فلسفة العلامة وتأويلها

بين بورس وابن عربي

أمين يوسف عودة

جامعة آل البيت – الأردن

تحاول هذه الورقة أن تبحث عن بنيات التشاكل والتقارب بين القراءة السيميائية التي تنظر في الخطاب اللساني على كونه منظومة من العلامات اللغوية الخاضعة لأنساق تعبيرية معينة، تتجلى في شكله الخارجي، وفي مكونات الخطاب نفسه ظاهرة ومضمرة، والقراءة الصوفية التي تتوجّه إلى بنية الخطاب العميقة/ الباطنة، عبر اختراق بنيته السطحية الظاهرة بغية استخراج مخبآته المتوارية في علاماته اللغوية، وأنساقه التعبيرية بمستوياتها المتنوعة.

ولعل مما يسوّغ هذه القراءة أن فضاء الخطاب الصوفي عموما فضاء ذو طبيعة رمزية قبلية، بمعنى أن متلقي الخطاب الصوفي من مستوى معين يضاهي مستوى القارىء النموذجي عند أمبرتو إيكو(1) يدرك أنه مقبل على قراءة نص مرمّز، وأن علاماته اللغوية لا تقف عند دلالاتها المعجمية، إنما تتجاوزهما إلى تمثيل دلالات إخرى محتملة، نابعة من حقل معرفي له مرجعياته الخاصة به، ألا وهو التصوف. وتلتقي السيميائيات بالتصوف في أن كليهما ينظر إلى الوجود ومكوناته لسانية وغير لسانية على كونها علامات ترميزية؛ لأنها بقدر ما تحيل إلى موضوعاتها المباشرة تحيل أيضا إلى موضوعات غير مباشرة. وفي هذا السياق تنتصب العلامة للقيام بدور الوسيط المعرفي والجمالي بين المتلقي/ المؤوِّل وموضوع العلامة المُحتمل، وسيفضي هذا الوضع بالضرورة إلى النظر إلى المتلقي/ المؤول على كونه وسيطا معرفيا فاعلا في إرساء موضوع العلامة المحتمل.

ثمة فارق يبدو للوهلة الأولى فارقا أساسيا بين السيميائيات والتصوف يتعيّن في آليات التأويل من طرف، وفي ما تحيل إليه العلامة من طرف آخر. ومع ذلك فإن ما ستظهره القراءة لاحقا أن مثل هذا الفارق سيبدو فارقا هشا إن لم يكن وهميا. والقراءة الحالية التي تتبنى هذا التخمين (2) ما هي إلا اختيار من منطلقات تخمينية متعددة، قد يفضي بعضها إلى تدعيمه أو إقصائه، ولكن ليس إلغاءه.

مفهوم العلامة ومقولاتها:

إن مفهوم العلامة المتداول في هذه القراءة يرجع إلى ما أرساه الفيلسوف الأمريكـــي ش. س. بورس (C.S.Peirce) وهو مفهوم يرتكز على التثليث (3)الذي يعد شرطا في الإمكان المعرفي، ومبـــدأ أساسيا لاشتغال العلامة دالاً ومدلولا بالمفهوم البورسي، وليس بالمفهوم السوسيري.

يقرر بورس مقولات فينومينولوجية ثلاث يشير بها إلى ثلاثة أنماط من الوجود " وجود الإمكان النوعي والموضوعي، ووجود الواقعة الفعلية، ووجود القانون الذي سيحكم هذه الوقـــائع اســـتقبالا" (4)ويترتّب على هذه المقولات الثلاث حدوث الإمكان المعرفي لدى الـــذات الإنـــسانية في الزمـــان والمكان، وهي المقولات التي ســـتنبثق عنـــها ســـيرورة التـــدليل الثلاثيـــة الماثلـــة في(المـــاثول representamenوالموضوع object والمؤوِّل interpretant) التي تجعل من شيء ما علامة قابلة للتدلي (5). والمقولات الثلاث هي: مقولة الأولانية، ومقولة الثانيانية، ومقولة الثالثانية (6).

1. **مقولة الأولانية:**

وهي المقولة التي تحيل إلى" الوجود النوعي الموضوعي، ذلك الوجود الذي يكمن في وجـــود الشيء في ذاته خارج أي سياق أو تحقق. وبعبارة أخرى، فإن الأولانية تحيـــل علـــى سلـــسلة مـــن الأحاسيس والنوعيات المنظور إليها في ذاتها. إنها تحديد للكينونة في طابعها المباشـــر دون وســـائط أو تجسيد أو علاقة مع أي شيء آخر. ويعرفها بورس بأنها "نمط من الوجود يتحدد في كون شيء ما هو كما هو إيجابيا دون اعتبار لشيء آخر. ولا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا إمكانا" (7).

إن كل مظاهر الوجود المادية والمعنوية قبل أن تتحيّن في الواقع الملموس، هي موجودات كما لو أنها في حالة سديمية أو عماء، فهي كينونة وجودية ساذجة وبسيطة ومتصلة، وغير متعلقة بـــشيء خلا ذاتها، وهي غير قابلة للتعرف إلا بوصف وحيد هو قابليتها للتحقق في وجود مُدرَك، ووصـــفها الوحيد، مرة أخرى، هو الإمكان لا غير. وإن إمكان تتحققها في الوجود المدرك في مظهر من مظاهره، أو في واقعة من وقائعه، هو ما سيجعلها تتحيّز وتصبح قابلة لأن تدرك أو يُحسَّ بها لا غير.

فالحمرة والصفرة والخضرة... والحزن والفرح والخوف... والحلاوة والمـــرارة... والخـــشونة والنعومة... والحرارة والبرودة، وغيرها من الكينونات الحسية والنوعية في مقولـــة الأولانيـــة، أو في مستواها الوجودي الأول، هي كينونات وجودية محتملة التحقق، لكنها غير مُدرَكة حتى الآن لأنها لم تتحقق فعليا في ذات مُدْرِكة، فالحمرة كينونة وجودية قبل أن تبصر العين أي شيء أحمـــر، والحـــزن كينونة وجودية قبل أن يشعر المرء بالحزن، والخشونة كينونة وجودية قبل أن تلمـــس أيـــدينا شـــيئا

خشنا..(8). إن مقولة الأولانية هي مقولة وجود النوعيات والكيفيات الثاوية خارج إطار الإحساس أو الوعي المحض بها.

2. مقولة الثانيانية:

وهي المقولة التي تحيل إلى الوجود بالفعل، أي تَحَقُّق الممكنات في الوجود الفعلي في الزمان والمكان. إن النوعيات والكيفيات المحتملة التحقق تنتقل من حالتها التي تشبه حالة العماء غير الموصوفة إلى ما يمكن أن يحيّنها ويجسدها من حيث هي وجود فعلي محض ومحايد. إنها مقولة الوجود الذي تَمْثُلُ فيه الوقائع المُحَسّة عبر تموضع النوعيات الأولانية وكيفياتها في حيز الثانيانية دون استدعاء علاقة من أي نوع بأمر ثالث أو ثالثانية تُفَسِّر معناها " إنها الطبيعة خارج إكراهات الثقافة، والتعيين خارج إكراهات الفهم والتجريد" (9). وسمة هذا النمط الوجودي التقييد والحصر والوصف والتحديد لاحقا، وكل المقولات الجزئية القابلة للاختبار والقياس السبر، ولكنها حتى الآن لم تُسْبَر، و لم تخضع لإملاءات ثقافية أو دينية أو اجتماعية أو نفسية أو غير ذلك. إنها حالة الطبيعي في وجوده الأول الصافي غير المبتذل، وهي الحضور البكر للشيء أو الإحساس. ويعرفها بورس بأنها " نمط وجود الشيء كما هو في علاقته بثان دونما اعتبار لثالث. إنها تُعَيّن وجود الواقعة الفردية" (10). فالبياض في الأولانية محض إمكان محتمل، وهو في الثانيانية التحقق الفعلي للبياض شاخصا للعيان في الورقة البيضاء للمرة الأولى بعيدا عن إضفاء أي معنى غير صفة البياض، أو بالأحرى ذلك الإحساس المبهم الذي ينعكس في الإدراك عند رؤية البياض في الورقة البيضاء للمرة الأولى. إن الثانيانية هنا تحيل إلى نفسها، بمعنى أن الورقة البيضاء، أو الشيء الأبيض يحيل إلى صفة البياض فحسب، دون اعتبار لأي أمر آخر. وهكذا يُنظر إلى سائر الأشياء في هذا النمط من الوجود. وإذا ما اكتفت الوقائع بالوجود في هذا النمط الثانياني، أي دون دخولها في علاقة ثالثة تمنحها أسماءها ومعانيها وسيروراتها التدليلية، فإنها معرضة للزوال والموت، وفي أحسن الأحوال تظل منعزلة في حالتها الطبيعية الأولى.

