SEMİYOLOJİ IŞIĞINDA, MUHYİDDİN İBN ARABİ'NİN YORUMLARI VE YORUMLARININ SINIRLARI*

İbrahim ŞABAN**

Malek Hassan Mahmoud ABDULQADER***

Öz: Bu araştırma Muhyiddin İbn Arabi'nin yorumlarını ve yorumlarının sınırlarını semiyotik açıdan değerlendirmeyi amaçlamıştır. Araştırmada yapısal açıdan, İbn Arabi'nin görüşlerindeki semiyotik (göstergebilimsel) olguların incelenmesine ışık tutan kapsamlı bir metodolojinin izlenmesi ön görülmüştür.

İşbu tezde Akberi sofi ekolunun (Söyleyiş, anlam ve bilim) üçlemi ve Semiyotik ekolunun (gösteren, gösterilen ve yorumlayıcı) üçlemleri arasındaki farklılıklar ve benzerlikler anlamsal açıdan incelenerek Sofi Akbari'nin (Muhyiddin İbn Arab) birçok yorumlayıcı görüşlerinde semiyotik (göstergebilimsel) ekolüyle benzerlik olduğunu savunurken diğer taraftan da bu iki ekol arasındaki bağdaştırıcı köprüler kurmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu iki ekol arasındaki kabul edilir (*makul*) ve yanlış meallere etken olabilecek olgu ve kavramların sınırlarını belirleyerek incelemiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabi, Semiyotik, Yorumlama.

THE PRINCIPLES OF MUHYIDDIN IBN ARABI'S INTERPRETATION AND ITS LIMITS IN THE LIGHT OF SEMIOLOGY

Abstract: This study aimed to make a semiotic comparison of the principles of Muhyiddin Ibn Arabi's interpretation and its limits. The nature of the paper necessitated employing a methodology that was based on comparison that surveyed the semiotic similarities for Ibn Arabi's interpretational views. The paper was based on a hypotheses claimed that the semiotic interpretation agrees with the Akbar sophist interpretation in many interpretational views. This paper also sought to present an attempt

* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı programında Doç. Dr. İbrahim Şaban danışmanlığında yapılan "Muhyiddin İbn Arabi'nin Yorumlarının Semiyolojik Değerlendirilmesi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (ibrahimsaban@hotmail.com).

*** Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Programı Mezunu (malek_qader@yahoo.com)

of a comprehensive vision for the interpretational views of these two approaches. Also, the paper tried to bridge the gap between the Gnostic sophistic interpretation and the methodological semiotic one by means of studying the semantic structure for Ibn Arabi that was represented in the triangle: utterance, understanding and knowing and comparing it with the semantic semiotic triangle which was represented by sign, signifier and signified. Moreover, the paper studied the limits of interpretation that were represented in multi-understandings, meanings and conditions that separate the acceptable interpretation from the incorrect interpretation for the two interpretational approaches.

أسس التأويل وحدوده لدى محيي الدين بن عربي في ضوء السيميائيات

ملخص: تناولت هذه الدراسة مقاربة سيميائية لأسس التأويل وحدوده لدى محيي الدين بن عربي. وقد اقتضت طبيعة البحث اعتماد المنهجية المقارنة التي رصدت المقار ت السيميائية لطروحات محيي الدين ابن عربي التأويلية. وقد انطلقت الورقة البحثية من فرضية فحواها أن التأويل الصوفي الأكبري يلتقي مع التأويل السيميائي في العديد من الطروحات التأويلية. وهدفت هذه الدراسة إلى محاولة تقديم تصور متكامل للطروحات التأويلية بين هاتين المدرستين، وسعت إلى ردم الهوة بين التأويل الصوفي العرفاني والتأويل السيميائي المنهجي. وذلك من خلال دراسة البنية الدلالية لدى ابن عربي المتمثلة بثالوث: اللفظ والفهم والعلم، ومقارنتها بثالوث الدلالة السيميائي المتمثل لدال والمدلول والدلالة. ثم انتقلت الورقة البحثية إلى دراسة حدود التأويل المتمثلة بتعدد الأفهام والمعاني والشروط التي تفصل التأويل المقبول عن التأويل المغلوط لدى المدرستين التأويليتين.

كلمات مفتاحية: ابن عربي، السيميائيات، التأويل.

المقدمة

لعلّه قد يكون من المستغرب الجمع بين التأويل لدى محيي الدين بن عربي وعلم السيميائيات في دراسة مقارنة. غير أنّ جوهر التأويل وجوهر السيميائيات واحد؛ فالتأويل يسعى إلى بيان وتفسير وفهم معاني الإشارات اللغوية وغير اللغوية، والسيميائيات تتقاطع جوهر مع التأويل لا سيما أن السيميائيات هي العلم الذي يدرس العلامة التي تحيل إلى أمر آخر بمعنى أن موضوع التأويل وفهم معنى العلامة سواء لغوية أو غير لغوية هو في صلب الدراسة السيميائية.

وأما الجمع بين ابن عربي القروسطي والسيميائيات الحداثية وما بعد الحداثية في هذه فيندرج ضمن تيار الدراسات المقارنة الذي بدأ ينشط منذ ما يزيد على قرن من الزمان في محاولة لِلم شتات المعارف المتعلقة بحقل معرفي معين، ولعل هذه الدراسة تكون إسهاما في هذا المضمار ضمن الحقل اللغوي والفيلولوجي. فهدف هذه الدراسة ليس صيليا بل السعي لتقديم مساهة في بناء صورة تكاملية لحقل التأويل من حيث أسسه وحدوده من خلال مقاربة سيميائية لطروحات محيي الدين بن عربي في هذا المضمار.

الجانب الأول: الثالوث الدلالي عند ابن عربي والثالوث الدلالي السيميائي

تعدّ مسألة الظاهر والباطن ركيزة أساسية في فكر محيي الدين بن عربي الصوفي والفلسفي والتأويلي؛ فلا يكاد يخلو أي طرح من طروحات الشيخ الأكبر من هذه الثنائية. فكل ما هو موجود إنما هو ظاهر و طن، وما الظاهر إلا وجه الباطن وظلّ له لا ينفصل عنه بل هو صورته وتجليه كالخشبة التي قد يصنع منها النجار بو أو طاولة، فما التابوت والطاولة إلا تجليات وصور أما الجوهر فواحد وهو الخشب. أو كالفضة وما يصاغ منها من أمور كالحلي أو المكحلة، فما هذه إلا صور وتجليات ظاهرة وأما عين جوهرها فواحد وهو الفضة. وبحسب الطرح الاكبري فالباطن هو ما قرّ في العلم الإلهي ومن قبل في الجوهر الواحد للوجود، وأما الظاهر فهو التجلي الحسي الصوري للموجودات، فالباطن قديم بت والظاهر محدث متجدد[1].

والنص القرآني تنتظمة قاعدة الظاهر والباطن، فقد جاء في الفتوحات:"...وقد أجمع أصحابنا أهل الكشف على صحة خبر عن النبي (ص) أنّه قال في آي القرآن : إنّه ما من آية إلّا ولها ظاهر و طن وحدّ ومطّلع"[2]. كما أن للقرآن وجهان وجه طن هو الحقيقة ووجه ظاهر هو الشريعة[3]وينزتب على هذا أن للنص القرآني جانبين: طني يمثل حقيقته وجوهره وظاهري متلبس لصورة المكتوبة أو الملفوظة. وهذا يجعل التعاطي التأويلي مع النص القرآنيّ يسير في خطين اثنين: خط يتعامل مع حقيقة القرآن الباطنية المجردة من أي صورة حسية كتابية أو لفظية، وإدراكه يسمى **العلم** وخط آخر يتعامل مع ظاهر القرآن في تجليه اللغوي البشري وإدراكه يسمى **الفهم**. ولكن الفهم ليس طلا مطلقا بل هو خذ من العلم بسبب؛ إذ له "تعلق خاص في العلم"[4]. فالفهم على هذا النحو علم قص أو قاصر وليس طلا. بل لا بد منه للولوج إلى الباطن؛ فظاهر القرآن هو الشريعة كما ذكر سابقا، و طنه الحقيقة. والشريعة خطوة على طريق الحقيقة، لكن القصور يحدث إذ توقف الناظر عند الظاهر ولم يعبر منه إلى الباطن[5].

