Issn:2437-0967 مجلة اللغة الوظيفية المجلد13،العدد1 2026

تفكيكية ابن عربي بين ثيمتي الاختلاف الإيديولوجي و الاستفزاز الأدبي من منظور الفهم و سوء الفهم " قضية الإيمان و الكفر أنموذجا "

Arabi by Themyt ideological Deconstruction of Ibn disagreement and literary provocation from the perspective of Understanding and Misundersting,the Issue of faith and Disbelief as Exemple

بكري هشام[1]

المركز الجامعي صالحي أحمد –النعامة–

bekri.hicham@cuniv-naama.dz

تاريخ الإرسال:2024-09-08	تاريخ القبول:2026-06-07	تاريخ النشر:2026-06-09

الملخص:

لطالما شكلت آراء الشيخ الصوفي الأكبر محي الدين ابن عربي مادة إيديولوجية دسمة، و هي تسعين بمنجزات معرفية تستند على التفكيك و التقويض الذي يحاول أن يصل إلى مخرجات علمية تهدف إلى تجاوز الأنماط السائدة، و القوالب الجاهزة سلفا، عبر استنفار العقل و استفزازه استفزازا أدبيا مقصودا في ذاته، و عليه تروم هذه الدراسة الوقوف عند هذ الأطروحات، خاصة في شقها المتعلق بالمقولات الدينية، و التيارات الأنطولوجية التي تجاوزت أفهام النقاد، و ذلك بسبب لغتها الملغزة، بيد أنها تحولت إلى مبحث إيديولوجي لم يستطع النقاد فهمه فهما صحيحا مثل قضية الإيمان و الكفر، و مسألة الوجود، و بالتالي يحاول هذا البحث أن يصحح ما وقع فيه النقاد من سوء الفهم وفق مقاربة نقدية تفكيكية.

الكلمات المفتاحية: التفكيك، الاستفزاز الأدبي، الأنطولوجيا، الاختلاف و الإرجاء، الوجود، الإيمان و الكفر

[1] بكري هشام

Abstract :
Ibn Arabi's ideas have long been a rich ideological subject, characterized by knowledge achievements based on deconstruction and subversion that aim to transcend prevailing patterns and pre-established molds. This is achieved by stimulating and intentionally provoking the mind through literary means. This study seeks to address these propositions, especially those related to religious concepts that have exceeded the understanding of critics, due to their enigmatic language. These concepts have become ideological topics that critics have struggled to understand correctly, such as issues of faith and disbelief, and questions of existence. Thus, this research attempts to correct the misunderstandings of critics through a deconstructive critical approach.
Key words : Deconstruction, Literary provocation, Ontology, Difference, and postponement, Existence, Faith and disbelief

مقدمة:

يروم هذا البحث الوقوف على انزياحات اللغة في بحثها الحثيث عن الحقيقة الضائعة التي تتجاوز الرؤية الضيقة، و تتخطى الأنماط السائدة، و القوالب الجاهزة سلفا عبر استنفار العقل و استفزازه كما تصور ذلك ابن عربي في طروحاته الإيديولوجية، و التي سعى من خلالها إلى شحذ كل طاقاته للدفع بالدرس العلمي نحو التجديد، و إعادة البناء عبر الاستثمار في إمكانات العقل و علوم العقل، و هو يسعى في خضم هذا البحث العلمي الجاد إلى تأسيس مشروع علمي يستمد نسغه من الانفتاح على الأنا و الآخر، و الرأي و أخلاف الرأي، دون الوقوف على المتعاليات الميتافيزيقية التي تفرض منطقها من منظور الحقيقة الواحدة، فتقف بذلك حجرة عثرة أمام إشكالات العلم، و أسئلة المعرفة تحت لواء اليقينيات و البديهيات التي تتمركز في أنظمة اللغة المحصورة في جانبها المادي البراغماتي المحض الذي يقود بالضرورة إلى صناعة أنموذج يرتوي جهازه اللغوي من قطبي الدلالة : دال و مدلول، نظير فرض مقولات ذهنية مشروطة بالنص الديني و العرف الإيديولوجي، و هي لا تقدم للدرس العلمي شيئا، سوى تقزيم العقل، و إحاطة العلم بجدران الإقصاء و العزل، و لذلك كان بحث ابن عربي سعي جاد نحو تفكيك هذه الميتافيزيقا العربية التي ما فتئت تحاصر العقل، وتضربه في مقتل، و تجعله ينأى عن البحث و التقصي في أغوار ما بعد الدرس العلمي عبر الاستقصاء و التحري الذي يقود بالضرورة إلى التراكم المعرفي و التقدم العلمي، و هو ينطلق من مبدأ المماثلة و المعارضة. الموافقة و الممانعة التي تخضع للمنهج العلمي القائم على أسس معرفية و منهجية مضبوطة تحيل العقل الجمعي العربي إلى تشكيل استراتيجيات جديدة، و أنظمة معرفية قادرة على صنع التاريخ من منظور علمي رصين.

و فق هذا التحديد تفطن ابن عربي في وقت مبكر إلى مثل هذه الإكراهات العلمية التي سادت المشهد الثقافي العربي في آنه، و هي تقف حائلا أمام إشغال العقل و تقدمه، فراح يخوض في المسائل الفكرية الكبرى عبر الانخراط في تقويض الدرس الأدبي، و النص الديني من منظور حداثي، تحول فيه مبحثه إلى مادة دسمة لم يستوعبها أكثر المفسرين، استنادا إلى مشيراته الإيديولوجية التي كانت تتموضع في خانة المرفوض و اللامقبول، خاصة في كتابه الموسوم: "**فُصُوص الحِكم**" و هو يعالج فيه النصوص الدينية من وجهة نظر مغايرة، تجاوزت الأفهام، و خالفت الأعراف من حيث كونه كان يقلب الحقيقة من أوجهها المتعددة، و هو يستبق الحداثة إلى ما بعد الحداثة دون أن يتهيب سهام النقد، و أصابع الاتهام التي لا يمكن لها أن تجاري المقصود، و تصيب المفهوم، و هي تعجز عن فهم أسباب هذا التقويض، و مرام ابن عربي في هذا المضمون تجريد اللغة من تخوم التاريخ و ميتافيزيقا التاريخ. و هو يهدف إلى طرح قضايا عديدة بهذا المفهوم بعيدا عن الدوجماطيقية، و لعل أهم موضوع نال الاهتمام و الانتقاد هو : **موضوع الإيمان و الكفر**، و هو موضوع من الأهمية بما كان إلى الدرجة التي جعلت المهتمين بالدرس الديني يتهمون ابن عربي بالهرطقة الفكرية، وهو الذي جعل الكافر مؤمنا حسب زعمهم، و ظنون أفهامهم بطريقة تبتعد عن الإيتيقا بمفهومها الفلسفي العميق، إزاء استفزاز علمي قلب فيه صاحبه المعادلة و الأدوار رأسا على عقب، فجعل المدنس مقدسا، و المقدس مدنسا، خاصة في فصل كتابه الموسوم : "**فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية**" و الذي تجاوز فيه التقليدي المتعارف عليه، و هو يؤول موضوع إيمان أهل نوح و مسألة كفرهم من زاويتين متعارضتين، فهو من الزاوية الأولى يُحَمِلها قيما حداثية نزه من خلالها القوم من الكفر بسمة الإطلاق بخلاف المتعارف عليه، و من الزاوية الثانية يستدرك ما تطرق إليه بجعل قوم نوح كفارا في مرحلة بعدية، و ذلك بعد عرض الأسباب و المسببات التي تعذرت على الأفهام. و على هذا الأساس الابستمولوجي، تقارع هذه الورقة البحثية تفكيكية ابن عربي بدراسة تحليلية تفكيكية مضبوطة، غير منفلتة على إطلاقها كما هو معروف عن هذا المنهج، و هي تتكئ في ذلك على دراسات قبلية، كانت مرشدة و موجهة، مثل تفكيكية جاك دريدا، و مفهوم الأنطولوجيا عند هيدجر، و فينومينولوجية هوسرل...الخ، و عودا على بدء فإن هذا البحث ينطلق من طرح الإشكالات التالية: إلى أي مدى نلفي مضامين التفكيكية عند ابن عربي من منظور إيتمولوجي يسبق حتى تفكيكية جاك دريدا ؟

