الأصول العرفانية لإشكالية تأويل المتخيل الديني عند أبي حامد الغزالي

The Dilemma of Interpretation of Religious Imagery and its Gnostic Roots in Abi Hamed El-Ghazali's Thought.

عبدالقادر بلعالم

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية / جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف/الجزائر

مخبر الفلسفة التطبيقية والدراسات المستقبلية

belalemabdelkader@yahoo.fr

تاريخ الاستلام : 2023/10/03 ؛ تاريخ القبول : 2023/11/11 ؛ تاريخ النشر : 08/ 01/ 2024

ملخص:

إن الطابع اللاعقلي لموضوع "الإلهيات" بما هو محور النص الديني في أصله النقلي؛ هو ما حرك تفكير أبا حامد الغزالي إلى رد مبدأ "التأويل" إلى قاعدة لاعقلية تخييلية، من منطلق أن "الإلهيات" تمثل جوهر المتخيل الديني. مما دفعه إلى تحويل مسار الفعل التأويلي من الإطار الكلامي والفلسفي إلى السياق الصوفي، قاصدا بذلك تحرير مدلول النص ومعناه من السياقات التأويلية التي يحكمها "ظاهر" اللفظ المستند إلى حجية الدليل العقلي لتأكيده وإثباته، لإحالته ورده إلى قاعدة "باطن" النص، واستظهاره والكشف عن دلالته عبر وساطة الإشراق الصوفي. وبهذا التجاوز المنهجي والإبستيمولوجي لإمكانية فهم وإدراك حقيقة المتخيل الديني من مستوى ظاهر النص إلى عمق باطنه، تمكّن الغزالي من ربط التأويل بالتخييل في صورة جدلية محكومة بعلاقة وظيفية أحالت التخييل تأويلا والتأويل تخييلا. مؤسسا، بذلك، لفرضية أن "التخييل فعلا تأويليا في جوهره"

الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: التأويل؛ المتخيل؛ الإلهيات؛ التصوف؛ الغزالي

Abstract:

The main reason why Abu Hammed el-Ghazali relied on an irrational, imaginary basis in his study of "Interpretation" is the dependency of theology on a metaphysical/Quranic basis, and on the fact that this act of interpretation is the essence of religious imaginary. These criteria led him to deal with the act of interpreting from a Sufist context rather than a philosophical one. In doing so, el-Ghazali aimed to detach the text's meaning and its indication from the interpretative contexts which are governed by the external treatment of the word, a treatment based on logicality, only to be substituted with the "profound" study of the text which allows to reveal the text's indications through the lenses of Sufism. In a dialectical manner, el-Ghazali managed to link interpretation with imaginary, creating a functional relation that made this latter something interpretative and interpretation something imaginary. On this basis, he could hypothesise that "imaginary is an interpretative act in its essence". Notably, he managed to found all this due to the methodological and epistemological transgression in the understanding and perception of the reality of religious imaginary from the external level in the understanding of a text into an internal one.

Key Words: Interpretation/Exegesis, Imaginary, Theology, Sufism, el-Ghazali

مقدمة:

لقد نشأت إشكالية التداخل الوظيفي بين المتخيل والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية في لحظتها الفكرية والمعرفية التراثية انطلاقا من الغيبيات والمفارقات التي يتضمنها منقول النص القرآني. حيث إن طابعها اللامعقول استنهض وأثار في نفسية الملتقي فاعليته التخييلية – لا قوته العاقلة - لاستكناه معانيها والوقوف على دلالاتها المعرفية، من خلال اللجوء إلى الرمز والإشارة والصورة بما هي مكونات بنيوية لغوية وأدوات تأويلية لمقاربتها وتقريبها من الأفهام.

وقد تعددت أنماط المقاربة التأويلية للمتخيل الديني في المناخ الثقافي الاسلامي من كلامية وفقهية وأدبية وفلسفية... إلا أن المعقول في خطه التفسيري المنطقي خالط اللامعقول وزاحمه، سعيا إلى توجيه مسار التأويل ومقاصده من دائرته التخييلية النفسانية والروحانية، إلى السياق البرهاني العقلاني. فترتب عن ذلك أن رأى العقل الكلامي في الحقائق الدينية الميتافزيقية في أصولها الغيبية المفارقة، موجبات عقلية يمكن الاستدلال عليها بمنطق البرهان. ووجد فيها المنطق الفلسفي حقائق عقلية خالصة في بعديها الوجودي والمعرفي، تستوجب النظر والتأمل العقلي.