وهذان المستو ن ليسا سوى إطار عام لمستو ت عدة في التأويل. فالعلم ليس صورة واحدة إذ تختلف درجته ختلاف مراتب العارفين. فالعلم لقرآن الكريم على مستوى طنه العام له ثلاثة مستو ت: الأول القرآن في العلم الإلهي، و نيا انتقاله من العلم الإلهي إلى الملك جبريل المؤكل لوحي حيث يتحدد هذا المطلق ويتقيد جزئيا، ثم انتقال القرآن إلى قلب النبي (ص) وهو تقييد آخر له، وكلها على المستوى الباطن. ثم تي الصورة الأخيرة المقيدة من خلال تبليغ النبي (ص) القرآن للناس من خلال اللغة المتواضع عليها وعندها يتلبس القرآن لصورة وعالم الحس[6]. والفهم كذلك ليس واحدا إذ يتعدد بتعدد المتأولين وتعدد ظروف التأويل. يقول ابن عربي: " ألا ترى العالم الفهم المراقب يتلو المحفوظ عنده من القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في

---

[1] محيي الدين بن عربي،**الفتوحات المكية** (أربعة مجلدات)، دار صادر،بيروت. د.ت. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ. ص: 411/4.

[2] المصدر نفسه،ص: 187/1.

[3] المصدر نفسه، ص: 400/4.

[4] المصدر نفسه ص: 25/4.

[5] انظر: المصدر نفسه، ص: 400/4.

[6] انظر: محيي الدين بن عربي،**الفتوحات المكية** ، ص: 83/1، 392/4.

التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي بعينها، ما زاد فيها شيء ولا نقص وإنما الموطن والحال تجدد، ولا بدّ من تجدّده، فإنّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية"[7].

ويتحقق العلم بتجاوز العارف لعالم الظاهر والصورة المتلبسة للحقيقة القرآنية من لفظ أو خط، والاتصال المباشر لحقيقة. فالحقيقة تعلم ولا تخبر. وأما الفهم فهو خاضع للغة والمؤوِّل وظروف التأويل، وتتعدد ويلاته بتعددها. فاللغة وإن كانت ترتبط بسبب لعلم وترشد إليه فإنها في الوقت عينه تمثل حجا عليه. إنها كالرمز يدلل على الشيء ويحجبه في الوقت عينه.

فالفهم إنما هو إدراك وجه أو أكثر من وجوه المعنى، لكنه ليس إدراكا ما وشاملا وإن وافق مراد المخاطِب في الكلام العادي. أما العلم فهو الإحاطة لمعنى الكلي العام الشامل للغة. وفي القرآن فإن مراد المخاطِب عام وشامل وإدراكه من وجه واحد إدراك قاصر وهو الفهم، أما إدراكه في وحدته الشمولية فهو العلم. جاء في الفتوحات: "فإذا علم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو يرى الكتابة، فإن علم مراد المتكلم في تلك الكلمة مع تضمنها في الاصطلاح معاني كثيرة خلاف مراد المتكلم بها فذلك الفهم، وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل عنده فيها وجوها كثيرة مما تدل عليه الكلمة، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه، وهل أرادها كلها أو أراد وجها واحدا أو ما كان، فمع العلم بمدلول تلك الكلمة لا يقال فيه إنه أعطى الفهم فيها، وإنما أعطى العلم بمدلولاتها كلها لعلمه لاصطلاح"[8].

إن الإحاطة الكاملة بجميع مدلولات اللغة أمر نظري لا أكثر لأنه يفترض الإحاطة بكل الاحتمالات اللفظية والمجازية والاستعارية والسياقية وما لا سبيل لحصره من عوامل مؤثرة في الرسالة. ولعل أبرز عوامل استحالة بلوغ العلم هو التعامل مع النص من خلال صورته المادية لفظا أو خطاً. من هنا فالسبيل الأوحد للعلم هو التعاطي مع النص قبل تلبسه لصورة، و دوات غير حسية. فإذا كان فهم النص الظاهر المتلبس لصورة يحتاج آلة السمع أو البصر وما شاكل من أدوات ظاهرة، فإن العلم لنص المجرد من الصورة يكون دون أي وسيط حسيّ بل لاتحاد لمعنى في صورته الأولى، فيكون المتلقي في قلب الحقيقة، أي قلب حقيقة النص. أي إن النص والمتلقي يكو ن في النقطة عينها. يقول ابن عربي: " فذاك الكلام الذي لا يكون في مواد يعلم ولا يقال فيه يفهم، فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع له، بل يسمع بحق مجرد عن الآلة، كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يسمع إلا بما يناسبه"[9].

إن حديث ابن عربي عن اللفظ القرآني والفهم والعلم يمكن أن يقابل لمثلث التأويلي/السيميائي الشهير الدال والمدلول والدلالة. فهناك اللفظ القرآني ويقابل الدال وهناك الفهم أي دلالة اللفظ الظاهرة ويقابل المدلول وهناك العلم أي دلالة اللفظ الباطنة ويقابل الدلالة.

وتعريف الدال والمدلول والدلالة على اختلاف مسمياتها لدى الفلاسفة والسيميائيين يمكن أن يدلل عليه من خلال المثال التالي. فلو قلنا مثلا "شجرة" فالدال ها هنا هو كلمة شجرة مكتوبة أو ملفوظة، والمدلول هو الشجرة المادية التي نعرفها، والدلالة

7 المصدر نفسه، ص: 258/2.

8 المصدر نفسه، ص: 25/4.

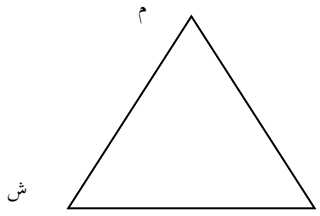
9 محيي الدين بن عربي،**الفتوحات المكية**، ص: 25/4.

هي الفكرة العامة للشجرة ونقول عامة لأن الشجرة هي فكرة عامة لشيء يتكون من جذور وساق وأوراق، ولكنه على مستوى المدلول هو أمر فرعي من هذا المفهوم العام فقد يكون شجرة تفاح أو بلوط قصيرة أو طويلة خضراء أو صفراء وما شاكل من تمثلات.هذا على مستوى التلقي وهو ما يهمنا فدلالة الشجرة أي المعنى المتعالي ينتج عن تفاعل الدال (كلمة الشجرة) مع المدلول (الشجرة المراد الحديث عنها). أما على مستوى الإرسال فإن الفكرة العامة أو الإشارة ضرورية لربط الدال لمدلول. إن هذا المثلث يوازي مثلث ابن عربي اللفظ والفهم والعلم. فاللفظ يوازي الدال وهو محض مؤشر، والمدلول هو فرع من الدلالة إنه يرتبط بها بسبب كما يقول ابن عربي لكنه مجتزأ وغير كامل إنه وجه من وجوه الدلالة أو الإشارة أو كما يسميها ابن عربي العلم.