إلى أي مدى أساء النقاد فهم ابن عربي من خلال طروحاته الإيديولوجية ؟

هل تجاوزت مدونات ابن عربي أفهام النقاد ؟

هل تعمد ابن عربي استفزاز العقل العربي عبر اللجوء إلى تكنيك التفكيك ؟

1. تجاوز المقدس و تفكيك الثوابت:

لا شك في أن مرام الدراسة عند ابن عربي تسعى إلى تقويض الطروحات العربية الإسلامية المبنية على الأحكام، و الإيمان بالأحكام، من حيث كونه كان يريد أن يستعين بمنجز معرفي، و طرح فلسفي يواجه من خلالهما الحجة بالحجة و الطرح بالطرح، أو نقيض الطرح، و ذلك حتى يستوفي الدرس العلمي حقه من فروض العلم و اشتراطاته، و هو ينحو في ذلك إلى دفع الدرس العلمي إلى مدياته القصوى من خلال الموافقة و المعارضة. الموافقة و الممانعة. المجاورة و المجاوزة، و ذلك حتى لا تتوقف هذه المديات عند حد الحقيقة الواحدة، و عليه كان لابد من محرك علمي ينفض غبار الجمود عن الفكر العربي الذي سلم بمصادر النصوص و جعلها قيمة ثابتة للحكم من دون تأويل أو اجتهاد في التأويل، فظلت قيمتا الحقيقة و الخطأ قيمتان ثابتان. و لذلك تحول المبحث العلمي عند ابن عربي إلى رهان فكري سعى من خلاله إلى حلحلة الثوابت، و ذلك بالوقوف على المنعطفات اللغوية بمفهومها الفلسفي الحديث « على افتراض أن اللغة تعبر عن واقع مادي مغاير لها و مستقل عنها. »[1] و من ثمة فإن النقطة الجوهرية في فكر ابن عربي كانت الوقوف على احتمالات اللغة، و ما يمكن أن تمتحه هذه اللغة، على أنه وجب التنويه إلى أن التركيز على واحدة من الاحتمالات ليس معناها رفض الاحتمالات الأخرى، و إنما « يعني أن الحقيقة ليست قيمة ثابتة بشكل مطلق و لا هي ترتبط بمبدأ عقلي قائم على مطابقة الشيء لذاته، و إنما هي ما يحقق مطلب النفع الحيوي، مما يعني أن الحقيقة تتسم بطابع براغماتي و لا يشذ عن هذا الأمر حتى تلك القيم التي تسمى علمية و موضوعية، و ذلك لأن العلم..ليس سوى تمثلات هي في أصلها عبارة عن أخطاء أكثر مما هي حقائق. إن النفع الحيوي هو مبدأ كل معرفة و كل قيمة، إذ أن الحقيقة مساوية للخطأ لأنهما معا مجرد تقييمات ميتافيزيقية عقلية أو متعالية دينية.. »[2] و بناء على هذه المشيرات العلمية و الطروحات الإيديولوجية ينصب تركيز ابن عربي على ضد الشيئ، قبل الشيء في حد ذاته، و هو من هذه الزاوية التفسيرية يروم إحاطة الدرس العلمي من كل جوانبه حتى لا يعتوره النقص و لا يشوبه الإقصاء الذي لا يخدم البحث، و لا يذكي تراكمه المعرفي الذي يتأتى من تعدد الآراء و اختلافها، اتفاقها و تعارضها. فإذا لم تكن هناك أي مزية علمية من وراء طروحات ابن عربي سوى مزية طرح المعرفة بأوجهها المتعددة و المختلفة، لكان قد بلغ المقصود.

فلا عجب إذن أن يشير هذا المفكر الصوفي إلى الكفر و صاحب الكفر بالبنان ثم ينزهه من الكفر بعدما يقلب الفكرة من أوجهها المتباينة بشكل صادم جعل جل النقاد يصفونه بالخروج عن الملة، و مروياته الأدبية و الدينية تشهد عليه بذلك من منظور نقدي ضيق. هذه المخاطرة العلمية جعلت ابن عربي يتموضع في خانة المفكك الذي سبق صاحب التفكيك بمفهومه المعاصر، خاصة في شقه المتعلق بمبدأ الاختلاف، و نقد سلطة الحضور الذي طرحه في ما بعد جاك دريدا، و تبعا لذلك تغدو مقاربة التفكيك عند ابن عربي

سابقة في المفهوم و الطرح. و هكذا يتأسس الطرح العلمي عنده على قاعدة طرح الفرضيات الممكنة التي تتبنى أول ما تتبنى طرح النقيض و التشكيك، لتصل إلى نتائج علمية تتسم بالموضوعية. فالحقيقة إذن تنطلق من اللاحقيقة، و هي تنزع نحو التمرد على ميتافيزيقا العقل العربي.

و بناء على هذا التمييز « يتحدث ابن عربي و دريدا في سياقيهما عن الأصفاد و الحرية. و ليس من قبيل المبالغة القول بأن روحا تحررية ما تسري في أساس مشروعيهما على السواء، و ليس المقصود – على الأصح– إعتاق فكرة امتناع الحق على المعرفة، و إعتاق فكرة امتناع الكتابة على التحكم، أو الضبط من أغلال الفكر العقلاني الميتافيزيقي و قيوده. و في واقع الأمر، يمكن المرء قولَ إن الغرض النهائي من كتاب دريدا في علم أنساق الكتابة تحرير الكتابة من مقام الأداة المستعبدة فيه إلى أقصى حد. »[3]

و من هنا تتراءى تعليقات ابن عربي و تأويلاته في شكل تقويضي على نحو ما قدمه الفيلسوف جاك دريدا. و كأن ابن عربي يتحدث بلسان الزمن الذي ظهرت فيه التفكيكية. و هو يمثل أصالة الطرح، و دريدا يمثل حداثة الفكرة. و هكذا يختزل نتاج ابن عربي التفكيك استباقا، في جانب التطبيق و التنظير، **فدراسة ابن عربي تتبنى المقولات الدريدية بامتياز، في ظل وجود تعالقات إيديولوجية بين الناقدين، و هما يضعان أيديهما على المبادئ التي تجمعهما في تفكيكيتهما أكثر مما تفرقهما، و كأنهما اتفقا على سن ميثاق هذا المنهج و طرح قيمه المتمثلة في الحضور، و الغياب، الإرجاء و التأجيل.**