3. مقولة **الثالثانية:**

وهي مقولة الفكر الذي يقوم بدور الوسيط الضروري لإضفاء المعنى على وقائع الثانيانية مهما كان شكل تجلّيها، وهي العنصر الثالث المتمم لما سيُطلق عليه "علامة" ذات سيرورة تدليلية أي سيميوز. "إنها مقولة التوسط بامتياز، ومقولة العلاقة والمفاهيم والاستمرارية. وباعتبارها مقولة للعلاقة والمفاهيم فهي مقولة الدلالة" (11). وبغير هذا العنصر الثالث ستظل الوقائع خارج إطار التدجين الفكري لها، ومنفلتة من أسر الإملاءات الثقافية، وستبقى منغلقة على ذاتها بلا معنى سوى ذلك

الإحساس المبهم الذي تتركه في حيّز الإدراك لذات مُدرِكة لها، حيث هي المرة الأولى التي تلتقي بها الذات بالموضوع فيتولد الانطباع الأول به؛ أي في مستوى مقولة الثانيانية. وتأتي مقولة الثالثانية لإخراج الانطباع الأول من فردانيته ووحدانيته عن طريق مَفْهَمَتِه وتسنينه وتعميمه. وتُمَثِّل الثالثانية في هذا السياق وسيطا جمعيا لتحويل الطبيعي إلى ثقافي ليندرج في صيغة سننية قابلة للتعميم والتجريد؛ أي القانون، وتغدو الواقعة، أو ما كان يُسمى سابقا انطباعا أوليا، علامة قابلة للحياة والاستمرار والتداول. وبصيغة شبه نهائية، فإن مقولة الثالثانية هي مقولة الفكر والمفهمة والتدجين والسيرورة التدليلية. وهي المقولة التي تجرد الأشياء ،واقعية وخيالية، من أغطيتها المادية، لتعيد إنشاءها في صيغ رمزية وفق تسنين متواطأ عليه.

ولنفترض فرضية متخيَّلة وهي أن الكون بتفاصيله المشهودة خال من الألوان عدا اللون الأبيض، ففي هذه الحالة لن يكون لهذا اللون وجود مُدرَك في الوعي فضلا عن معنى. صحيح أنه موجود في الواقع الموضوعي، وأن له انعكاسا في جارحة البصر ولكن الذهن لا يعي وجوده لونا(12)، وسيظل خارج حيز الوعي على كونه لونا ؛ لأنه لا ضد له، وفي هذه الحالة سيكون للشجرة (البيضاء) اسم أو علامة تمثّلها على كونها شجرة دون اعتبار لبياضها، وللحجر (الأبيض) علامة، وللسماء (البيضاء) علامة، ولأشكال الأشياء علامات...الخ، ولكن حتما لن يكون للبياض اسم أو علامة، ولن يكون مكوِّنا من مكونات موضوع الشجرة أو مؤوِّلها في الذهن . ثم – لحدوث طفرة مفاجئة في الطبيعة- تنصبغ بعض الموجودات باللون الأسود، وبعضها الآخر باللون الأخضر. عندئذ ستُدهش الذوات الإنسانية المدركة لهذا التغير المفاجيء لحظة إبصار اللونين الأسود والأخضر، وفي الآن نفسه ستكتشف وجود اللون الأبيض. إن اللونين الأسود والأخضر قبل تحققهما في الوجود المدرك كانا إمكانين في مقولة الأولانية، وكذلك يقال في اللون الأبيض. وعندما تحقَّقَ اللون الأسود في الحجارة مثلا، واللون الأخضر في أوراق الشجر مثلا آخر، فقد انتقلا من حيز الإمكان (الأولانية) إلى حيز الوجود الفعلي المتصل بالوعي والإدراك (الثانيانية) ولكن دون اعتبار للشكل الذي تحيّز فيه السواد أو الخضرة؛ لأن أشكال الحجارة مختلفة، وكذلك أوراق الشجر، أو بمعنى آخر، فإن الاعتبار ههنا للمحمول وليس للحامل. فما الذي سيحدث عند لحظة الإبصار الأولى للونين الأسود والأخضر فضلا عن اللون الأبيض؟ سوف تنتقل الألوان عبر حاسة الإبصار إلى الوعي بها على ما هي عليه، السواد بما هو سواد، والخضرة بما هي خضرة، والبياض بما هو بياض. إنه حضور لها في (الهُنَا والآن) (13) أو هو الحضور (الصافي) (14) لها في الوعي، أي دون أن تكون هناك فكرة أو مجموعة أفكار تحدد العلاقة بين الوعي

والشيء المُدرك، وسيكون لحضور الألوان انعكاس في الوعي على شكل أحاسيس مبهمة وغير محددة الملامح.

ثم تأتي المرحلة التالية (الثالثانية) وفيها تبدأ الذات المدركة بالتفسير، أي بتحميل الألوان الأسود والأخضر والأبيض بالمعنى، والمعنى هنا محض تواطؤ- شعوري أو لا شعوري- من قِبَل جماعة ما على تخصيص هذا الشيء (السواد) بسمة أو علامة، والسبب في ذلك هو وجود شيء آخر مختلف هو الأبيض فضلا عن الأخضر، وهذا يعني أن وجود التغاير والتخالف ضرورة لا بد منها لصنع علامة ما، أي معرفة ما بشيء ما، وبغياب التغاير والتخالف ليس ثمة عارف ومعروف ومعرفة. وسيغدو من ضمن مفهوم السواد أنه ضد البياض والعكس صحيح. وعندما يتموضع مفهوم السواد في بديل رمزي- ولنفترض أن الجماعة اختارت الأصوات (أ،س،و،د) للسواد، و(أ،خ،ض،ر) للخضرة، و(أ،ب،ي،ض) للبياض بديلا رمزيا- فإنها في هذه الحالة تكون في طريقها إلى تجريد واقعة الألوان من حضورها المادي الطبيعي، إلى صنع حضور آخر لها في الوعي هو ما يسمى بالمفهوم التجريدي، أي ذلك المفهوم الذي يستدعيه الذهن عند سماع سلسلة الأصوات المكونة من (أ س و د)، وبذلك يتحيّن المفهوم في سلسلة الأصوات هذه لا لشيء إلا لأن الجماعة اتفقت على اختيارها ممثلا لموضوع السواد. إن هذه الآلية وحدها كفيلة بالحديث عن السواد دون أن نحضر في كل مرة شيئا أسود كلما تحدثنا عن السواد. إن عملية التجريد الذهنية هذه تختزل كل سواد في الوجود مهما كان شكله (= موضوع) في المفهوم (= الموؤل) الذي تحيل إليه سلسلة الأصوات (أ س و د) (= ماثول) وبهذا الإجراء نكون قد وضعنا قانونا يحكم كيفية الإحالة إلى موضوع اللون الأسود على كونه مفهوما تجريديا، وفي الآن ذاته يضمن تعميمه وسيرورة تداوله على كونه علامة من علامات المنظومة اللسانية لتلك الجماعة في الآن والاستقبال؛ إذن فالثالثانية تمثل الوسيط الإجرائي الضروري الذي يؤوّل الثانيانية التي هي مجلى للأولانية، ويدرجها مفهوما في المجال التداولي الخاص بها. إن العلامة بوصفها علامة تُمثِّل الأنماط الوجودية الثلاثة في آن واحد.

بهذه الإجراءات يتحول كل ما في الوجود إلى أنظمة علامية لإنتاج المعرفة ووعيها وتداولها عبر سيرورة لا نهائية. ومن نافلة القول إن أنواع العلامات لا تقتصر على التمثيلات الصوتية اللغوية، إنما تتجاوزها إلى تمثيلات أخرى، فالطقوس الأسطورية علامات، والممارسات الدينية علامات، والعادات والتقاليد الاجتماعية علامات، والأزياء علامات، والصور الإشهارية علامات، والروائح علامات، وإيماءات الجسد علامات ... وكل ما يدخل في الإمكان المعرفي مقيدا بسننه التداولي الخاص

يندرج في النظام العلامي بأصنافه المختلفة، واقعا كان أو متخيلا. "وهكذا فإن الكون في تصور بورس يمثُل أمامنا باعتباره شبكة غير محدودة من العلامات، فكل شيء يشتغل كعلامة، ويدل باعتباره علامة، ويُدرك بصفته علامة أيضا" (15).

بنية العلامة الثلاثية:

ليس ثمة إمكان معرفي تداولي دون تثليث. والمقولات الثلاث السابقة تعيد تمثيل بنيتها الثلاثية متجلية من جديد في اسم علامة. فلكي يصبح شيء ما ذا سيرورة تدليلية منتجة لمعنى ما (سيميوزا) ويُسمى هذا الشيء علامة، لا بد من توافر عناصر ثلاثة أساسية هي: الماثول والموضوع والمؤول(16). فالماثول (الأولاني) يحيل إلى الموضوع (الثانياني) عبر توسط المؤول (الثالثاني). ويمكن النظر إلى الأبعاد الثلاثية للعلامة على كونها مستويات تُمثَّل في:" المستوى التركيبي وهو العلامة في ذاتها، والمستوى الدلالي أو الوجودي وهي علاقة العلامة بموضوعها،والمستوى التداولي وهو علاقة العلامة بالمؤول"(17).

