Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

MUHYİDDİN b. ARABİ VE MODERN DİLBİLİM PERSPEKTİFLERİ ARASINDA BİR TANIMA VE YERİNE KOYMA UYGULAMASI OLARAK YORUMLAMA

Interpretation as a Recognitional and Substitutional Practice Between the Perspective of Both of Muhyiddin Ibn Arabi's and Modern Linguistics

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER
Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

mabdulqader@pau.edu.tr
http://orcid.org/0000-0001-6031-7702

Makale Bilgisi – Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 21/01/2021
Kabul Tarihi/Date Accepted: 11/06/2021
Yayın Tarihi/Date Published: 30/06/2021

Atıf/Citation: Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "Muhyiddin b. Arabi ve Modern Dilbilim Perspektifleri Arasında Bir Tanıma Ve Yerine Koyma Uygulaması Olarak Yorumlama". *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 207-246.

التأويل كممارسة تعرّفية واستبدالية بين منظوريّ محيي الدين بن عربي وعلم اللغة الحديث

ملخص

يحتل المسلك التأويليّ مكانة مركزية في الفكر الصوفي أجمالا وكذلك في الدراسات اللغوية الحديثة. وقد شكل الاهتمام المشترك بين التيارين عاملا لافتا يمكن من خلال دراسته الكشف عن صلة الفكر الصوفي العرفاني بالدراسات اللغوية العلمية، والتي طالما اعتُبرا مبحثين منفصلين تماما سواء من حيث المنطلقات أو المنهجيات. وتتناول هذه الدراسة قضية التأويل كممارسة تعرفية واستبدالية بين منظور محيي الدين بن عربي للتأويل و منظور الدراسات اللغوية الحديثة له.

وقد وجدت الدراسة توافقا بين منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث من حيث أن كليهما يربطان التأويل بالاستعدادات المسبقة للمتلقي. من هنا فإن التأويل يأخذ بعدا تعرفيا لا معرفيا. وعلى صعيد آخر وجدت الدراسة أنّ التأويل عند ابن عربي صيرورة أو عملية استبدالية لظاهر بظاهر، ورمز برمز وصورة بصورة. وهذا ما يتطابق مع مصطلح السيميوزيس *semiosis* في اللغويات الحديثة، كما يتطابق مع نظرة البنيوية للعلامة اللغوية.

وقد أوصت الدراسة بعمل دراسات تقابلية في مختلف المجالات الإنسانية بين الموروث الإسلامي الثقافي والتيارات الغربية الحداثية وما بعد الحداثية بغية إيجاد تكامل في النظريات الفلسفية واللغوية والثقافية، إلى جانب ردم الهوة بين الموروث الإسلامي الذي يعتبر إجحافا مفتقدا للمنهجية وبعيدا عن النظرة العلمية، وبين النظريات الفكرية الغربية الحديثة التي تلتزم المنهجية العلمية الموضوعية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، علم اللغة، التأويل، الهرمنيوطيقا، علم الدلالة، محيي الدين بن عربي.

Muhyiddin İbn Arabi ve Modern Dilbilim Perspektifleri Arasında Bir Tanıma ve Yerine Koyma Uygulaması Olarak Yorumlama

Öz

Yorumlama meselesi, bir bütün olarak tasavvuf düşüncesinde ve modern dilbilim çalışmalarında merkezi bir yer tutar. İki eğilim arasındaki ortak ilgi çalışmasının, tasavvufî -irfani düşüncesinin hem öncül hem de metodoloji açısından tamamen ayrı konular olarak kabul edilen bilimsel-dilbilimsel çalışmalarla bağlantısını ortaya koyabileceği konusunda dikkate değer bir etkendir. Bu çalışma, Muhyiddin bin Arabi'nin yorumlama perspektifi ile son dilbilimsel çalışmaların perspektifi arasında bir tanıma ve yerine koyma uygulaması olarak yorumlama konusunu ele almaktadır.

Çalışma İbn Arabi'nin bakış açısı ile modern dilbilim arasında bir uyumu da ortaya koymaktadır. Çünkü her ikisinde de Yorumlama, alıcının önceki hazırlıklarıyla ilişkilendirilmektedir. Buradan itibaren, yorumlama bilgiyi değil bilginin bir boyutunu alır. Öte yandan, çalışma İbn Arabi'nin yorumlamanın zahire karşılık zahirin, sembole karşılık sembolün ve surete karşılık suretin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise, modern dilbilimdeki "semiosis" terimine ve dilsel işaretin yapısal görünümüne karşılık gelir.

Araştırma; felsefi, dilsel ve kültürel teorilerde tamamlayıcılığı bulmak için İslami kültürel miras ile modernist ve postmodernist Batı akımları arasında çeşitli beşeri alanlara karşı çalışmalar yapılmasını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belagatı, Dilbilim, Yorumlama, Harmonetik, Anlambilim, Muhyiddin İbn Arabî.*

Interpretation as a Recognitional and Substitutional Practice Between the Perspective of Both of Muhyiddin Ibn Arabi's and Modern Linguistics

Abstract

Interpretation has a central position in the sophist intellect and in the modern linguistics. By studying this correspondence, more can be revealed about the intersection between the sophist intellect and modern linguistics .

The study found that there is a correspondence between Ibn Arabi perspective and modern linguistics in which both of them relate the interpretation to the "pre preparation" of the receiver. Therefore, interpretation takes a recognitional dimension, not an epistemological one. On the other hand, the study found that interpretation for Ibn Arabi is continuum or a substitutional process of apparent to apparent, symbol to symbol, or image with image which matches the term of "semiosis" in modern linguistics and also matches the constructive perspective of the linguistic sign.

The study recommended to do contrastive studies in many fields between the Islamic cultural writings and the Western modern and postmodernism writings in order to find integration in the

cultural linguistic and the philosophical theories, and to bridge the gap between the Islamic writings that are considered as an approachless nonscientific writings if compared to the Western modern intellectual writings that are based on a solid base of objective scientific approaches.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, İnterpretation, Hermeneutics, Semantics, Muhyiddin Ibn Arabi.

مقدمة

ما الذي يجمع الدراسات اللغويّة الحديثة بالتصوف العرفانيّ لدى الشيخ محيي الدين بن عربي؟ لعلّ هذا السؤال أول ما قد يتبادر إلى ذهن القارئ ما أن يقع طرفه على عنوان هذه الدراسة. وهو سؤال مشروع مبرر؛ فعلم اللغة الحديث مبحث يستند إلى منهجيات علمية وضعية منطلقها التساؤل والشك ومنهجيتها الحجة والدليل والبرهان المنطقي العلمي، فيما يصطبغ التصوّف في الإجمال بالصبغة الدينية مما يجعل منطلقه التسليم واليقين ومنهجيّته الكشف والإشراق. والحقّ أنه قد يفضي تقييم الدراسة المقارنة للتأويل بين التصوف الأكبري وعلم اللغة الحديث، من هذا المنظور، إلى الحكم عليها بأنها ضرب من التكلّف ومحاولة للملائمة بين أمرين لا تصح الملائمة بينهما. لكن نظرة متأنية إلى الأمر قد تكشف إلى وجود أنساق فكرية مشتركة ليس فقط بين التأويل الصوفي العرفانيّ وعلم اللغة بل بين العديد من المباحث والمجالات المعرفية. والكشف عن هذه الأنساق الخفيّة قد يقرب المباحث المعرفية المتنافرة في ظاهرها ويجعل كلا منها مكملا للآخر أو،على أقل تقدير، قد يسهم هذا الأمر في إثراء المجالات المعرفية من خلال تسليط الضوء على مباحث قابعة في الظل، على الرغم من انتمائها لتلك المجالات المعرفية بشكل أو بآخر.

وتتناول هذه الدراسة أحد المجالات التي عني بها التصوف الأكبريّ وعلم اللغة الحديث وهي التأويل. وتتناول الدراسة مسألة التأويل من بعدين اثنين: التأويل باعتباره تعرّفا، والتأويل باعتباره ممارسة استبدالية من منظوريّ محيي الدين بن عربي وعلم اللغة الحديث. وتنطلق الدراسة من عدة تساؤلات: 1- ما هو التأويل والهرمنيوطيقا؟ 2- كيف يتجلى التأويل كممارسة تعرفية واستبدالية عند محيي الدين بن عربي؟ 3- كيف يمكن مقاربة منظور محيي الدين بن عربي ومنظور علم اللغة الحديث للتأويل من حيث إنه ممارسة تعرّفية؟ 4- كيف يمكن مقاربة منظور محيي الدين بن عربي ومنظور علم اللغة الحديث للتأويل من حيث إنه ممارسة استبدالية؟ وقد اقتضت الإجابة عن هذه الأسئلة تقسيم الدراسة إلى أربعة مباحث رئيسية، هي: التأويل والهرمنيوطيقا، والتأويل لدى محيي الدين بن عربي، والتأويل باعتباره

تعرفا من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث، والتأويل باعتباره ممارسة استبدالية من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث.

وقد وظفت الدراسة المنهجية الاستقرائية والمنهجية المقارنة لتحقيق المبتغى. ولعلّ هذه الدراسة تشكل باعثا على مزيد من الدراسات المقارنة بين نتاجات الموروث الإسلامي ومنجزات الدراسات الإنسانية الحديثة.

1. التأويل والهرمنيوطيقا

يعتبر مصطلحا التأويل والهرمنيوطيقا مصطلحان مترادفان للدلالة على ذات الفكرة، غير أنّ الأول طالما استخدم في الدراسات العربية التراثية، في حين استخدم الثاني في الدراسات الغربية اللغوية والفلسفية لا سيما الحديثة منها. وفيما يلي تحرير هذين المصطلحين.

1.1. التأويل في اللغة والاصطلاح العربيين

يكاد يكون الفارق بين معاني التأويل اللغوية والاصطلاحية معدوما. وللتأويل معان كثيرة ومتعددة نذكر منها ما يتصل معناه اللغوي بمعناه الاصطلاحي:

التأويل لغةً من آل يؤول ويأتي على عدة معان هي:

- المرجع والعاقبة والمصير[1]. ويقول الراغب الأصفهاني: " التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل الموضع الذي يرجع إليه"[2].
- الطلب والتحري. "يقال: تأولت في فلان الأجر إذا طلبته وتحريته".[3] ويقال: " تأول فيه الخير : توسمه وتحراه"[4].
- البيان والتفسير. "التأول والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه. ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"[5].

والأمر في تأويل النص اللغويّ يدور حول هذا المفاهيم. فالمؤول في تأويله يسعى إلى إعادة اللفظ إلى معناه الأول، ويتحرى مقصده، ويسعى إلى بيانه وتفسيره وفهمه. وإذا ما تحرينا المعنى الاصطلاحي للتأويل في التراث العربي فإننا نجده في التراث الديني؛ لارتباط التأويل

1 Abû Manşûr Ahmad ibn Mohammad al-Azharî, *Tahḏîb al-Luğah*, Ed. Abdussalam Haru, (Mısır: Mısır al-Jadidah, T.s), 15/458; Muḥammad ibn Muḥammad al-Murtaḍâ az-Zabîdî, *Tâj al-ʿArûs*, (Riyad: Dar al-Hidayah, T.s), 28/31.

2 al-Ḥusayn Muḥammad Ibn al-Mufaḍḍal ar-Râğib al-Asbahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâẓ al-Qur'ân al-Karîm,* Ed. İbrahim Şamseddi, (Beyrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1418 H.S), 38.

3 al-Azharî, *Tahḏîb al-Luğah*, 15/458.

4 az-Zabîdî, *Tâj al-ʿarûs*, 28/39.

5 al-Azharî, *Tahḏîb al-Luğah*, 15/459.

بتفسير وفهم نصوص الكتاب والسنة وتفسيرهما وفهم معانيهما. وهو معنى محايث للمعنى اللغوي.

أمّا من ناحية الإصطلاح، فإنّ التأويل يأخذ تعريفات عديدة باختلاف المذاهب الإسلامية والاتجاهات التفسيرية[6]. ولعلّ أظهر الأقوال لدى الباحث رأي الليث بن سعد (713-791م) بأنّ "التأوّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلاّ ببيان غير لفظه"[7]. وهو معنى اصطلاحيّ يساوق المعنى اللّغويّ.

وأمّا ابن عربيّ فلا يرى في التأويل إلا ما رزقه الله أهل العرفان من معرفة معاني القرآن الباطنة لا الظاهرة، وهم يسمّون ذلك إشارة لا تفسيراً وقاية لشرّ فقهاء الظاهر. فأهل العرفان يرون " أنَّ كلَّ آيةٍ منزَلةٍ لها وجهان وجه يرونه في نفوسهم ووجهٌ آخر يرونه فيما خرج عنهم فيسمَّون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ولا يقولون في ذلك إنَّه تفسير وقايةً لشرِّهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحقّ، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى فإنَّ الله كان قادراً على تنصيص ما تأوَّله أهل الله في كتابه ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهيَّة التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم"[8].

2.1. الهرمنيوطيقا/ التأويل غربيا

هى مصطلح مواز للتأويل. فهي في أصل وضعها اليوناني مكونة من كلمتين هيرمينو *hermeneuō* وتعني التفسير، وهي مشتقة من اسم الإله هرميس الذي كان ينقل الرسائل بين الآلهة والبشر، و طيقا *tikos* وتعني الفن. فهي بالمحصلة فن التأويل أو التفسير[9]. وكما بدأ التأويل وتركز في التراث العربي في الدراسات الدينية المتصلة بالنصوص الدينية كذلك ارتبطت الهرمينوطيقا لدى الغرب بالدراسات اللاهوتية. فوفق نصر حامد أبو زيد فإن هذا المصطلح " بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب

6 Bkz. Abû Hilâl al-ʿ*Askaîy*, *Muʿcem al-furûq al-luğaviyye*, Ed. Beytullâh Bayât (Kum: Mu'assasat an-Naşr al-İslâmiy, 1411 H.), 130-134.

7 al-Azharî, *Tahḏîb al-Luğah*, 15/329.

8 Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *al-Futûhât al-Makkiya*, (Beyrut: Dâr Sâdir, T.s), 1/279.

9 Ernest Klein, *A complete etymological dictionary of the English language :dealing with the origin of words and their sense development, thus illustrating the history of civilization and culture*, (Oxford: Elsevier, 2000), 344.