ينم هذا التأسيس عن اتفاق بين المُفَكرين، لا أقول في كل المفهومات و الإسقاطات الفلسفية و النقدية بكل حذافيرها، و إنما في رفض اليقين و إحداث الصدمة العلمية التي تسعى إلى اكتشاف المغاير و المختلف. فلا غرو أن يشكل إذن نتاج ابن عربي الفكري في وقته، و إلى الآن مادة صادمة لا تلاقي الترحيب، و إن كنا نحسب في هذا المقام أن مباغتة الفكر في معقله و سلب يقينياته، لم يكن من قبيل الصدفة بل كان متعمدا، و مقصودا في ذاته، و ذلك من باب لفت الانتباه بالدرجة الأولى إلى ضرورات إعمال العقل و حلحلة المعتقد الذي كرس و يكرس بطريقة أو بأخرى جمودا ما انفك يضرب طوقا على الدرس العربي بما جعله جامدا أو ينحو نحو الجمود جراء قلق فكر– نفسي خشي فيه أصحابه من تجاوز اليقينيات و اختراق المسلمات نتيجة ممانعة علمية، أو معارضة دينية تغلغلت في الهيئات العلمية و الأوساط الأكاديمية بسبب البيئة التي فرضت منطقها و لوغوسها بحسب تعبير جاك دريدا، حتى و لو جعل المقدس مدنسا أو المدنس مقدسا..فيسائل ابن عربي النص و الحُكم، و يصدم قارئيه عمدا و استفزازا من أجل أن يستقطب الآراء من حوله، و من ثمة يستفز الدارس و يدعوه إلى اكتشاف هذا الرفض أو الممانعة، وعليه يُدْخل العقل في متاهة التَحَيُّرِ بفهومه العلمي الإيجابي. أقول الإيجابي، و هنا مكمن الاختلاف بين تقويضية ابن عربي التي قد تصل نتائجها إلى البناء و التركيب، و تقويضية دريدا التي لا تصل إلى أي نتيجة.

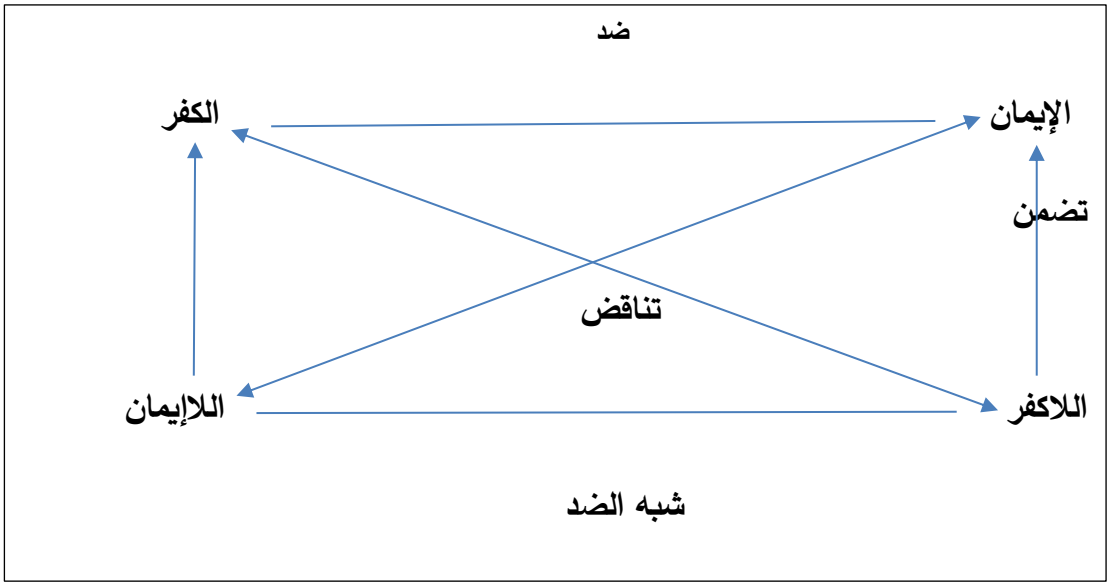
و على هذا المنوال أيضا، نلفي افتتانا علميا قويا بينه و بين الفيلسوف نيتشه، و كلاهما يلتقيان في زاوية صياغة مذهب جديد للمذهب الإنساني، فيجد ابن عربي نفسه مجبرا على طرح قضية الإيمان و الكفر، و الكفر و الإيمان من منظور جديد يكاد يشبه نيتشه في مرجعه الموسوم : هكذا تحدث زراديتش، و هو يريد أن يشير إلى حتمية إعمال العقل بقلب الموازين رأسا على عقب، و ذلك بتقديم المدنس على المقدس بمفهوم جديد ليصل في الأخير إلى النتائج المتوخاة، وهو يتغيأ تثبيت الإيمان في النفوس، لا نفيه على الشكل الذي فهمه الفاهمون و أولي التأويل، و هنا تكمن خطورة التفكيك و أهميته حينما يوضع على مسار مناهج التحليل الصحيح، و المركب أو المعقد في الوقت ذاته بشكل يستعصي على الأفهام. و هذا ما يحيلنا إلى خطابات التأويل عند ابن عربي و هي تتغذى على نسغ هذه الطروحات، و في هذا الصدد لا ينبغي المرور أبدا على قضية تنزيه الكفر من أصحاب الكفر، و ذلك في فصل كتابه المعنون : فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية، و الذي بين فيه تنزيه أصحاب نوح من الكفر و هم على الكفر، و هو يوصي في ذلك إلى التعمق في دراسة الشرائع بوجه العالم « **و من أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقي في فلك نوح، و هو في التنزلات الموصلية لنا و الله يقول الحق.** »[4] و هذا المقتبس إنما يأتي تمهيدا لطرح يحاجج فيه بضرورة النظر بعين العَالِم إلى تشعبات القضية من أوجهها العديدة دون وضع حد للمعنى و انغلاقه، فيجعل أصحاب نوح بداية في كنف المسلمين و هم يعبدون الحجر و الشجر، و تفسير هذا الطرح إنما يجيء من أن قوم نوح هم أول الناس عبادة للمخلوق دون الخالق، و أنى لهم أن يعرفوا الخالق و هم ما عرفوه من دون بشير و لا نذير، و فاتحة بعث الرسل لم تكن إلا معهم، لا قبلهم على أخلاف من جاءوا بعدهم الذين عرفوا الرسل بناء على توارث الخبر من السالف إلى القادم، فمن جاء بعد قوم نوح يكون قد علم بالضرورة معنى رسول يقول تعالى﴿ إِذْ جَاءَتْهُمُ الرُّسُلُ مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ﴾[5] (من خلفهم أي قبلهم). وعليه فإن إيمان قوم نوح (قبل مجيء الرسول نوح) بالحجر والشجر كان عين الإيمان، و هذا دليل على أنهم أرادو أن يؤمنوا، (أي أن نية الإيمان بالله توفرت)، و ذلك يؤول من جهتين متآزرتين، فمن جهة الفطرة السليمة علموا بأن لهذا الخلق خالقا، فجعلوا لأنفسهم آلهة، و هذا إيمان و ليس عدم إيمان، و إزاء هذا الإيمان نسجل استحضار العبادة، و نية العبادة، و ما هذه النية في حقيقة الأمر إلا تصديق بالضعف، و إقرار بالخضوع و إذعان بالخنوع حتى و لو كان من منظور خاطئ. و من جهة أخرى يرى ابن العربي أن الإيمان بالحجر و الشجر هو بحسب ما فهمه النوحيون هو تحقيق الإيمان، من باب تحقيق شرط العبادة. أما عبادة المخلوق دون الخالق في كنف الجهل فلا يحاسبون عليه قبل مجيء الرسول نوح. و لما كانت المعرفة معدومة، لجأوا إلى عبادة ما عرفوه فهو الكفيل الوحيد كي يقربهم زلفى لمن كان يمثل قوة غيبية لا يمكن إدراكها، و لا رؤيتها بالعين المجردة إلا إذا آتاهم رسول و

هو لم يأتهم من قبل و لا لآبائهم السابقين، و عليه كانت عبادتهم صحيحة بهذا المفهوم إلى اللحظة التي جاء فيها النبي نوح و بَيَّنَ لهم معنى العبادة الحقة، و هم أول الناس تواصلا برسول مرسل، و هذا هو المقصود من قول ابن عربي، بخلاف ما ذهب إليه المفسرون من اتهامه بالهرطقة و رميه بالزندقة، و هم يظنون أن هذا العربي زنديق ينزه أهل نوح من الكفر و العصيان و يجعلهم في خانة أهل التوحيد و الإيمان.