والعلامة وفق تعريف بورس هي" شيء يعوض بالنسبة لشخص ما شيئا ما بأية صفة وبأية طريقة. إنه يخلق عنده علامة موازية أو علامة أكثر تطورا. إن العلامة التي يخلقها أطلق عليها مؤولا للعلامة الأولى وهذه العلامة تحل محل شيء هو موضوعها" (18). فمهمة العلامة- بصرف النظر عن مادتها، فقد تكون مادتها لسانية أو طبيعية أو اجتماعية ...- الإحالة إلى الموضوع الذي تمثّله عبر الوسيط الإلزامي أو القانون (المؤول) الذي يسمح بهذه الإحالة أو تلك دون غيرها، ويمكن القول إن المؤول هو المفهوم الذي يعمل على الربط الإلزامي بين العلامة وموضوعها لكي لا تكون الإحالات بين العلامات والموضوعات إحالات عشوائية أو لا تخضع لقوانين، "وعلى هذا الأساس يمكن تناول المؤول باعتباره ما يشكل نقطة إرساء أولى للمعنى" (19). إن العلامة الرمزية المكونة من السلسلة الصوتية (ب ح ر) تحيل إلى موضوعها الذي هو البحر عبر مؤوله الذي هو الصورة الذهنية الثاوية في الإدراك منذ المرة الأولى التي تعلمنا فيها أن كلمة (ب ح ر) تعني هذا الحيز المائي الكبير في الطبيعة بتلك الخصائص التي نعرفها عنه، وهذا يعني أن طبيعة العلاقة بين العلامة ومؤولها طبيعة واقعية كما يدل على ذلك تحليل بورس لها بقوله إن العلامة تؤثر في ذهن متلقيها بطريقة تثير فيه علامة أخرى، أو فكرة ترمز إلى الموضوع بالطريقة نفسها التي ترمز فيها العلامة الأولى إلى ذلك الموضوع (20)إن التأثير المذكور يعني أن العلامة تُعيّن في ذهن المتلقي شيئا ما (فكرة) يعود بشكل وسائطي إلى موضوع العلامة، وأن

ذلك الشيء المتعين (الفكرة) الذي تكون العلامة علة مباشرة له، ويكون الموضوع علة غير مباشرة، هو المقصود بلفظ المؤول أو تأويل العلامة (21).

أن العلامة ــ من حيث هي ماثول ــ تحل محل موضوعها، ومع ذلك فإنها لا تمثل كل معطيات موضوعها تمثيلا كاملا، إنها بالأحرى تمثله عبر ما أسماه بورس بعماد الماثول وهو" الزاوية التي يتم من خلالها انتقاء موضوع العلامة، فالتمثيل الواحد لا يمكن أبدا أن يستوعب مجمل معطيات الموضوع من خلال إحالة واحدة " (22) وهو " ليس سوى انتقاء خاص يتم وفق وجهة نظر معينة ... إنه صفة للموضوع باعتباره منتقى بطريقة معينة في أفق خلق موضوع مباشر" (23). وقد وصف بورس عدم قدرة العلامة على تمثيل موضوعها تمثيلا كاملا "بقصور العلامة" (24).

المؤول والموضوع:

تستضمر كل علامة مؤولا مباشرا وُضع لها في سياق إيجادها للمرة الأولى وانضمامها إلى منظومة علامية ما، واتخاذها موقعا محددا من شبكة علاقات هذه المنظومة. والمراد من المؤول المباشر هو ذلك المفهوم الذهني المحدد الذي يجعل من علامة ما تحيل إلى معطيات موضوعها المباشر الذي يشترك فيه جميع أفراد المجموعة التي تتداول هذه العلامة؛ فهو بمنزلة قاعدة مشتركة تُمَثّل معطى ثابتا في العلامة هو دلالاتها المباشرة أو " ما تقوله العلامة بشكل مباشر، أي ما هو متضمن لحظة التمثيل لواقعة ما. فكل علامة تتضمن معرفة يُدرِكُ بفضلها الباث والمتلقي شيئا ما، هو ما نطلق عليه المعرفة المباشرة، كتلك التي يلتقطها شخص ما وهو يسمع كلمة "شجرة" من دون أن يكلف نفسه عناء البحث في ذاكرته عن إحالات أخرى غير ما تقوله الكلمة بشكل مباشر، والأمر يتعلق في تصوره بنبات كبير له جذور ممتدة في الأرض وأغصان وأوراق" (25). وعلى ذلك فإن من يقوم بإرساء موضوع العلامة المباشر هو مؤولها المباشر.

على أن سيرورة العلامة التدليلية لا تكتفي بهذا الجانب من الإحالة الذي يقف عند موضوعها المباشر؛ فطبيعة السيرورة التدليلة في العلامة قابلة للاتساع والانتشار في آفاق موضوعات أخرى، وذلك بفضل قدرتها على استضمار كل ما له علاقة ما خفية بموضوعها المباشر، مع التنبيه إلى أن قدرة العلامة على إنتاج دلالي يتجاوز موضوعها المباشر ههنا ليست قدرة ذاتية معزولة عن حصيلة التجارب الإنسانية التي تسهم في منح العلامة ثراء تدليليا. فالإنسان هو الذي يصنع العلامة، والعلامة هي الوسيط الذي يمكّن الإنسان من إدراك نفسه ووقائع محيطه المترامي الأطراف. إن الإنسان يختزل معطيات العالم الظاهرة والمضمرة، المباشرة وغير المباشرة في العلامات. إذن ثمة موضوع غير مباشر

يمكن للعلامة أن تحيل إليه عن طريق الإيحاء به، فضلا عن موضوعها المباشر، ويعتمد هذا النوع من الإحالات على ما يسميه بورس بالمؤول الديناميكي الذي ينطلق من قاعدة المؤول المباشر. وتبدو العلاقة بين الموضوعين علاقة ثابت بمتغير، فالثابت هو موضوع العلامة المباشر، ودلالاتها المتفق عليها. والمتغير هو الموضوع غير المباشر أو ما يولّده المؤول الديناميكي من دلالات جديدة يستقيها من مجالين معرفيين اثنين، يتجلى الأول في السياق الثقافي والمعرفي في مجمل مكوناتهما الشعورية واللاشعورية التي لها صلة قريبة أو بعيدة بالدلالة المباشرة للعلامة، ويتجلى الثاني في السياق المحدد الذي تتموقع فيه العلامات نفسها، والذي يسوّغ اختيار دلالة ما وتقديمها على أخرى (26).

ويصف بورس المؤول الديناميكي بأنه" الأثر الفعلي الذي تولّده العلامة في الذهن" (27). وهو يعمل عن طريق الإيحاء، أي ما توحي به العلامة انطلاقا من موضوعها المباشر (28). والإيحاء يتطلب استدخال التجربة الإنسانية بمحمولاتها الثقافية والمعرفية التي تتعالق مع موضوع العلامة المباشر في سياقها المحدد. وهذا يشير إلى أن مهمة المؤول الديناميكي تتجلى في إدخال العلامة في سيرورة تدليلية لا تتوقف عند حد معين (29) ما دام هذا المؤول متسلطا عليها؛ لإنه يملك قدرة لا متناهية على إنتاج الدلالات. وهذا ما يسمح به مفهوم العلامة نفسه، لأنها بإحالتها إلى موضوعها عبر مؤولها الذي هو التصور الذهني للموضوع إنما تصنع من هذا التصور (المؤول) علامة جديدة لها موضوعها ومؤولها الذي سيتحول هو الآخر إلى علامة جديدة، وهكذا إلى ما لانهاية. إن ما ترمي إليه هذه الأفكار هو بيان أن المؤول الديناميكي يملك مفتاح التأويل، وهذا صحيح بالنظر إلى تصورات بورس، ولكن طبيعة العلامة في ذاتها ـــ وفق تصورات بورس ـــ قابلة لاستيعاب هذا المؤول الذي يفجر طاقاتها الدلالية.

إن الترف الدلالي الذي يُحدِثه المؤول الديناميكي للعلامة لن توقفه قوة غير قوة نمط آخر من المؤولات، هو ما يطلق عليه بورس بالمؤول النهائي، وهو يمثل نزوع الذات المؤولة إلى كبح جماح السيرورة التدليلية عن طريق اختيار حالة من حالات التأويل التي يطلقها المؤول الديناميكي (30)، إنه اختيار حر ومفتوح وخاص، لكنه في الوقت نفسه يخضع لشروط الوقائع المحيطة بالعلامة داخليا وخارجيا، ويقصد بالوقائع الداخلية السياق الخاص الذي تتموضع فيه العلامة. وبالوقائع الخارجية السياق الزمكاني والثقافي وكل ما يسهم معرفيا في إرساء المؤول النهائي على مسار تدليلي دون غيره. وهذا يعني أن الذات المؤولة التي تقوم بدور المؤول النهائي ينبغي أن توظف كل طاقة معرفية وتأملية، تجعلان عملية التمثيل الدلالي في العلامة تحيل إلى موضوعها من وجهة نظر هذا المؤول، أو بعبارة أخرى، فإن المؤول النهائي يعمل على استدخال مسوغات معرفية كافية من وجهة نظره بغية إيجاد هذا

المعنى وليس ذاك، أو إسناد هذا الموضوع إلى هذا الماثول. ولعل هذا ما رمى إليه بورس عندما عـــرف المؤول النهائي بأنه" الأثر الذي تولده العلامة في الذهن بعد تطور كاف للفكر" (31). أو " هو النتيجة التأويلية المحددة التي لا بد أن تتوصل إليها كل ذات مؤولة إذا تم تأمل العلامة بما فيه الكفاية" (32). إنه الفكر الدائم التطور والتأمل في أثناء البحث عما تخفيه العلامة في سيرورتها التدليلية. وهو الفكر الذي يتناغم مع ذاته حينما يتجلى في معطيات التأويل بوصفه ممارسة عملية و"عادة سلوكية " (33) تسعى إلى الرسو على جهة من جهات شاطئ المعنى الممتد.