أن يتبعها المفسر لفهم النصّ الديني"[10]. وذلك في العام 1654م. ومع مرور الزمن اتسعت المجالات التي تعنى بالهرمينوطيقا حتى لا يكاد يخلو منها مبحث إنساني[11]. هذا من حيث المصطلح، أما من حيث الممارسة فإن الممارسات التأويلية تضرب بجذورها في أعماق التاريخ منذ الممارسات التأويلية الأولى لأشعار هومر في القرن السادس قبل الميلاد، والنظريات الفنية والأدبية لدى أقانيم الفلسفة الإنسانية اليونانيين: سقراط وأفلاطون وأرسطو[12].

وكان أول توظيف لهذا المصطلح خارج إطار اللاهوت على يد الفيلسوف الألماني شيلير ماخر Schleiermacher[13] الذي بدأ بنقل هذا المصطلح إلى المجالات اللغوية والأدبية والفنية من منظور فلسفي. وتابعه في هذا المضمار عدة فلاسفة مثل تلميذه ديلتاي Dilthey Wilhelm . كما اعتنت الفلسفة الظاهراتية لدى مؤسسها هوسرل Husserl Edmund بالهرمنيوطيقا، وكذلك لدى هايدغر Heidegger Martin الذي اشتغل بالهرمنيوطيقا في الإطار الظاهراتي. وتابعه في ذلك تلميذه غامدامير Hans-Georg Gadamer في كتابه الشهير "الحقيقة والمنهج" وليس انتهاء ببول ريكورPaul Ricœur وإمبرتو إيكو Umberto Eco والمدارس اللغوية والنقدية والدراسات السيميائية.

2.التأويل لدى محيي الدين بن عربي

التأويل لدى ابن عربي لا يقتصر على اللغة فحسب بل إن كل الموجودات في نظره هي موضوع للتأويل. ولما كانت مظاهر الوجود ومن ضمنها اللغة ذات وجهين ظاهر وباطن فإن التأويل لدى ابن عربي يأخذ صورة الرحلة من الظاهر إلى الباطن وصولا إلى المعنى الحقيقي الباطن الذي يتحقق بالعرفان والإشراق القلبي. وهذا ما جعل بعض الباحثين ينكرون أن يكون محيي الدين بن العربي من مدرسة التصوف الفلسفي، مثل أنس قهوجي الذي يرى أن "الشيخ محيي الدين بن عربي رائد مدرسة العرفان الذوقيّ، ومؤلفاته ذروة سنام هذه المدرسة"[14]. وحقيقة الأمر أنه يصعب تصنيف ابن عربي ضمن فئة بعينها؛ فتتاجه الغزير وأسلوبه المميز

10 Nasr Hamid Abu Zayd, *Aliyyât al-Qirâ'ah wa İşkâliyyât at-Ta'wîl*, 6. Baskı, (ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz aṯ-Ṯaqâfî al-Arabî, 2001), 13.

11 Tawfiq Said, *Mâhiyyat al-Luğah wa Falsafat at-Ta'wîl,* (Lübnan: al-mu'ssasah al-Jami'iyyah li'd-Dirasat wa an-Naşr, 2002), 87.

12 Bkz. Megan ar-Ruwaili; Said al-Baz'i, *Dalîl an-Nâqid al-Adabî*, 3. Baskı, (ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz aṯ-Ṯaqâfî al-Arabî, 2002), 47; Hamid Lihmidani, *al-Qirâ'ah wa Tawlîd ad-Dalâlah*, (ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz aṯ-Ṯaqâfî al-Arabî, 2003), 174.

13 Abu Zayd, *Aliyyât al-Qirâ'ah wa İşkâliyyât at-Ta'wîl*, 20.

14 Anas MHD Rida Alkahwaji, *Ṯaqâfat el-İkhtilâf fî el- Turâṯ el-İslâmî*, (Ankara: Iksad Publishing House, 2021), 237.

يجعل من الصعب تقديم قراءة واحدة له، فنجد الباحثين يدرجونه ضمن فئات مختلفة باختلاف قراءاتهم له. وهذه الورقة، وإن لم تكن تتبنى القراءة الفلسفية لنتاج محيي الدين بن عربي في المجمل، لكنها تجد في استخدام الآلية الفلسفية نجاعة أكبر في ميدان الدراسة المقارنة للتأويل بين ابن عربي المدارس اللغوية الحديثة.

1.2. التأويل كرحلة عكسية في الوجود[15]

يتكون الوجود في فكر ابن عربي من عدة مراتب وجوديّة برزخية تبدأ من الإطلاق في عالم الخيال المطلق أو برزخ البرازخ حيث الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق المحمدية، ثم عالم الأمر وما فيه من وسائط برزخية من العقل أو القلم الأعلى واللوح المحفوظ أو النفس الكلية والطبيعة والهباء، ثم عالم الخلق، فعالم الحس والشهادة.[16] والحقيقة في كل هذه المراتب واحدة استنادا إلا نظرية وحدة الوجود[17]. فالموجود الحقّ هو الله تعالى وكلّ المخلوقات ما هي إلا خيال وهي لا تقوم إلا بتجليات الحقّ سبحانه. وهذه المراتب في عالم الخيال مطلقة ثم تتقيد شيئا فشيئا بانتقالها من مرتبة وجودية لأخرى بحيث تكون كل مرتبة ظاهرا لما يسبقها وباطنا لما يليها حتى تصل إلى عالم الشهادة حيث الإنسان. من هنا كانت رحلة الإنسان الكامل المعرفية رحلة عكسية من عالم الشهادة إلى عالم الخيال المطلق، حيث الحقائق المطلقة مجردة من أي حجاب ظاهر يحجبها.

ومفهوم الرحلة أو السفر يحظى بأهمية بالغة لدى المتصوفة إجمالا، واهتمام ابن عربي لا يقل عن اهتمام غيره من المتصوفة بالسفر. ويتحدث ابن عربي عن ثلاثة أنواع من الأسفار

---

[15] يعرف الشريف الجرجاني التأويل بأنه إرجاع الأمر إلى أصله وأوله، والتأويل عند ابن عربي إرجاع للأمر إلى أصله من خلال الرحلة المعاكسة للوجود.

Bkz. Aş-Şarîf al-Jurjânî, *at-Taʿrîfât*, Ed. Mohammad Basil Oyun Assud, (Beyrût: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2000), 54.

[16] Bkz. Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafatu’t- Ta’wîl*, (Beirut: Dâru’t- Tanwîr lit– Tibâʿa wa’n-Nashr & Dâru’l- Wihda lit– Tibâʿa wa’n- Nashr, 1983).

[17] لم يصرّح الشيخ ابن عربي بمصطلح وحدة الوجود في آثاره، غير أنّ قرّاءه وشراحه أشاروا إليها واختلفوا في بيان مفهوم هذه النظرية لدى الشيخ الأكبر. وقد اعتمدت هذه الدراسة على القراءة الفلسفية لفكر ابن عربي؛ كون هذه الدراسة تعنى بمقاربة طروح ابن عربي التأويلية مع طروح الفلاسفة واللغويين الحداثيين لهذه المسألة. ووحدة الوجود وفق هذا الاعتبار نظرية فحواها أن الله هو عين كل الموجودات، وأنها –أي الموجودات– ما هي إلا تجلّ ظاهريّ له. فما في الوجود سواه. فالوجود كله ظاهر وباطن، وما الظاهر إلا وجه الباطن وظلّ له لا ينفصل عنه بل هو صورته وتجليه.

هي أعلى مراتب السفر وأكثرها شرعية هي: السفر من الله وإليه وفيه وهذا هو سفر أنبياء الله ورسله وأوليائه[18]. وقد خصّ ابن عربي السفر من حيث هو آلية للتأويل والعرفان بكتاب أسماه "الإسرا في مقام الأسرى" وقد وضح ابن عربي الغاية من كتابه بقول: "...إني قصدت معاشر الصوفية، أهل المعارج العقلية، والمقامات الروحانية، والأسرار الإلهية، والمراتب العلية القدسية، في هذا الكتاب المنمق الأبواب المترجم بكتاب الاسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي"[19].

وخلال رحلة الصوفي فإنه يكتسب المعرفة من كل مرتبة وجودية يمر بها؛ ذلك أن لكل مرتبة وجودية مرتبة معرفية وهذه المعرفة لا يستقيها الصوفي من ظاهر المرتبة بل من حقيقتها الباطنة. فمثلا هو لا يستمد معرفة من الكواكب المتحركة بل من الأرواح المدبرة لها وما فيها من حجّاب وهكذا.يقول مثلا: " إن العامة ما تشاهد إلا منازلهم، والخاصة يشهدونهم في منازلهم كما أيضا تشاهد العامة أجرام الكواكب ولا تشاهد أعيان الحجاب"[20].

ولما كانت رحلة الصوفي إلى الباطن لا تتم إلا انطلاقا من الظاهر، ويقصد بالظاهر هنا ظاهر الوجود وهو الخلق والحس وظاهر الدين وهي الشريعة، من هنا كان الظاهر وبالتحديد ظاهر الحقيقة الباطنية وهي الشريعة وما فيها من أوامر ونواه المنطلق الأول للسلوك المعرفي لدى المتصوف، حتى يصل إلى درجة التوكل حيث تحصل له مجموعة من الكرامات ويبقى يصعد في سلم العرفان حتى يصل إلى المعرفة الحقة والعلم المجرد من الصورة والحس، والحقيقة غير المحجوبة بالصورة الظاهرة. يقول ابن عربي: "فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك. ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل. وفي حالة من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات هي علامة وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل وهي طي الأرض والمشي على الماء واختراق الهواء والأكل من الكون وهو الحقيقة في هذا الباب

18 Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Kitâb al-İsfâr ʿan Natâ'ij al-Asfâr*, (Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmaniah, 1367 H.S.), 4-9.

19 Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *al-'İsr â fî Maqâmi'l-'Asrâ*, (Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania, 1367 H.S), 2.

20 20 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/296.

ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات إلى الموت [يقصد الفناء أو الموت المؤقت] "[21].

وهكذا يتدرج الإنسان الكامل في رحلته المعرفية من منزلة إلى منزلة فكلما ارتقى صار أقل تقييدا وأكثر إطلاقا، وصار إلى الباطن أقرب منه إلى الظاهر إلى أن يفنى في الحق، وهو ما يقصده ابن عربي بالموت في الاقتباس السابق أي موته عن عالم الحس وإن وجد فيه. ومن كان من أهل الفناء فإنه يبقى في هذه المرتبة كأبي يزيد البسطامي الذي يذكر فناءه بخالقه فيقول: "ولقد نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره، وأضاء في بنوره فأراني من عجائب سره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى إنائيتي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت إنائيتي بهويته، وأعظامي بعظمته، ورفعتي برفعته، فنظرت إليه بعين الحق، فقلت له، من هذا ؟ فقال: هذا لا أنا ولا غيري.. فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق زمانا لا نفس لي، ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسانا من لطفه وعينا من نوره[22]، وقوله: ":خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في: يا من أنت أنا، فقد تحققت بمقام الفناء في الله"[23]. ومن كان من أهل البقاء، فإنه يرجع من رحلته هذه بالعرفان الإلهي والحقيقة الربانية، فيكون قادرا على تجديد الشريعة – لا الإتيان بشريعة جديدة فالتشريع انتهى بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم – لذا نجد ابن عربي ينقل ما خوطب به في رحلته إلى الحق حيث قيل له: " فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب. فقد أغلق الباب، إذ كان محمد لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثا كما أنت وارث، فلا بد أن تكون موروثا. فعليك بالرفق في تكليف الخلق..."[24] وفي عودته ينقص باطنه ويزيد ظاهره وفق علاقة عكسية مع الرحلة العرفانية الصاعدة[25]. وثمة اختلاف آخر بين رحلة الصوفي العرفانية ورحلة النبي صلى الله عليه وسلم المعروفة بالإسراء

---

21 Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Rasâ'il Ibn ʿArabî*, (Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania, 1361 H.S.), 5.

22 Henry Corbin, *Târîẖ al-Falsafah al-İslâmiyyah*, Trans. Nasir Mruwwah, Hasan Qbaysi, (Beyrut: Manşurat Owaydat, 1966), 290.

23 Salim Jamiş, "fî at-Taṣawwuf bayna at-,Tajrubah wa 'intâj al-Jamâl". Majallat al-Wihdah. (Fâs: al-Majlis al-Qawmî li't-Ṭaqâfah al-Arabiyyah. Sayı:24. 1986), 152.

24 Ibn ʿArabî, *al-'İsr*, 26.

25 Bkz. Ibn ʿArabî, *al-Futûhât*, 1/167.

والمعراج سوى أن النبي صاحب شريعة بينما العارف مجدد للشريعة . فالمعراج المعرفي الصوفي يفترق عن المعراج النبوي المحمدي في أن الأخير معراج حقيقي حسي، حيث عرج النبي محمد صلى الله عليه وسلمه بجسده إلى السماء، فيما يكون المعراج الصوفي العرفاني معراجا خياليا روحيان مع بقاء جسد العارف في عالم الحس والشهادة، والروح فيها.[26] وفي كل مرحلة من مراحل الصعود العرفاني يتخلى العارف عن صفات الظاهر في كل مرتبة وجودية بحس ما يناسبها إلى أن يصل إلى الحق سبحانه[27].

وفيما يتعلق بالعرفان القرآني يشير ابن عربي إلى أهل الفناء وأهل البقاء الذين سلف ذكرهم. فأهل الفناء هم الذين يغوصون في بحر القرآن العميق فلا يرجعون، أما أهل البقاء فهم الذين يغوصون في شاطئ هذا البحر القرآني فيغترفون منه ويبلغون الناس رحمة من الله تعالى بالعالمين كالأنبياء والأولياء والورثة. يقول ابن عربي: " فاغطس في بحر القرآن العزيز إن كنت واسع النفس وإلا فاقتصر على مطالعة كتب المفسرين لظاهره ولا تغطس فتهلك فإنّ بحر القرآن عميق ولولا الغاطس ما يقصد منه المواضع القريبة من الساحل ما خرج لكم أبداً فالأنبياء والورثة الحفظة هم الذين يقصدون هذه المواضع رحمة بالعالم وأما الواقفون الذين وصلوا ومسكوا ولم يردوا ولا انتفع بهم أحد ولا انتفعوا بأحد فقصد وابل قصد بهم ثجج البحر فغطسوا إلى الأبد لا يخرجون"[28].