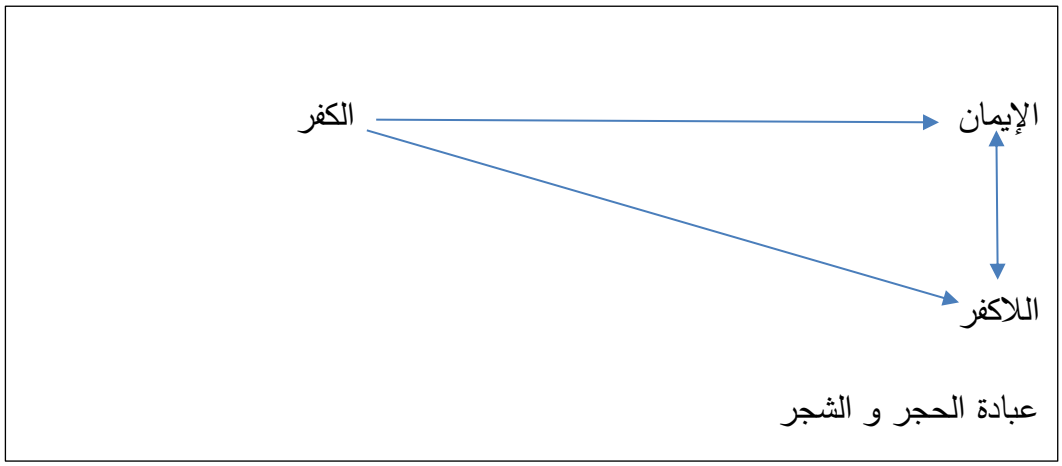
إن النقطة الجوهرية في طرح ابن عربي كانت اجتهاد في توضيح أن الإيمان عند هؤلاء القوم كان لا بد من أن يتجلى في الأدنى ألا وهو المعبود و المخلوق، و لو أنهم لم يهتدوا بفطرتهم إلى عبادة الأدنى ما عرفوا أبدا عبادة الأعلى، و أنى لهم أن يدركوا ما لا يُدْرَك، و أنى لهم أن يفقهوا ما لم يحيطوا به خُبْرا. لقد أصاب العابد مفهوم العبادة عن طريق عبادة المعبود في صورة المخلوق أولا وهو أدنى مرتبة، فتوطد في نفسه هذا المعنى والذي لم يكن بالإمكان استخلاصه أو نيله أبدا لو دعاهم نوحا إلى عبادة الأعلى وهو الحق الذي لا يدرك، و رصيدهم في معرفة معنى العبادة و الركون إلى الله و الاستئناس به يكاد يكون مفقودا، فكان التدرج مِنَّة و هِبَة لا مذمة، خاصة و أنهم أول الناس مطالبة بعبادة رب السماء (الأعلى). فلو كانت هذه العبادة متروكة (أي عبادة الأدنى) من قبل لجهلها الجاهلون حينما أتتهم الرسالة، و لربما سألوا ما معنى عبادة ؟ و من ورائها عبدا و معبودا ؟؟ و استعلموا عنها. و لكن شاء ربك أن أقام البرهان بأن « **جعل الحق في كل معبود وجها يعرفه من يعرفه و يجهله من يجهله. فالعالم يعلم من عُبِد و في أي صورة ظهر حتى عَبَد..فما عبد غير الله في كل معبود. فالأدنى من تخيل فيه الألوهية، فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر و لا غيره. و لهذا قال سموهم. فلو سموهم لسموهم حجارة و شجرا و كوكبا. و لو قيل لهم من عبدتم لقالو إلها. ما كانوا يقولون الله و لا الإله و الأعلى ما تخيل، بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر. فالأدنى صاحب التخيل يقول ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى.**"[6] حتى و لو كانت هذه العبادة ظلما، و هي ليست كذلك قبل التجلي، أي قبل مجيء نوح محملا بالرسالة إلى قوم نوح، و من ثمة كانت عبادة الأحجار و الأصنام سليمة و هم يجتهدون في تقديم فروض الطاعة و قرابين الولاء لله و هم يتقربون إليه زلفى، فالذات «**لا تعرف أنها الإله حتى تعرف المألوه، فهو الدليل عليه.** »[7] فلا ضير من أن نعد إيمان قوم نوح بالحجر إيمانا، و هم يحفلون بتجلي الله في المخلوق، وتَوَسُعِ هذا المخلوق فيه، قبل أن يتحول هذا الإيمان إلى نقيضه و ضده، و يتغير الحال من العبادة إلى الاستنكاف عن العبادة، و ذلك بعد إقامة الحجة التي جاء بها الرسول، و بيَّنَ لهم ما هم فيه من غلط و زلل، من حيث أنه وَضَحَ التجلي، فسقط القوم في الشرك بعدما امتنعوا و صدوا اليقين، و أعرضوا عن عبادة رب الأرباب بعدما علموا أن ما في أربابهم من قصور، فكان يجب أن ترتقي صوب الأعلى، لأن النفس استيقنتها بعد الجهل. و حق على من عرف أرباب الدنيا أن يعرف رب السماء لأنه تبين له عورها و سوءتها. فتزكية

العبادة تكون بمعرفتها أولا حتى و لو كانت صوب الأسفل، و لا يصح من ذلك شيء لو طالت و تثبتت في الفؤاد بعد أن عرف صاحبها الحق. وعليه تكون في الأول إلماما، أو اطلاعا، وفي الثانية جريرة.