إن ما يربط الدال لمدلول هو الدلالة، فالدلالة ليست فقط المعنى الكامن وراء الدال والمدلول، بل هي في الوقت عينه عنصر أساسي في ربط الدال لمدلول. فكلمة فرس مدلولها الحيوان الذي نعرفه لكن دلالتها هي فكرة مجردة ذهنية. فالفكرة الذهنية في الوقت الذي تتحصل لدينا من ربط الدال لمدلول هي أيضا ضرورة حتمية لإمكانية الربط بين كلمة فرس وبين أنثى الحصان. وهذا في حد ذاته يشي ن الاعتباطية في علاقة الدال لمدلول غير حاسمة. وهذا يتناظر مع طرح ابن عربي ن كل المسميات إنما هي إلهية وليست اعتباطية. فإذا كان المعنى الباطني يناظر الدلالة فإنه ليس فقط غاية يمكن الوصول إليها من خلال الدال والمدلول بل هي أيضا حتمية وضرورية لربط الدال لمدلول أي بربط اللفظ لفهم، من هنا فإن اللغة ليست اعتباطية سيما إذا ما أخذ لحسبان أن الفهم خذ من العلم بطرف.

والمثلث التأويلي/السيميائي تتحدد في صورته الأولية مع أفلاطون وأرسطو والرواقيين، ويمكن التدليل عليه لرسم أد ه:

نموذج رقم (1):



حيث (ع) هي العبارة و (ش) هي شيء أو حالة شيء و (م) هي ما يسمى لمدلول. وبطبيعة الحال كان تعريف هذه العناصر يتغير بحسب السياق الفلسفي: فعند أفلاطون تمثل (ش) تجربة دنيوية سريعة الزوال وهي خادعة ولا تستمد واقعيتها إلا بتقليدها لواقع موجود ما وراء السماوات؛ و لنسبة إلى أرسطو فإن (ش) ماهية أولية في تمام واقعها؛ وهي لنسبة للرواقيين مادة. وعند أفلاطون تمثل (م) تصورا، وهي عند أرسطو حالة نفس، وهي لنسبة للرواقيين لا مادة[10].

[10] أمبرتو إيكو،**السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: د.أحمد الصمعي، ط.1، المنظمة العربية للترجمة، بيروتن لبنان، 2005. ص: 119-120. وانظر المرجع نفسه، ص: 76 وما بعدها.ولعلّ نظرية المثل لدى أفلاطون تمثل مقاربة دقيقة للنموذج رقم (1). ففي محاورته عن الفن قال إن الفنان يبعد عن الحقيقة ثلاث خطوات. فالرسام الذي يرسم كرسيا إنما يرسم الكرسيّ الذي صنعه النجار، أما النجار فإنه يحاكي كرسيا مثاليا. فالكرسي إنما هو مفهوم أو فكرة يمكن أن

ويلاحظ ههنا أن (ع) التي تعني العبارة تقابل اللفظ لدى ابن عربي، و (ش) تدل على الشيء في صورته الظاهرة أي المقابل الظاهري للعبارة الذي يمكن مقابلته لفهم لدى ابن عربي. بينما (م) هي الدلالة المعنوية الباطنية التي تقابل العلم لدى محيي الدين بن عربي.

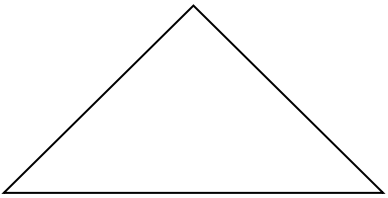
ويقتزب طرح فريجه GottlobFrege من هذا الطرح حين يقول إن هنالك ثلاثة عوالم: العالم المادي الخارجي المستقل عن إدراكنا، والعالم الذاتي الذي يتألف من أفكاري وتصوراتي ووجداني وسائر حياتي العقلية والنفسية، وعالم المعاني[11]. فلو قاربنا هذا الطرح بثلاثية اللفظ والفهم والعلم، وجد أن اللفظ ينتمي إلى العالم المادي الخارجي، والفهم هو التصور الذي أحمله عن اللفظ، أما العلم فهو المعنى الحقيقي للفظ في عالم المعاني بمعزل عن وجوده المادي أو تصوري الذهني له. وهذا يتوازى مع ثلاثية اللفظ والفهم والعلم لدى ابن عربي بصورة لافتة.

و لرجوع إلى المثلث التأويلي/السيميائي يقدم أمبرتو إيكو ملخصا موجزا لهذا المثلث لدى العديد من اللسانيين السيميائيين والفلاسفة[12]

نموذج رقم (2): المؤول (بورس)، المرجعية (ريتشارد- أوغدن)، القصدية (كار ب)، المعنى (فريجه)

القسم/المدلول (موريس)، التصور (دو سوسور)، إيحاء (س. ميل)

صورة ذهنية (دو سوسور/ بورس)، المضمون (هلمسليف)، حالة الوعي (بوسنس)



علامة/ماثول (بورس) موضوع (بيرس)،المعين (موريس)

رمز (ريتشارد- أوغدن) المعنى (فريجه)،تقرير (روسيل)

تتجلى في عدد لا نهائي من الكراسي لدى النجارين، ومحاكاة هذه الكراسي بالرسم إنما هو إشارة أو رمز يحيل على الكرسي الذي صنعه النجارو يمكن مقاربة هذا الأمر من خلال المثلث السيميائي. فالكرسي المرسوم يشبه الإشارة أو العبارة من حيث إنه يحيل على أمر آخر، والكرسي الذي يصنعه النجار إنما هو الشيء الذي يقابل المدلول، في حين يقابل الكرسي الموجود في عالم المثل الدلالة باعتباره أمرا مجردا باطنيا.

[11] Frege, Gottlob,"The Thought: A Logical Inquiry", trans- into English by Anthony Quinton, **Mind**. C. 65, No. 259, 1956. sa.289-311.

[12] أمبرتو إيكو،**العلامة**، ترجمة: سعيد بنكراد، ط.2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص: 54. وقد أورد بول ريكور أمثلة أخرى على هذا المثلث، انظر: بول ريكور،**صراع التأويلات**، ترجمة: منذر العياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005، ص: 104، 124-125. كما نجد هيرش Hirsch حين يتحدث عن المثلث السيميائي فإنه يقسمه إلى الإشارة Sign والمغزى Signification والمعنى Meaning- وهو ما يقابل اللفظ والفهم والعلم عند ابن عربي كما تبين – ويرى هيرش أن المغزى مختلف متعدد، أما المعنى فثابت. والمغزى يتحصل من خلال تفاعل القارئ مع النص، أما المعنى فإنه قارّ في النص نفسه، ولا سبيل لتحصيله من خلال التفاعل بين القارئ والإشارة اللغوية. E.D.Hirsch,Jr, **The Validity Of Interpretation,** Yale University Press, 1967. s. 1-10.

حامل العلامة (موريس)،تعبير (هلمسليف) ماصدق (كار ب)

دال (دو سوسور)، معنم (بيوسنس)

يظهر مما تقدم أن ثلاثية اللفظ والفهم والعلم تتناظر مع المثلث التأويلي/السيميائي الشهير لدى العديد من الفلاسفة واللسانيين والسيميائيين. كما يتضح أن الفهم أو ظاهر متعدد وعصيّ على الضبط، وهذا ما يقود البحث إلى دراسة هذه السمة المتعددة للمعنى، ودراسة الحدود التي تجعل التأويل مقبولا على تعدده واختلافه من خلال مقاربة هذا الطرح لدى ابن عربي من منظور سيميائيّ.