إذن فالعرفان هو سفر أو رحلة، ورحلة الإنسان الكامل المعرفية تكون بعودته إلى عالم الخيال المطلق المنفصل، واتصال الإنسان الكامل بالخيال المطلق المنفصل، يكون بآلة من جنسه وهي آلة الخيال المقيد المتصل الموجودة لدى الإنسان[29]، والتي يتميز بها عن غيره من

26 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât*, 3/343.

27 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât*, 3/343.

28 Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *al-Futûhât al-Makkiya*, Ed. Osman Yahya, (Egypt: Supreme Council of Culture in Cooperation with Institute of Graduate Studies of the Sorbonne University, General Egyptian Book Organization, 1958), 1/328; Bkz. Suad al-Hakim, *ʿAwdat al-Wâṣil, Dirâsât ḥawla al-İnsân aṣ-Ṣûfî*, (Mısır: Mu'assat Dandarah li'd-Dirâsât, 1994), 73.

29 يقسم ابن عربي الخيال إجمالا إلى خيالٍ متصل، وخيال منفصل. أما المتصل فهو الخيال المتّصل بالمتخيِّل وهو الإنسان، ويزول بزوال المتخيِّل الإنسان. لذا سمّي متصلا، لأنّ وجوده مرتبط باتصاله بالإنسان. وهذا الخيال قد يكون عفويا من غير قصد ولا تكلّف، مثل رؤيا النائم. وقد يكون مقصودا مثل تذّكر رؤية المحسوسات ذهنيا في حال غيابها، أو تشكيل صورة خيالية من أجزاء محسوسة. وأما المنفصل فهو حضرة ذاتية ومرتبة وجودية لا تتصل بمتخيّل وهي قابلة دائما للمعاني، وتقوم بتجسيدها. ولهذا الخيال عدة مسميات الخيال الخلاق أو الفاعل، أو الخيال المطلق المرتبط بنظام الوجود، أو الخيال باعتباره برزخا يتوسط

الموجودات حتى الملائكة والمعاني لا يدانون الإنسان في هذه القوة[30]. فلعلّ ابن عربي يقدم تعريفا جديدا للإنسان بأنه حيوان ذو خيال. وهذه القوة لا تقف عند حدود الإدراك بل تصل إلى كونها قوة خلاقة مؤثرة في الموجودات لكن تأثيرها مؤقت لارتباطها بالإنسان الذي جبل على الضعف والنقص لا كتأثير الخيال الإلهي الدائم. وهذه القوة هي ما يسميها ابن عربي لدى المتصوفة بالهمة ويعني بها القوة الإلهية في قلب الإنسان الكامل[31].

إن الخيال هو الوسيط الذي يتوسط بين الظاهر والباطن بين الشكل والمضمون بين المعنى والصورة. يقول ابن عربي: " إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس فهو يلقى الطرفين بذاته"[32]. لكن تجاوز الحس والظاهر إلى الباطن لا يتم إلا بقوة إلهية، وحتى يمتلك خيال العارف هذه القوة الإلهية لا بد أن يصفي خياله مما علق به من أدران المادة والجسم حتى لا تختلط عليه الخيالات، وحتى يكون قادرا على تأويل الحقائق. فالخيال كحوض ماء أصابه كدر، فلا يتضح للناظر فيه حقيقة الصورة المنعكسة فيه، فلزم تنظيفه من هذا الكدر. يقول ابن عربي عن الخيال: " وهو المعبر عنه بالحوض في هذا المنزل، وقعر هذا الحوض هو خزانة الخيال، وكدر ماء هذا الحوض المستقر في قعره هو ما يوجه الخيال والتخيل عن صورته فيطرأ التلبيس على الناظر بما ظهر له فما يدري أي معنى لبس هذه الصورة فيتحير ولا يتخلص له ذلك أبدا من نظره إلا بحكم الموافقة وهو غير يقين المحقق فيما أصاب إلا بإخبار الله"[33].

وهكذا يستمر الصوفي في معراجه المعرفي إلى أن يصل الحق سبحانه حيث مقام الكشف الذي ما بعده كشف في عالم الخيال المطلق، حيث المعرفة والعلم الصرف والحقيقة

الحضرات والمراتب الوجودية، وبه ترتبط الرؤى الصادقة. وهنا يظهر أن الخيال الذي يقصده ابن عربي ليس وهما أو ضربا من الهلوسات بل هو وسيط بين الفكر والوجود، إنه قريب إلى عالم المثل لدى أفلاطون الذي يتوسط ما هو روحي محض وما هو حسيّ خالص. وهذا الضرب من الخيال به يتصرف الحق سبحانه بالمعلومات كلها.. وعليه كان الخيال المنفصل أعمّ وأشمل وأبقى من المتصّل، بحيث يمكن القول إن الخيال المتصل هو جزء من الخيال المنفصل.

Bkz. Henry Corbin, *al-Ḫayâl al-Ḫallâq fî Taṣawwuf İbn Arabî*, Trans. Farid Azzahi, Ribat: Manşurat Marsam, 2006), 173-178.

30 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/42.

31 Bkz. Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Fusûsü'l-hikem*, Ed. Abul Ela Afifi, (Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-ʿarabi, 1946), 88-89.

32 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/290.

33 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/596.

الجوهرية غير المتلبسة بالصورة ولا المحجوبة بالظاهر. لكن تبقى هناك مسألة تثير معضلة في فهم آلية عمل الخيال ودوره المعرفي. فالخيال مرتبط بالصورة، وإذا كان الخيال هو وسيلة بلوغ مرتبة الخيال المطلق حيث الباطن المطلق المجرد من الحس والصورة، فإنه في هذه الحالة يقف عاجزا عن تلقي المعارف المجردة من الشكل والصورة الظاهرة. لذا نجد الجيلي يقول: " اعلم أن سدرة المنتهى هي نهاية المكانة التي المكانة التي يبلغها المخلوق في سيره إلى الله تعالى، وما بعدها إلا المكانة المختصة بالحق تعالى وحده، ليس لمخلوق هناك قدم، ولا يمكن البلوغ إلى ما بعد سدرة المنتهى؛ لأن المخلوق هناك مسحوق ممحوق ومدموس مطموس ملحق بالعدم المحض..."[34]. وهنا يطرح ابن عربي الوسيلة الأهم في تلقي هذه المعارف وهي القلب.

2.2. التأويل كإشراق قلبيّ

يُعدّ القلب وسلية المعرفة الأعلى لدى المتصوفة. فالعقل لا تتجاوز حدود معرفته عالم الحس والمشاهدة، والخيال مقيد بالصورة، لذلك فمعرفتهما ناقصة. لذلك نرى ابن عربي يشير إلى أن أول ما نزل من القرآن إنما كان تشديدا على ضرورة أن يكون نبيّ متلقيا لكلام الله تعالى دون أي واسطة عقلية أو فكرية بل باسم الله، قال تعالى: ((**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ** الَّذِي خَلَقَ)) [العلق: 1][35]. فالعقل من وجهة نظر ابن عربي قاصر على الإلمام بالحقائق سواء الظاهرية منها أو الغيبية، ذلك أنه عاجز عن إدراك الأمور إلا بواسطة وأداة. لذا نجد ابن عربي يقول: "إن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول"[36]. ويقول أيضا:" فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب. فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب. ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب"[37]. فعالم الظاهر لا يمكن أن يدركه العقل إلا بالحواس، ويضرب ابن عربي على ذلك مثالا إدراك العقل للألوان[38]، إذ يستحيل على العقل معرفة الألوان دون حاسة البصر. والحواس فيها ما فيها من

34 Abdulkarîm al-Jîlî, *al-İnsân al-Kâmil fi Maʿrifat al-Awâ'il wa al-Awâẖir*, 4. Baskı, (Süriye: Dâr al-Fikr, 1975), 2/12.

35 Ahmad Assadiqi, *İşkaliyyat al-'Aql wa al-Wujûd fî Fikr İbn 'Arabî*, (Beyrut: Dâr al-Madâr al-İslâmî, 2010), 138.

36 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/289.

37 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/628.

38 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/289.

العيوب. وإذا كان العقل عاجزا عن إدراك ظاهر الأمور من تلقاء نفسه بل بالاعتماد على الحواس القاصرة فمن باب أولى أنه قاصر عن إدراك الغيبيات.

والقلب أصلح من العقل في تلقي التجليات الإلهية؛ ذلك أن القلب لا حدود له فيتقلب بتقلب التجليات المستمرة، أما العقل فهو محدد بقيود وضوابط فلا يكون آلة صالحة لتلقي التجليات المطلقة. فالعقل البشري محدد، ويتبع القواعد المنطقية المحددة في الإدراك، ولا يقدر المحدد أن يدرك المطلق، وحتى إذا ما أراد إدراكها فإنه لا يرقى إليها بل يلبسها لباس التقييد، حتى لو كان قيد الإطلاق، وهذه زلة لا تغتفر في إدراك الغيبيات[39]. لذا نجد ابن عربي يقول: أن من " أراد الدخول على الله فليترك عقله وليقدم بين يديه شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد. والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة"[40]. لذا قال ابن عربي أن " ما أنتجه الفكر في معرفة الله تعالى لا يعوّل عليه"[41] وكان القلب هو "القوة التي وراء طور العقل"[42].

ويُضاف إلى ما تقدم أن المعرفة العقلية لا يمكن أن تكون معرفة موضوعية حقيقية؛ ذلك أن العقل البشري محكوم بخبراته السابقة وتجاربه والظروف المحيطة به زمانيا ومكانيا والتي بدورها تحول بين العقل وبين إدراك الحقيقة في ذاته إدراكا موضوعيا[43].

أما القلب فهو المرآة التي تتجلى فيها الحقائق الإلهية دون وسيط. فالمعرفة القلبية "معرفة مباشرة للذات الالهية، وما لها من صفات الوحدة، إذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستدلال، وانما هي إلهام أو نفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه أو منهجه[44]. من هنا كانت المعرفة المتحصلة بالقلب أعلى وأشمل من المعرفة المتحصلة بالعقل. فالعارف بقلبه يحصل معرفة العارف بعقله وزيادة، أما صاحب العقل فتقف معرفته عند حدود عقله. فكل ما يحصله صاحب النظر يحصله العارف بالله، وليس العكس صحيحا. جاء في الفتوحات:"فكل ما حصل لصاحب النظر حصل للتابع وما كل ما

39 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/661, 3/162, 198-219, 454, 515, 4/332.

40 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/515.

41 Ibn ʿArabî, ar-*Rasâ'il*, 5.

42 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 4/322.

43 Bkz. Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/319.

44 Bkz. Ahmad Abdulmuhaymin, N*aẓariyyat al-Ma'rifah bayna İbn Ruşd wa İbn 'Arabî*, (İskenderiye: Dâr al-Wafaa, 2000), 116.

حصل للتابع حصل لصاحب النظر فما يزداد صاحب النظر إلا غمّا على غمّ"[45]. وثمة فرق جوهري بين المعرفة المتحصلة بالقلب والعلم المتحصل بالعقل " والفرق الجوهري بين المعرفة والعلم، أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم. والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة، والموضوع المدرك والعلم حال من أحوال العقل، يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبا أو إيجابا، أو يدرك العقل مجموعة متصلة من هذه النسب "[46].

ووفق ابن عربي فإن معرفة صاحب العقل والنظر محدودة بعالم الشهادة عالم الأفلاك المتحركة بينما معرفة صاحب الخيال تتجاوز مراتب الوجود كلها، يقول ابن عربي: "...ثم ارتحل من عنده يطلب العروج ومسك صاحبه صاحب النظر هناك وقيل له قف حتى يرجع صاحبك فإنه لا قدم لك هناك"[47]. علاوة على هذا فإن اتصال صاحب العقل والنظر بالمرتبات الوجودية التي يبلغها إنما هو اتصال بظاهرها الحسي، في حين يتلقى صاحب المعراج الصوفي معارفه من الأرواح المدبرة لتلك المنازل وشتان بين هذا وذلك. والعقل من حيث هو عقل ليس فيه علم ذاتي بل استعدادا للتعلم والتقليد، غير أن فيه القوة المفكرة التي تعالج ما تتلقاه من الحواس وقد يكون حكمها خطأ وقد يكون صوابا، من هنا كان من الأولى للعقل أن يطيع ما يُخبر به عن ربه كونه مباشر كشفي لا أن يطيع الفكر الذي قد يخطئ وقد يصيب، والسبيل الآخر لهذه المعرفة هو القلب، حيث تتجلى فيه الحقائق. يقول ابن عربي:" فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده القبول. فإذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يخبر عن نفسه تعالى أولى من قبوله الفكرة"[48]. لذا نجد ابن عربي يعتبر القوة المفكرة ابتلاء من الله للإنسان وأن اختلاف الناس في الحق إنما مرده إلى اعتمادهم على الفكر، فخرج كل منهم برأي في الحق[49]. وليس المقصود بالقلب هنا ذلك العضو إنما هو معنى لطيف، وعلاقته بالعضو كعلاقة العقل بالدماغ. من هنا كان القلب مجلا للحقائق الإلهية دون وسيط. فإذا كان الخيال قادرا على الاتصال بالخيال المنفصل لمشاهدة

45 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/273-274.

46 Abdulmuhaymin, N*aẓariyyat al-Ma'rifah*, 112.

47 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/279.

48 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/288.

49 Bkz. Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 125-126.

المعاني والحقائق فإن القلب هو المجلى الذي يؤول هذه المعاني. يقول ابن عربي: " فإذا ارتقى الإنسان في في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانا وكشفا، ولهذا ذكر الله أمورا واقعة في الحس وقال فاعتبروا وقال إن في ذلك لعبرة أي جوزوا واعبروا ما ظهر لكم إلى علم ما بطن منه"[50]. فالوجود الحسي ما هو إلا صورة وظاهر وخيال وليس بأصل وتجاوزه يتم بالخيال الإنساني المتصل الذي هو جزء من الخيال المطلق المنفصل، فإذا جاوز الإنسان بخياله عالم الحس إلى عالم الخيال المطلق، تجلى الله على قلبه وتعلم علم الباطن الحق دون وسائط فيجلو له ذلك ما تحصل له من علم بالخيال[51].