إن كلمة "النهائي" التي يوصف بها "المؤول" ليست حدا نهائيا بالمعنى "الكرونولوجي" إنما هي وصف لاستتمام القول في هذا المسار التدليلي ليس إلا، أو تعيّن من بين تعينات أخرى، يكشف عنـــه المؤول ويحدد هويته. إنها بالأحرى " حد واصف لمرحلة في سياق مخصوص مـــن متـــصل الـــسيرورة التدلالية ينبغي لها (أي المرحلة) أن تعلن عن هويتها من بين هويات المؤولات السابقة عنها المتعاطفـــة والمتلازمة معها" (34).

*****

ما الذي يجمع بين بورس وابن عربي؟ هل ما يجمع بينهما محض تقارب وتشاكل براني أم أنـــه جواني وجوهري وأصيل؟ ولعله أن يكون من الغريب الجمع بين هذين الرجلين على تباعد ما بينهما، فالأول فيلسوف براجماتي يؤسس فلسفته على منطق الفكر المُلابِس للوقائع الأرضية بكـــل تجلياتهـــا، وينتزع منهما شبكة من العلاقات المنطقية المجردة القادرة على تمثيل الوقائع في علاقتها بالفكر الإنساني، ويصوغها في نظرية التمثيلات الرمزية، أي العلامات، وفق "بروتوكول" رياضي صارم يمثله رقم ثلاثة. إن منطلقات بورس منطلقات فيزيقية ذات غايات تداولية نفعية، بغية فهم الواقع في علاقته مع الفكر المتصل به. في حين أن ابن عربي صوفي يشيد فلسفته على "منطق عرفاني" إذا صحت هذه التـــسمية. والتصوف أو العرفان مبحث في الميتافيزيقا يسعى إلى الكشف عن حقيقة الوجود الإلهـــي في علاقتـــه بالكون والإنسان عبر التجربة الروحية. فكيف يلتقي الفيزيقي بالميتافيزيقي على قاعدة منطق رياضـــي شبه مشترك إن لم يكن مشتركا؟

إن منطق الإدراك عند بورس يرتكز على مفهوم التثليث كما تقدم، فأي نشاط معرفي لا بد أن يصدر عن تعالق أمور ثلاثة، أول بثان عبر ثالث، وهذه الصيغة الثلاثية هي التي ســـتؤثث منظومـــة الإنسان الرمزية التي سيختزل بها رؤيته للعالم، وفي الوقت نفسه ستكون وسيطه في التعامل مع وقائعه وفهمها وتداولها. وقد برهن بورس "على الطابع الضروري للثلاثة؛ ذلك أنه لا يمكننا أن نفكر في العدد

" واحد" دون أن نتصور في نفس الآن حدّه (ولنسمه" اثنين"). ولكن تصور " واحد" و " اثـــنين" بوصفهما كيانين منعزلين (الوحدة والثنائية) يستلزم ثالثا من طبيعة أخرى: أي طرفا وسيطا يغيرهمـــا حال التفكير فيهما بوصفهما كيانين مختلفين. إن ثلاثية ما لا يمكنها أن تحلل إلى ثنائية. بل إن كـــل علاقة بين أطراف تتجاوز " الثلاثة" يمكن إرجاعها إلى تركيبات ثلاثية. فالثلاثة، إذن، ضرورية وكافية في آن واحد: ضرورية منطقيا، وكافية تداوليا: ضرورية لبناء علاقات لا متناهية، غير أنها كافية بمعنى أنها تسد حاجيات الاقتصاد بواسطة الاختزال الممكن لأي عدد يتجاوز "ثلاثة" " (35). إن هذه المقولة المركزية التي يبني عليها بورس منطقه التداولي في نظرية العلامات مقولة منطقية يتأسس عليهـــا فعـــل الإدراك في الوجود، بصرف النظر عن العناصر المؤثثة لموضوع الإدراك نفسه، وهي مقولة ذات طابع بنيوي؛ فالعلامات من حيث النوع متعددة، ومن حيث الكثرة لا نهائية، ولكنها من حيث اشـــتغالها سيرورةً تدليليةً تخضع لنظام داخلي واحد هو نظام أول يحيل إلى ثان عبر ثالث.

فهل ثمة منطق ميتافيزيقي لدي منظومة ابن عربي العرفانية يـــشاكل "بروتوكـــول" بـــورس الرياضي؟

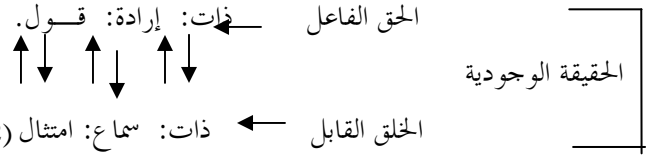
التثليث والكون عند ابن عربي:

" فأصل الكون التثليث" (36) عبارة لابن عربي يختزل فيها الأساس الذي انبثق عـــن الكـــون وتأسس عليه. وهذا يعني أن كل موجودات الكون المُمْكِنة مؤسسةٌ في وجودها على تـــآزر عوامـــل ثلاثة، هي من وجهة نظر ابن عربي حقيقة تشكل أصل الكون، وهي، من ثمَّ، سارية فيه إلى ما لا نهاية ما دام الكون في سيرورة خلق متجددة، آنا بعد آن. وسيكشف ابن عربي، لاحقا، عن الدور الـــذي ستقوم به الذات الإنسانية في الوجود، على كونها عنصرا من عناصر تثليث أخرى غير تلك التي تؤثث الكون بداية.

ليس ثمة فكر أو معرفة أو فعل إدراكي من أي نوع كان دون وجود موضوعه، فالموضوع هو المجال الذي سيحرك الفعل المعرفي الكامن في ذات مدرِكة. والموضوع الذي سيحتفي به ابن عربي هو الحق تعالى، ولكن هذا الموضوع في صيغة وجوده في ذاته ولذاته دون اعتبار لشيء آخر لـــن يكـــون موضوعا لمعرفة أو لعارف، وبعبارة أخرى لن يكون ثمة عارف ومعروف ومعرفة؛ وعليه فإن الحق تعالى سينشيء وجودا ثانيا بوساطة علاقة سيُنظر إليها في هذه القراءة على أنها علاقة تأويلية، سيأتي بيانهـــا لاحقا. وسيكون هذا الوجود الذي سينشئه الحق تعالى قادرا على تكوين علاقة معرفية بمنشئه. ويُشار إلى هذا التصور الغيبي في الحديث القدسي الذي سيُعَدّ عند ابن عربي علة انبثاق الوجود، وما يترتـــب

عليه من حدوث عارف ومعروف ومعرفة. جاء في الحديث القدسي:" كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني" (37). ويقف ابن عربي على قوله تعالى:" إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (38)ليستخلص منه منطق التثليث الميتافيزيقي الذي هو أصل التكوين والكون، وأصل الدليل. يقول ابن عربي:" اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعدا. فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذه الحضرة الإلهية وُجد العالم، فقال تعالى:" إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (39). وهذه ذاتٌ ذاتُ إرادةٍ وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها، وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه "كن" لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء. ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء، وبها – من جهته– صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي: شيئيَّته (40)وسماعه وامتثاله أمرَ مكوِّنه بالإيجاد. فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته[ذات الشيء] الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجِدها. وسماعه في موازنة إرادةِ موجِده. وقبوله بالامتثال لما أُمِرَ به من التكوين في موازنة قوله "كن"... فقام أصل التكوين على التثليث، أي من الثلاثة من الجانبين، من جانب الحق ومن جانب الخلق. ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة، فلا بد من الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص" (41).

تبدو فكرة الخلق عند ابن عربي فكرة قائمة على منطق متيافيزيقي تثليثي. ويمكن توضيح هذه العلاقة المنطقية المكوَّنة من ثالوثين يمثلان الحقيقة الوجودية على النحو الآتي:



ويمكن اختزالها إلى ثلاثية واحدة على النحو الآتي:

الذات الإلهية الفاعلة ← إرادة التكوين (كن) ← الشيء الممكن (الكائن).

يتبين من الشكلين التوضيحيين أن الذات الإلهية تتوجه بإرادتها إلى الشيء الممكن أو القابل للوجود بأمر "كن"، فينتقل هذا الشيء من حالة الإمكان إلى حالة الوجود الفعلي. ويمكن تجريد هذه العلاقة لتصير إلى: أول يكوّن ثانيا عبر ثالث. فالأول هو الذات الإلهية، والثاني هو الشيء المخلوق، والثالث هو الأمر "كن" الذي يشكل وسيطا تأويليا (43) بين الأول والثاني. واضح، إذن، أن الصيغة التجريدية (أول يكوّن ثانيا عبر ثالث) هي الصيغة التي تأثث عليها الكون، أو بعبارة ابن عربي "

فأصل الكون التثليث" وهي في الآن نفسه النسخة الأصلية لكل دليل، لأن الدليل كما أشار ابن عربي لا بد أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص.