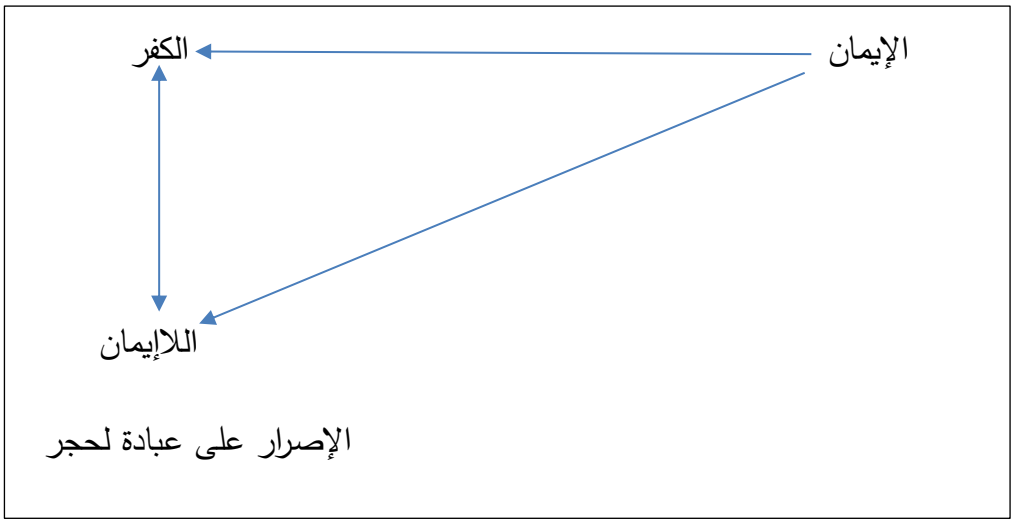
تنزع فلسفة ابن عربي نحو التفكيك بمفهوم إيتمولوجي ينم عن تأصيل علمي و سبق نقدي، يشي بتأليف يجمع بين شروط التنظيرات الأصيلة، و الاستدلالات المعاصرة، و هي تستوعب في هذا الخضم الإجراءات النقدية بالمفهوم الذي يستطيع أن يعري النص من كل جوانبه، و هذه التنظيرات تتموضع في خانة المنهج الذي يمثل التأصيل بطريقة أو بأخرى للمناهج التي عُرِفَت في إطار زمني بعدي بالمناهج النقدية المعاصرة، من حيث كونها استطاعت أن تستعين بمنجزاتها المعرفية بالقدر الذي استطاع من خلاله ابن عربي أن يعرض قراءاته بشكل مستوف للمعنى، و هي تحمل في طياتها مضامين حداثية تجاوزت أفهام معاصريه، و عليه تقصد هذه الورقة البحثية غايةَ إزاحَةِ لثام سوء الفهم بممارسة ما مارسه ابن عربي في حد ذاته من قراءة حداثية، و التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نصل إلى غاياتها المقصودة و أهدافها المنشودة إلا من جنس الممارسة التي طبقها ابن عربي، و من هذا المنظور وجدنا في السيميائيات السردية، بمفهومها الذي تبناه أب السيميائيات السردية ألخيرداس جوليان غريماس الآلية التي لها المُكْنَة على الوصول إلى أفهام ابن عربي و مقاصده، و ذلك بالمحاججة بآلية من آليات إسقاطاتها الإجرائية المتمثلة في المربع السيميائي و الذي يقدم الصورة، و ما يقابل الصورة أو خلافها تماما، من أجل استجلاء المخبوء، و ضبط المفهوم و المقصود من الكلام المكتوب، خاصة في ما تعلق بقضية الكفر و الإيمان، و الإيمان و الكفر، و هذا المربع السيميائي قسيم التفكيكية في جزئية من جزئياته النقدية التي تمتلك كل الأدوات المنهجية التي تمكنه من عرض المتقابلات و المتعارضات، و إعادة طرح المفاهيم بشكل يستجلي ما وقع من سوء فهم و نقيصة إدراك، خاصة في ما تعلق بترسيمته العاملية، و هو يأتي على النحو التالي:



يبين هذا المربع السيميائي العلاقات الأساسية التي تخضع لها الوحدات الدلالية لتوليد عالم دلالي، خاصة و أنه يجعل الدلالة متشابكة و متشاكلة، و هو يضع طرفي المعادلة وجها لوجه بشكل يسمح بكشف الغطاء عن الدلالات المضمرة، و الانتقال من الدلالة أ إلى الدلالة ب، **و من الدلالة : الكفر إلى الدلالة: الإيمان**، و يمكن أن نبين هذين المحورين المتضادين من خلال المسار الذي يبدأ مع مرحلة نفي الكفر، و هذا النفي يتجسد في إقرار النفس البشرية بالضعف و حاجتها الملحة للعبادة إرضاء لسيكولوجية تحتاج بالفطرة إلى معبود، و لما انتف عامل رؤية هذا المعبود حتى يُعْبَدَ، لجأ القوم إلى المخلوقات المرئية التي يتراء فيها هذا الخالق و هي تعد امتدادا له، و تحققا فيه، فكان هذا من باب المزية لا النقصان بالوجه الذي اعترف فيه القوم بضعفهم، و بالتالي اعترفوا بما يشبه الإيمان، أو الإيمان في حد ذاته حسب ابن عربي بوجود قوى عظمى غيبية تجعلهم يقرون بضعفهم، و ما الإيمان إلا اعتراف بالربوبية، فعبدو بذلك المخلوق لا الخالق، و لو لم يكن الأمر كذلك ما عبدو الخالق و لا المخلوق، و الذي لم يكن لهم أن يعرفوا الأول إلا في تحققه في الثاني، فكانت عبادتهم للمخلوق بداية مبررة (أي قبل رسالة نوح) و عليه انقلبت الموازين –بهذا المفهوم– من الكفر، أو من الدرجة الصفر التي لم يعبد فيها الإنسان أي معبود إلى الدرجة التي عبد فيها المعبود حتى و لو كانت طريقة العبادة خاطئة و ظالمة، و لعل هذه الترسيمة الثانية من المربع السيميائي تبين هذا المنحى:



و توضيحا لمناسبة هذا القول، فإن ابن عربي يستدرك هذا الطرح بطرح آخر يذهب فيه إلى أن ما اعتبره إيمانا يتحول في مرحلة بعدية إلى اللاإيمان أو الكفر البواح، و ذلك بعدما عَرَفُوا برسول مرسل أن هذه المخلوقات خُلِقَت بفضل خالق، فلم تعد لهم حجة من بعد الرسل في الاعتقاد أو مواصلة الاعتقاد بضرورة عبادة المخلوقات بسمة الإطلاق، دون سمة التخصيص، و جَعْلِها خصيصة في إله واحد، و عليه يغدو الإيمان لا إيمانا بعد الإرسال و الإخبار، وما كان عذرا، و مسوغا على حاجة العبادة يغدو غير ذلك. من حيث كون أن الإيمان كان مبرره عدم المعرفة، أو معرفة ناتجة من عدم سابق معرفة، فلم زال السبب وقعت الحجة، «و ما جمع في الدعوة مثل ليس كمثله شيء فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا."[8] و هذا المقبوس دليل على أن ابن عربي وصف قوم نوح بالكفر حينما استحقوا هذا الوصف، و ذلك بعد رسالة رسول هذا الأخير، و هو لم يتردد في ذلك، و هذه الترسيمة التالية تبين ما استدركه ابن عربي :



2. الاختلاف و الإرجاء "قضية توبة فرعون أنموذجا" :

يشكل الاختلاف –كما سبق و أن ذكرنا– مفهوما أساس في المقاربة التفكيكية، و الذي ينطوي على مفهومات الإرجاء و الاختلاف، و على هذا الأساس تروم المقاربة التفكيكية من خلال مفهوم التفكيك إلى تهميش الميتافيزيقا، و ذلك في محاولة جادة للانفتاح على استراتيجيات جديدة لا تتقيد بالقراءات الأحادية، أو التأويل الذي يسلم بما يمنحه النص من معطيات أولية، دون النبش في المداليل المخبوءة في براثين اللغة. وبالتالي إبراز الاختلافات التي تطفو إلى السطح بعد المعاينة الدقيقة و التفكيك الجاد، و التشتيت المستمر الذي لا يقنع أبدا بلوغوس النص، و لا سلطان النص. و هكذا يغدو مفهوم الاختلاف

مهما في الدراسة التفكيكية، و ركيزة أساسة في هذه المعادلة. و لئن كان الاختلاف ضرورة من ضرورات التقويض. فإن ابن عربي نحا في اتجاه الاختلاف في مواضع كثيرة كما تمثلها صاحب التفكيك في تفكيكيته.

