فصوص الحكم **خطاب إلهي**، سواء كانت الذات المتلفظة له واحدة أو مزدوجة أو متعددة لامتناهية المعنى والدلالة، فإنها من منبع إلهي، وفي مصب إلهي أيضا، لأنها إذ ذاك تكون دائما مستترة المعنى، إلا لمن يختاره الله ويصطفيه من عباده بهذه المعرفة الإلهية المعرفة الباطنة، فترى معادلة الظاهر الباطن متحركة في هذا الخطاب كما تتحكم فيه مجموعة من المتضادات التي تلحقه بالتفكير.

حيث يمكننا الآن في الختام أن نناسب بين المفاهيم التفكيكية ومفاهيم ابن عربي في فصوص الحكم خاصة وفلسفته عامة، أولها أن لفعل الكلام وجهان إدراك خارجي وإدراك داخلي، ويقابله في طرح ابن عربي لغة الظاهر ولغة الباطن:

إدراك خارجي.....لغة الظاهر

إدراك داخلي.....لغة الباطن

وما يطغى لدى التفكيكيين هو الوجه الباطن من الدلالة الذي يستحيل القبض عليه، فهو يمثل عجز اللغة عن حمل صورة الوجود، وتثبيت لمعنى الغياب.

وهو كذلك الوجه الذي يطغى في طرح ابن عربي، فهو الأسلوب الذي تتسم به اللغة الوجودية أو اللغة الإلهية، لغة الباطن التي قلنا سابقا أنه يحاول محاكاتها. وما تتسم به هذه اللغة عند التفكيكيين هو غياب الإنسجام الظاهر، وهي في الفصوص تتبع ترتيبا غير موضوعاتي، وغير منطقي، كلغة القرآن التي ترتبها حكمة إلهية، وليس إعمال الفكر والمنطق، بل الوحي الإلهي هو الذي يوحى على ابن عربي ترتيب لغته، وذلك مصدر لا يمكن القبض على مقاصده فتبقى الدلالة مخفية دائما عن المتلقي غائبة في ذات حضورها وهذا مبدأ التفكيك كما هو مبدأ المتصوفة.

ثم مفهوم الاختلاف difference والشبه simulacre لدى التفكيكيين الذي نقابله عند ابن عربي بحالة الشيء نفسه وما هو بنفسه، وحالة المرأة غير المجلوة.

كما يقابلها لفظان مفردان هما التنزيه والتشبيه :

التفكيكية

الاختلاف.....التنزيه

التشابه.....التشبيه

وفي التقاء هذين المعين المتضادين ينتج لدينا معنى تفكيكي آخر هو المقابلة الذي يعني انفجار طاقة المعنى، التي تولد لا نهائية المعنى ولدى ابن عربي حالة الفيض.

التفكيكية:

التشابه + الاختلاف + المقابلة = التعدد اللانهائي للمعنى

الفصوص -ابن عربي :-

التشبيه + التنزيه + الجمع بين الأضداد [انفجار طاقة

المعنى] = الفيض

لنستنتج في الأخير أن كتابة ابن عربي في فصوص الحكم تقترب من الطرح التفكيكي بتوفرها على مجموع الآليات والعلامات التي عينناها سابقا وتظل هذه الدراسة مجرد قراءة جزئية ويبقى مجال البحث في التناسب بين السرد الصوفي والمدرسة التفكيكية مفتوحا يؤكد مفهوم التماهي في الدلالة والانفتاح اللانهائي الذي تتبناه التفكيكية ويتخذ ابن عربي سلما يرتقي به المتصوف في رحلة البحث عن المعرفة واللغة الإلهية.

الإحالات:

- 1 - يراجع، محمد الداوي - سيميائية الكلام الروائي - ط1 شركة النشر والتوزيع المدارس الدار البيضاء 2005، ص22.
- 2 - يراجع، عادل عبد الله - التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل - ط1، دار الحصاد للنشر دمشق 2000، ص12.
- 3 - رشيد الإدريسي - سيمياء التأويل، الحريري بين العبارة والإشارة - ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2000، ص15.
- 4 - علي حرب - هكذا نقرأ ما بعد التفكيك - ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 2005، ص23.
- 5 - ابن عربي - فصوص الحكم - تعليق أبو العلا عفيفي، ط2 دار الكتاب بيروت 1980، ص15.
- 6 - نفسه، ص25.
- 7 - نفسه، ص12.
- 8 - نفسه، ص48.
- 9 - نفسه، ص181.
- 10 - نفسه، ص32.
- 11 - عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ص11.
- 12 - ابن عربي، فصوص الحكم، ج2 ص6.
- 13 - نفسه، ج2 ص7.
- 14 - نفسه، ج2 ص8.
- 15 - سعاد الحكيم - المعجم الصوفي - ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص21.
- 16 - نصر حامد أبو زيد - هكذا تكلم ابن عربي - ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004، ص99.
- 17 - نفسه، ص نفسها.
- 18 - نفسه، ص101.
- 19 - فصوص الحكم، ص56، 57.
- 20 - هكذا تكلم ابن عربي، ص100.
- 21 - الفصوص، ص48.
- 22 - نفسه، ص ن.
- 23 - نفسه، ص نفسها.
- 24 - نفسه، ص51.
- 25 - نفسه، ص52.