يمكن القول إن خيال الصوفي الذي هو وسيلته لمعرفة الحقيقة يقوده من نمط تشفير إلى نمط تشفير آخر للوجود حتى إذا ما وصل إلى الحق سبحانه وكان قاب قوسين أو أدنى من الحقيقة، تجلى الحق سبحانه على قلب الإنسان السالك، فكان في القلب تأويل ما ظهر في الخيال، وهناك فقط تكمن الحقيقة المنزهة عن أي صورة أو شكل، إنها الحقيقة في صورتها الجوهرية الخالصة. من هنا نجد أبو زيد يقارن علاقة الخيال بالقلب بعلاقة الظاهر بالباطن. فالخيال ظاهر القلب والقلب باطنه، ولا سبيل إلى الباطن دون عبور الظاهر، ولا سبيل لمعرفة حقيقة الظاهر/الخيال دون الولوج إلى الباطن/القلب.

فالقلب إذا هو المرآة التي تتجلى فيها الحقائق وتؤول من خلالها صور المعاني الحاصلة في الخيال، ومن خلاله تتحصل المعرفة والعلم الصحيح. جاء في الفتوحات:" إن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختصّ به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له لا علم له"[52]. والتجلي الإلهي دائم لا ينقطع وقلب العارف كالمرآة لهذا التجلي، لذا نجد أحد المتصوفة يقول: " فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه، هو وحده الباطن وأنت الظاهر والحب المحض ـ كالجمال المحض ـ ليس إلا منه يتجلى لك منك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة فاعلم أنه هو المرآة أيضا، هو الكنز وهو الخزانة أما "أنا" و " أنت " فلا محل لها هنالك، تلك أوهام خادعة لا حظ

50 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/379.

51 Bkz. Corbin, *al-Ḫayâl al-Ḫallâq*, 13-15.

52 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/218.

لها من الوجود"[53]. وإذا تعلق القلب بالدنيا واشتغل بأعراضها الزائلة كانت هذه الأمور كالران أو الصدأ الذي يغطي هذه المرآة فيمنعها من أن تعكس ما يتجلى عليها من الحقائق والمعارف. يقول ابن عربي: " إن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ. فإن أطلق عليها أنها صدئت كما قال عليه السلام إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد وفيه أن جلائها ذكر الله وتلاوة القرآن ولكن من كونه الذكر الحكيم، فليس المراد بهذا الصدأ أنه طخاء على وجه القلب. ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلقه بغير الله صدأ على وجه القلب لأنه المانع عن تجلي الحق إلى هذا القلب، لأنه الحضرة الإلهية متجلاة على الدوام لا يتصور في حقها حجاب عنا. فلما لم يقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود لأنه قبل غيرها، عبّر عن قبول ذلك الغير بالصدأ والكُن والقفل والعمى والرآن وغير ذلك"[54].

ونلحظ في هذا المقام توازيا بين القلب كأداة للمعرفة والإنسان الكامل. فقلب العارف هو كالمرآة التي تنعكس فيها الحقائق الإلهية، وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان الكامل؛ فالإنسان الكامل هو المرآة المجلوة للعالم الذي انعكست فيه الحقائق الألوهية، كما قال ابن عربي: " وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة"[55].

والمعارف التي تتجلى على قلب الإنسان العارف تنقسم إلى ضربين لا من حيث إنها قسمان بل هي واحدة، لكنها تنقسم إلى قسمين من حيث المرآة العاكسة لها. فإذا حصلت هذه التجليات على ظاهر النفس " وقع الإدراك بالحس في الصورة في برزخ التمثل فوقعت الزيادة عند المتجلي به في علوم الأحكام إن كان من علماء الشريعة، وفي علوم موازين المعاني إن كان منطقيا، وفي علوم ميزان الكلام إن كان نحويا"[56]. وإذا حصل التجلي على باطن النفس "وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد، وهي المعبر عنها بالنصوص، إذ النص ما لا إشكال فيه ولا احتمال بوجه من الوجوه. وليس ذلك إلا في المعاني

53 Reynold Nicholson, *Fî at- Taṣawwuf al-İslâmî wa Târîḫuh*, Trans. Abul Ela Afifi, (Kahire: Lajnat at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa an-Naşr, 1969), 93-94.

54 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/90.

55 Ibn ʿArabî, *al-Fusûs*, 49.

56 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/166.

فيكون صاحب المعاني مستريحا من تعب الفكر، فتقع له الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن وما يتعلق بالآخرة وهذا مخصوص بأهل طريقتنا"[57].

إن انقسام المعارف بحسب موضع حلول التجليات الإلهية إلى قسمين: قسم متلبس بالصورة يدرك بالحس ويتعلق بالظاهر، وهو لهذا بحاجة للتأويل والتفسير، وقسم لطيف جوهري لا شكل له ولا صورة، ويتعلق بالأسرار وعلم الباطن أو ما يسميها ابن عربي بالنصوص ولا يحتاج تأويلا ولا تفسيرا بل هو حق مطلق جلي، وهو العلم الذي اختص به أهل الطريقة. هذا الانقسام يستتبع انقساما آخر على مستوى المؤول أو المتلقي، بحيث يكون الأول متلقيا يتعامل مع الظاهر ويجتهد في التأويل والتفسير، أما الآخر فهو المتلقي المثالي القادر على الاتصال المباشر مع المعنى والحقيقة دون واسطة رمزية ولا صورية.

وهذا الطرح يقود إلى أن ابن عربي يرى كل المعارف والعلوم ذات أصل إلهيّ، وهذا أمر منطقي إن نُظر إليه من منظور وحدة الوجود. فالعارفون بالله يعرفون أن الزيادة التي أصابوها في العلوم إنما هي من عند الله، أما أهل الظاهر فإنهم ينسبون الزيادة التي يصيبونها في العلم إلى التفكر والتدبير، كون المعارف التي حصلوها محجوبة بحجاب الصورة، فلا يعلمون أن هذا العلم هو علم إلهي من لدنه تعالى. وهناك فئة من الناس هم أشبه بالمرايا المطموسة فيكونون غير قادرين على معرفة التجليات الإلهية ولا إدراك أثرها فيهم فهم كالحمار يحمل أسفارا، لذا نجد ابن عربي يشن هجوما على أهل العلم الظاهري وأهل الفكر، وكذلك على الغافلين غير المدركين للمعارف التي تهبها التجليات الإلهية، فيقول: " فأهل هذه الطريقة يعلمون أن هذه الزيادة إنما كانت من ذلك التجلي الإلهي لهؤلاء الأصناف، فإنهم لا يقدرون على إنكار ما كشف لهم، وغير العارفين يحسون الزيادة وينسبون ذلك إلى أفكارهم، وغير هذين يجدون من الزيادة، ولا يعلمون أنهم استزادوا شيئا فهم في المثل كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله، وهذه هي الزيادة وأصلها. والعجب من الذين نسبوا ذلك إلى أفكارهم، وما علم أن فكره ونظره وبحثه في مسألة من المسائل هو من زيادة العلوم في نفسه من ذلك التجلي الذي ذكرناه، فالناظر مشغول بمتعلق نظره وبغاية مطلبه فيحجب عن علم الحال فهو في مزيد علم وهو لا يشعر"[58].

57 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/166.

58 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/166.

ولا يقتصر الأصل الإلهي على المعارف بأنواعها، بل يمتد إلى المشاعر، فكل المشاعر موجهة إلى الله، فأما أهل العرفان فيدركون حقيقة هذا الأمر، وأما أهل الظاهر فإن محبتهم ذات الأصل الإلهي قد تعلقت بحجب الدنيا والمال والنساء فغفلوا عن حقيقة محبتهم. يقول ابن عربي: "... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب، وسعاد، وهند، وليلى، والدنيا، والدرهم، والحياة، وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا، ولا لغزا، ولا مديحا، ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور"[59]. وما ثمة انفصال بين المعرفة والحب لدى المتصوفة، فالمعرفة الحقيقية لا تتحصل إلا بالاتحاد بالحق، والمحبة الحقيقية لا تتحصل إلا بالفناء بالمحبوب، فالمحبة كما يقول القشيري: " محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته "[60]. وكلا المعرفة الحقة والمحبة الحقة لا تدركان إلا بالقلب.

أما كيف يحدث الإدراك بالقلب، فلقد لخصنا سابقا مسألة الرحلة الصوفية بالخيال نحو عالم الخيال المطلق، ثم تجلي الحق سبحانه على قلب العبد فيصيبه ما يصيبه من المعارف. لكن كما قلنا إن الظاهر هو سبيل الوصول إلى الباطن، من هنا كان لا بد للقلب لتحصيل المعارف الإلهية الباطنة، أن يكون له بعد ظاهري وآخر باطني بحيث يلج من الأول إلى الثاني، وهذا ما يقرره ابن عربي. حيث يشير إلى قوى ظاهرة للقلب وهي الحواس الخمس التي يطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء الملكيين بضم الميم، وقوى باطنة هي الروح الحيواني، والروح الخيالي والروح المفكرة والروح العقلي والروح القدسي ويطلق عليها ابن عربي اسم الأمراء الملكوتيين[61]. والحواس محصورة بالحواس الخمسة، وأما الروح الحيوانية والخيال والفكر والعقل فهي قوى باطنة مكانها الدماغ لكنها جميعا في إمرة القلب، وأما الروح القدسي فمحله القلب. وقد أشار أبو العلا عفيفي إلى أن ابن عربي " يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى

59 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/326.

60 Munsif Abdulhaq, *al-Kitâbah wa at-Tajrubah aṣ-Ṣûfiyyah*, (Ribat: Manşurat Okaz,1988), 370.

61 Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Mawâqiʿ an-Nujûm wa Muṭâlaʿat ʻahillat al-ʻAsrâr wa'n-Nujûm*, Ed. Mohaamad Ali Subeyh, (1965), 131.

أعلى وأعمق روحانية، لأن ذلك أشد اتصالا بنفس الإنسان وقلبه، والإنسان مؤلف من نفس وبدن، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف "[62].

والإدراك أو التأويل الحسي الظاهري إنما يتم بوقوع الشيء على مثله فيعرفه. فالوجود كله تجلّ للنور الإلهي، وكذلك الحواس الخمسة، والفكر والخيال والعقل والذاكرة وكل وسيلة أو قوة من قوى الإدراك فإذا وقع النور الإلهي القارّ في هذه القوى على النور الإلهي القار في الموجودات حصل الإدراك بوقوع الشيء على مثله[63]. إن وقوع التجليات الإلهية على بعضها يقود إلى معرفة التجلي الإلهي فيها، لا الحقيقة الإلهية الكامنة وراء هذا التجلي أي معرفة حقيقة الشيء في نفسه لا في الصورة التي تجلت بها الحقيقة الإلهية، فإذا كان القلب مسكن الروح القدسي والمرآة التي يتجلى الحق سبحانه وتعالى بها، كان القلب الأداة القادرة على إدراك الأمور في نفسها بمعزل عن الصورة التي تلبستها. ولما كانت القوى الأخرى متعلقة بالتجلي الظاهري كان الاعتماد عليها وحدها مؤديا إلى احتمالية الصواب والخطأ في أحكامها، أما القلب الذي يتصل بجوهر الحقيقة نفسها فإنه يدرك حقائق الأمور في أنقى صورها دون مانع أو حجاب.

إثر هذا يمكن الحديث عن أربعة مستويات من الإنسان المؤول. المستوى الأعلى وهو الإنسان الكامل الذي رقي في سلم الوجود حتى لم يبقى بينه وبين الحق حجاب فامتلأ قلبه بالعلم اللدني وكان من أهل الفناء. حيث يبقى في عالم الحق هذا وإن كان جسده موجودا في عالم الشهادة، وهذا هو أعلى درجات الإنسان الكامل أو المؤول ويضرب ابن عربي مثلا لهذه الفئة في الحلاج وأبي يزيد البسطامي. والمستوى الثاني يمثله من صعد في المعراج المعرفي وأشرق قلبه بالعلم الإلهي لكنه من أهل البقاء، حيث يرجع إلى عالم الشهادة ليكون مجددا للشريعة. إن العودة إلى عالم الشهادة تعني العودة إلى عالم الحجب بين الإنسان والحق، لهذا ذكر ابن عربي أن أهل البقاء يجددون الشريعة، والشريعة هي ظاهر الحقيقة، بمعنى أنهم بمجرد عودتهم إلى عالم الشهادة لا يعود بإمكانهم إدراك الحقيقة في نفسها بل من خلال التأويل والتفسير، لذلك كانوا مجددين للشريعة لا ناقلين للحقيقة، فالحقيقة لا تدرك إلا بنفسها، فإذا ما أرادوا إخبار الناس عن الحقيقة كان لا بد لهم من استخدام اللغة أو الصورة أو ما شاكل

[62]Abdulmuhaymin, N*aẓariyyat al-Ma'rifah*, 339.

[63]Bkz. Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/276-277.

وكلها حجب للحقيقة، فكان لزاما أن يؤولوا. ولعلّ ابن عربي أحد أبرز الأمثلة على هذه الفئة[64]. وفي الفئتين السابقتين يقول ابن عربي: " إن العلوم وأعني بها المعلومات إذا ظهرت بذواتها للعلم وأدركها العلم على ما هي عليه في ذواتها فذلك العلم الصحيح والإدراك التام الذي لا شبهة فيه البتة. وسواء كان ذلك المعلوم وجودا أو عدما، أو نفيا أو إثباتا، أو كثيفا أو لطيفا، أو ربا أو مربوبا، أو حرفا أو معنى، أو جسما أو روحا، أو مركبا أو مفردا، أو ما أنتجه التركيب، أو نسبة أو صفة أو موصوفا، فمتى ما خرج مما ذكرناه عن أن يبرز للعلم بذاته، وبرز له في غير صورته؛ فبرز له العدم في صورة الوجود وبالعكس، والنفي في صورة الإثبات وبالعكس، واللطيف في صورة الكثيف وبالعكس، والرب بصفة المربوب، والمربوب بصفة الرب، والمعاني في صور الأجسام، كالعلم في صورة اللبن، والثبات في الدين في صورة القيد، والإيمان في صورة العروة، والإسلام في صورة العمد، والأعمال في صور الأشخاص من الجمال والقبح فذلك هو الكدر الذي يلحق العلم، فيحتاج من ظهر له هذا إلى قوة إلهية تعديه من هذه الصورة إلى المعنى الذي ظهر في هذه الصورة"[65]. وأما المستوى الثالث من المؤولين فهم أهل الفكر، وهؤلاء علومهم ناقصة محدودة ،وتحتمل آراؤهم الصواب والخطأ؛ لكونهم يأخذون علمهم عن الظاهر الذي يحتاج تأويلا وباختلاف الفكر تختلف التأويلات فتقع الأخطاء. وأما المستوى الأخير الأدنى فهو من كانوا غير قادرين إدراك التجليات الإلهية ولا تفسيرها على الرغم من تجليها الدائم لا ظاهرا ولا باطنا وهؤلاء من ضرب بهم ابن عربي المثل القرآني كالحمار بحمل أسفارا.