ويشير في نصين آخرين إلى الحتمية الضرورية لوجود قانون الرقم ثلاثة؛ لأنه القانون المولد للسيرورات الوجودية أيا كان شكلها، ماديا أو معنويا. والثلاثة، هنا، هي قاعدة كل انتاج يتكون من اثنين يجمع بينهما ثالث. والنص الآتي يمثل البروتوكول الرياضي الميتافيزيقي الذي صدر عنه الكون بأسره، وسيظل هذا البروتوكول محايثا للوجود مانحا إياه حاضره ومستقبله عبر سيرورة إنتاجية تضخ في جمع الاتجاهات. يقول ابن عربي:" اعلم أن الأحد لا يكون عنه شيء ألبتة، وأن أول الأعداد إنما هو الاثنان، ولا يكون عن الاثنين شيء أصلا ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويربط بعضهما ببعض ويكون هو الجامع لهما، فحينئذ يتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه، إما أن يكونا من الأسماء الإلهية، وإما من الأكوان المعنوية أو المحسوسة، أيّ شيء كان فلا بد أن يكون الأمر على ما ذكرناه، وهذا هو حكم الاسم المفرد، فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذا الاسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وُجد ممكن من واحد، وإنما وُجد من جمع، وأقل الجمع ثلاثة وهو الفرد، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد، ثم إنه لما كان الاسم الفرد مثلث الحكم أعطى في الممكن الذي يوجده ثلاثة أمور لا بد أن يعتبرها وحينئذ يوجده" (44). ويقول:" فالتثليث معتبر في الإنتاج، والعالم نتيجة بلا شك" (45).

هكذا يضع ابن عربي الأساس الأول الذي ينبني عليه الوجود والإمكان المعرفي. ونقول الإمكان المعرفي لإن الهدف من فعل التكوين والخلق هو المعرفة، كما أخبر بذلك الحديث القدسي:" أحببت أن أُعرف..." ولا يتحقق هذا الإمكان إلا بوجود هيئة ما مكونة من اشتغال ثلاثة عناصر بكيفية من الكيفيات.

إن رؤية ابن عربي العرفانية الخاصة بتأويل الوجود الكوني والإنساني؛ تستضمر – في الممارسة التأويلية- قانون التثليث هذا ولكن بكيفية جديدة، يمكن صياغتها على شكل علامة كبرى يتعين ماثولها في العالم بأسره.

العالَم علامة كبرى:

تنهض فلسفة ابن عربي العرفانية على ثلاثة محاور أساسية في مبحث الوجود، يتعيّن أولها في الذات الإلهية، التي هي ثالث اثنين هما الكون والإنسان، ثم في شكل العلاقة التي تؤلف بينها لتدرجها في سيرورة تدليلية، أي سيميوز- بلغة بورس- الذي هو جوهرة العلامة.

إذن نحن بإزاء صيغة تثليثية جديدة، يمكن القول إنها المحرك الرئيس الذي دفع بابن عـــربي إلى استباحة عوالم الغيب بأدوات معرفية، قوامها السلوك الروحي والمعرفة الفلسفية والمنطقية، بغية الكشف عن ملابسات هذا الصيغة. كيف تكونت، وما الغاية منها، وما شكل العلاقة بين أركانها؟

إن الذات الإلهية أرادت أن تُعرف- وفق ما جاء في الحديث القدسي- فأحدثت أمـــرا ثانيـــا غيرها هو العالم من عرشه إلى فرشه، ومن ضمنه الذات الإنسانية التي سيكون لها شأن خاص، وقيمة متفردة تجعلها مغايرة لسائر المخلوقات، وهي على صغر جِرْمها ستستوعب كل ما في الكون وتتفوق عليه كما سيأتي.

يرى ابن عربي أن إحداث الكون لم يكن عن عدم محض، إنما كان عن مرتبة وجودية برزخية أو توسطية هي مرتبة الوجود الممكن التي نشأت – في تصور ابن عربي- من تقابل مرآوي بين مرتبة الوجود المطلق ومرتبة العدم المطلق. ولأنها مرتبة وجودية برزخية فهي قابلة للجمع بين الـــضدين، أي بين الوجود والعدم في آن، وهي مرتبة الأعيان الثابتة أو الممكنات وتوصف بعدم التناهي (46). وهذه المرتبة – بوصف البرزخية فيها أو التوسط- تمثل المنصة التي يظهر بها الحق بعد أن كان (47)خفيا، أو كما ورد في الحديث القدسي:" كنت كنزا مخفيا..." فالكنز المخفي هو هذه الأعيان الثابتة الموجودة في العلم الإلهي، وهي الحق لا غيره، وأن ظهورها في مسرح الوجود معناه ظهور الذات الإلهية الواحدة في مجالي الوجود الخارجي حسبما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان (48). وظهوره أو تجليه تعالى يتم عـــبر مرحلتين، الأولى: مرحلة "الفيض الأقدس"، وهو تجلي الحق تعالى في نفسه لنفسه في صـــور أعيـــان الممكنات، وهي الصور المعقولة التي لها وجود غيبي وليس لها وجود عيني (وهي الأعيـــان الثابتـــة). والمرحلة الثانية: هي " الفيض المقدس" وهو انتقال الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم الحـــسي المُدرك (49). فيكون الحق تعالى قد جعل من هذا المرتبة البرزخية وسيطا يتجلى به، وهو بمنزلة المـــرآة التي تعكس صورة الرائي، فالحق تعالى هو الرائي، وصور أعيان الممكنات هي الظاهرة في المرآة بحسب استعدادها." فالمرآة حضرة الإمكان، والحقُّ الناظر فيها، والصورةُ أنت بحسب إمكانيتك، فإما ملـــك وإما إنسان وإما فرس، مثل الصورة في المرآة بحسب ذات المرآة من الهيئة في الطول والعرض والاستدارة واختلاف أشكالها مع كونها مرآة في كل حال، كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان، والتجلي الإلهي يكسب الممكنات الوجود، والمرآة تكسبها الأشكال، فيظهر الملك والجوهر والجسم والعـــرض، والإمكان هو هو لا يخرج عن حقيقته" (50). ويرى ابن عربي أن الموجودات التي هي الأعيان الثابتـــة التي خرجت إلى حيز الوجود المحسوس لم تزل على حقيقتها العدمية وإن ظهرت للعيان موجودة، فليس

الوجود الذي أظهرها سوى وجود الحق تعالى، وليست هي إلا مظاهر له، أو بعبارة أخرى مراءٍ للوجود الحق. وبحسب هذا الرؤية العرفانية فيمكن النظر إلى الوجود المحسوس على كونه مرآة كبرى تعكس صورة الحق تعالى متجليا بأسمائه وصفاته وأفعاله بلا انتهاء، فالحق " هو الظاهر في المظاهر الإمكانية بأفعاله وأسمائه"(51).

إن هذا العالم الذي يضاهي الحق تعالى مضاهاة اعتبارية يمكن النظر إليه باعتبارين، اعتبار خلوه من أهم ركن فيه الذي هو الذات الإنسانية، واعتبار وجودها فيه. أما الاعتبار الأول، فسيُنظر فيه إلى العالم على كونه جسدا بلا روح، وفي الاعتبار الآخر بحسبانه جسدا روحُهُ الذاتُ الإنسانية.

تضع فلسفةُ ابن عربي العرفانية الذاتَ الإنسانية موضع المركز من الكون أو العالم، وتجعلها مضاهية له ومتفوقة عليه في الآن نفسه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى تجعلها خليفة للحق تعالى في الكون؛ وبذلك تنطوي الذات الإنسانية على مضاهاتين، مضاهاة حقيقية للكون، ومضاهاة اعتبارية للحق تعالى. يقول ابن عربي:" فإذا نَفَخَ في الإنسان روحُ القدس التحق بالموجود المطلق التحاقا معنويا مقدسا، وهو حظه من الألوهية؛ فلهذا تقرر عندنا أن الأنسان نسختان، نسخة ظاهرة ونسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره... والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك، فإن كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية، والإله لا يقبل العبودية، بل العالم كله عبد، والحق سبحانه وحده إله واحد صمد لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض الأوصاف الإلهية، كما لا يجوز على العالم الاتصاف بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية. والإنسان ذو نسبتين كاملتين، نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية. فيقال فيه عبدٌ من حيث إنه مكلّف، ولم يكن ثُمَّ كان كالعالم. ويقال في ربٌّ من حيث إنه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث أحسن تقويم، فكأنه برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وهذه حقيقته. فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم، والحق له الكمال المطلق في القِدم وليس له في الحدوث مدخل يتعالى عن ذلك، والعالم له الكمال المطلق في الحدوث، ليس له في القِدَم مدخل، يخسأ عن ذلك..." (52).

إن صفة الإنسان البرزخية التوسطية، كما يظهرها النص، تمكنه من مقابلة طرفي الوجود الإلهي والوجود الكياني، أي الكون، في آن واحد، فقد أبرز الحقُّ تعالى الإنسانَ" نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المُحدث وأسماء القديم، أقامه سبحانه معنى رابطا للحقيقتين، وأنشأه برزخا جامعا

للطرفين"(53). فالإنسان، وإن كان يضاهي الكون مضاهاه حقيقة، فإنه يَفْضُله بما فيه من ذلك الجانب الإلهي الممثل في النفخة الإلهية. وإذا كان الإنسان منطويا على ثنائية الروح والجسد، فإن الكون بدون الإنسان جسد بلا روح. فوجود العالم خاليا من الإنسان كان " وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة" (54). فالعالم، دون الإنسان، لن يكون قادرا على الدلالة على الحق تعالى المتجلي فيه؛ لأنه سيكون بمنزلة العلامة التي تفتقر إلى مؤولها الذي هو العنصر الثالث الذي يُمَكِّن العلامة، من جهة كونها ماثولا، تحيل إلى موضوعها. ويلخص ابن عربي علاقة الحق تعالى بالإنسان والعالم بقوله:" فالعالم بالأنسان على صورة الحق، والإنسان، دون العالم، على صورة الحق، والعالم، دون الإنسان، ليس على الكمال في صورة الحق" (55).