وبالتالي فإن كل إحالة للمتخيل الديني بما هو معطى منقول إلى المرجعيات المعرفية ذات الأساس العقلاني تشكل انحرافا منهجيا وعائقا إبستيمولوجيا في التعامل معه ومعالجة تمثلاته وحالاته وظواهره، انطلاقا من أصله وتأصيله اللاعقلاني الذي يقتضي منهجيا إخضاعه لمبدأ التأويل (لا التفسير)، لأن طبيعته تتناسب مع طبيعة الموضوع. كما أن البعد التأويلي متجذر في عمق المتخيل ومكون بنيوي له، وأن فعله يعكس صورة لمتخيل جديد مستخلص من المادة/ الموضوع المؤوَّل.

ومن ثم فإن الفضاء الأنسب والأرحب للمقاربة التأويلية للمتخيل والاشتغال على عناصره وتفكيك بنياته الرمزية وتصوير مشاهده العجائبية الغرائبية؛ هو الفضاء العرفاني، انطلاقا من اشتراكهما في الخاصية اللاعقلية. فالمتخيل كصورة أو رمز أو مشهد أو تمثل، لا يمكن دراسته إلا عرفانيا من خلال حركة تأويلية يوجهها فيض روحاني وحس وجداني إشراقي.

وبالتالي، فإن البحث في أصول إشكالية جدل المتخيل والتأويل في اللحظة العرفانية داخل النسق الفكري العربي الإسلامي في مرحلته التراثية، يحيلنا مباشرة إلى الفيلسوف أبي حامد الغزالي. حيث إن تربيته الصوفية، وتفكيره الإشراقي، وخلفيته المعرفية الفلسفية، وإلمامه بعلوم الدين وأصوله التي توجهها نزعته الأشعرية... كل ذلك مكّنه من أن يؤسس إبستيمولوجيا ومنهجيا لإمكانية اشتغال مبدأ التأويل على المتخيل الديني في وضعه النصي القرآني تأصيلا، وعلى مستوى الخطاب الفكري البشري الذي انطلق منه تفصيلا.

ومنطلقه في ذلك، هو انتباهه واقتناعه بأن الحقيقة بنت المتخيل/ اللامعقول، ودليل صحتها في المنقول، ولا يمكن كشفها إلا بأنوار العرفان، ولا سبيل إلى إدراكها إلا بتأويل يحركه إشراق الوجدان؛ تأويلا هو في جوهره ووظيفته تخييل قوامه التمثيل والتصوير والترميز الذي يتجاوز العبارة إلى الإشارة، والظاهر إلى الباطن.

فوجه الخصوصية والتميز في التفات الغزالي إلى المتخيل في النص الديني، وانخراطه في الفعل التخييلي/ التأويلي في إخراجه الإبستيمولوجي، وتخريجه المنهجي له يتمثل في جملة أكسيومائيات هي:

1 . ما ثبت انه حقائق ميتافيزيقية فلسفية معقولة لدى الفلاسفة المسلمين (كالإلهيات مثلا...)، فهو في نظر الغزالي حقائق ومطلقات دينية منقولة. وبالتالي فإدراكها يتم من خلال العروج إلى آفاقها المعرفية عبر ألية التخييل. وبالتالي فكل محاولة للعقلنة والتفسير، هي سقوط في مطب التهافت، ومطية للوهم والتضليل.

2 . تأويل المتخيل عند الغزالي مشدود إلى أصول فلسفية وآفاق دينية؟ وبالتالي، فالتأويل التخييلي عنده حركة فكرية تتوسط المعقول (لتبدأ منه) والمنقول (لتبلغه وتصل إليه). ووجه المفارقة، هنا، أن الغزالي يؤسس متخيّله على ما يضاده ويعارضه (المعقول = اللامعقول).

3 . الأشعرية كمذهب ديني يغلّب النقل على العقل، وتربيته؛ بل نزوعه الصوفي كمنهج إشراقي، هو ما جعل الحقيقة بالنسبة إليه دينية وليست فلسفية في جوهرها. وبالتالي، فإن التأويل التخييلي هو السبيل إلى إدراك الحقيقة وليس التفسير المنطقي.