يقدم ابن عربي اختلافا تفكيكيا آخر يعد مفسرا لما سبق ذكره و توضيحا له، و ذلك حينما أثار اختلافه الصادم في حديثه عن فرعون، حينما تجاوز أعراف الدين، و إيديولوجيا المقدس. فنأى بهذا الأخير عن العذاب، و قَوَّض فكرة الكفر عنه. و استغنى عن حجج النص، بتأويل النص، و بَنَى التفسير على فكرة الاختلاف الدريدي، في مشهد دائري، عكسي، يحيل إلى أن ابن عربي هو من يمثل أولية الطرح و نقطة الانطلاق في تبنٍ واضح لهذا المفهوم من دون أن يشير إليه بصريح اللفظ، و هو « يحاول تعطيل الرسالة التي يريد تبليغها هذا الموروث عبر الخطاب الميتافيزيقي السائد. و من ثمة تتضوع لعبة الثنائيات المتعارضة..سواء بين الهبة و القرض، أو بين الصوت و الكتابة، أو بين القبلي و الإمبريقي. »[9] و هذا ما يظهر جليا في دفع العذاب عن فرعون بخلاف المسلم به، و المتعارف عليه، بدعوى أنه آمن ساعة الغرق. و وفق هذا التحديد راح ابن عربي ينافح عن فرعون دون الفقهاء جميعا، و دفع عنه العذاب بسبب إقراره بضرورة الإيمان في موضع الموت و الانتقال إلى دار البرزخ، على الرغم من أنه لم يكن هو مُسَلِما في حد ذاته بروايته هذه، و سندنا في ذلك أنه قد استغنى عن حجته هذه في موضع غير ذي الموضع، فَكَفَّره و أخرجه من الملة (أي أخرجه من الملة في موضع آخر). إذن فالشاهد في ذلك أن ابن عربي يستأنس في كتاباته بثيمة الاستفزاز من أجل غاية في نفسه، و هي حض العقل العربي على مراجعة اليقينيات من باب دفعه إلى العمل و درء الكسل عنه، ليفتح عهدا جديدا أمام الاجتهاد و الحث عليه، ليتقدم البحث و من ورائه العلم.. إنها دعوة للقراءة، و إعادة القراءة، و استنفار جهود العقل و شحذ جميع كيميائه للدفع بالدرس العلمي نحو آفاق أرحب و أوسع. إنه التقويض و ممارسة التفكيك من خلال الكتابة، و إعتاق كل احتمالات النص الممكنة من غورها.

إن دخول فرعون إلى جهنم هي مسلمة في ميزان النقد و طروحات الفقهاء و العارفين، فجاء عربينا هذا ليدحض هذا الطرح و يضربه في مقتل، ليس من أجل الرفض في حد ذاته، و إنما ليستفز هذا العقل و يحثه على تقبل الممكنات الأخرى حتى و لو بدت من الوهلة الأولى أمرا مستحيلا، فيدفع عنه الركون إلى السهل من المعرفة من دون تحليل و لا استقراء، هذا من جهة، و من جهة ثانية ليطرح ممكنا قد لا يكون كذلك أبدا في الفكر الجمعي نظير الصورة النمطية التي تكونت في أذهان العامة، و هو طرح في رأينا لم يكن إلا من باب المرور على عقيدة ترسخت في العقل العربي بغية تجاوزها، و الوقوف على أخلافها من باب زعزعة اليقينيات، التي تقترب في معرض هذا الطرح من الشك الديكارتي، فقبول توبة فرعون حسب رأينا هي من باب الكوجيتو العربي الذي سبق صاحب الكوجيتو في حد ذاته، و هو كوجيتو يشكك و يستفز

و يعرض المتناقض ليثبته في الأخير، و لكن بدفع ضريبة الاستفزاز و حض العقل على ضرورات القراءة بمفهوم التأويل و الاجتهاد في التأويل و التي قد تؤدي بصاحبها إلى حد الاتهام بالتكفير.

تذهب مقولات ابن عربي في هذا المعرض الإيديولوجي إلى تطهير فرعون من الآثام، و تبعا لذلك يجعله في زمرة التائبين بعدما قبض الله عز وجل روحه « طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئا من الآثام و الإسلام يجب ما قبله. »[10] فما يدريك أيها القارئ بأن مآل هذا الفرعون هو اللامتوقع : ألم يقل بلسانه كما جاء في محكم التنزيل" آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل و أنا من المسلمين". بعيدا عن الأحكام الجاهزة سلفا، و عما إذا كان مفكرنا هذا هو نفسه مسلما بهذا الطرح من عدمه، و على هذه الشاكلة يدعو ابن عربي قارئه بطريقة فيها من الذكاء العلمي ما فيه إلى رفض رؤيته المتعلقة بإمكانية قبول الله عز وجل لفرعون بسبب ما قاله في لحظة الغرق، و لكن ليس رفضا دارجا مألوفا تتناوله العامة في ألسنتها وكتبها. في أحاديثها و شجونها فيصبح بعد كثرة التداول بديهة و اعتقادا تسلب فيه الذات من رأيها و فطنتها، فتغدو متواكلة مشايعة تقول ما تقوله الجماعة. وإنما رام من وراء القصد أن يكون رفضا مؤسسا. و بذلك حصل على المراد بعدما استفز مُتَلَقِيَه و حشد كل طاقاته الفكرية، حتى و لو علم يقينا بأنه سيلفي في البداية شجبا و تكفيرا، و ذلك كله في سبيل فرض منطق القراءة و التفكير و تقليب الحقيقة من وجوهها العدة، ثم فليكن بعد القراءة و البحث إما قبولا أو استنكارا، موافقة أو ممانعة، أو أيا كان نوع الاستجابة، فالغاية المرجوة من المقروء هي حض العقل و استفزازه و قبول الفرضيات المحتملة.

تحضر مفاهيم الاختلاف : اختلاف المفهومات، و إرجاء المعاني، لتسليط الضوء على المسكوت عنه، من أجل قلب الموازين، و عكس المعادلات، و بالتالي التوجه إلى المنهي عنه حتى يتوجه إلى تنظيرات جديدة كما فعل صاحب التفكيك دريدا و هو يشير إلى الأنثى بدلا من الذكر مثلا، ليجعل المرأة في حلقة أسبق من نظيرها الرجل، فيعلو شأنها و تنال ما تستحقه بدلا من لوغوس آثره أصحابه و معتقدوه أمدا من الدهر، لا لشيء إلا لأن هذا الإنسان آمن بذلك في ميتافيزيقياته القديمة، لولا تمردا طبق مبدأً تفكيكيا و طرحا تقويضيا أعاد للمرأة اعتبارا و حقا كان مهضوما، و مثله قضيتا الحضور و الغياب، أو المعتمد و الهامش على السبيل التمثيل لا التخصيص، لتتحولا إلى غياب و حضور. هامش ومعتمد وفق مبدأ الاختلاف.

لا يمانع القارئ من المنظور التفكيكي، أو بمفهوم ابن عربي قبل ذلك رأيا قال : بإمكانية دخول فرعون في رحمة الله، ومن ثمة كل فرعون آخر أو من ينهج نهجه، و لكن الضير كله يكمن في إسقاط الممكن كلية من بين كل الممكنات فينجر عن ذلك حيفا أو جورا، إنْ في حق العلم و إنْ في حق كل مذنب

عظمت ذنوبه كذنوب فرعون، أراد أن يعود إلى بارئه تائبا فيقطع أملا بربه اقتداء برأي آحاد. و كان هذا واحدا من الأسباب التي ابتغاها ابن عربي أيضا، و هو يعمد، أو يجنح إلى خاصية الاستفزاز و الابتزاز العلمي الذي يجعل المتلقي يعيد حساباته العلمية و الممكنة، بغض النظر عن صحة المعلومة من عدمها، و هو في هذا المضرب جعله سببا لفتح المغاليق و استجلاب الرحمة من بعد القنوط. فلم يتردد أبدا في جعل فرع « **آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون، فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر إلى الإيمان.**»[11]

إن حال لسان ابن عربي من فرعونه قد يكون كحال قارئه فكلاهما يقر بكفر فرعون – حسب وجهة نظرنا– و قد أشرنا في ما مضى أن ابن عربي نفسه أقر بذلك، و لكنه اهتدى إلى حيلة علمية انصرف من ورائها عن رأيه في لحظة من لحظات التوثيق، ليوطد نقدا غاب ردحا من الزمن في الفكر العربي، و يمرر رسالة مفادها : الارتقاء بمضامين العلم من خلال النزوع الدائم نحو طرح إشكالات جديدة، و مواضيع صادمة تهز كيان المتلقي، فتثير قريحته ليؤزه أزا، فيدفع عنه غبار الجمود و جمود الفكر فكانت هذه الصدمة الفكرية – إن جاز لنا أن نسميها كذلك– ضرورية لإصلاح ما أفسدته بعض الأقلام إما عمدا أو عرضا.