إن هذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الأركان الثلاثة التي تمثل الوجود بوجوهه الثلاثة، الذات الإلهية العلية، والذات الإنسانية، والعالم، يمكن تمثيلها على النحو الآتي (56):

الذات الإلهية // الذات الإنسانية // العالم

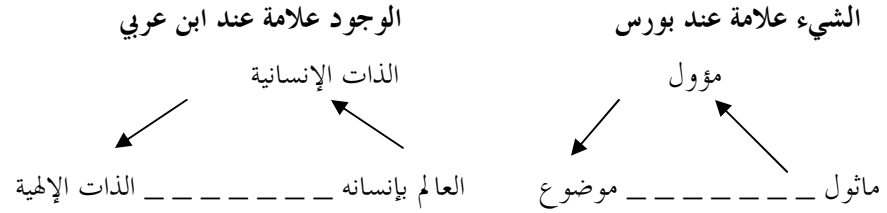
محددا بذلك موقع الإنسان من هذه المنظومة الثلاثية، وهو موقع توسطي برزخي يشي، بل يحدد طبيعة الوظيفة التي ستنهض بها الذات الإنسانية بين الذات الإلهية التي هي الوجود الباطن، والعالم بإنسانه الذي هو الوجود الظاهر، أو بتمثيلات ابن عربي المرآة التي تعكس الوجود الباطن ليبدوا ظاهرا للعيان. وتتحدد وظيفة الذات الإنسانية بالتوسط المعرفي، سواء بينها وبين الذات الإلهية العلية، أو بين العالم والذات العلية. نقول هذا الكلام لأن الحديث الذي تقدم ذكرة ينطوي على حب الذات الإلهية لأن تُعرف.

فهل يمكن أن تُعدّ معادلة ابن عربي الآن النسخة الأصلية لمعادلة بورس في تصوره لمفهوم العلامة القائم على تآزر العوامل الثلاثة: الماثول والمؤول والموضوع التي تجعل من شيء ما يندرج في حيز التدليل والسيرورة التدليلية؟ وهل يمكن النظر إلى العالم بإنسانه على كونه ماثولا, وإلى الإنسان ذاته على كونه مؤولا، وإلى الذات الإلهية على كونها موضوعا؟ لا شك أن المعادلة تبدو كذلك، فالغاية الأساسية من إيجاد الخلق، وعلى رأسه الإنسان، هو معرفة الخالق. وليست رحلة الصوفي في توجهها إلى بارئها إلا رحلة معرفية بكل تفاصيلها؛ وبذلك يكون الخالق موضوعا للمعرفة، وهو موضوع لا تتناهى أبعاده المعرفية، أو بعبارة أخرى لا يتناهى كنزه. إنه موضوع ينطوي فيه كل شيء، ولا ينطوي هو في شيء. وإذا أردنا أن نعبر بلغة بورس السيميائية، فهو الموضوع الديناميكي أزلا وأبدا بامتياز.

وبحسب ابن عربي، فإن هذا الموضوع مثّل نفسه عبر تجليه في ماثول شاخص للعيان لا يفتأ يتجدد ويتطور. إنه أول يتجلى عبر ثان، أو هو تنزّل يليق بالذات الإلهية من مرتبة إطلاق إلى مرتبة تقييد. بيد أن هذا التجلي أو التنزّل من أول إلى ثان يظل مفتقرا إلى وسيط إحالي ليكون رابطا بين الأول والثاني، وليكشف عن دلالة هذا الربط. إنه الثالث عند بورس، أي المؤول. وهو الإنسان عند ابن عربي؛ إذ هو الوحيد المؤهل – لخلافته– لهذا التوسط المعرفي الذي سيجعل من الماثول– الذي هو العالم بإنسانه– يحيل إلى موضوعه. وفي هذا السياق يُنظر إلى الإنسان على كونه مؤولا ديناميكيا من الطراز الأول؛ فهو لا يفتأ– منذ أن خُلق، واعيا أو غير واع– يمارس سيرورة تأويلية لنفسه وللعالم، سواء بالفكر أو بالفعل بغية الإمساك بمعنى الوجود أو بموضوعه الذي هو الحق تعالى، علم الإنسان ذلك أم لم يعلم. وليس غريبا أن تتعدد تصورات الإنسان الذهنية لموضوع الوجود والمعتقدات الدينية فيه، فكلّ يؤول بطريقته الخاصة هذا الوجود العلامة، وينتهي كلّ إلى تصوره الذهني أو تأويله، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية مع أن موضوع العلامة واحد، والهدف من التأويلات واحد وهو المعرفة.

وليس من ضير في استدعاء ما أشار إليه بورس بشأن قصور العلامة في تمثيل موضوعها، فالوجود، أو العالم بإنسانه، منذ أن أوجده الحق تعالى، يمثّل في كل مرحلة من مراحل تخلّقه آنا بعد آن، وتطوره في الزمان سياقا خاصا لنفسه، أي للوجود بوصفه علامة، فالوجود الآن سيكون غيره بعد قليل، أو بعبارة أخرى، فإن الوجود العلامة دائم التطور في محاولة مضنية لاستيعاب معطيات موضوعه.

ولإظهار المماثلة بين مقولتي العلامة عند بورس وابن عربي يمكن إنشاء هاتين الخطاطتين:



الوجود كتاب الحق تعالى: مظاهر الوجود وتأويلها:

تتبنى فلسفة ابن عربي العرفانية مضاهاة بين القرآن الكريم والوجود، فإذا كان القرآن الكريم كلمات الله تعالى المرقومة، فإن الوجود المخلوق يُمَثِّل كتابا كلماتُه الأعيان الوجودية الماثلة فيه، وهي الكنز المشار إليه في الحديث:" كنت كنزا مخفيا..." وقد أظهر الحق تعالى كنزه بكلمة "كن". وكما يتأول المتأولون آيات القرآن الكريم، كذلك يتأول ابن عربي الكتاب كما يتأول مظاهر الوجود أو

أعيانه. يقول ابن عربي:" أعيان الموجودات كلها كلمات الحق وهي لا تنفد، فمخلوقاته لا تزال توجد ولا يزال خالقا، فنَفَس الرحمن هو المعطي صورَ الممكنات الوجودَ كما أعطى النَّفَسُ الحروفَ، فالعالم كلمات الله من حيث هذا النَّفَس، كما قال تعالى:" وكلمته ألقاها إلى مريم" (57). وليست غير عيسى عليه السلام... فالممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد، وهي تحدث أي تظهر دائما. فالوجود والإيجاد لا يزال دائما، فمخلوقاته لا تزال توجد ولا يزال خالقا، وليست كلمات الله سوى صور أعيان الممكنات وهي لا تتناهى، وما لا يتناهى لا ينفد ولا يحصره الوجود ... والوجود كله كلمات الله التي لا تنفد أبدا"(58).

يُظهر النص قدرا واضحا من الموازاة بين كلمات الحق تعالى التي هي أعيان الموجودات، والكلمات التي يصنعها الإنسان للتعبير عن الأشياء والأفكار، فضلا عن الأشياء التي يقوم بصنعها مهما كان نوعها، كالأساطير مثلا فهي مجال للتعبير، والموسيقى والرسم كذلك، وصنع الملبس أو الطاولة أو الكرسي أو طراز البناء... كل هذا يدخل في مجال التعبير عند الإنسان، فهو، كما سلف، خليفة الحق تعالى، وهو مضاه له مضاهاة اعتبارية فيما يصنع. فكما أن الحق تعالى تجلى في كلماته الوجودية العينية، وفي كلماته المرقومة والصوتية في القرآن الكريم، فكذلك الإنسان قادر على صنع كلماته وأشيائه، أو الأحرى أن يقال إنه يترك شيئا من نفسه في كلماته وأشيائه، أو يتجلى فيهما. ويشير ابن عربي إلى توازي المصدرين اللذين تصدر عنهما الكلمات الإلهية من جهة، والكلمات الإنسانية من جهة أخرى، فالأول هو نَفَس الرحمن الذي تصدر عنه كلماته الوجودية وأعيانها، والآخر نَفَس الإنسان الذي تصدر عنه حروفه وكلماته. وهكذا يخلق الإنسان كونَه كما يخلق الله تعالى كونه، بيد أن الله أحسن الخالقين.

وقد جعل الله تعالى من كلماته الوجودية المتكثرة كثرة لا نهائية، والماثلة في هذا العالم كتابا مفتوحا أو نصا مفتوحا لا تفتأ يد الحق تعالى تكتب فيه، فهو بمنزلة الرسالة، والحق تعالى مرسلها، والإنسان متلقيها، وهو المكلف بقراءتها والتأمل في علاماتها ومحاولة تأويلها. وتبدو هذه المعادلةُ النسخةَ الأصلية المضمرة في كل فعل تواصلي إنساني- مباشر أو غير مباشر- بين مرسِل ومتلق عبر رسالة. والإنسان ينشيء رسائله الخاصة، فقد ينشيء- كما تقدم- لوحة فنية، أو نصا شعريا أو نثريا أو قطعة موسيقية أو متنا أسطوريا أو نمطا حياتيا معينا أو عادات وتقاليد أو قل ما شئت من هذا القبيل، وقوام هذه الرسائل علامات وسياقات تدليلية وأسنن تواصلية تتوسط بين مرسِل ومتلق، وعلى المتلقي يقع عبء التأويل والفهم.