4 . أسّس إبستيمولوجيا لعلاقة المتخيل بالتأويل من خلال التوجيه العرفاني للفلسفي، وخاصة في الجانب المتصل بالإلهيات وما يرتبط بها من قضايا ماورائية. فأصبحت الفلسفة عنده بنت التصوف والأخت الرضيعة للإشراق. ففلسف التصوف وتصوفت الفلسفة.

هذه الأوليات الأربع بما هي مرتكزات الرؤية العرفانية لجدل المتخيل والتأويل في فلسفة الغزالي؛ هي في ذات الوقت جوهر الإشكالية ومكوناتها البنيوية التي يتحرك تفكيرنا انطلاقا منها وحولها، تأصيلا وتفصيلا داخل الحركة الفكرية لهذا البحث.

فما هي الخصوصية المنهجية والمعرفية للتأويل في علاقته بالتخييل والمتخيل الديني عند الغزالي؟ لماذا ربط مسألة التأويل بمسألة التخييل في فهم النص القرآني؟ وأين يمكن أن نصنف هذا المنهج؟ هل ضمن التأويل الفقهي أم الكلامي؟ هل ضمن التأويل الفلسفي أم الصوفي؟ وما هي المسلمات والفرضيات التي بني عليها؟ وما هي القيمة الإبستيمولوجية للنتائج المترتبة عن تلك الفرضيات

إذا كان التأويل بما هو نشاط عقلي في جوهره وطبيعته، قد ارتبط وجوده بالنص الديني، فكيف له أن ينخرط فيما يضاده وهو التخييل؟ وهل للعقل دور في التأويل التخييلي لـ "الإلهيات"؟

1-النص الديني بما هو وسط معرفي للتداخل الوظيفي بين التأويل والتخييل:

لما كان الأفق الديني هو الهدف الذي يتحرك باتجاهه الفعل التأويلي، فإن التخييل هو الطبيعة التي يكتسيها هذا الفعل، والوظيفة التي يمارسها، من منطلق أن الحقيقة الدينية متخيّلة في جوهرها، وتستثير المخيال وتستنهض قوى المخيلة قبل العقل والقوة المنطقية الناطقة؛ المحركة له، ومرد ذلك إلى البعد الغيبي المفارق الذي تنطوي عليه هذه الحقيقة. وهو ما يفيد أن الحديث عن مفهوم ووظيفة التأويل، يحيل بالبداهة وعلى الفور إلى البعد الديني، "لأن التأويل لم يظهر بوصفه حاجة فكرية ومنهجية إلا بعد وجود النص الديني، حتى بدا لبعض المهتمين أن التأويل هو قراءة خاصة من قراءات النص الديني، وخاصة الإنجيل والقرآن".[1] وهذا البعد الديني للتأويل والذي يشكل مكونا أساسيا في بنيته المفهومية ووظيفته المعرفية؛ يحيلنا إلى تاريخية تأصيله ونشأته، وهي التاريخية التي تتحدد بدايتها باللحظة الثقافية الإغريقية. حيث إن الضبط المفهومي لحد "التأويل" يستبطن المعطى الديني: فالإغريق إذ يستخدمون لفظ "Herméneutique" للدلالة على معنى "التأويل، فإنهم قد استلهموا هذا التحديد من الرمزية الدينية التي يتمتع بها هرمس (Hermès) والتي أثارت مخيلتهم. ويتلخص مضمون هذه الرمزية الدينة التي نحت منها مفهوم التأويل، أن هرمس "هو رسول الآلهة عند الإغريق، ومرافقا أرواح الموتى إلى مملكة هاديس السفلى، وكان حامي الرحالة، وأصبح بعد تطور التجارة في اليونان حامي التجارة، ومن ثم إله الغش والخداع، وحتى السرقة، ويضاف إلى ذلك أنه راعي الشبيبة ورياضيي ألعاب القوى والرشاقة".[2]

ما تفيده هذه الإحالة؛ هو أن هرمس في رمزيته الدينية يمثل هنا، وسيطا/ رسولا بين المتلقي والمتلقَى، والوساطة تتمثل في فعل التأويل. وبما أن المتلقَى يتسم بالكثافة التخييلية في مضمونه، فإن المتلقي يتمثل الحقائق المتلقاة بمخيلته. واللافت للانتباه، هنا، أن الرسول هرمس الذي تحول إلى إله، يجمع بين المتناقضات في أفعاله، وهي المهمة المنوطة بالتأويل، من منطلق أن عالم المتخيل، هو العالم الذي يستوعب فيه النقيض نقيضه المضاد لعالم المعقول المبني على مبدأ عدم التناقض.