الجانب الثاني: تعدد المعنى وحدود التأويل

نجد في إطار الدراسة المقارنة تناظرات عديدة بين مصطلح "الفهم" لدى ابن عربي من حيث تعدده وتغيره بحيث إن كل قراءة تفضي إلى فهم جديد[13]، ومصطلحات أخرى لدى العديد من الفلاسفة والسيميائيين. فمثلا يتناظر مفهوم الفهم لدى ابن عربي من حيث تعدده وكثرته مع مفهوم المعنى لدى ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss حيث يرى شتراوس أن المعنى ظاهرة متحولة غير بتة Reducable. بمعنى أن المعنى كينونة متملصة من الإمساك ودائمة التغير لاعتبارات عديدة نصية أو سياقية أو غير ذلك[14].

ونجد أيضا هذه المقاربة للفهم عتباره متعددا ومختلفا لدى فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey فهو يعرف الفهم نه : "السيرورة التي نتعرف بها على شيء نفسي ما اعتمادا على علامات حسية تكون هي تجلياته"[15]. وفي تعريفه للتفسير أو التأويل يقول: " نطلق اسم التفسير أو التأويل على ذلك الفن من فهم التجليات الحيوية الثابتة بشكل دائم... وييدور فن الفهم حول ويلات الشهادات الإنسانية التي حافظت الكتابة عليها" ويقول" إننا نعطي اسم التفسير والتأويل لفن فهم التجليات المكتوبة للحياة"[16] وهذا يقابل مصطلح الفهم لدى ابن عربي ولا يقابل العلم. فعندما يتحدث دلتاي عن الفهم فإنه يعرفه نه سيرورة وتجليات لحقيقة نفسية خافية.

كما نقع على تناظر بين مفهوم الفهم لدى ابن عربي ومفهوم التعولم Worlding لدى هيدجر Martin Heidegger فالتعولم لدى هايدغر هو : " هو فعالية لتوفير المعنى من دون تقديم هوية لمضمون أو مفهوم. إن تعولم العالم هو تكشف ويلي يفتح فيه المؤوَّل (الشيء) فهما لا ينتمي إلى الشيء. وفي اختلاف العالم (عالم النص) والشيء يُلائَم الشيء عبر كشف معناه، وعبر جعله غير م وغير متطابق مع نفسه. وفي الحقيقة يصادَر الشيء كما يحدث تعولم العالم، والتأويل

---

[13] محيي الدين بن عربي،**الفتوحات المكية**، ص: 258/2.

[14] Janet Wolf, **Harmonistic Philosophy A nd The S ociology o f Art**, Routledge and Kegan Paul London and Boston, 1975, s.74- 78.

[15] بول ريكور،**من النص إلى الفعل**. ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية. ط1. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. مصر. 2001.ص: 110.

[16] انظر: بول ريكور،**صراع التأويلات**، ص: 99.

والكشف"[17]. بمعنى أننا لا نقع على مضمون الشيء موضع التأويل بل على العالم الذي يخلقه، إننا نقيم صلة مع عالمه لا معه، نقاربه ولا نلمسه. تماما كما أن الفهم يلامس الحقيقة ويقاربها ولا يقع عليها.

وتظهر هذه المسألة بجلاء أكبر لدى المدرسة التفكيكية. فالنص من منظور تفكيكي "هو ما لا يمكن حسمه Undecidable. وعدم إمكانية الحسم في النص تبرز بموجب نصيته. وعدم إمكانية الحسم هذه هي سمة إجرائية نصية. وفي الحقيقة فإنّ نصية النص هي عدم إمكانية الحسم فيه"[18]. فالنصية أي ما يجعل النص نصا، مرتبطة بسمة عدم إمكانية الحسم. إن ما يجعل النص نصا هو تفلته من أي تحديد أو نتيجة حاسمة. إن هذا الأمر يتماشى مع مفهوم ابن عربي للنص من حيث بعده الظاهر إذ هو كينونة متغيرة ستمرار شأنها شأن عالم الخلق الظاهر الذي هو في خلق جديد دائما. إنه الفهم بصورة أو خرى.

وتبرز قضية تعدد الفهم واستحالة الوصول إلى معنى واحد حقيقي في مسألة الدائرة الهرمنيوطيقية الشهيرة، التي احتفى بها التفكيكيون، التي ترى أن قراءة أي نص يمكن أن تبدأ من أي جزء فيه ومع استمرار القراءة تتسع الدائرة من الجزء إلى الكل، ومع المسير في القراءة يبدأ القارئ بتعديل فهمه للجزئيات النصية وفقا لما تفرضه تطورات النص. ويبقى فعل التأويل محصورا في هذه الدائرة بين الجزء والكل إلى أن تكتمل الدائرة وتنتهي الممارسة التأويلية أو لأخرى ينتهي تشكيل معنى النص لملاءمة المستمرة بين الجزء والكل. والكل النصي يتشكل ستمرار في صورة دائرة تتسع، فكل جزئية نتناولها في قراءة نص تشكل اتساعا في دائرة النص الكلية، ومع كل اتساع تضيء الجزئيات الجديدة نقاطا تفرض على القارئ تعديل قراءته للأجزاء السابقة وهكذا حتى تكتمل دائرة النص ودائرة التأويل. لكن هذه الممارسة التأويلية لا تفضي إلى ويل واحد. فبحسب طودوروف Tzvetan Todorov إن ((الدائرة التأويلية)) الشهيرة، التي تسلم بضرورة تواجد الكل وأجزائه، وتلغي تبعا لذلك إمكانية بداية مطلقة، تشهد وحدها على ضرورة تعدد التآويل. لكن لا يمكن لكل الدوائر أن تتساوى. فهي تسمح لمرور عبر عدد يكثر أو يقل من نقاط الفضاء النصي، وترغمنا على حذف عدد كبير أو صغير من عناصره. وكل منا يعلم، أثناء الممارسة، أنه توجد قراءات أكثر وفاء من قراءات أخرى، رغم أنه لا توجد قراءة مة الوفاء"[19]. فالقراءات للنص الواحد لا بد أن تتعدد وتتفوت فيما بينها قوة وضعفا، لكنه لا سبيل للوصول إلى قراءة " مة الوفاء"، كما يقول تودوروف، للنص الواحد.

ولقد تحدث جاك دريدا Jacques Derrida عن النص مستخدما مصطلحات الاختلاف والتناثر أو التشظي، وأن النص في حالة انز ح و جيل مستمر للمعنى. وقد رصد إ ن ألموند Ian Almond مقاربة بين دريدا وابن عربي في هذا الصدد في دراسته لمفهوم الحيرة لدة ابن عربي. فالنص لدى دريدا في حالة قلق وعدم استقرار وهو في حالة التأويل ينتقل من ويل إلى ويل آخر بصورة مستمرة[20]، أي من ظاهر إلى ظاهر وفق مصطلحات ابن عربي.

---

[17] هيوج سلفرمان، **نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية**، ترجمة: علي حاكم صالح و حسن ناظم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص: 64.

[18] المرجع نفسه، ص: 127.

[19] تزفيطان طودوروف. **الشعرية**. ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة. ط2. دار طوبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب. 1990. ص:

[20] Ian Almond,"The honesty of the perplexed: Derrida and Ibn 'Arabi on 'bewilderment'", **Journal of the American Academy of Religion**, ,c. 70, No 3, September 2002 sa. 515-537. s. 534.