و هكذا تبدوا حسنات طرح الممكنات جلية، حتى و إن كان وبالها جائرا على طارحها. فلا جرم إذن أن يكون ابن عربي مثارا للجدل أو مغضوبا عليه بمثل هذه الطروحات، حيث فاق مكتوبه الأفهام، فوقعوا في الإنكار الذي حذر منه الشيخ سراج الدين المخزومي، وهو أكبر المدافعين عن محي الدين ابن عربي، « إياكم و الإنكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين..و ذلك أن كلام الشيخ رضي الله عنه تحته رموز و روابط، و إشارات و ضوابط، و حذف و إضافات، هي في علمه و علم أمثاله معلومة، و عند غيرهم من الجهال مجهولة. »[12]

يتغيأ ابن عربي الحقيقة في مظانها العلمية التي تعد من جهة متممة لما ذكرناه بداية، و متقدمة بأشواط كثيرة على العامة من جهة أخرى، فهو لا يتناول مواضيعه الإيديولوجية إلا من باب الصعب الممتنع الذي يستعصي على الأفهام، و هو ينخرط في مواضيع شتى بإحاطة إيديولوجية و فلسفية عميقة، و في سبيل هذا النهج يطرح أيضا مسألة الوجود و الخلق و الخالق من منظور انطولوجي مغاير تماما لما كان معهودا.

3. أنطولوجيا الاختلاف في مسألة الوجود :

تعتبر مسألة الوجود، أو كما عبر عنها الشيخ الصوفي بوحدة الوجود من الطروحات التي أسالت الكثير من الحبر، و لغة الشيخ ضمن هذا المعطى تتبوأ منزلة من منازل الدرس الفينومينولوجي فهي « لغة

داخل اللغة، لأنها لغة لا تسعها اللغة، وكيف تسعها وهي تريد أن تصف اللامتناهي الذي تعجز عن وصفه كل اللغات. إن عبارة ابن عربي رؤيا بدايةً، ثم هي حروف، وهذا الارتباك المشع في لغته ناتج عن تلعثم "أنطولوجي" عجزت عنه اللغة فارتبكت مفاصلها فهامت على وجهها. إن لغة الشيخ ابن عربي هائمة على وجهها، تتلمس الأبجديات جميعها، وتطرق أبواب المعاجم، لكنها تعود عارية إلا من تجربتها المليئة بما لا يقال، إنها لغة واقفة في موقف الما لا يقال، لذا هي لغة تصمت أكثر مما تتكلم، ولهذا أيضًا لاحظ باحث كأحمد الصادقي في كتابه عن ابن عربي أن هناك سكتات تملأ لغة الشيخ ابن عربي. وبرأيي أن هذه السكتات ما هي إلا نافذة التأويل التي تركها الشيخ للذين سيأتون خفافًا مبللين بالمعنى. »[13]

و لعل القول بوحدة الوجود كانت من بين أسباب كثيرة جعلت ابن عربي في خانة المغضوب عليه، و مقولاته في هذا السياق كانت مجلبة للمعارضة و الممانعة، إذ ما فتئت تستقطب الآراء من حولها حتى تمرد عليها المتمردون. فهي في نظرهم امتهان للذات الإلهية، و انتقاص لكمالها فما دعوى قوله: « و أن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم التي يستحيل وجودها بدونه، و أنه يتنوع و يتصور بحقائق هذه الأعيان و أحوالها و هذا بعد العلم به منا أنه إله لنا ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه. »[14] و هو بهذه الصورة يجعل الله متجليا في ما دونه من المخلوقات و في ما سواه من الذوات، فيتساوى عنده الخالق و المخلوق من حيث أن الأول هو الثاني و الثاني هو الأول، فكان كلامه غيًا حسب معارضيه، و قد ساوى بين الرب و العبد، فافتقدت الربوبية ربوبيتها أو شيئا يسيرا من ذلك أو كثيرا من هذا المنظور الضيق. فكان الكلام مردودا عليه، و علة كافية ليكون مهرطقا أو زنديقا حسب زعمهم.

تنحو لغة ابن عربي نحو الغموض من أجل هدف إيديولوجي أسمى تصبو إلى استقطاب دلالات جديدة لا يمكن للغة العادية أن تستدعيها أو تستوعبها، في ظل لسان يستبطن و يخبئ أكثر مما يعلن و يصرح، من أجل ذلك كله لا يتكلم بلسان عموم الخلق و لا يخوض في ما يخوض فيه عموم الناس من مسائل علم الظاهر، « و إنما يتكلم بلسان الرمز و الإشارة. »[15] فهو لا يرضى أن ينزل منزلة العامة، و هو في كنف هذا الغموض المقصود يثير قضية وحدة الوجود، و هي تعبر عن رؤية فلسفية لم يستطع فهمها إلا أصحاب التأويل من أهل النهى. و لو حصل الفهم لأدركوا أنها عين الإيمان، بيد أن هذا الوجود يتجسد في الخالق و المخلوق، فالمخلوق دليل على وجود الخالق، ألم يُقَلْ في الأثر « أن البعرة تدل على البعير و الأثر يدل على المسير. فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج و بحار ذات أمواج، أفلا يدل ذلك على اللطيف الخبير». فهذه الموجودات تدل على واجدها، و هكذا يتجلى الخالق في مخلوقاته ليتسنى لهذا المخلوق معرفة خالقه، و لولا ذلك ما عرف ربه أبدا. فمعرفة الإنسان قاصرة، و حواسه ناقصة و مدركاته لا تستطيع نيل المطلوب، و لو تراءى الإله بكامل صفاته لاستغنى عن ظهوره في مخلوقاته بالتجلي في

ذاته، و لو كان الأمر كذلك لكان كليم الله أولى من غيره بذلك. ففي ساعة الميقات قال موسى ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾[16] فاستحالت الرؤية عليه، و خرَّ صعقا، و كان جواب ربه قبل ذلك دعوة للنظر في الجبل لأنه آية من آياته في صفات الشموخ و العظمة و القدرة". « و لا تدركه الأبصار بل هو يدرك الأبصار للطفه و سريانه في أعيان الأشياء. فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك. أرواحها المدبرة أشباحَها و صورها الظاهرة."[17]