إن الرمزية الدينية التي رسمت للتأويل خطا منهجيا تخييليا، وشدت حركته المعرفية إلى أفق تخييلي ديني مقدس في لحظته التأسيسية الإغريقية؛ استمرت لاحقا لتمارس تأثيرا قويا على علماء اللاهوت المسيحي،

[1] ـ عزت السيد أحمد: "حدود التأويل"، مقال منشور في مجلة جامعة دمشق ـ المجلد 28، العدد الأول 2012، ص: 517.

[2] ـ عماد حاتم،(1994)، "أساطير اليونان"، دار الشرق العربي، بيروت، ص: 95.

حيث لجأوا إلى "تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا يكشف عن معانيها الخفية".3 فالمعنى الخفي يحفز فاعلية التخييل ويستدعي اللجوء إلى آلية التأويل لكشفه.

ولا يبتعد التأويل كثيرا عند علماء المسلمين في توجهه المنهجي عن علماء اللاهوت المسيحي من حيث اشتراكهما في تجاوز المعنى الظاهر للنصوص إلى الغوص في بواطنها لكشف ما خفي منها. فهذا الجرجاني أحد أقطاب البلاغة يؤكد أن "التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة".4 وقد أفظت قاعدة تجاوز الظاهر إلى الخفي والمحتمل على مستوى المعنى إلى تعدد مرجعيات تأويل النص الديني لدى مفكري الإسلام من فقهية وكلامية وفلسفية وصوفية... وقد شكل جدل ثنائيات: الحديث. الرأي/ العقل. النقل/ الحكمة. الشريعة، الروح الفكري والمنهجي المحرك للفعل التأويلي. إلا أن الصورة الخيالية التي يفرضها الغيبي والمعجز والرمزي الذي تستبطنه الحقيقة الدينية؛ تُوقِع الرأي/ العقل/ الحكمة في مطب اللبس والتناقض، فيُستشكل المعنى، وتجعله لامعقوليته بمنأى عن كل إمكانية للتعقل/ التأويل. وعند عتبة هذا الأفق الإشكالي التأويلي للحقيقة الدينية في مستواها التوقيفي الغيبي واللامعقول؛ تخفق المرجعيات المعرفية ذات التوجه العقلاني فتُزحزح وتُزاح من الدائرة التأويلية، لتتمركز في بؤرتها المرجعية العرفانية الصوفية، وما يعزز مركزيتها وتمركزها هو أسلوبها التخييلي ومنهجها الإشراقي الحدسي، ولغتها الرمزية، فتمنح التأويل توجها واتجاها تخييليا يتناسب مع طبيعة الأفق الذي يتحرك باتجاهه، وهو المتخيل الديني، فتكون. عندئذ. طبيعة المنهج من طبيعة الموضوع. ومن ثم، فإن امتلاك التجربة الصوفية لإمكانية جعل الفعل التخييلي فعلا تأويليا، وتحريكه وتوجيهه لاستهداف الحقائق الدينية في دلالاتها الرمزية ومعانيها الباطنية وصورها الإعجازية، هو ما أثار انتباه أبي حامد الغزالي، واستنهض قواه الفكرية ونوازعه الروحانية، ليسلك هذا الطريق (الصوفي)، ويتخذه منهجا يقربه من الحقيقة وينقذه من الظلال الذي كاد المعقول أن يوقعه فيه. فكيف استطاع الغزالي أن يجعل من التأويل فلا تخييليا؟ ومن التخييل فعلا تأويليا ويجمع بينهما في منهجه الذي صاغه واستخدمه في فهم الحقائق الدينية؟

2-الوضعية الإشكالية، والتوجه الإبستيمولوجي لجدل التأويل والتخييل في منهج الغزالي:

إن ما يؤسس للعلاقة المفصلية والوظيفية بين "التأويل" و"المتخيل"، بل ما يؤكد تداخلهما (أي كون التأويل فعل تخييلي، والتخييل فعل تأويلي)، في المنهج المعرفي الذي يحكم النسق الفكري لأبي حامد الغزالي؛ هو طبيعة وخصوصية المرجعية التي يحيل إليها في معالجته الفلسفية للقضايا الفكرية والعلمية وخاصة منها، تلك المتعلقة بالإلهيات. وهي مرجعية تمكّن من خلالها الغزالي أن يحول المفارقة إلى موافقة، ويجمع بين

[3] ـ صليبا جميل ،(1994)، "المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ص: 234.