3. التأويل بوصفه تعرفا من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث

إن التأويل بوصفه تعرّفا يضع المتلقي مباشرة إزاء موضوع التأويل بحيث ترتبط قدرة المتلقي على فهم موضوع التأويل باستعداداته القبلية بحيث يصبح التأويل أو المعرفة مسألة تعرّف بمطابقة موضوع التأويل أو المعرفة التي تقدم نفسها بما هو كائن لدى المتلقي. وهذا ما يقره ابن عربي سواء فيما يتعلق بالمعارف الظاهرة أو الباطنة. فعلى المستوى الظاهري فإن الإدراك أو التأويل الحسي الظاهري إنما يتم بوقوع الشيء على مثله فيعرفه. فالوجود كله تجلّ للنور الإلهي، وكذلك الحواس الخمسة، والفكر والخيال والعقل والذاكرة وكل وسيلة أو قوة من قوى الإدراك فإذا وقع النور الإلهي القارّ في هذه القوى على النور الإلهي القار في

64 Corbin, *al-Ḫayâl al-Ḫallâq*, 28-29.

65 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 2/596.

الموجودات حصل الإدراك بوقوع الشيء على مثله[66]. أما على المستوى الباطني فالأمر كذلك أيضا. والمعرفة الباطنية لا يدركها إلا الإنسان الكامل. ففي تأويل القرآن باطنيا نجد تناظرا بين الإنسان الكامل والقرآن بحيث يغدو التأويل تعرفا من الإنسان الكامل على الحقائق الباطنة التي تناظره في القرآن أي موضوع التأويل. فالإنسان كما الألوهة والوجود والقرآن وكل شيء ينقسم إلى أربعة أقسام: ظاهر وباطن وحد ومطلع. جاء في الفتوحات: "ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحدّ ومطلع. فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليك الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأسماء الإلهية الجامعة الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل، والباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم"[67]. والإنسان قسمان: العوام والإنسان الكامل. وكلاهما واحد غير أن الفرق بينهما فرق في الرتبة العرفانية. من هنا فالصلة القائمة بين القرآن والإنسان العادي هي صلة سطحية، في حين إن الرابطة التي تربط القرآن بالإنسان الكامل رابطة وثيقة جدا. فالقرآن يرتبط بالإنسان الكامل من حيث إن الإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة للوجود، ومن حيث إنه أي الإنسان برزخ بين الحق والخلق، وكذا القرآن هو كلمة الله الجامعة، وهو برزخ بين الحق والخلق، من هنا كان الإنسان هو المخلوق المؤهل لتلقي القرآن؛ إذ يقع المثلُ على مثله. فما ثمة انفصال حقيقيّ بين النص والمتلقي الحقّ من أهل العرفان بل وحدة حال. أما أهل الظاهر من العوام وأهل الرسوم فإنهم يقيمون فاصلا بينهم وبين النص، فلا يعرفون من النصّ إلا ظاهره. يقول ابن عربي: " فقوله الرحمن علّم القرآن نصب القرآن ثم قال خلق الإنسان علمه البيان فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علمه الحق من البيان الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان فكان للقرآن علم التمييز فعلم أين محله الذي ينزل عليه من العالم، فنزل على قلب ممد صلى الله عليه وسلم، نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى فهو الوحي الدائم. فللرسول صلوات الله وسلامه عليه الأولية في ذلك والتبليغ إلى الأسماع من البشر، والابتداء من البشر فصار القرآن برزخا بين الحق والإنسان وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره."[68]

66 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/276-277.

67 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 4/411.

68 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 3/108.

إن هذا الترابط والتوازي القائم بين القرآن والإنسان الكامل ذي الأهلية التامة لتلقي القرآن، يجعل التأويل يأخذ بعدا تعرفيا أكثر منه معرفيا. فالإنسان الكامل الذي فني في الحق وشهده أصبح على دراية بالحقيقة الباطنية التي هي حقيقة القرآن، فالقرآن من حيث هو كلام الله، ليس بالأمر الجديد عليه بل هو أمر مألوف مخبور من ذي قبل، من هنا وصف القرآن بأنه ذكر، لأنه يذكر العبد الفاني بما شهده في الحق. وهو بالتالي لا يشكل معضلة تأويلية للإنسان الكامل؛ إذ إنه بالنسبة للإنسان الكامل يخلو من أي رمز وإشارة التي تشكل حاجزا تأويليا لدى المتلقي من العوام. الذي تختلف تأويلاته وتتعدد في فهم هذه الرموز والإشارات لاختلاف مستويات فهمه وخضوعه لعالم الظاهر وظروف البيئة والزمان وما شاكل من عوامل تؤثر في العملية التأويلية. يقول ابن عربي: " قال تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له؛ فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية، أي ما رمزنا له شيئا ولا لغّزناه ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئا آخر ولا أجملنا له الخطاب إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعه وبصره، ثم رددناه إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به، ثم أنزلنا عليه مذكِّرا يذكّره بما شاهد فهو ذكر له لذلك وقرآن أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا"[69].

وحتى المعارف الباطنة المتحصلة عن طريق التعرف فإنها تتنوع بتنوع الاستعدادات القبلية للإنسان العارف. فالمعارف التي تتجلى على قلب الإنسان العارف تنقسم إلى ضربين لا من حيث إنها قسمان بل هي واحدة، لكنها تنقسم إلى قسمين من حيث المرآة العاكسة لها. فإذا حصلت هذه التجليات على ظاهر النفس " وقع الإدراك بالحس في الصورة في برزخ التمثل فوقعت الزيادة عند المتجلي به في علوم الأحكام إن كان من علماء الشريعة، وفي علوم موازين المعاني إن كان منطقيا، وفي علوم ميزان الكلام إن كان نحويا"[70]. وإذا حصل التجلي على باطن النفس" وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد، وهي المعبر عنها بالنصوص، إذ النص ما لا إشكال فيه ولا احتمال بوجه من الوجوه. وليس ذلك إلا في المعاني فيكون صاحب المعاني مستريحا من تعب الفكر، فتقع له الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن وما يتعلق بالآخرة وهذا مخصوص بأهل طريقتنا"[71].

69 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/56.

70 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/166.

71 Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/166.

ولنلحظ ههنا أن تأويل النص بهذا البعد لا يعني فرض رؤيا القارئ على النص، بل هو انفتاح الذات القارئة على النص لتلقي ما هو غير معروف تماما، ولكنه في الوقت عينه غير مجهول تماما. إن المرجعية المسبقة للقارئ تمثل آلية تعرّف، وفي الوقت عينه تمثل بيئة مناسبة لتلقي المعارف الجديدة. إن مثل هذا الطرح يعيدنا إلى محاورة سقراط المعنونة بمحاورة مونو *The Mono* حيث استطاع سقراط أن يبرهن أن عبدا تمكن من معرفة مبادئ الهندسة دون أن يكون له سابق علم بهذا الأمر. وقد وضح أفلاطون هذه المسألة بأنّ المعرفة كانت موجودة في عقل ذلك العبد، وما فعله سقراط هو أنه من خلال تساؤلاته المتسلسلة تمكن من استخراج تلك المعرفة الكامنة في ذهن العبد. فوفق فسلفة أفلاطون المثالية فإن الأرواح في عالم المثل تمتلك المعارف والحقائق جميعا، غير أن هذه الأرواح ما أن تتلبس بالجسد حتى تغدو حبيسة دفينة. فالمعرفة ما هي إلا تعرّف وليست اكتسابا لعلم لم يكن معلوما من قبل.

ولعلّ التناظر القائم ههنا يتبعه تناظر آخر، فالروح الممتلئة بالعلم لكنها محبوسة بالجسد، ترجع إلى حالتها الأصلية بالموت، بالتخلص من أسر الجسد والمادة. وهذا ما يقابله طرح ابن عربي فيما يتعلق بالموت سواء القسريّ منه أي الطبيعيّ المعروف، أو الاختياري بالفناء عن هذا العالم مع بقاء الجسد فيه.

وهذه الفكرة (التأويل بوصفه تعرفا) لقيت قبولا لدى اللغويين والفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وإن قدمت فى صيغة أخرى مغايرة للمثالية السقراطية الأفلاطونية. فمثلا نرى ناعوم تشومسكي**Noam Chomsky** يقدم صياغة جديدة لهذا الطرح على المستوى اللغوي فهو يتحدث عن أن هذا الأمر قد يصاغ بأن بعض مظاهر معرفتنا وفهمنا هي خصائص فطرية، أي إنها جزء من إعدادنا البيولوجي *Genetically Determined* الخاضع للوراثة، إنها جزء من طبيعتنا المشتركة التي تجعلنا نمتلك أرجلا وأذرعا بدلا من الأجنحة[72]. وفي رده على سؤال نصه أننا "نجد فيما يخص معاني الكلمات أنه برغم أننا نستعمِل الكلمات بدقة فائقة فإنَّ من الصعب جدا معرفة معنى أبسط الكلمات أو تحديده. " أجاب تشومسكي: " هناك جوانب أخرى للسؤال، لكن دعني أَبدأ بالجانب الذي ذكرت. فما تقوله صحيح بالفعل. حاول مثلا أنْ تعرِّف كلمة مثل "منضدة" أو "كتاب" أو غير ذلك، وسَتجد أن ذلك صعب للغاية. ولكي أعطي مثالا

72 Naom Chomsky, *al-Luğah wa Muşkilât al-Maʿrifah: Muḥḍarât Manago*, Trans: Hamzah Qablan al-Mazini, (ad-Dâr al-Baydâʾ: Dâr Tubqal, 1990), 17; Bkz. Aḥmad Ibn Fāris, al-*Ṣāḥibī fī Fiqh al-Luğah*, (Beyrut: Mu'assasat Badra, 1963), 37-38.

واحدًا فقد صَدَر مؤخرًا أحدُ الأعداد من دورية متخصصة في اللسانيات فيه مقالة طويلة مفصَّلة تحاول تحديدَ معنى كلمة "يَصْعد"، وهو كما يتَّضح من المقالة معقدٌ جدّا. أما الواقع فهو أنَّ أيَّ طفل يَتعلَّم هذا المعنى ويُتقِنه فورا. ولا يعني ذلك إلا شيئًا واحدًا ليس غير. وهو أنَّ الطبيعة الإنسانية تعطينا مفهومَ الكلمة "يَصْعد" من غير مقابل. ومعنى ذلك أن مفهوم "يَصْعد" ليس إلا جزءًا من الطريقة التي نستطيع بها تفسيرَ التجربة، وهو موجود لدينا من قبْل أن نواجه التجربة ذاتها. ويصحُّ هذا، بشكل أكيد، في المفاهيم كلها التي لها كلمات في اللغة. فهذه هي الطريقة التي نتعلَّم بها اللغة. فنحن ببساطة، نتعلم الألفاظَ التي توافق المفاهيمَ الموجودة لدينا مسبقا. فكأنَّ لدى الطفل قائمة طويلة موجودة عنده بشكل سابق على اللغة تشتَمل على مفاهيمَ مثل "يصعد"، ويَبدأ من ثمَّ بفحْص العالَم من حوله ليَكتشف ما الصوت الموافق للمفهوم. ونحن نعرف أنَّ الطفل يَكتشف هذه العلاقة مع أنه لا يقدَّم له هذا الصوت إلا مرات قليلة"[73]. في هذه الإجابة التي يقدمها تشومسكي يشير إلى أن فهمنا للغة واستخدامنا لها مرتبط بخبراتنا السابقة أي إن التأويل هو عملية تعرّف. وبهذا الشكل فإن العلامات لدى ابن عربي تأخذ سمة العلامات التذكارية المسننة قبلا.

ويمكن أن نقيم مقاربة لهذا البعد التعرفي للتأويل من خلال الوقوف على مفهومي الكلام واللغة لدى دو سوسور. فمفهوم الكلام (*parole*) عند دي سوسير يمثل الجانب الظاهري التنفيذي للغة (*Langue*)، في حين تمثل اللغة الجانب الباطني الشامل للكلام. يقول دو سوسور: "لو استطعنا أن نحصل على جميع صور الكلمات (يعني بصور الكلمات المعنى الذهني) المخزونة في عقول جميع الأفراد، لاستطعنا أن نميز الجزء الاجتماعي الذي يؤلف اللغة. فهو مخزن يملؤه أفراد مجتمع معين. عن طريق الاستخدام الفعال للكلام، وهو نظام نحوي خامد في دماغ كل فرد: أو بأسلوب أدق في أدمغة مجموعة من الأفراد؛ فاللغة غير كاملة في الفرد، بل يكمل وجودها في المجموعة."[74]

إن اللغة بالمعنى السوسوري هي نظام عام وشامل لا يحمله فرد محدد بل هو جميع التصورات الذهنية اللغوية بكل تفرعاتها النحوية والصرفية والبلاغية... في حين إن الكلام هو بعد التمثل الفردي للغة، إنه التمثل المحدود المختزل والظاهر لها.

---

73 Chomsky, *al-Luğah wa Muşkilât al-Maʿrifah*, 261.

74 Ferdinand de Saussure, *ʻİlm al-Luğah al-ʻÂm*, Trans. Yuel Yousef Aziz, 3. Baskı. (Bağdat: Dâr Afâq ʻArabiyyah, 1985), 32.