إن المتلقي في النص الإنساني يتعامل مع علامات لغوية وغير لغوية تَمْثُل مرجعياتها في عوالم فيزيقية. أما متلقي النص الإلهي الوجودي من نمط ابن عربي، فهو الآخر يتعامل مع علامات لغوية وغير لغوية، ولكن مرجعياتها تَمْثُل في عوالم ميتافيزيقية؛ لأنه ينظر إلى علامات النص الإلهي الوجودي على كونها علامات تحيل إلى موضوع محدد هو الذات الإلهية العلية، بصرف النظر عن المرتبة الوجودية التي تتجلى فيها هذه الذات.

ولنضرب مثلا يوضح الكلام السابق. ولتكن " الحمامة" هي العلامة المختارة مثلا. فالحمامة في النص الإنساني علامة رمزية (59) تتكون من سلسلة من الأصوات الملفوظة أو المكتوبة (ح م ا م ة) وهي قبل كل شيء علامة من صنع الإنسان، أوجدها، بداية، ليشير بها إلى فكرة أو تصور ذهني يحيل- عبر مؤولها- إلى الموضوع المباشر الذي يُمثّل الطائر المعروف. ثم صار بعد ذلك يستدخل هذه العلامة في سياقات تعبيرية وثقافية نابعة من طبيعة التجربة الإنسانية؛ لتكتسي- عبر مؤول ديناميكي- بدلالات غير دلالتها الأصلية المباشرة، فقد تشير إلى السلام أو المحبة أو الحرية أو الجبن أو الخوف... أما في النص الإلهي فسيكون الطائر نفسه (الحمامة) هو الكلمة الإلهية الرمزية، أو العلامة الإلهية الرمزية الماثلة لنا في الوجود. فإذا كانت العلامة الإنسانية الرمزية المكونة من سلسلة الأصوات (ح م ا م ة) تحيل- عبر مؤول فيزيقي- إلى موضوع فيزيقي له صلة بالتجربة الإنسانية، أو من صنع الإنسان نفسه، فإن الكلمة الإلهية الرمزية، أو العلامة الإلهية الرمزية (الحمامة) ستحيل- عبر مؤول ميتافيزيقي- إلى موضوع ميتافيزيقي له علاقة ما بشؤون الذات الإلهية العلية وتجلياتها.

هكذا يفعل ابن عربي عندما يقرأ العلامات الوجودية ويؤوّلها، إنه يقرأها على كونها كلمات الله تعالى، حتى لو قرأها في صيغتها الصوتية أو الحرفية فإنه سيقرأها قراءة ميتافيزيقية، بمعنى أن مؤول العلامة سيكون مؤولا ميتافيزيقيا، وهذا بالتحديد ما يفرق بين ابن عربي الصوفي متلقيا، وغيره من المتلقين غير الصوفيين.

إن هذا النمط من القراءات مستمد هو الآخر من تجربة إنسانية، لكنها تجربة ذات طابع ديني وروحي وغيبي؛ لأن صاحبها يسعى إلى تجاوز المظهر في محاولة للإمساك بمعناه الخفي أو الباطني. والمعنى هنا ليس معنى "استاتيكيا"، إنه بالأحرى معنى متحرك يستمد حركته من طبيعة التجربة نفسها التي تتجلى في السياق الشعري.

ولنمثّل مرة أخرى بالعلامة نفسها (الحمامة) من مدونة ابن عربي الشعرية التي أوَّلَها بنفسه وسمّاها " ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" حيث ذكر الحمامة باسمها تارة، وبنعوتها تارة أخرى في غير قليل من قصائده ، وأوَّلَها بدلالات ميتافيزيقية مختلفة لكنها متقاربة إلى حد ما. يقول:

فَجَرَتْ مذانبها وفاح نسيمها وهفت مطوّقة وأورق عُود

وفي تأويل المطوقة يقول:" والمطوقة إشارة إلى النفس الكلية بالأثر الذي لها في النفس الجزئية التي ظهرت على صورتها في كونها ذات قوتين، علاّمة وفعالة" (60).

ويقول: ألا يا حمامات الأراكة والبان ترفقن لا تُضعفن بالشجو أشجاني

يقول:" أراد بالحمامات: وردات التقديس والرضى والنور والتنزيه" (61).

ويقول: ناحَتْ مطوّقة فحنّ حزين وشجاه ترجيع لها وأنين

يقول:" وهي اللطيفة الإنسانية والتطويق المنسوب إليها هو ما أُخذ عليها من الميثاق الذي طوقت به" (62).

ويقول: هَفَت الوُرْقُ بالرياض وناحت شَجْوُ هذا الحمام ممّا شجاني

يؤول الورق هنا بالأرواح البرزخية (63).

ويقول: أُطارح كلَّ هاتفة بأَيْكٍ على فَنَنٍ بأفنان الشجون

يقول:" أطارح كل لطيفة روحانية ظاهرة في صورة برزخية..." (64).

ويقول: حمامةَ البان بذات الغضا ضاق لما حمَّلتنيه الفضا

يقول:" يخاطب الحكمة المترهة بذات الغضا الكائنة بأحوال المجاهدات والرياضات" (65).

ويقول: بروضةٍ من ديار جسمي حمامةٌ فوق غصن بان

يقول:" وبها حمامة لطيفة روحانية نبوية ظهرت في القيومية المترهة عن الاشتراك" (66).

إن هذا الأنموذج الواحد يكفي للدلالة على حركية المعنى الميتافيزيقي الذي تستضمره العلامة الرمزية (الحمامة) بفعل اشتغال مجموعة من المعطيات المعرفية والفكرية- في الآن نفسه معا- مُمَثَّلة في التجربة الإنسانية الروحية، وفي المؤول الديناميكي، وفي السياق الشعري الحاضن للعلامة. إن الدلالات التي انتهى إليها ابن عربي من تأويله للعلامة الرمزية (الحمامة) تحيل إلى "موضوعها الديناميكي" الميتافيزيقي الذي هو شأن من شؤون الذات الإلهية. فالنفس الكلية، واللطيفة الإنسانية، وواردات التقديس، والأرواح البرزخية، واللطيفة الروحانية، والحكمة المترهة، والروحانية النبوية، إنْ هي إلا علامات أُخر تحيل إلى موضوعاتها ذات الصلة — مرة أخرى- بشؤون الذات الإلهية.

هكذا يتحول العالم في فلسفة ابن عربي العرفانية إلى نص مفتوح وسيرورة تدليلية لا تكف عن التوالد والانتشار، بمعنى أن الكتابة متجددة فيه كما تتجدد الكتابة في الأطراس، محو فكتابة فمحو فكتابة إلى أجل غير مسمى. وهو نص يكتتر بكلمات الله تعالى أو علاماته التي لا تنفد. إن ابن عربي يقرأ ما يكتبه الحق تعالى، ويسعى إلى تأويله. والتأويل بحث عن المعنى وبحث فيه. والمعنى الذي يبحث عنه ابن عربي لا يحده حد، وتبدو الطريقة الوحيدة التي تجعل من هذا المعنى المطلق في متناول الفكر، أن يعمل المعنى نفسه على حد نفسه لنا لا له، فكانت الطريقة أن أوجد المعنى لنفسه صورة تنوب عنه — وها نحن بإزاء العلامة الأيقونة بلغة بورس– والصورة مشهودة ومحسوسة، أي إنها متحيزة وقابلة للسبر، والإنسان مسبارها عند ابن عربي، كما المؤول بأنواعه عند بورس. إن الإنسان في مسيرة بحثه عن معنى للوجود إنما يحاول البحث عن طمأنينة ما، يتوكأ عليها وهو ماض في طريقه إلى مصيره المحتوم.

هوامش

1–معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)، دانيال تشاندلر، ترجمة وتقديم: أ. د. شاكر عبد الحميد. مراجعة: أ. د. نهاد صليحة. تصدير: أ. د. فوزي فهمي، أكاديمية الفنون، القاهرة، 2002، ص81–82.

2–التخمين ليس ثيمة وليس حكما مسبقا على المعنى، بل هو تصور أولي و "حدسي" للمعنى. إنه يمثل، عند القارىء، الأشكال الأولى لمقاربة المعنى وفق خطاطة يتبناها هذا القارىء ويباشر وفقها عمليات التأويل اللاحقة". السميائيات والتأويل، مدخل لسميائيات ش.س. بورس، سعيد بنگراد، المركز الثقافي العربي،ط1، الدار البيضاء، بيروت، 2005، ص188. وانظر في الصفحة نفسها تعريف "إيكو" للتخمين.

3–ربما تكون كلمة تثليث غير مناسبة في هذا السياق؛ لأنها علامة دينية قارة مسيحيا. ولكني ذكرتها قصدا على إثر حدس يتعلق بالبناء الثلاثي الذي شيّد عليه بورس فلسفته السيميائية. ويمثله السؤال الآتي: هل لصيغة التثليث الدينية حضور لاشعوري في بنية التفكير السيميائي عند بورس، أم أنها محض مقولة رياضية منطقية؟

4–السميائيات والتأويل، مدخل لسميائيات ش.س. بورس، ص53.

5–يطلق بورس على سيرورة التدليل المكونة من تآزر العوامل الثلاثة في الإنتاج الدلالي: الممثل والموضوع والمؤول تسمية (السميوزس) (semiosis). انظر: السيميائيات: النشأة والموضوع. سعيد بنگراد، مجلة عالم الفكر، ع3، مج35، يناير، مارس،2007، ص35.