[4] ـ الجرجاني الشريف،(2006)، "التعريفات"، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، مادة التأويل.

النقيضين، ويطوّعهما في بناء منهجه الذي اعتمده في بحث القضايا والحقائق الذي شغلت فكره وتفكيره: فالتخييل يناقض التأويل ويتعارض معه مفهوميا وآداتيا، حيث الأول يرتد إلى "القوة النفسانية" المحركة لنشاط المخيّلة، ووظيفته التصوير والتمثيل، أما الثاني وهو التأويل، فمرجعه القوة الناطقة أو العاقلة، فهو بحكم تعريفه ووظيفته نشاط عقلي، ومن ثم فوجه الموافقة أن يتداخل التأويل مع المعقول من منطلق كونه فعلا عقليا يؤسس لمعقولية المعنى. وبالتالي فإنه من المفارقة والغرابة بمكان؛ أن يُلحق التخييل بالتأويل، وأن يُؤول المتخيل في النسق الفكري العقلاني.

وإمكانية تحويل المفارقة إلى موافقة، واجتماع النقيضين، لا تتحقق، ولا تستساغ إلا في السياق المعرفي العرفاني، بما هو فضاء أنسب وأرحب لنشاط المخيلة. ففيه "يرتفع التعارض بين العقل والنقل، بين الاستدلال والخيال حيث تتوحد الذات والموضوع، المتخيل والمتصور، الجزئي والكلي، كما يتوحد الخالق والمخلوق والحقيقة والشريعة. وفي هذا المستوى يصبح الخيال أساسا لا للمعرفة فحسب، بل، وبالدرجة الأولى، أساسا للوجود."[5] ففي النسق المعرفي العرفاني، إذن، يكون "الجمع بين المتعارضات هو من عمل الخيال"[6]

وبالتالي فإن المرجعية الفكرية التي جعلت المنهج التأويلي الذي انتهجه الغزالي؛ يتخذ اتجاها وتوجها تخييليا هي المرجعية الصوفية والعرفانية. ومن ثم فإن الخاصية التخييلية لآلية التأويل (مفهوميا ووظيفيا)، والطابع النقلي اللامعقول للموضوع المؤوّل، وهو الحقائق الميتافيزيقية ذات المضمون العقدي الديني تكشف عن أن الإمكان المعرفي والمستوى الإدراكي للحقيقة أوسع مما هو حسي وعقلي، وبالتالي فإن اليقين بها يتجاوز الحاجة إلى الدليل والبرهان، كما يقول الغزالي: "فمن ظَنَّ أنَّ الكشف موقوف على الأدلة المحررة؛ فقد ضيَّق رحمة الله الواسعة"[(7)]. وهو ما يفيد أن هناك معرفة أسمى وأرقى وراء المعرفة الحسية والعقلية. ولذلك ميز الغزالي بين نوعين من العلم: "الإلهام الذي يلقى في القلب، والاستبصار الحاصل بالاكتساب وحيلة الدليل". والخيال هو قوام الإلهام، حيث المعرفة حدس وكشف ذوقي ومشاهدة. وأساس المعرفة هنا هو "الرؤيا". والرؤيا تخيل. وعن هذا النوع من العلم يقول الغزالي: "الإلهام وهو الذي يحصل بغير طريق الاكتساب وحيلة الدليل ولا يدري العبد كيف يحصل له، ومن أين يحصل ويختص به الأولياء والأصفياء، والعلم الحاصل منه يسمى علماً لدنياً. والملهم هو الذي انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل لا من جهة المحسوسات الخارجية"[(8)]. والعقل أساس الاستبصار، حيث المعرفة استدلال وبرهان. وانطلاقا من ذلك، فإن المعرفة وفق تصنيف الغزالي تتحدد بمستويين: مستوى المعرفة الطبيعية والعقلية. ومستوى الالهيات المتضمنة للحقائق الغيبية.