إن الطرح السوسوري ههنا يشير إلى أن إدراك المتلقي للإرسالية مرتبط بما يمتلكه من تصورات ذهنية تتيح له ربط الصورة الكلامية (أي الصورة الحسية التنفيذية للغة صوتا أو كتابة) بصورة ذهنية تقابلها. وهذه الصورة الذهنية موجودة قبلا لدى المتلقي مما يعني أن إدراك المتلقي للإرسالية مرتبط باستعداداته السابقة وخبراته المألوفة.

وهذا يقودنا إلى مقاربة بين هذا الطرح وطرح بول ريكورPaul Ricoeur، إذ يقول: " الفهم هو فهم الذات أمام النص"[75]. لكن هذه الآلية لا تعني عنده فقط فرض قدرة الفهم المحدودة الخاصة على النص، إنما المخاطرة بالنفس أمام النص واستقبال ذات أخرى أرحب[76].

إن ما تقدم يخلص إلى نتيجة مفادها أن التأويل في بعض أبعاده هو عملية تعرّف ومواءمة بين مرجعية المتلقي السابقة وما يقابله من مواضيع تحتاج تأويلا، يتفق في هذا طرح محيي الدين بن عربي والطرح اللغوي الهرمنيوطيقي الحديث. ولما كان التأويل من حيث إنه تعرّف، يقتضي مقابلة معرفتين: المعرفة السابقة والمعرفة موضوع التأويل، فإنّ هذا الأمر يدفعنا إلى دراسة التأويل في مستوى آخر هو هذه المرة عملية استبدالية بين أنماط تشفيرية متعددة يجمعها توافق ما.

4. التأويل بوصفه ممارسة استبدالية من منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث

تحدث ابن عربي في طرحه للمعراج الصوفي عن أن الإنسان الكامل يتدرج في رحلته المعرفية من منزلة إلى منزلة فكلما ارتقى نقص ظاهره وقل باطنه إلى أن يفنى في الحق، وهو ما يقصده ابن عربي في حديثه عن الموت الاختياري ،أي الموت عن عالم الحس وإن وجد الإنسان فيه. ومن كان من أهل الفناء فإنه يبقى في هذه المرتبة كأبي يزيد البسطامي وفق ما يذكر ابن عربي، ومن كان من أهل البقاء، فإنه يرجع من رحلته هذه بالعرفان الإلهي والحقيقة الربانية، فيكون قادرا على تجديد الشريعة – لا الإتيان بشريعة جديدة؛ فالتشريع انتهى بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم – وكشف حقائقها الباطنة، وفي عودته ينقص باطنه ويزيد ظاهره وفق علاقة عكسية مع الرحلة العرفانية الصاعدة[77].

---

[75]Paul Ricœur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, Trans. Mohammad Bradah; Hassan Burqiyyah, (Mısır: Ayn li'd-Dirâsât wa al-Buhûth al-İnsâniyyah wa al-İjtimâ'iyyah, 2001), 90.

[76] Ricœur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, 90.

[77] Bkz. Ibn ʿArabî, *al-Futûhât* (Sadir), 1/167.

إن عودة أهل البقاء إلى عالم الدنيا الظاهر يقتضي أن تتلبس الحقائق الباطنية التي حصلوها بلباس الظاهر والصورة والمادة. وهذا يعني أن التأويل الذي يقدمه أهل البقاء للنص الظاهر هو تأويل ظاهر أيضا؛ ولذا فإنهم يجددون الشريعة التي هي ظاهر الحقيقة الباطنة. بهذه الطريقة يغدو التأويل صيرورة أو عملية استبدالية لظاهر بظاهر، ورمز برمز وصورة بصورة. وهذا الأمر يستحضر إلى الأذهان مصطلح السيميوزيس *Semiosis* لدى بورس . والسيميوزيس باختصار هو الحلقة اللانهائية من الاستبدالات اللغوية ضمن سيرورة التأويل. فلو قلنا ما معنى كلمة قلم؟ فربما نقول (أداة للكتابة) إن عبارة (أداة للكتابة) هي أيضا كلمة وليست معنى ولو حاولنا تعريف عبارة (أداة للكتابة) فإننا سنستبدلها بكلمات أخرى مثل أداة: هي وسيلة تستخدم لتحقيق غاية ما، والكتابة هي عملية تسجيل للكلام المنطوق، وهذه التعريفات أو التفسيرات هي أيضا كلمات وليست معانٍ، وهكذا ذوليك. إن السميوزيس يقوم على وجود صلة بين شيئين بحيث يحيل أحدهما على الآخر. وفي الوقت عينه نجد أن كلّ طرف منهما يمكن أن يرتبط بعلاقات مع أشياء أخرى بصورة لا نهائية. "وعندما يطلق العنان لآليات التناظر، فلا شيء يمكن أن يوقف هذه الآلية. فالصور والمفهوم والحقيقة التي يكشف عنها من خلال المماثلة تتحول هي إلى علامة تحيل إلى منظور جديد. فكلما اعتقدنا أننا إزاء مماثلة، فإن هذه المماثلة ستحيل إلى مماثلة أخرى ضمن خط تصاعدي لا نهاية له. وسيكون من حق المؤول داخل كون يحكمه خط المماثلة (والتداخل الكوني)، أن يفترض أن ما يعتقد أنه دلالة علامة ما فإنه لا يشكل في واقع الأمر سوى علامة تشير إلى دلالة إضافية"[78].

لقد كان اللاتناهي والسيرورة والتغير الدائمين أفكارا سائدة في الفكر الإغريقي. ولا عجب أن نجد هذا البعد حاضرا في الممارسة التأويلية وقتئذٍ؛ فالتأويل لا نهائي متغير ومتناقض. إن التعاطي مع النصوص يعني ممارسة تأويلية ذات طبيعة غير سكونية وغير ثابتة، إنها سيرورة من التأويلات المستمرة التي قد تتناقض فيما بينها. من هنا وجدنا هرمس ذلك الوسيط التأويلي بين الآلهة والبشر يحمل صفات متنوعة ومتغيرة ومتناقضة بما ينسجم مع الفهم الإغريقي للتأويل، فقد كان هرمس أبا لكلّ الفنون وربّا لكل اللصوص في الوقت ذاته. ولقد كان شيخا وشابا في ذات الوقت[79].

78 Umberto Eco, *at-Ta'wîl bayna as-Simyâ'iyya wa at-Tafkîk*, Trans. Said Bengrad, 2. Baskı, (ad-Dâr al-Baydâ': al-Markiz aṭ-Ṭaqâfî al-Arabî, 2004), 55, 118-119.

79 Eco, *at-Ta'wîl*, 28-29.

وليس التأويل هو فقط ما ينطبع بالطابع الاستبدالي للعلامات، بل إن سوء الفهم أيضا هو عملية استبدالية للعلامات. فخلال عملية الاستبدال قد يكون الاستبدال مبنيا على ذات السنن الذي بنيت عليه الرسالة الأولى، كأن يقول شخص: أكل زيد التفاحة قاصدا فعل الأكل فإذا فهم المتلقي أن زيدا التهم ثمرة التفاح فيكون قد أنتج نصا محايثا للنص الأول وفق السنن عينه، أما إذا فهم أن زيدا ارتكب خطيئة باعتبار أن التفاحة رمز للخطيئة أو أن زيدا وقع في الحب لاعتبارات كلمة التفاحة المجازية فإن النص المحايث يكون مخالفا للسنن الذي بنيت عليه رسالة المرسل. وعليه فإن سوء الفهم هو أيضا استبدال نص مقابل نص دون الوقوع على المعنى المجرد.

إن النظر إلى العملية التأويلية بأنه عملية لعبية وسيرورة انتقالية بين العلامات أمر نجده في صلب التيار التفكيكي الذي يرى أن النص لا يحمل معنى بل هو ساحة لعب للدوال. فالمدول يقع في شرك الدال وكل مدلول يتحول إلى دال في حركة لعب تدمر مفهوم الخروج من شرك العلامة. فبحسب دريدا: " ما من مدلول يفلت من لعبة الإحالات الدالة التي تقوم بتشكيل اللغة- ربما إلا ليسقط فيها من جديد. إن قيام الكتابة هو قيام اللعب: وها إنّ اللعب يعود إلى نفسه ماحيا الحدّ الذي كان يُعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقا منه، وجارا معه جميع المدلولات المطمئنة، مطوحا بجميع الأماكن الحصينة، جميع الملاجئ ((خارج اللعب)) التي كانت تشرف على حقل اللغة أو تحرسه. وهذا مما يعني بكامل الدقة تدمير مفهوم العلامة ومنطقها كلّه"[80].

وعلى الرغم من أن التأويل بهذه الصورة لا يفضي إلى المعنى الصائب أو إلى العلم وفق مفهوم ابن عربي، فإنه يبقى قادرا على تحقيق الفهم. فالفهم لدى ابن عربي هو التأويل المرتبط بالظاهر أي بالعلامات اللغوية. فالتأويل بهذه الصورة يقوم على استبدال كلمة أو نص غامض بكلمة أو نص آخر أقرب إلى الأفهام. تماما كما أن الشريعة وفق مفهوم ابن عربي أقرب إلى الأفهام من الحقيقة التي لا يدركها إلا أهل الخاصة. وهذا ما يتناظر مع طرح بورس بخصوص السيميوزيس. يقول بورس عن السيميوزيس القائم على التمثيل بين علامتين: " لا يمكن لمعنى التمثيل أن يكون سوى التمثيل ذاته. وبالفعل، فإن التمثيل لا يمثل سوى نفسه باعتباره يُدرك خارج أي سياق. ولا يجرّد هذا السياق من معناه وإنما يتم استبداله بمعنى أكثر

[80] Jacques Derrida, *al- Kitâba wa Al-İkhtilâf*, Trans, Kâthim Jihâd, (ad-Dar Al-Baydâ': Dâr Tubqâl, 2000), 104.

شفافية"[81]. وعليه فإن تأويل أي نص بأي نصّ آخر وإن كان يقوم على استبدال علامة مكان علامة أخرى، أو نص بنصّ آخر، فإنه يسعى إلى استبدال نص غامض بنصّ آخر أكثر شفافية وأكثر قابلية للفهم، لكنه يبقى في المحصلة النهائية محض علامة أو نصّ جديدين بحاجة إلى تأويل.إن الأمر يشبه الاستعانة بالتشبيه لتقريب المعنى من ذهن المتلقي، حيث يكون المشبه غامضا في حين يكون المشبه به أكثر وضوحا، وبإحداث اقتران بين طرفي التشبيه يتم تقريب المعنى من ذهن المتلقي.

ويؤكد بورس على هذه الفكرة من خلال تقسيمه للمؤوَّل *Interpretant*. فهو يقسم المؤوَّل (و المؤوَّل هنا يعني الدلالة في ثلاثية الدال والمدلول والدلالة من حيث إنها تمثل الوسيط الذي يربط الدال بالمدلول) إلى ثلاثة أقسام: المؤوَّل المباشر وهو "المؤوَّل الذي يتم الكشف عنه من خلال إدراك العلامة نفسها. وهو ما نسميه عادة بمعنى العلامة... إنه يتحدد باعتباره مُمثَّلا ومعبَّرا عنه داخل العلامة"[82]. ويعني هذا المعنى البدهي الذي تحمله العلامة. و المؤوَّل الديناميكي وهو "الأثر الفعلي الذي تحدده العلامة"[83]أو "هو الأثر الذي تولده العلامة بشكل فعلي في الذهن"[84]. فهذا المؤوَّل هو كل ما يعطيه الذهن للعلامة من معنى. وهو أبرز تجليات السيميوزيس من خلال سلسلة الإحالات اللانهائية للعلامة. أما المؤوِّل الثالث فهو المؤوِّل النهائي الذي يعمل على كبح جماح المؤوِّل الديناميكي وحصر سيرورته اللامتناهية بغية الاستقرار على دلالة ما. لكن عمل المؤوّل النهائي هو عمل استبعادي لإحالات عديدة للعلامة واصطفاء بعضها وتقديمها كأنها الصورة النهائية للدلالة. مع هذا فإن الصورة النهائية التي يقدمها المؤوِّل النهائي تشكل بحد ذاتها سيميوزيسا وسلسلة لامتناهية من الإحالات.

إن تأويل نص ما من خلال تقديم نص آخر محايث له، يعني أن النصان مترادفان. لكن الترادف يثير إشكاليات عديدة تتعلق بالمعنى. فمن جهة، فإن الترادف لا يعني أن النصين متطابقين تماما؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما كان هناك من حاجة لوجود دالّين على معنى واحد. لكنه يعني في الوقت نفسه اشتراك المترادفين بنقاط التقاء. فمثلا جملة: زيد أعزب، ترادف جملة: زيد غير متزوج. فلو طلب من أحدهم تفسير معنى الجملة الأولى لأمكن تفسيرها

81 Eco, *at-Ta'wîl*, 119.

82 Charles Sandres Peirce, *The Collected Papers. Vol. 7 & 8*, Ed. By. Arthur Burks, (Cambridge M.A.: Harvard University Press, 1958), 314.

83 Peirce, *The Collected Papers*, 536.

84 Peirce, *The Collected Papers*, 343.

بالجملة الثانية. من جهة كلمة "أعزب" تشترك مع "غير متزوج" في الدلالة على أن زيد لا يرتبط بامرأة بعقد زواج. لكنهما تفترقان في أوجه أخرى مثلا من حيث عدد الأحرف، ومن حيث إن أعزب تناسب وصف الحالة الاجتماعية في حين تناسب "غير متزوج" إجابة عن سؤال إن كان زيد متزوجا أم غير متزوج وما شاكل. إذن الترادف أو استبدال نص بنص لا يقود إلى المعنى، بل لا يمكن أن يحدث دون أن يحدِث تغييرا ما أو انزياحا عن معنى النص الأول المراد تأويله. والإشكالية الأخرى الأكثر تعقيدا هي أن تأويل نص ما بنص آخر يعني أن المؤوّل يعرف معنى النص الأول مما جعله يقدم نصا آخر يرادف النص الأول!! فلو لم يعرف المؤول معنى "زيد أعزب" لما أمكنه تأويل ذلك بقوله "زيد غير متزوج"، لكن جملة "زيد غير متزوج" ليس هي المعنى بل هي جملة بحاجة لمعرفة معناها. وهكذا يقود الترادف أو التأويل المحايث إلى الانتقال بين النصوص أو الكلمات أو الدوال دون الوقوع على المعنى حتى لو كان هذا الانتقال يوحي بمعرفة ضمنية بالمعنى فإنه ما أن يقدم المعنى في صورة نص حتى يستتر وربما يتغير ويتعدل ويكون بحاجة إلى كشف جديد. وهذا يدل على أن إدراك معنى أو حقيقة نص ما لا يمكن أن تتم من خلال نص آخر، بل لا بد من أن تتم بالمواجهة المباشرة مع المعنى دون وسائط، وهذا أمر يستحيل علميا لكنه مطروح بقوة من منظور صوفي عرفاني.