و لعودة إلى مثلث اللفظ والفهم والعلم لدى ابن عربي يتضح السبب الأبرز لتعدد الأفهام؛فاللفظ والفهم ينتميان إلى عالم الظاهر أو عالم التجلي، فالفهم يحصل من خلال التعامل مع لغة النص الظاهرة، في حين إن العلم ينتمي إلى عالم الباطن ولا سبيل للوصول إليه إلا بتجاوز الظاهر، فلا يتحصل العلم من خلال ظاهر النص بل لتخلص من عالم الحس عن طريق المعراج العرفاني الصوفي. وينسحب على هذا أمر آخر هو أن الفهم ما دام مرتبطا بعالم التجلي فإنه يبقى متعددا ومتغيرا ختلاف الزمان والمكان والظروف شأنه شأن عالم الظاهر الذي تصيبه التجليات اللانهائية، أما العلم فهو الحق الواحد الذي لا يتغير.

ولعله من فل القول أنه يكاد يكون من المستحيل، من منظور لسانيّ سيميائيّ، الوصول إلى معنى صحيح واحد للنص، بل نحصل على مدلولات لا نهائية؛ فالمنهجية العلمية التي تحكم الدراسات السيميائية واللغوية لا تعترف لآليات التأويلية العرفانية والكشفية الصوفية التي تزعم امتلاكها لحقيقة المعنى الباطنية أو ما يسميه ابن عربي لعلم. لذا نجد رولان رت مثلا يستخدم العرفان الصوفي الذي يزعم قدرته على الإمساك لمعنى التخلص من قيود اللغة نجده يستخدمه مرادفا للمستحيل في قوله: "لا مكان للحرية إلا خارج اللغة، بيد أن اللغة البشرية لا خارج لها، إنها انغلاق ولا محيد لنا عنها إلا عن طريق المستحيل، أو بفضل الوحدة الصوفية"[21]. إذا فمن خلال التعامل مع اللغة يتعدد المعنى، وهذه الصفة المتعددة للمعنى هي لضبط ما يسميه ابن عربي لفهم. فالتعامل مع الرموز يعني أننا لا نتعامل مع ما ترمز إليه تلك الرموز. ولولا استحالة التعامل مع الأشياء دون رموز تدلّ عليها لكان لإمكان الاستغناء عن الرموز. إذن فالرموز في الوقت الذي تدل فيه على أمور أخرى أو معان فإنها تحجبها أو على الأقل تشير ضمنا إلى أنها خفية وعصية على الإمساك بصورة مباشرة. فالرموز لها بعدان: بعد مُعلِم وبعد حاجب. وهذا ما يقرره غوته Goethe إذ يقول: " إنّ الرمزية تحول التجربة إلى فكرة، وتحول الفكرة إلى صورة، بحيث إن الفكرة التي تحتويها الصورة ستظلّ حية ويصعب الوصول إليها. وحتى إذا عُبّر عنها من خلال كلّ اللغات فإنها ستظل مستعصية على التعبير"[22]. وكذلك يقول برغسون Henri Bergson: إن اللغة تمثل حجا كثيفا يحول بيننا وبين الحقيقة المستترة وراء اللغة[23].

ويقول بول ريكور Paul Ricoeur في هذا الشأن: "ما من معرفة رمزية إلا حين يستحيل الإمساك المباشر لمفهوم، وإلا حين يكون الاتجاه نحو المفهوم إشارة غير مباشرة من دلالة نوية لدلالة أولية"[24]. ويقول أيضا: "الرمزية هي الوساطة الكونية للفكر وبيننا وبين الواقع، إنها تعبر قبل كل شيء عن لامباشرية فهمنا للواقع... الرمزية تحدد القاسم المشترك لكل طرق إعطاء معنى للواقع"[25]. فالرمز من جهة آلية إعلام عن الواقع الصامت الذي لا يدرك إلا من خلال الرمز الذي يعبر عنه، لكن الرمز في الوقت عينه يحجبه، إذ لو لم يكن الرمز حاجبا لكان من الممكن التعاطي فكر مع الواقع كما هو. وهذا يشير إلى أن وجود الرمز يؤكد حقيقة أننا عاجزين أن نتعاطى مع الواقع كما هو، أي في وجوده وجوهره عينه لا من خلال رمز يحيل إليه. والفكر لا يعمل

---

[21] رولان بارط،،**درس السيميولوجيا**،ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، ط1، دار طوبقال للنشر، المغرب، 1988، ص: 13.

[22] أمبيرتو إيكو،**العلامة**، ص: 85.

[23] هنري برغسون،**الفكر والواقع المتحرك**، ترجمة: سامي الدروبي، دار الأوابد، دمشق. د.ت، ص: 180.

[24] بول ريكور، **نظرية التأويل**، ترجمة: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص: 98.

[25] عمارة الناصر،**اللغة والتأويل**، ط1، دار الاختلاف، الجزائر، دار الفارابي، الدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، 2007. ص: 77.

إلا بوجود الرمز، أي بوجود تلك الواسطة بيننا وبين الواقع. وكما أن الرمز يقدم الواقع منقوصا، فإن الفكر الذي يتعاطى مع الواقع من خلال الوسيط الرمزي من البدهي أن يقدم فهما منقوصا. وهذا ما طرحه ابن عربي حين تحدث عن الفكر كوسيلة للفهم والمعرفة، فهو على أهميته أداة فيها قصور[26]، وقصورها الذاتي ينسحب على ما تحصله تلك الأدة فإن الفهم المتحصل من الفكر والتعامل مع الظاهر على أهميته وارتباطه لعلم بسبب كان قصا.

و لحديث عن الفكر الذي يتعامل مع الرمز سواء في ويله أو استخدامه ينبثق بعد آخر لاستحالة الوقوع على المعنى الكامن وراء الرمز. ذلك أن الفكر في تعاطيه مع الرمز يتبع منهجيات في التأويل هي جزء من الفكر نفسه. والمنهج شرك لا يقود إلى الحقيقة بل إنه يتضمن الإجابة مسبقا كما يقول غادامير Hans-Georg Gadamer، إنه يضع إطارا محددا لاحتمالات الإجابة لا يمكن تجاوزه، إذ يفترض شكل الحقيقة بشكل مسبق. "فالمنهج لا ينتج في النّهاية إلا ما يبحث عنه أو لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. إنّ أي منهج يتضمن إجا ته ولا يوصلنا إلى شيء جديد"[27]. فالحقيقة "تتملص من الإنسان المنهجي وتهرب منه"[28]. وكمثال بدهيّ لتوضيح الفكرة لنفترض أننا قرر ارتداء نظارات حمراء لرؤية العالم المحيط بنا، إن هذه النظارات الحمراء أي المنهجية التي سنتعرف بها على العالم المحيط بنا تحدد مسبقا أن النتيجة ستكون صورة حمراء مهما اختلفت تفصيلات العالم المحيط بنا. فالمنهجية تضع إطارا عاما للنتيجة مسبقة. لذا نجد غادامير يقول: "المنهج هو في الواقع شكل من أشكال الدوغمائية، التي تفصل المؤول عن العمل، وتقف حائلاً بينه وبين النص، وتمنعه من اختبار النص في كماله وامتلائه"[29] ويقول أيضا: "المنهج هو جهد يبذله المؤول لقياس النص والسيطرة عليه، إنه عكس ترك الظاهرة تقود ، إن الانفتاح على الخبرة الهرمنيوطيقيـ والتي تُجري تعديلاً على المؤول نفسه من قبل النصـ هو تماماً عكس المنهج"[30].