---

[5]ـ كاك مصطفى: "الخيال في الفلسفة العربية الإسلامية" مقال منشور في مجلة "فكر ونقد"، العدد: 33، نوفمبر 2000.

[6] ـ المرجع نفسه.

7 ـ الغزالي أبو حامد ،(دس)، المنقذ من الضلال تحقيق مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، مطبعة سيدنا الحسين، مصر، ص 17.

8 ـ الغزالي أبو حامد: الرسالة اللدُّنية، شركة الطباعة الفنية، د.ت. ص: 116.

وبما أن الإلهيات تمثل جوهر المتخيل الديني، فإن إمكانية إدراكها متوقفة على القوة التخييلية في النفس. ولذلك كان التأويل في توجهه واتجاهه التخييلي هو السبيل إلى هذا المسعى المعرفي في نظر الغزالي. واللجوء إلى المخيّلة في عملية تأويل قضايا الإلهيات فرضته محدودية الإمكان العقلي، بل عجزه عن الإدراك المباشر لها. فالاستفسار عن حقيقة البرزخ والملائكة والحوض والجنة والنار والشفاعة... وهي من صميم اللامعقول، يفضي إلى تحريك القوى التخييلية في النفس لتجاوز مشكلة الإدراك والفهم المتولدة عن محدودية وقصور العقل. والأخطر من ذلك، غموض الأسئلة التي يطرحها، وحساسيتها في المساس بجوهر العقيدة كما يرى الغزالي. وقد صرح في هذا الصدد قائلا:" أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت المراجعة أذكر قانونا كليا ينتفع به في هذا النمط..."[9] وهو في ذكره للقانون هنا، يشير إلى القواعد الضابطة للفعل التأويلي (التخييلي) كمخرج منهجي لتجاوز محدودية العقل وعجزه عن إدراك حقائق المنقولات. وقد كتب حول ذلك رسالة أسماها بـ"قانون التأويل".

3-موقع العقل في الخريطة المعرفية للتأويل التخييلي؟

إن الغزالي إذا يؤكد على المطلب التخييلي في مسألة تأويل الحقائق المتعلقة بالإلهيات، والذي تقتضيه وتفرضه الطبيعة اللامعقولة لها من جهة، وقصور العقل ومحدوديته في إدراكها من جهة ثانية، فإنه مع ذلك لا يستبعد العقل كلية من الفعل التأويلي، بل يرى أن له دورا في مرحلة من مراحله. ومن ثم، فهو يعتقد أنه "لا تعارض بين الإقناع والبرهان، والذوق في تحصيل اليقين، ما دامت الحقائق التي تعرض في معرض الإقناع والتي ترد حدسا، لا تعارض البرهان بأي حال، وفي ذلك جمع بين الظاهر والباطن"[10]، بين الخيال والعقل. وهو جمع على سبيل التكامل الوظيفي بينهما في الإحاطة بمعنى المدرك، خاصة حينما يتعلق الأمر بالوقوف على الآثار الحسية في عالم الشهادة الدالة على حقيقة العالم ومبدئه، فالمهمة المعرفية في هذا المجال الإدراكي منوطة أساسا وابتداء بالعقل حيث إن وظيفته، هنا، هي استخلاص معنى حقيقة العالم من "الظاهر". ثم يلجأ بعد ذلك إلى الباطن لتجاوز محدوديته وعجزه لاستكمال ما نقص من جوانب ودلالات معنى المدرك. فيصبح التخييل عقليا، والتعقل تخييليا. ومن هنا يقول الغزالي بضرورة "التمسك بطريقة البرهان العقلي في إثبات حدوث العالم، ووجود المحدث، وقدرته وعلمه، وإرادته. وهذه الحقائق بطبيعتها استدلالية، لا يمكن التوصل إليها دون إقرار منظومة البرهان الحق على الطريقة الظاهرية. إلا أنه صرح بعد ذلك بأنها. أي هذه الطريقة. إنما تستكمل بالتوجيه الذوقي الذي عجزت عنه الطريقة الظاهرية"[11].

[9] ـ الغزالي أبو حامد،(2000)، مجموعة رسائل، تنقيح وتصحيح مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص: 580

[10] ـ الجندي محمد علي، قراءات ومراجعات لكتاب "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، مقال في مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة عشر، العدد 69، صيف 2012، ص: 154.