6– V. Tejera, *Semiotics From Peirce to Barthes*, E.J. Brill, Leiden, 1988, p.14.

7–السميائيات والتأويل، ص54. وانظر: "The Internal and the External Semiosic Properties of Reality," Edwina Taborsky, *Semiosis, Evolution, Energy, Development*, Volume I, Number 1, March 2001. p.6. (www.library.utoronto.ca/see/SEED/Vol1-1/Taborsky-Vol1).

8–انظر: السميائيات والتأويل، ص54– 55. ودروس في السيميائيات، د. حنون مبارك، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 1987، ص43– 44.

9–السيميائيات: النشأة والموضوع. سعيد بنگراد، ص32.

10–السميائيات والتأويل، ص61. وانظر: "The Internal and the External Semiosic Properties of Reality," Edwina Taborsky, *Semiosis, Evolution, Energy, Development*, Volume I, Number 1, March 2001. p.7. (www.library.utoronto.ca/see/SEED/Vol1-1/Taborsky-Vol1).

11-حوار مع الأستاذ محمد مفتاح بصدد بعض قضايا سميائيات بورس، سعيد بنگراد، ص1. في الموقع: (http://www.saidbengrad.com/ar/miftah.htm)

12سيظل البياض في حالة الإمكان، أي أولانيا؛ لأن وجوده وجود كليّ متصل وليس فرديا، فهو ليس مختلفا مع شيء آخر، و لم يدخل حيز الوعي بعد.

13انظر: السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دولودال، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، ط1، اللاذقية، 2004، ص84-85.

14-انظر: السميائيات والتأويل، ص65.

15-السميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنگراد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط2، اللاذقية، 2005، ص91.

16-السميائيات والتأويل، ص74. وتقسم العلامة ثلاثة أقسام بالنظر إلى علاقتها بموضوعها: الأيقونة (icon)، والإشارة (index)والرمز (symbol). انظر:

Philosophical Writings of Peirce, selected and edited with an introduction by Justus Buchler (New York: Dover Publications, Inc.,1955), pp. 102-103.

وهو التقسيم الأكثر تداولا في الدرسات السيميائية. وثمة تفريعات أخرى للعلامة. انظرها في المرجع نفسه، ص118.

17-العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، د. الزواوي بغورة، مجلة عالم الفكر، ع3، مج35، ، 2007، ص101.

18-السميائيات والتأويل، ص78.

19-المؤول والعلامة والتأويل، سعيد بنگراد، ص4. في الموقع الإلكتروني:
(http:// www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n16_05bwnkarrad.htm) .

20-المنطق البراجماتي عند تشارلز بورس "مؤسس البراجماتية"، د. حامد خليل، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996، ص65.

21-نفسه والصفحة.

22-السيميائيات: النشأة والموضوع، ص35.

23-المؤول والعلامة والتأويل، سعيد بنگراد، ص4.

(http:// www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n16_05bwnkarrad.htm). وانظر: تيارات في السيميائية، د. عادل فاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1990، ص50.

24-المؤول والعلامة والتأويل، سعيد بنگراد، ص5.
(http:// www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n16_05bwnkarrad.htm)

* ستقف القراءة على الأنماط الرئيسة من المؤولات دون تفريعاتها.

25-السيميائيات: النشأة والموضوع، ص38.

26انظر: السيميائيات: النشأة والموضوع، ص39. وانظر: المؤول والعلامة والتأويل، سعيد بنگراد، ص8.
(http:// www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n16_05bwnkarrad.htm)

27- V. Tejera, *Semiotics From Peirce to Barthes*, p.41.

28- Ibid., p. 40.

29-السميائيات والتأويل، ص96.

30-السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها، ص105، 107.

31-حوار مع الأستاذ محمد مفتاح بصدد بعض قضايا سميائيات بورس، سعيد بنگراد، ص12. في الموقع: (http://www.saidbengrad.com/ar/miftah.htm)

32- The Commens Dictionary of PEIRE'S TERMS: Peirce's Terminology in His Own Words, Edited by: Mats Bergman & Sami Paavola, 2003, p.2. (http://www.helsinki.fi/science/commens/terms/finalintrepretant.htm1)

33-التأويل والحاجات الإنسانية، سعيد بنگراد، ص11، في الموقع: (http://www.saidbengrad.free.fr/ar/tawil.htm)

34-سيميائيات التأويل: الإنتاج ومنطق الدلائل، طائع الحداوي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 2006، ص350.

35-دروس في السيميائيات، ص77-78.

36-فصوص الحكم، محيي الدين ابن عربي، تحقيق وتعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1980، ج1، ص117. ويحسن التنبيه إلى أن مفهوم التثليث عند ابن عربي، كما سيتضح من أقواله في متن القراءة، يختلف عن مفهوم التثليث المسيحي " فلا وجود هنا للأقانيم الثلاثة، ولا لانقسام في الله، ولا تجسد في أشكال ثلاثة مختلفة. حتى إن القدرة الإلهية أو الإرادة أو القول ليست صفات زائدة ومستقلة عن الذات الإلهية، إنما هي نسب. فلا علاقة هنا بين التثليث عند ابن عربي والتثليث المسيحي إلا من حيث العدد ثلاثة فقط". نظرية المعرفة عند ابن عربي، د. ساعد خميس، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2001، ص60.

37-قال السخاوي في المقاصد الحسنة، ص327:" ليس من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح، ولا ضعيف". وقال العجلوني في كشف الخفاء، ج2، ص132:" قال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى:" وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون" أي ليعرفون، كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما. وهو واقع كثيرا في كلام الصوفية، واعتمدوه وبنوا عليه أصولا لهم"

38- النحل، 40.

39-النحل، 40.

40-الشيئية عند الصوفية على نوعين، شيئية ثبوتية: وتعني ثبوت المعلومات في علم الله تعالى متميزا بعضها عن بعض. وشيئية وجودية: وهي وجودها خارج العلم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000، ص451. والمراد هنا الشيئية الثبوتية.

41-فصوص الحكم، محيي الدين ابن عربي، ج1، ص115-116.

42-نفسه، ج2، ص133.

43-من معاني التأويل الأصطلاحية: أن التأويل هو نفس المراد من الكلام، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب؛ أي تحقق الطلب من صيغة كلامية إلى صيغة وجودية؛ فالتأويل هنا هو نفس الأمر الموجود في الخارج. انظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه: الشيخ أحمد الزعبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د. ت، ج1، ص13.

44-الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، دار صادر، بيروت، ج3، ص126.

45-كتاب نقش الفصوص، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، ط1، بيروت، 1997، ص518.

46-الفتوحات المكية، ابن عربي، ج3، ص46.

47–مثل هذه الدوال الزمنية: "بعد" و "كان" و "مرحلة" يجب أن تفهم بعيدا عن كونها دوال زمنية بالمفهوم الإنساني؛ لأن عملية الخلق بالنسبة إلى الحق تعالى تتعالى عن الزمن. يقول ابن عربي:" ... لذلك فإن الحقائق أعطت، لمن وقف عليها، أن لا يتقيد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معية ولا بعدية زمانية، فإن التقدم الزماني والمكاني في حق الله ترمي به الحقائق في وجه القائل بـه على التحديد، اللهم إلا إن قال به من باب التوصيل". الفتوحات المكية، ج1، ص90. 48–الأعيان الثابتة في مذهب ابن عـربي، والمعدومات في مذهب المعتزلة، د. أبو العلا عفيفي، ضمن الكتاب التذكاري: محيي الدين ابن عربي، في الذكرى المئويـة الثامنـة لميلاده، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969، ص214.

49–الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، والمعدومات في مذهب المعتزلة، د. أبو العلا عفيفي، ص217.

50–الفتوحات المكية، ج3، ص80.

51–نفسه، ج1، ص608. وانظر: شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، الناشر: المؤلف، ط2، ص380.

52–كتاب إنشاء الدوائر، محيي الدين ابن عربي، مطبعة بريل، ليدن، 1336هـ، ص21–22.

53–عقلة المستوفز، محيي الدين ابن عربي، مطبعة بريل، ليدن، 1336هـ، ص42.

54–فصوص الحكم، ج1، ص49. وانظر: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، د. نصر حامد أبـو زيد، دار التنوير، ودار الوحدة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1983، ص159–160.

55–الفتوحات المكية، ج3، ص343. وانظر: فلسفة التأويل، ص160.

56–انظر: فلسفة التأويل: ص160.

57–النساء، 171.

58–الفتوحات المكية، ج2، ص390، 423، 459. ج3، ص525. ج4، ص65. وانظر: شرح فصوص الحكم من كلام الـشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، تحقيق وجمع وتأليف: محمود محمود الغراب، الناشر: المؤلف، دمشق، 1985، ص234.

59–وقد تكون علامة أيقونية يتأسس ماثولها على صفة المشابهة بينه وبين الحمامة موضوعا.

60ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق ودراسة: د. محمد علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحـوث الانـسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة، 1995، ص233.

61–نفسه، ص238. ويتكرر التأويل نفسه في ص291–292.

62–نفسه، ص256.

63–نفسه، ص316. وانظر التأويل نفسه في ص419.

64–نفسه، ص428.

65–نفسه، ص471.

66–نفسه، ص477–478.