و عليه فإنه من المهم في هذا العرض أن نشير إلى أن الإيمان بالله يجب أن يكون مسبوقا بمعاينة المخلوقات، و ملاحظة الأعيان و مشاهدة الصور. ﴿ إنَّ في خلق السَّماوات و الأَرْضِ و اخْتلاف اللَّيْل و النَّهَار لآيات لأولي الْأَلْبَابِ﴾[18] إن الإيمان عند ابن عربي مشروط بالعودة إلى الحياة ذاتها، أين يكمن الله في كل شيء، و هذا الإيمان منوط بالمعرفة الفينومينولوجية، و هو يزاوج بين شقها المتعلق برائدها الظاهراتي إدموند هوسرل، و جانبها المقترن بأنطولوجيا الفيلسوف مارتن هيدجر، و قد استطاع هذا الابن العربي أن يجمع بين ذينيك الفهمين، كما لو أنه جاء من بعدهما و استفاد من تباينهما في مسألة فهمهما للأنطولوجيا، و مسألة الوجود عنده بهذا المفهوم تنخرط في التواصل مع الأشياء لا بوصفها أشياء موجودة محسوسة، و إنما بوصفها تمظهرات للوجود، و الموجود باعتباره موجود فإنه يعبر عن وجود عيني، بخلاف الوجود في حد ذاته و الذي لا يظهر إلا من خلال الموجودات العينية. و عليه فإن الموجود يشكل الحضور، و الوجود يمثل الغياب، و الوجود بالمعنى الميتافيزيقي هو الذي يمنح الموجود موجوديته بالمعنى الفيزيقي، و ليس العكس. و بالتالي فإن الموجود يختفي وراء الوجود بالمعنى الهيدجري، فإذا كان الشيء « موجودا فإن ذلك يعني أن علينا أن نتعرف عليه كشيء موجود. »[19] وفق هذا التحديد نلفي تقاطعا فلسفيا بين ابن عربي و هيدجر من منظورين أحدهما يتفق فيه الواحد منهما مع الآخر، و ثانيهما يتباينان فيهما من حيث كون ابن عربي يجعل الله عز وجل إذا ما اعتبرناه سبحانه و تعالى (ديزان)، أو وجود بالمعنى الهيدغري يختفي وراء الموجود و يتماهي فيه، و من جهة أخرى فإن الإنسان هو الوحيد الذي يتعرف على الوجود من خلال الموجود، خاصة إذا ماتوجه إليه بقصدية مقصودة بالمفهوم الهوسرلي، حتى و لو كان ذلك من منظور الأنا الترانسندنتالية.

إذن لا يمكن أن تستقيم المعرفة أبدا إلا إذا كانت مسبوقة برؤية الله في الإنسان و النبات. الجامد و المتحرك. الكوكب و النجم، باعتبارها مخلوقات تنضوي تحت غطاء الوجود.. أما إذا لم تكن مسبوقة بذلك و كانت الانطلاقة من درجة الصفر استحالت المعرفة و انتفت إصابة مغزى الوجود. و من هذا المنطلق يجرم ابن عربي قسيمه في البحث الفيلسوف « الغزالي و من يرى رأيه من الحكماء الذين يدعون أن الله تعالى يُعْرف من غير نظر في العالم. »[20]

لا يتجلى الفرق بين المؤمن والمشرك –في حقيقة الأمر– إلا في أن الأول يرى الله و يعرفه في مخلوقاته التي خلق، و الثاني لا يرى إلا موجودات مفرغة من فاطرها، فالشجرة حسب هذا الزعم مثلا موجودة في ذاتها و لذاتها، غُرَّتُها العدم و مآلها العدم. « **لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن فأوجد العالم عالم الغيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا.»**[21]

و حتى يتحرر العابد من مشترطات ما وراء الطبيعة و التي لا يمكن من ورائها إدراك الذات الإلهية، و صفاتها الغيبية إدراكا عينيا، " لأنه ليس كمثله شيء" فإنه يستأنس بالبدائل التي يراها في ما عدا المعبود، فيرى الخالق في المخلوق، و هكذا كان السبيل إلى معرفة اليد و السمع و البصر و بقية الحواس في رب السماء. بل إن وحدة الوجود تصبح من مقتضيات الإيمان، و مطلبا تحصل به تزكية النفس إلى مصاف العباد و الزهاد، و الأولياء الأتقياء حينما يتحلل السمع في السمع، و البصر في البصر، و بطش اليد في اليد و ممشى الرِجْل في الرِجْل، فيغدو الناسك لا يرى في خلواته و صلواته إلا ببصر ربه و لا يسمع إلا بسمعه و لا يبطش إلا ببطشه...و هكذا دواليك في الحركات و السكنات. "ومازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها وإذا سألني لأعطينه وإذا استغفرني لأغفرن له وإذا استعاذني أعذته"[22]

و هكذا السبيل أيضا لمعرفة باقي الصفات، و قصده في ذلك استخدام العقل الذي لطالما جعله تكئة لتوظيفه من أجل أن يعيد قراءة النصوص من منظور جديد يتجاوز القديم من أجل سعي حثيث، و جاد يدفع من خلاله الدرس العلمي إلى أهدافه المنشودة.

4. خاتمة:

تفطن ابن عربي في وقت سابق إلى ضرورة إحداث ثورة أدبية وعلمية يتم بموجبها إحداث وثبة معرفية، تنقل الدرس الأدبي من حالة الجمود العقلي إلى حالة النشاط العلمي الذي يحيل بالضرورة إلى التراكم العلمي بما يفيد العقل الجمعي العربي، و ذلك بالنبش في المخبوء و المسكوت عنه، و هو يجنح في ذلك إلى الاستفزاز الأدبي و العلمي، خاصة و أنه كان يثير الكثير من القضايا التي لم يكن من السهل أبدا قبولها، أو استحسانها في الأوساط العلمية و الهيئات الدينية، بسبب جرأتها في الطرح، و تشكيلها اللغوي في النسج الذي يجنح نحو التعالي الميتافيزيقي، فضلا عن جرأتها و تباين آرائها، و تفاوت مقاصدها.

الهوامش:

[1] عمرو عثمان، المنعطف اللغوي" في القرن العشرين :أثره في دراسة التاريخ وعلاقته بفهم مؤرخي الإسلام قبل العصر الحديث لطبيعة اللغة ودورها، مجلة تباين، العدد 38، مجلد10، 2010، ص 128

[2] السنون عبد الفتاح، مجاوزة الميتافيزيقا، مقاربة منهجية لمفهومي الحقيقة والخطأ، مجلة تدفقات فلسفية، المجلد 2، ع 2، مارس2022، ص 63

[3] أيان ألموند، التصوف و التفكيك "درس مقارن بين ابن عربي و دريدا"، ت حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011،ص 39-40

[4] محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تقديم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، ص 74

[5] سورة فصلت، الآية 14

[6] ابن عربي، فصوص الحكم، ص 72

[7] المرجع نفسه، ص 81

[8] المرجع نفسه، ص 71

[9] أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا و التفكيك، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2010، ص 205-206

[10] الملا عبد الرحمن بن أحمد بن محمد، شرح الجامي في فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2004، ص 479

[11] ابن عربي، فصوص الحكم، ص 201

[12] المرجع نفسه، ص 16

[13] كريم محمد، بين ابن عربي و جاك دردريا "أو في هشاشة المشترك، موقع نماء للبحوث و الدراسات، 18/ 2018/05

[14] ابن عربي، فصوص الحكم، 81-82

[15] المرجع نفسه، ص 15

[16] سورة الأعراف: الآية 143

[17] ابن عربي، فصوص الحكم، ص 196

[18] سورة آل عمران: الآية 190

[19] مارتن هيدجر، التقنية-الحقيقة- الوجود، محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995 ص 90

[20] ابن عربي، فصوص الحكم، ص 29

[21] المرجع نفسه، ص 54

[22] فتح الباري 11.34041 حديث رقم 6502 وقد روى الحديث الإمام البخاري وأحمد بن حنبل والبيهقي