[11] ـ الزعبي أنور،(2000)، "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي"، ط1، واشنطن ـ دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، ط1، ص: 154.

فالغزالي بإسناده التأويل إلى الفاعلية التخييلية، من منطلق كونها أنسب مسلك إلى معرفة الإلهيات، لا يبعد العقل، إذن، ولا يقصيه من هذه العملية، ولا يقلل من فاعليته الإدراكية، بل يحدد له المرتبة والمرحلة المنهجية التي يتحرك فيها ضمن الدائرة المعرفية للإلهيات، وهي المرتبة الثانية في المنهج التأويلي التي تتبع مرتبة التخييل: حيث إن المخيّلة تقدم الصور التي كونتها عن المتخيل إلى العقل ليترجمها إلى تصورات. وبهذا يكون التخييل وسيطا معرفيا بين المنقولات والمعقولات، فيكون التأويل تخييلا والتخييل تأويلا. أي أن التأويل التخييلي للمنقول يستعين بالعقل في اعتماده على النقل. وهو ما يعني أن علاقة النقل بالعقل فيما يتصل بالإلهيات، وإن أوحت في ظاهرها بالانفصال بينهما، فهي في جوهرها علاقة تواصل واتصال، ومن ثم، فإن لجوء الغزالي إلى التأويل عن طريق الخيال، هو من أجل تحقيق الإمكان العقلي داخل اللامعقول. وبالتالي فإن الخيال إذ يضعه الغزالي أساسا للتأويل، فهو ليس تجاوزا للعقل، "بل هو طور وراء الطور المعهود يستكمله ولا يعارضه"[12] وهو ما يعني أن الغزالي عقلاني حتى في صوفيته، وأن صوفيته صوفية عقل لا شطح.

4-التأويل التخييلي كوسيط منهجي بين المنقول والمعقول:

تأسيسا على ما سبق يتبيّن إن المقتضى المنهجي والمحتوى المعرفي لعلاقة التأويل بالخيال عند الغزالي مرتبطة بإشكالية العقل والنقل والتي تتلخص في جدل أيهما أولى من الآخر في تأويل النصوص الدينية، ومدى التداخل والتعارض بينهما، وتبعا لذلك، معرفة موقع الخيال ومدى إسهامه في الكشف عن معنى الحقيقة في ظل هذه الإشكالية.

حقيقة ذلك، أن الخيال فعل تأويلي، يمثل وسيطا. أو "برزخ" باللغة الصوفية والعرفانية. بين طرفين أو وسطين معرفيين أوّلهما المنقول بما هو حقيقة مطلقة ومفارقة ومادة للمتخيل الديني. وثانيهما، المعقول كفضاء لتشكل التصورات والمفاهيم والمقولات عن حقيقة المنقول. ومن هنا فإن الوجود البرزخي للخيال كوسيط بين وسطين معرفيين (المنقول والمعقول)، جعل مهمته تتحدد بالفصل والوصل، التوحيد والتفريق، فهو . إذن . يفصل ويصل، يفرق ويوحد بين المنقول والمعقول، الوجود والموجود: يفصل ويفرق بينهما على المستوى الماهوي الوجودي، ويوصل ويوحد بينها على المستوى الوظيفي المعرفي. "وبذلك، يكون دائما بين وجهين: المنقول والمعقول، الوجود والموجود"[13].

فـ "المنقول" هو الوسط المعرفي (الحقائق الدينية الغيبية)، أو ما يصطلح عليه الغزالي بـ "الإلهيات"، والوسيط المنهجي (أي النقل) الجامع بين التخييل والتأويل: حيث إن الجانب الغيبي في حقائق المنقول هو عين المتخيل وجوهره، وهو مصدر فعل التخييل كرديف مفهومي لفعل "النقل" في أدبياته الدينية. وما يجعل "النقل"

[12] ـ فكتور باسيل،(1975)، "منهج البحث في المعرفة عند الغزالي"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص: 224.
[13] ـ كاك مصطفى، "الخيال في الفلسفة العربية الإسلامية". مرجع سابق.

تخييلا هو الطابع والطبيعة الغيبية للحقائق الدينية، لأن عقل الناقل لا يقوى على إدراك كنهها وتصوّرها، فيضطر إلى تصويرها وتمثلها بمخيّلته، والتمثل في معناه العرفاني هو فعل الاستحضار الذي يمارسه القلب بنشاطه الإشراقي، فيستحضر الغيبيات وتُقذف فيه في صورة أنوار ساطعة بمفهوم الغزالي. وهذا هو التخييل في خطة العرفاني والصوفي، وهو يستبطن معنى ووظيفة التأويل.