ففي تصور غادامير هناك فرق رئيس بين المعرفة الجدلية والمعرفة المنهجية؛ فالمعرفة الجدلية تترك الموضوع المراد ويله أو فهمه يتحرك بحرية ليكشف عن نفسه، بعكس المعرفة المنهجية التي تفرض على الموضوع أن خذ شكلا حددته له مسبقا. ففي "المنهج تقوم الذات العارفة بفرض نوع من السّيطرة والتحكّم والتلاعب manipulate، أما الجدل فيترك الموضوع الذي يقابله يطرح أسئلته الخاصة التي يفترض الإجابة عنها. لا سيما أن المرء لا يجيب إلا من خلال انتمائه للموضوع وفيه. لم يعد الموقف التأويلي هو موقف سائل وموضوع يتوجب فيه على السائل أن يشيد مناهج تكفل له أن يوقع الموضوع في قبضة فهمه، بل أصبح السائل على العكس، يجد نفسه الطرف الذي يجري استجوابه"[31].

---

26 محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ص: 289/1، 273/2-274، 319، 628.

27 Richard E Palmer,**Hermeneutics**, Northwestern University Press, Evanstone,1969, s.163.

28 a.e., s.164-165.

29 Jean G rondan,.**The Philosophy o f Gadamer**, McGill-Queen's University P ress, Montreal & Kingston,2003, s.19.

30 Richard E Palmer. **Hermeneutics**, s.165.

31 Hans-Georg G adamer, **G adamerIn C onversation**, Ed: Richard E. P almer, Y ale university press, New Haven &London, 2001, s 42.

إن هذا الطرح يستحضر إلى الأذهان مقاربة بين مفهومي العرفان القلبي حيث يكون المؤول محض متلق لما ينطبع في قلبه والمعرفة الجدلية من جهة، وبين مفهومي تفسير أهل الرقوم الذين يؤولون النص دوات الظاهر ولا يرون منه إلا الظاهر والمعرفة المنهجية.

إن مقولة غادامير تدعو إلى تجاوز الذات وعدم تنصيبها معيارا متعاليا عن الحقيقة، فالحقيقة تدرك في جوهرها في وجودها منفصلة عن الذات. فالحقيقة ليست ما يحصله المرء في ذاته لقاء شباكه المنهجية، إن الحقيقة موجودة هناك في الخارج وعلى الذات أن تصل إليها لا أن تجلبها. وهذا هو جوهر مفهوم الفناء لدى ابن عربي، ترك الذات والفناء في الحقيقة هكذا تدرك الحقيقة في وجهها الأكمل.

إن الذاتية في التأويل تفنزض أن موضوع التأويل مكتمل ومنته و بت وما على الذات سوى اصطياده. والأمر ليس بهذه الصورة؛ فالنصوص وحتى كل موضوعات التأويل إجمالا إنما هي في حالة صيرورة دائمة. إن هذا الطرح عينه نجده لدى عوام المفسرين، إنهم يعتبرون الحقيقة الدينية بتة وقارة ومهمتهم هي بيانها وكشفها، بينما يقدم التصوف تصورا مغايرا لهذا الأمر؛ فالنص القرآني ليس بتا ولا مكتملا بمعنى أنه لم يتوقف ولا زال في حالة تنزل معنوية على قلوب العارفين حتى قيام الساعة.

إن غادامير في طرحه للهرمنيوطيقا وتقويض فكرة المنهج لا يسعى لإحلال منهج جديد؛ فهو لا يريد الوقوع في شرك ما يسعى إلى تقويضه. إن الهرمينوطيقا لدى غادامير لا تقدم آليات للفهم والتأويل بل تحاول أن تكتشف شروط الفهم وإمكانياته ولا تقدم استراتيجيات أو تقنيات ويلية. لو نظر إلى طرح ابن عربي التأويلي لوجد ه أيضا لا يقدم تقنيات ويلية، فالعلم الحق علم لدني لا علم مكتسب، هو إشراق قلبي وليس تحصيلا فكر .

ومن الأسباب المؤدية لتعدد الفهم بحسب ابن عربي هو ما يسمى قوة اللفظ أو قوة الكلمة، حيث إن اللفظ الواحد يفهم منه مدلولات كثيرة. يقول ابن عربي: "إنّ الإنسان ينطق لكلام يريد به معنى واحدا من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام. فإذا فسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني فإنما فسّر المفسِّر بعض ما تعطيه **قوة اللفظ**، وإن لم يصب مقصود المتكلم ألا ترى الصحابة كيف شقّ عليهم قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فأتى به نكرة فقالوا: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم! فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور فقال لهم النبي (ص) ليس الأمر كما ظننتم وإنما أراد لظلم هنا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه بني لا تشرك لله إن الشرك لظلم عظيم **فقوة الكلمة** تعم كل ظلم وقصد المتكلم إنما هو ظلم مخصوص..."[32].

وقوة اللفظ أو الكلمة التي تفضي إلى تعدد المدلولات والأفهام، تعددا يناظر الطبيعة الرمزية للغة التي تعتبر في نظر اللغويين والسيميائيين العامل الأبرز لتعدد المعاني. فمثلا نجد فريديناند دو سوسو Ferdinand de Saussure يعرف الرمز بشكل عام بقوة **المعنى المضاعف**. فالرمز يعطي معنى عن طريق معنى آخر. إذ إن فيه معنى أوليا ومعنى حرفيا واجتماعيا وماد في

[32] محيي الدين بن عربي،**الفتوحات المكية**، ص: 1/135-136.

الغالب يحيل إلى معنى مجازي وروحي ووجودي وأنطولوجي"[33]. ويرى بول ريكور أن الرمز يقتضي وجود دلالة **وفائض الدلالة** أو **فائض المعنى** أو **معنى المعنى** (وهي مصطلحات تتناظر مع مصطلحي **قوة اللفظ** و **قوة الكلمة** لدى محيي الدين بن عربي) إذ يقول في مناقشته لمسالة الرمز: "أي بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي الأولي والمباشر — لإضافة إلى ذلك- على معنى نوي مجازي غير مباشر، لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول"[34]. وعليه فإن التأويل عند ريكور هو: "حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستو ت المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي"[35]. وفي الوقت عينه فإن الرمز حين يتجاوز المعنى الحرفي المباشر إلى معنى نوي مجازي غير مباشر فإنه يحمل -ما يسميه ريكور- (فائض الدلالة)[36]. ويقول أيضا: " الدلالة الرمزية، إذا، مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية، حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى. والدلالة الأولية هي التي تعطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى"[37].

ويقول بورس Peirce إن مدلول قضية يضم جميع استنتاجاتها البدهية والضرورية. وهذا يعني أن كل وحدة دلالية تستلزم جميع الأقوال التي يمكن إقحامها فيها، وتستلزم هذه الأقوال جميع الاستدلالات التي تجيزها اعتمادا على القواعد المسجلة موسوعيا[38]. وهذا مؤشر على القوة الكامنة في اللفظ والمعاني الغزيرة التي يحويها ضمنا للسياقات التي يقحم بها سواء سياقات لغوية أو غير لغوية.

ويرد في كلام ابن عربي عن قوة اللفظ وقوة الكلمة مصطلح مهم هو "مقصود المتكلم" بمعنى أن مقصود المتكلم يحدد مدلول اللفظ بتحييد المدلولات الأخرى التي تنبثق من قوة اللفظ. إن فهم كلمة ما وفق مقصود المتكلم يعني أن الكلمة تتغير دلالتها في كلّ مرة يستخدمها المتكلم بقصد مختلف. ويشبه هذا الطرح ما قاله فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein في معرض مناقشته لمسألة المعنى، أن المعنى لكلمة أو نص ما، هو استخدامها/له. فالكلمة الواحدة ليس لها معنى واحد محدد دقيق، وإنما للكلمة الواحدة أكثر من معنى واحد... فإذا لاحظنا استخدامنا العادي للغة نجد للكلمة الواحدة عددا لا حصر له من المعاني بقدر الحالات والسياقات والظروف المختلفة التي نستخدم فيها الكلمة. والكلمة بهذا التصور لا معنى بتا أو نموذجيا لها[39].