والدارس للرحلة العرفانية الصوفية (التأويل بصفته رحلة عكسية للإرسال) يجد أن الصوفي يستمر في معراجه المعرفي إلى أن يصل الحق سبحانه حيث مقام الكشف الذي ما بعده كشف في عالم الخيال المطلق. ونلحظ أن الخيال يلعب دورا محوريا في العملية التأويلية لدى ابن عربي. فمن خلال الخيال تتجسد المعاني المجردة والحقائق الباطنة. لكن تبرز هنا مسألة تثير معضلة في فهم آلية عمل الخيال ودوره المعرفي. فالخيال مرتبط بالصورة، وإذا كان الخيال هو وسيلة بلوغ مرتبة الخيال المطلق حيث الباطن المطلق المجرد من الحس والصورة، فإنه في هذه الحالة يقف عاجزا عن تلقي المعارف المجردة من الشكل والصورة الظاهرة. إن الخيال وإن عجز عن تقديم الحقائق الجوهرية المجردة، فإنه يبقى أقدر على كشف المعاني بصورة أكثر جوهرية وأقرب إلى الأفهام. فالعارف من أهل البقاء كما ذكرنا سابقا يرجع إلى عالم الظاهر ليجدد في الشريعة أي ليقدم فهما أفضل لها، وهذا ما يحصله من اتصاله بعالم الخيال. فالخيال وإن كان يقدم ظاهرا مقابل ظاهر فإنه يبقى أكثر عمقا وجوهرية وأقرب إلى الفهم. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى مقاربة بين طرح ابن عربي للخيال وطرح بول ريكور له كآلية فهم. إن الخيال وإن كان يعيد تشفير الوقائع اللغوية وغير اللغوية التي يراد فهمها، فإنه

يقدم تصورا أعمق وأكثر جوهرية للوقائع من صورتها الظاهرة. وهذا الطرح عن مفهوم الخيال باعتباره آلية فهم ومعرفة تشبه طرح بول ريكور عن الخيال من خلال فهمه لمفهوم التراجيديا لدى أرسطو باعتبارها محاكاة، فهو يقول إن المحاكاة لما هو حاصل ليس سوى آلية خيالية لفهم الواقع، إنها لا تحاكيه بل تعيد خلقه بصورة خيالية تصل إلى جوهره الأعمق[85]. وكذلك الأمر لدى نيلسون غودمان Nelson Goodman في كتابه " لغات الفن" The Languages of Art حيث يناقش مسألة الرموز الفنية كعناصر خيالية وغايتها التي تنشدها في إعادة خلق الواقع. ويمكن أن نجد أمثلة ومناقشات عديدة للمسألة الفن باعتباره خيالا ودوره في إعادة خلق الواقع في صورة أكمل وأعمق في كتابي عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، والمرايا المقعرة.

وعلى صعيد آخر يناقش ريكور مسألة الخيال من خلال نموذج الاستعارة، فيقول: " إن الخيال يقدم وسيطا نوعيا، في لحظة بزوغ دلالة جديدة خارج خرائب الإسناد الحقيقي. لفهم هذا ننطلق من ملاحظة أرسطو الشهيرة أن "استعمال الاستعارة الجيد... يعني إدراك المشابهة". لكننا نخطئ دور التشابه عندما نؤوله بكلمات تداعي المعاني، كالتداعي في التشابه (في تعارض مع تشابه التقارب الذي يحكم الكناية والمجاز المرسل). التشابه، في حد ذاته، وظيفة لاستعمال المسندات الشاذة. فهو يكمن في التجاور الذي يردم فجأة المسافة المنطقية بين الحقول الدلالية التي كانت إلى ذلك الحين متباعدة، لخلق التصادم الدلالي الذي يُحدث بدوره شرارة معنى الاستعارة. الخيال هو الإدراك الحاد والرؤية الفجائية لملاءمة إسنادية جديدة، بما في ذلك طريقة بناء الملاءمة في انعدامها. يمكن أن نتحدث هنا عن التمثيل الإسنادي، بهدف التأكيد على أن التشابه في حد ذاته إجراء متجانس مع الإجراء الإسنادي نفسه. لم يحدث أي اقتباس إذن من تداعي المعاني القديم كتجاذب آلي بين ذرات ذهنية ما. فأن نتخيل، يعني في المقام الأول، أن نعاود بناء الحقول الدلالية"[86].

في هذا الاقتباس لا بدّ أن نتوقف عن نقاط عدة. أولا فالخيال لدى ريكور وسيط نوعي يحضر في اللحظة التي يكون فيها البناء اللغوي الإسنادي المباشر بناء مهدما غير ذي قيمة من الناحية الدلالية. ففي نموذج الاستعارة لا بدّ من حضور الخيال كوسيط فاعل؛ إذ إن الإسناد اللغوي الظاهري المباشر لا يفضي إلى دلالة معتبرة. وبتحليل طرح أرسطو الشهير للاستعارة

85 Ricœur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, 88-89.

86 Ricœur, *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*, 168.

بأنها القدرة على رصد التشابه القائم بين طرفين، ولكنه تشابه خفيّ لا يكشفه إلا صاحب الاستعارة الفذ. فالخيال الذي هو عمدة الاستعارة بناء وتفكيكا ينشط لردم الهوة بين حقلين دلاليين متباعدين في الظاهر، وينشأ عن هذا الردم تكون الاستعارة وتكون معنى جديد. فالخيال في هذا المقام ليس فقط آلية لكشف التشابه بل هو أيضا ركيزة أساسية في تشكيل بناء إسنادي جديد خلاف الإسناد اللغوي المباشر.

إن الوجود الظاهري والوجود النصي لدى ابن عربي هو وجود ظاهري، يشبه الاستعارة من حيث بنيتها الإسنادية الظاهرة، والتعامل مع هذه البنية دون خيال لا يفضي إلى دلالة معتبرة تماما كالتعامل اللغوي الظاهر مع الاستعارة دون إعمال الخيال. لكنّ الخيال لدى الصوفي لا يناظر الخيال لدى أرسطو في تناول الاستعارة، إنه لا يسعى إلى رصد التشابه الخفي بين حقلين، إنّ الخيال الصوفي العرفاني ليس سوى وسيط لتلقي المعاني الخفية، إنه تأسيس دلاليّ جديد يناظر البناء الظاهريّ من حيث إنه معنى متلبس في صورة، غير أنه يختلف عنه من حيث إنه بناء يحمل معنى جديدا يخالف الدلالات الخربة للبناء الظاهر، إنه تأسيس لفعالية دلالية جديدة. نحن هنا في صدد رصد مقاربة بين هذا الطرح لدى ابن عربي، وبين طرح ريكور في عبارته الختامية لنقاش هذه الفكرة " أن نتخيل ، يعني في المقام الأول، أن نعاود بناء الحقول الدلالية".

يمكن القول إن خيال الصوفي الذي هو وسيلته لمعرفة الحقيقة يقوده من نمط تشفير إلى نمط تشفير آخر للوجود حتى إذا ما وصل إلى الحق سبحانه وكان قاب قوسين أو أدنى من الحقيقة، تجلى الحق سبحانه على قلب الإنسان السالك، فكان في القلب تأويل ما ظهر في الخيال، وهناك فقط تكمن الحقيقة المنزهة عن أي صورة أو شكل، إنها الحقيقة في صورتها الجوهرية الخالصة. من هنا نجد أبو زيد يقارن علاقة الخيال بالقلب بعلاقة الظاهر بالباطن. فالخيال ظاهر القلب والقلب باطنه، ولا سبيل إلى الباطن دون عبور الظاهر، ولا سبيل لمعرفة حقيقة الظاهر/الخيال دون الولوج إلى الباطن/القلب.

وبالحديث عن أنماط التشفير المتعددة للحقائق نستذكر ما تقدم تبيانه سابقا عن رأي ابن عربي في القرآن من حيث الباطن حيث يرى أنه ليس مستوى واحدا بل ثلاثة مستويات: القرآن على مستوى الحق المطلق، والقرآن على مستوى الملك جبريل، والقرآن على مستوى تنزله على قلب النبي صلى الله عليه وسلم. تسير هذه المستويات الثلاثة من الإطلاق المطلق إلى الإطلاق النسبي متدرجة ابتداءا من الحق المطلق وانتهاء بالنبي صلى الله عليه وسلم.

إن هذا الطرح يمكن مقارنته بالنظرة البنيوية للغة وتأويلها. فالتأويل باعتباره عملية استبدالية لنص في مقابل النص الأساسي، يعدّ أحد المسلمات البنيوية في التعاطي مع العلامات اللغوية. وذلك انطلاقا من النظرة البنيوية للعلامة اللغوية باعتبارها كيانا مغلقا. فاللسانيات البنيوية الواصفة تقوم على ترجمة نظام من الإشارات بنظام إشارات آخر. فللغة من منظور بنيوي أربعة مستويات تراتبية: اللغة الموضوع، ثم اللغة التي نصف بها البنى الأولية للغة الموضوع، ثم اللغة التي ننشئ بها المفاهيم العملية لهذا الوصف، ثم اللغة التي نستخدمها لتعريف اللغات السابقة وجعلها مسلمات[87]. إن هذه المستويات التراتبية الأربعة للغة التي هي أنظمة شيفرة *Code* ، تتنقل بها العلامة اللغوية إلى أن تصبح مسلمة مفهومة. يمكن أن نقايس هذا الأمر بالمستويات التراتبية الأربعة للقرآن: القرآن الذي أخبرنا به النبي (ص) والقرآن كما تنزل على قلب النبي من الملك جبريل، والقرآن كما تنزل من الحق سبحانه على الملك جبريل، والقرآن في صفته الجوهرية المطلقة التي يمثل وصل العارف إليها منتهى رحلته العرفانية حيث يمتلك التأويل الحق للقرآن، أي في صورته التي لا لبس فيه، وكأنه كالمسلمة التي ما بعدها نقاش ولا تحليل.

والمسلمة البنيوية الثانية هي أن التحليل المطبق على العلامات لا يتعاطى مع الكلمات المعجمية الظاهرة بل بالمستويات أو البنى التحتية للعلامة لأنها هي موضع التحليل[88]. تماما كما لا يحفل العارف بالظاهر بل يتخذه محض مدخل لما يستتر وراءه.

النتائج

تناولت هذه الدراسة قضية التأويل باعتباره تعرّفا وممارسة استبدالية بين منظور ابن عربي والنظريات اللغوية الحديثة. وقد خلصت الدراسة إلى أن التأويل لدى ابن عربي رحلة عكسية في الوجود من عالم الشهادة إلى عالم الخيال المطلق وهو ما يسمى بالعرفان. وخيال الصوفي الذي هو وسيلته لمعرفة الحقيقة يقوده من نمط تشفير إلى نمط تشفير آخر للوجود حتى إذا ما وصل إلى الحق سبحانه وكان قاب قوسين أو أدنى من الحقيقة، تجلى الحق سبحانه على قلب الإنسان السالك، فكان في القلب تأويل ما ظهر في الخيال، وهناك فقط تكمن الحقيقة المنزهة عن أي صورة أو شكل، إنها الحقيقة في صورتها الجوهرية الخالصة.

87 Paul Ricœur, *Ṣirâʿ at-Taʾwîlât*, Trans. Munzir al-Ayyaşi, (Beyrut: Dâ al-Kitâb al-Jadîd, 2005), 110.

88 Ricœur, *Ṣirâʿ at-Taʾwîlât*, 110.

من جانب آخر، يرى ابن عربي إن الإدراك أو التأويل إنما يتم بوقوع الشيء على مثله فيعرفه. فالوجود كله تجلّ للنور الإلهي، وكذلك الحواس الخمسة، والفكر والخيال والعقل والذاكرة وكل وسيلة أو قوة من قوى الإدراك فإذا وقع النور الإلهي القارّ في هذه القوى على النور الإلهي القارّ في الموجودات حصل الإدراك بوقوع الشيء على مثله.

إن وقوع التجليات الإلهية على بعضها يقود إلى معرفة التجلي الإلهي فيها، لا الحقيقة الإلهية الكامنة وراء هذا التجلي أي معرفة حقيقة الشيء في نفسه لا في الصورة التي تجلت بها الحقيقة الإلهية، فإذا كان القلب مسكن الروح القدسي والمرآة التي يتجلى الحق سبحانه وتعالى بها، كان القلب الأداة القادرة على إدراك الأمور في نفسها بمعزل عن الصورة التي تلبستها. ولما كانت القوى الأخرى متعلقة بالتجلي الظاهري كان الاعتماد عليها وحدها مؤديا إلى احتمالية الصواب والخطأ في أحكامها، أما القلب الذي يتصل بجوهر الحقيقة نفسها فإنه يدرك حقائق الأمور في أنقى صورها دون مانع أو حجاب.

وقد وجدت الدراسة توافقا بين منظور ابن عربي وعلم اللغة الحديث من حيث إن كليهما يربطان التأويل بالاستعدادات المسبقة للمتلقي. وهذا لا يعني اتفاقهما في المنهجية، إنما التقاءهما في بعض الطروح رغم اختلاف المنهج والمرجعية.بينهما. من هنا فإن التأويل يأخذ بعدا تعرّفيا لا معرفيًا. وهذه الفكرة نجد جذورها في محاورة مونو لسقراط. ونجدها أيضا عند ناعوم تشومسكي تحت مسمى الاستعدادات البيولوجية. كما نجدها لدى دو سوسور حين يربط فهم الارسالية بربط الصورة الصوتية المتلقاة بالصورة الذهنية المعلومة مسبقا لدى لمتلقي.