---

33 بول ريكور،**صراع التأويلات**، ص: 60.

34 Paul Ricoeur, **The Philosophy of Paul Ricoeur**. Ed. By Charles E. Reagan and David Stewart, Beacon Press, Boston, 1978,s.98.

35 A.g.e. s. 98.

36 بول ريكور،**نظرية التأويل**، ص: 97.

37 المرجع نفسه، ص: 97-98.

38 أمبرتو إيكو،**السيميائية وفلسفة اللغة**، ص: 189. يفرق الدارسون السيميائيون بين المعنى القاموسي للكلمة وهو معنى محدود، والمعنى الموسوعي للكلمة وهو المعنى الواسع الذي يشتمل كل المعاني التي تتصل بالكلمة وطبيعة استخداماتها السابقة وكل المحمولات المتعلقة بها وأبعادها المباشرة والمجازية والرمزية. فمثلا كلمة تفاحة نجدها في القاموس بأنها الثمر المعروف. لكن بحسب الموسوعة قد تعني الحب وفقا لعادة قديمة لدى بعض الشعوب الأوروبية حيث إن إلقاء تفاحة تجاه شخص يعني أنّك تحبه. وقد تعني الخطيئة وفقا لارتباطها بقصة خوج آدم من الجنة، وهكذا..والموسوعة بهذا الشكل فضاء مفتوح تتسع فيه الدلالة لكلمة ما بشكل مستمر

39 محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت،.لبنان، 1985. ص: 110-111.

وبما أن الفهم أو التأويل يتسم لتعدد والكثرة، فما هو **الضابط** الذي يفرق بين ما يمكن أن يكون فهما أو **تأويلا مقبولا** وبين ما يعدّ **تأويلا مغلوطا أو إساءة للفهم؟**

الجانب الثالث: إساءة الفهم

لو عد إل الاقتباس السابق المتعلق بقوة اللفظ وقوة الكلمة لوقعنا على مسألة مهمة في التأويل هي سوء الفهم الذي تى من عدم مطابقة فهم المتلقي لقصد المتكلم[40]. ولا يقتصر هذا الأمر على الظاهر بل يشتمل أيضا على سوء الفهم الذي يقع به الإنسان العارف في أمور الباطن. لكن عدم الإصابة في التأويل الباطني لا تحصل لنقص المؤوّل بل لنقص واقع في المؤوَّل؛ لعدم الاتصال المباشر بين المؤوِّل وبين ما هو موضوع للتأويل؛ لما قد يحدثه هذا الفاصل من عدم دقة في نقل موضوع التأويل مما يستتبع خطأ في ويله. فالتأويل إما أن يكون من خلال اتصال مباشر بين القارئ المثالي وما هو موضوع للتأويل، والوجود كلهم موضوع للتأويل فهو كالحلم في نظر المتصوف، الوجود عينا ولغة وما شاكل، وفي حال الاتصال المباشر يحصل الفهم الصحيح إن كان المتأوّل عارفا أو قار مثاليا في عبارة أخرى. أما إن كان الاتصال غير مباشر كأن يخبر أحدهم المؤوّل أمرا فهنا إما أن يكون قل الخبر قادرا بلفظه على أن يعبر عن الأمر المطلوب ويله وعندها يكون لفظه تعبيرا عن الموضوع، ويكون المؤوِّل قادرا على تخيل ما تخيله قل الخبر فيكون قادرا على فهمه و ويله، وإما أن يكون قل الخبر قاصرا عن نقل الخبر بلفظ معبر عن الموضوع، فيكون كلامه محض لفظ لا تعبير وفي هذه الحالة، لا يكون المؤوّل قادرا على تقديم فهم لموضوع التأويل، لعجز قل الخبر عن نقل ما يتخيله إلى مخيلة المؤوّل، وهذا أمر ذو أهمية كبيرة في ويل اللغة، كونها لفظ يخبر عن أمر بحاجة لتأويل. وكلما زادت السلسلة بين الموضوع والمؤوّل زاد احتمال وقوع عدم الفهم لا لعلة في المؤوِّل بل لعجز قل الخبر عن التعبير. وفي هذا يقول ابن عربي متخذا من الحلم مثالا عتباره معادلا للوجود الظاهري الذي هو حلم في نظر المتصوف والناس فيه نيام: " والتأويل عبارة عما يؤدي إله ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله. وما سمي الإخبار عن الأمور عبارة ولا التعبير عن الرؤ تعبيرا إلا لكون المخبِر يعبُر بما يتكلم به أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع فهو ينقله من خيال إلى خيال لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيالُ الخيالَ، خيال السامع مع خيال المتكلم وقد لا يطابق. فإذا طابق سمي فهما وإن لم يطابق فليس بفهم، ثم المحدِّث عنه قد يحدِّث عنه بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه فحينئذ يسمى عبارة، وإن لم يطابقه كان لفظا لا عبارة لأنه ما عبّر به عن محله إلى محل السامع"[41].

فعدم مطابقة فهم أو خيال السامع أو المتلقي لفهم أو خيال المتكلم أو المرسل يفضي إلى سوء الفهم. كما أن عجز المتكلم أو المرسل عن التعبير بدقة عن موضوع ما يؤدي إلى سوء فهم للموضوع لا للمتكلم. فمقصد المتكلم أو المرسل ينبني على سنن معين يحدد مقصده والسنن هو القانون الناظم للمعنى، والتلقي ينبني على استسنان أي افتراض القانون الناظم للرسالة و ويلها.

---

[40] محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ص:l /135-136.

[41] المصدر نفسه ص: 3/453-454. ويتحدث ابن عربي عن أسباب أخرى لسوء الفهم أبرزها سوء الفهم المتعمد أو الكذب الذي يمارسه علماء السلاطين فيؤولون النص وفق أهواء السلطان لينالوا رضاه. وكذلك سوء الفهم الذي يهمل الصلة بين ظاهر النص وباطنه بحيث يؤدي إلى الشطط. انظر: William G, Chittick, **The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Mystics of Imagination**, Sunny Press, Albany. 1989. s. 201-202.

فإن لم يطابق السنن لدى المتلقي الاستسنانَ لدى المرسل يحصل سوء الفهم. وقد حظيت هذه المسالة بعناية العديد من السيميائيين. ويمكن توضيح هذا الأمر من خلال المخطط السيميائي الشهير لعملية التواصل:

نموذج رقم (3)

مرسل سنن (1 البث) ⟸ رسالة قناة شيفرة (2النقل) ⟸ استسنان متلق (3 التلقي)

إن المرحلة (1) والمرحلة (2) والمرحلة (3) هي من المراحل المهمة في عملية التواصل، وبغياب أحدها تخفق هذه العملية. ويتعلق البث لإسنان، والنقل لقناة، والتلقي لاستسنان. ويتمحور الإسنان على المرسل، والاستسنان على المتلقي؛ وهما عمليتان نفسيتان تدوران في الدماغ البشري بواسطة اللغة. أما القناة فيمكن أن تكون هوائية أو غير هوائية، ويمكن أن تتعدد القنوات، وبتعددها يتشتت انتباه المتلقي؛ مما ينتج نقصا في المعلومة أو المعلومات. غير أن وجود قناة واحدة لا يعني لضرورة أن عملية التواصل جحة، وأن الاستسنان، قد تم على الوجه الأكمل؛ إذ هناك الضوضاء، وغيرها من العناصر الخارجية، التي قد تشوش على عملية التواصل، حيث تقف حجر عثرة في وجه الإسنان، أو الاستسنان، أو كلاهما معا. ولأن القناة ترجع إلى أمور تقنية فالتزكيز سيكون على فشل التواصل من حيث السنن لعلاقة الإسنان والاستسنان به. فالتواصل لا يكون جيدا، وفاعلا إلا إذا اشتزك المرسل والمرسل إليه في نفس السنن، ويؤدي الخطأ في ويل السنن أو جهله، أو الالتباس المتضمن فيه، إلى فشل التواصل كما يظهر في حالات كثيرة مثل: الخطأ في ويل السنن بسبب سنن مخالف، أو الالتباس في السنن بسبب تعدد التأويل الحاصل للمتلقي، أو جهل السنن من طرف المتلقي. هكذا فنجاح التواصل يتمثل في اشتزاك الباث والمتلقي في السنن نفسه، واحتزامهما له؛ لأن عملية الإسنان والاستسنان تتم حينها بطريقة مثلى، وعلى الوجه الصحيح.[42]

[42] انظر: عمر أوكان،**مدخل لدراسة النص والسلطة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991.

SUMMARY

THE PRINCIPLES OF MUHYIDDIN IBN ARABI'S INTERPRETATION AND ITS LIMITS IN THE LIGHT OF SEMIOLOGY

İbrahim ŞABAN *

Malek Hassan Mahmoud ABDULQADER**

This study aimed to make a semiotic comparison of the principles of Muhyiddin Ibn Arabi's interpretation and its limits .The nature of the paper necessitated employing a methodology that was based on a comparison that surveyed the semiotic similarities for Ibn Arabi's interpretational views .The paper was based on a hypothesis that claimed that the semiotic interpretation agrees with the Akbar sophist interpretation in many interpretational views .This paper also sought to present an attempt of a comprehensive vision for the interpretational views of these two approaches .Also ,the paper tried to bridge the gap between the Gnostic sophistic interpretation and the methodological semiotic one by means of studying the semantic structure for Ibn Arabi that was represented in the triangle :utterance ,understanding and knowing and comparing it with the semantic semiotic triangle which was represented by sign ,signifier and signified .Moreover ,the paper studied the limits of interpretation that were represented in multi-understandings ,meanings and conditions that separate the acceptable interpretation from the incorrect interpretation for the two interpretational approaches .And the study found the following results,

1 -According to Ibn Arabi ,the Quranic text consists of two dimensions ,one outward and one inward .This fact leads to two kind of Quranic interpretation, outward interpretation which Ibn Arabi called *Fahm* (Understanding) and inward interpretation which he called *Ilm* (Knowing). The inward interpretation (Knowing) occurs when the interpreter overcomes the material world and the outward of the Quranic text in order to unify with its inward truth. While the outward interpretation (Understanding) occurs when the interpreter interprets the lingual form of the Quranic text. So, The Quranic text has one truth, but it has various comprehensions because of the variety of interpretation conditions. Then, Ibn Arabi's semantic triangle is utterance, understanding and knowing.

2- There is a kind of counterparty between the triangle of utterance, understanding and knowing; and the semiotic triangle, in its simplest form it is the signifier, the signified and the sign.

3- There is also a counterparty among the multiple and changeable nature of understanding as Ibn Arabi claims, Claude Lévi-Strauss's view for meaning as a reducable phenomenon, the deconstructual view of the meaning as an Undecidable entity and the instability of the hermeneutical circle. Also this concept of understanding is close enough to Wilhelm Dilthey's view of understanding as continuous transfigurations and Hedger's concept Worlding. Besides, 4-The multiple and changeable nature of understanding comes from the symbolic nature of language. Although the symbolic nature of language is an indicator to the meaning, it's an obstacle that prevents the interpreter from catching the meaning directly. Also, the symbolic nature of language which codes the message needs a methodology in order to decode the message. But methodology affects the message and draws borders for the meaning in advance. So, as long as there are many interpreting methodologies, the meaning would not be stable but changeable. This idea was discussed by many scholars such as Ibn Arabi, Goethe, Henri Bergson, Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer.

5-In addition to the previous reason of multi-understanding, Ibn Arabi talks about another reason for multi-understanding which is *quwwat-ul kalimah* or *quwwat-ul lafz* (The strength of the utterance or word) which means that the word is loaded with various meanings but the sender's intent (*maqsud-ul mutakallim*) is just a one meaning. The strength of the utterance or word is very close to Ferdinand de Saussure's and Paul Ricoeur's concept of surplus meaning. Also Ibn Arabi's concept of the sender intent is close to Ludwig Wittgenstein's definition of the meaning which is the sender's intent.

6-According to Ibn Arabi, misunderstanding occurs when the understanding of the receiver does not go with the intent of the sender. This idea has a semiotic approach. According to semiotics, the intent of the sender is built on a specific regulation which codes the message while the receiver needs to hypothesize a regulation in order to decode the message. So, if the hypothesized regulation is far from the sender's regulation, misunderstanding occurs.

المصادر والمراجع العربية والمترجمة

1- أمبرتو إيكو، **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: د.أحمد الصمعي، ط.1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005.

2- أمبرتو إيكو، **العلامة**، ترجمة: سعيد بنكراد، ط.2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010.

3- بول ريكور ،**من النص إلى الفعل**، ترجمة: برادة وحسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 2001.

4- بول ريكور، **صراع التأويلات**، ترجمة: منذر العياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2005.

5- بول ريكور، **نظرية التأويل**، ترجمة: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

6- تزفيطان طودوروف. **الشعرية**. ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة. ط2. دار طوبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب. 1990.

7- رولان رط،، **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، ط1، دار طوبقال للنشر، المغرب، 1988.

8- عمارة الناصر، **اللغة والتأويل**، ط1، دار الاختلاف، الجزائر، دار الفارابي، الدار العربية للعلوم- شرون، بيروت، 2007.

9- عمر أوكان، **مدخل لدراسة النص والسلطة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991.

10- محمود فهمي زيدان،. **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت،.لبنان، 1985.

11- محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية** (أربعة مجلدات)، دار صادر، بيروت، د.ت، وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ.

12- هنري برغسون، **الفكر والواقع المتحرك**، ترجمة: سامي الدروبي، دار الأوابد، دمشق. سورية .ت.د.

13- هيوج سلفرمان، **نصياتبين الهرمنيوطيقا والتفكيكية**، ترجمة: علي حاكم صالح و حسن ظم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002.

REFERENCES

E. D. Hirsch, Jr, **The Validity Of Interpretation,** Yale University Press, 1967.

Frege, Gottlob, "The Thought: A Logical Inquiry" , trans- into English by Anthony Quinton, **Mind**. C. 65, No. 259, 1956. sa. 289-311.

Hans-Georg Gadamer, **GadamerIn Conversation,** Ed: Richard E. Palmer, Yale university press, New Haven &London, 2001.

Ian Almond, "The honesty of the perplexed: Derrida and Ibn 'Arabi on 'bewilderment'", **Journal of the American Academy of Religion,** ,C. 70, No 3, September 2002 s. 515-537.

Janet Wolf, **Harmonistic Philosophy And The Sociology of Art,** Routledge and Kegan Paul, London and Boston, 1975.

Jean Grondan,**.The Philosophy of Gadamer,** McGill-Queen's University Press, Montreal&Kingston,2003.

Paul Ricoeur, **The Philosophy of Paul Ricoeur.** Ed. By Charles E. Reagan and David Stewart, Beacon Press, Boston, 1978.

Richard E Palmer, **Hermeneutics,** Northwestern University Press, Evanstone,1969.

William G, Chittick, **The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Mystics of Imagination,** ***Sunny Press, Albany. 1989.***