وعلى صعيد آخر وجدت الدراسة إنّ التأويل عند ابن عربي صيرورة أو عملية استبدالية لظاهر بظاهر، ورمز برمز وصورة بصورة، وذلك في حال الرجوع من الفناء وتأويل الشرائع للناس.. وهذا الأمر يستحضر إلى الأذهان مصطلح السيميوزيس *semiosis* لدى بورس. والسيميوزيس باختصار هو الحلقة اللانهائية من الاستبدالات اللغوية ضمن سيرورة التأويل. وليس التأويل هو فقط ما ينطبع بالطابع الاستبدالي للعلامات، بل إن سوء الفهم أيضا هو عملية استبدالية للعلامات. وهذه الفكرة تبرز في أقصى تجلياتها لدى التيار التفكيكي.

والتأويل باعتباره عملية استبدالية لنص في مقابل النص الأساسي، يعدّ أحد المسلمات البنيوية في التعاطي مع العلامات اللغوية. وذلك انطلاقا من النظرة البنيوية للعلامة اللغوية باعتبارها كيانا مغلقا. فاللسانيات البنيوية الواصفة تقوم على ترجمة نظام من الإشارات بنظام إشارات آخر. وتتناظر المستويات التراتبية للبنية اللغوية بحسب اللسانيات الوصفية إلى أربعة

أنماط من التشفير: اللغة الموضوع، ثم اللغة التي نصف بها البنى الأولية للغة الموضوع، ثم اللغة التي ننشئ بها المفاهيم العملية لهذا الوصف، ثم اللغة التي نستخدمها لتعريف اللغات السابقة وجعلها مسلمات. تتناظر هذه مع المستويات التراتبية الأربعة للقرآن: القرآن الذي أخبرنا به النبي (ص) والقرآن كما تنزل على قلب النبي من الملك جبريل، والقرآن كما تنزل من الحق سبحانه على الملك جبريل، والقرآن في صفته الجوهرية المطلقة التي يمثل وصل العارف إليها منتهى رحلته العرفانية حيث يمتلك التأويل الحق للقرآن، أي في صورته التي لا لبس فيه، وكأنه كالمسلمة التي ما بعدها نقاش ولا تحليل. والمسلمة البنيوية الثانية هي أن التحليل المطبق على العلامات لا يتعاطى مع الكلمات المعجمية الظاهرة بل بالمستويات أو البنى التحتية للعلامة لأنها هي موضع التحليل. تماما كما لا يحفل العارف بالظاهر بل يتخذه محض مدخل لما يستتر وراءه.

وقد أوصت الدراسة بعمل دراسات تقابلية في مختلف المجالات الإنسانية بين الموروث الإسلامي الثقافي والتيارات الغربية الحداثية وما بعد الحداثية بغية إيجاد تكامل في النظريات الفلسفية واللغوية والثقافية، إلى جانب ردم الهوة بين الموروث الإسلامي الذي يعتبر إجحافا مفتقدا للمنهجية وبعيدا عن النظرة العلمية، وبين النظريات الفكرية الغربية الحديثة التي تلتزم المنهجية العلمية الموضوعية.

المصادر والمراجع

Abdulhaq, Munsif. *al-Kitâbah wa at-Tajrubah aṣ-Ṣûfiyyah*. Ribat: Manşurat Okaz.1988.

Abdulmuhaymin, Ahmad. *Naẓariyyat al-Ma'rifah bayna İbn Ruşd wa İbn 'Arabî*. İskenderiye: Dâr al-Wafaa. 2000.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Falsafatu't- Ta'wîl*. Beirut: Dâru't-Tanwîr lit- Tibâʿa wa'n- Nashr & Dâru'l- Wihda lit- Tibâʿa wa'n- Nashr. 1983.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Aliyyât al-Qirâ'ah wa İşkâliyyât at-Ta'wîl*. 6. Baskı. ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz aṯ-Ṯaqâfî al-Arabî. 2001.

al-Azharî, Abû Manşûr Ahmad ibn Mohammad. *Tahḏîb al-Luğah*. Ed. Abdussalam Haru. Mısır: Mısır al-Jadidah, T.s.

al-Hakim, Suad. *ʿAwdat al-Wâṣil, Dirâsât ḥawla al-İnsân aṣ-Ṣûfî*. Mısır: Mu'assat Dandarah li'd-Dirâsât. 1994.

Alkahwaji, Anas MHD Rida. *Ṯaqâfat el-İkhtilâf fî el- Turâṯ el-İslâmî.* Ankara: Iksad Publishing House, 2021.

al-Jîlî, Abdulkarîm. *al-İnsân al-Kâmil fî Maʿrifat al-Awâ'il wa al-Awâḫir*. 4. Baskı. Süriye: Dâr al-Fikr. 1975.

ar-Râğib al-Asbahânî, al-Ḥusayn Muḥammad Ibn al-Mufadḍal. *Mu'jam Mufradât Alfâẓ al-Qur'ân al-Karîm*. Ed. İbrahim Şamseddin. Beyrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah. 1418 H.S.

ar-Ruwaili, Megan; al-Baz'i, Said. *Dalîl an-Nâqid al-Adabî*. 3. Baskı. ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz aṯ-Ṯaqâfî al-Arabî. 2002.

Assadiqi, Ahmad. *İşkaliyyat al-'Aql wa al-Wujûd fî Fikr İbn 'Arabî*. Beyrut: Dâr al-Madâr al-İslâmî. 2010.

Aş-Şarîf al-Jurjânî. *at-Taʿrîfât*. Ed. Mohammad Basil Oyun Assud. Beyrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah. 2000.

az-Zabîdî, Muḥammad ibn Muḥammad al-Murtaḍâ. *Tâj al-ʿArûs*. Riyad: Dar al-Hidayah. T.s.

Chomsky, Naom. *Al-Luğah wa Muşkilât al-Maʿrifah: Muḥḍarât Manago*. Trans: Hamzah Qablan al-Mazini. ad-Dâr al-Baydâ': Dâr Tubqal. 1990.

Corbin, Henry. *Târîḫ al-Falsafah al-İslâmiyyah*. Trans. Nasir Mruwwah, Hasan Qbaysi. Beyrut: Manşurat Owaydat. 1966.

Corbin, Henry. *al-Ḫayâl al-Ḫallâq fî Taṣawwuf İbn Arabî*. Trans. Farid Azzahi. Ribat: Manşurat Marsam. 2006.

de Saussure, Ferdinand. *'İlm al-Luğah al-'Âm*. Trans. Yuel Yousef Aziz. 3. Baskı. Bağdat: Dâr Afâq 'Arabiyyah. 1985.

Derrida, Jacques. *al- Kitâbah wa al-İkhtilâf*. Trans. Kâthim Jihâd. ad-Dar Al-Baydâ': Dâr Tubqâl. 2000.

Eco, Umberto. *at-Ta'wîl bayna as-Simyâ'iyya wa at-Tafkîk*. Trans. Said Bengrad. 2. Baskı. ad-Dâr al-Baydâ': al-Markiz aṯ-Ṯaqâfî al-Arabî. 2004.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. Ed. Abul Ela Afifi. Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l- ʿarabi, 1946.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *al-Futûhât al-Makkiya*. Ed. Osman Yahya. Egypt: Supreme Council of Culture in Cooperation with Institute of Graduate Studies of the Sorbonne University, General Egyptian Book Organization. 1958.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Mawâqiʿ an-Nujûm wa Muṭâlaʿat ʻahillat al-ʻAsrâr wa'n-Nujûm*. Ed. Mohaamad Ali Subeyh. 1965.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Rasâ'il Ibn ʿArabî*. Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmaniain, 1361 H.S.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *al-'İsr â fî Maqâmi'l-'Asrâ*. Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania, 1367 H.S.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Kitâb al-İsfâr ʿan Natâ'ij al-Asfâr*. Hyderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmaniah. 1367 H.S.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *al-Futûhât al-Makkiya*. Beyrut: Dâr Sâdir. T.s.

Ibn Fāris, Aḥmad. *al-Ṣāḥibī fī Fiqh al-Luğah*. Beyrut: Mu'assasat Badra. 1963.

Jamiş, Salim. "fî at-Taṣawwuf bayna at-,Tajrubah wa 'intâj al-Jamâl". *Majallat al-Wihdah*. Fâs: al-Majlis al-Qawmî li't-Ṯaqâfah al-Arabiyyah. Sayı:24. 1986.

Klein, Ernest. *A complete etymological dictionary of the English language :dealing with the origin of words and their sense development, thus illustrating the history of civilization and culture*. Oxford: Elsevier. 2000.

Lihmidani, Hamid. *al-Qirâ'ah wa Tawlîd ad-Dalâlah*. ad-Dâr al-Baydâ', Beyrut: al-Markiz aṯ-Ṯaqâfî al-Arabî. 2003.

Nicholson, Reynold. *Fî at- Taṣawwuf al-İslâmî wa Târîḫih*. Trans. Abul Ela Afifi. Kahire: Lajnat at-Ta'lîf wa at-Tarjamah wa an-Naşr. 1969.

Peirce, Charles Sandres. *The Collected Papers*. Vol. 7 & 8. Ed. By. Arthur Burks. Cambridge M.A.: Harvard University Press. 1958

Ricœur, Paul. *Min an-Naṣ ilâ al-Fi'l*. Trans. Mohammad Bradah, Hassan Burqiyyah. Mısır: Ayn li'd-Dirâsât wa al-Buhûth al-İnsâniyyah wa al-İjtimâ'iyyah. 2001.

Ricœur, Paul. *Ṣirâʿ at-Taʾwîlât*. Trans. Munzir al-Ayyaşi. Beyrut: Dâ al-Kitâb al-Jadîd. 2005.

Said, Tawfiq. *Mâhiyyat al-Luğah wa Falsafat at-Taʾwîl*. Lübnan: al-muʾssasah al-Jamiʾiyyah liʾd-Dirasat wa an-Naşr. 2002.

Interpretation as a Recognitional and Substitutional Practice Between The Perspective of Both of Muhyiddin Ibn Arabi's and Modern Linguistics

(Extended Abstract)

What puts the linguistic studies together with Ibn Arabi? Most probably, this would be the first question crosses the mind of the reader of this study. Modern linguistics is an approach that is supported by scientific methods that are based on question, uncertainty, proof and scientific logical evidence. Sufism, in general, is characterized as being religious which makes its logic based on surrender and absolute faith and its approaches are revelation and luminosity. Thus, the evaluation of the comparative studies between Ibn Arabi and modern linguistics, from this perspective, would most probably lead to the result that Sufism is merely an attempt of extravagance of forcing a state of comptonization between two uncompromising issues. A more purposeful glimpse might lead to discovering mutual intellectual layouts, not only between Ibn Arabi and linguistics, but also between many cognitive fields and approaches.

Unrevealing these invisible layouts might make the scholar more closer to the scattered knowledge that might appear discordant and makes it more integrated, or at least, this might contribute in enriching cognitive fields by highlighting neglected fields, although it is related to these cognitive approaches in one way or another.

This study tackles one of the fields that is important in Ibn Arabi's intellect and modern Linguistics which is interpretation. Also, this study talks about interpretation in terms of considering interpretation as recognition and considering interpretation as substitutional practice from the perspective of Ibn Arabi and modern linguistics.

The Inquiries of the Study:

1. What is interpretation and hermeneutics?

2. How does interpretation manifest as an epistemological practice for Ibn Arabi?

3. How can the perspective of Ibn Arabi be approximated to the modern linguistics in terms of interpretation as it is a recognitional practice?

4. How can the perspective of Ibn Arabi be approximated to the modern linguistics in terms of interpretation as it is a substitutional practice?

The Approach of the Study

To answer the above inquiries, this study was divided into four main parts: interpretation and hermeneutics, interpretation for Ibn Arabi, interpretation as a way of unrevealing from the perspective of Ibn Arabi and the modern

linguistics, and interpretation as a substitutional practice from the perspective of Ibn Arabi and the modern linguistics. The study employed the deductive and the comparative approaches to seek results. This study might be an incentive to more comparative studies that that tackle more Islamic and modern issues.

The Results of the Study

The study found out that interpretation for Ibn Arabi is an invert journey in existence from the Realms of death to the realm of absolute fantasy and that is called "gratitude". The imagination of the sophist is his way to know the truth which leads him from a style of coding to another one to existence until he almost reaches The Almighty. Fuss that interpretation what is apparent would be in the heart and there lies the absolute truth, the ultimate elevated essential truth.

Also, Ibn Arabi believes that realization or interpretation take place when occurrence of the action happens. Existence, the five senses, the awareness, imagination, the mind and memory and all the ways and means of recognition are mere manifestations of the Divine Light, so if the Divine Light occurs, recognition takes place.

The occurrence of the Divine manifestations leads to the recognition of the divine manifestation in things. The absolute Divine truth that lies behind this manifestation and it is in the truth of the thing itself not in the image that the Divine truth appears in. Thus, if the heart was where the Divine spirit lies and the mirror that Almighty manifests in, the heart would be the capable tool that realizes things apart from their false external image. Accordingly, depending on any other way to realize things apart from the heart would lead to the probability of wrong and right. Hence, heart alone can find and realize things purely in their ultimate form.

The study found a correspondence between Arabic perspective and modern linguistic in which both of them connect interpretation to the "pre preparations" of the receiver and this adds to interpretation a recognitive dimension, not an epistemological one. This idea has traces in the conversation between Socrates with Mono and also it can be found in Chomsky's writings under the name of "biological preparedness". Moreover, this idea can be found in De Saussure's writings in which he relates the understanding of the message to the mental image that is already existent in the receiver mind.

On the other hand, the study found that interpretation for Ibn Arabi is a continuum or a substitutional process of apparent to apparent, symbol to symbol, or image with image which brings to mind Boris's term, semiosis. Semiosis, briefly, is that an infinite loop of the linguistic substitutions within the continuum of interpretation. Interpretation is not only what is there in the

substitutional impression for sign, but also the misunderstanding of the substitution of signs and this is a prominent idea in the deconstructionism. Furthermore, interpretation is a substitutional process for a text to a text which is considered one of the constructive conventions in dealing with the linguistic signs.

The study recommended to make comparative studies in different fields between the Islamic cultural writings and the Western modern and postmodern writings in order to find integrations in the cultural linguistic and philosophical theories. In addition to bridge the gap between the Islamic writings that are considered as an approachless nonscientific writings if compared to the Western modern intellectual writings that are based on a solid base of objective scientific approaches.