فتأويل الحقائق الدينية تشكّل على أرضية تخييلية، جعلت المعقول تابعا للمنقول، وأن الأمور اللامعقولة هي أساس وجود المعقول. وهذا ما مكّن الغزالي من جعل "النقل" مجالا لفعل التخييل. ولذلك نجده في كتابة تهافت الفلاسفة يحذر الفلاسفة من الخوض في الغيبيات بالأساليب العقلية، ويخضع العقل لتوجيه الخيال. وقد مس التخييل/ التأويل مختلف القضايا النقلية كالنبوة والوحي... واعتقد أن الغيبيات كلها موضوع للخيال. كما كان يلجأ إليه في تأويل العلاقة بين العقل والنقل.

-الموجّهات الخيالية للتأويل وموجباته:

إن التأويل كمخرج منهجي واجتهاد معرفي لإدراك حقائق المتخيل الديني عند الغزالي يستند إلى أساس وجودي، ينطلق منه. والمقصود، هنا، الطبيعة والمستويات الوجودية للحقائق (الغيبية) التي يستهدفها الفعل التأويلي. فالغزالي يرى "أن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في قلوب الملائكة المقربين. فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة.."، فهذه الرؤية تكشف عن الطبيعة "الروحانية" لحقيقة الوجود (الأول) الذي تصدر عنه الموجودات. وجوهر هذه الروحانية هو تسطيرها وتحديد خطتها في اللوح المحفوظ كوجود بالقوة، وإخراجها إلى وجود بالفعل يمثل آيات ودلائل تؤكد هذه الطبيعة الروحانية. هذا الوجود بالفعل الذي يتحقق واقعيا في تراتبية رباعية؛ حيث "كان للعالم أربع درجات في الوجود: وجود في اللوح المحفوظ وهو سابق على وجوده الجسماني، ويتبعه وجوده الحقيقي، ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي، أعني وجود صورته في القلب" كما يقول الغزالي، يحدد بدوره طبيعة الفعل التأويلي، فهي تتمثل في الخاصية؛ بل الوظيفة التخييلية، لتجعل من التأويل تخييلا والتخييل تأويلا. ومرجع هذا التداخل الوظيفي بين التأويل والتخييل هو أسبقية الوجود الخيالي على الوجود العقلي كما يرى الغزالي. فالوجود الخيالي هو "الصورة" الناشئة والمستخلصة عن حقيقة الوجود في اللوح المحفوظ. والوجود العقلي يتمثل في "التصور" الذي يكونه من خلال تفاعله مع الصورة المعبرة عن حقيقة الوجود الخيالي. وهو ما يعني .على المستوى الإدراكي والمعرفي .أن الصورة أسبق من التصور على سبيل التأسيس له. وهو ما يفيد أيضا أن الأساس الوجودي لحقائق الأمور في تراتبيته الرباعية ينبثق عنه أساس معرفي لهذه الحقائق، يتحدد

في دائرتين إدراكيتين: إحداهما خيالية ومركزها الصورة، وقوامها "الوجود في اللوح المحفوظ" و"الوجود الخيالي". وثانيهما عقلية، ومحورها التصور، ومصدرها "الوجود الجسماني" و"الوجود الحقيقي". وإذا كانت صورة الحقيقة مستوحاة من وجودها الذاتي كجوهر في اللوح المحفوظ، فإن التصور العقلي لها مستفاد من الصورة التي ينتجها الخيال، ومن الأدلة الحسية التي يقدمها الوجود الجسماني.

فالحقائق على المستوى المعرفي، إذن، إما صور خيالية أو تصورات عقلية، الأولى يؤسسها الوجود في جوهره وتجوهره الغيبي، والثانية تستخلص من الوجود في لحظته الواقعية(الجسمانية). كما أن الأسبقية الخيالية على الأسبقية العقلية للوجود، تجعل الصورة أساسا للتصور ومنطلقا لتكوّنه، وهو ما يفيد أن الصورة هي قوام التأويل ومدار فاعليته، والأفق المعرفي الذي يتحرك باتجاهه المنهج الفكري لدى الغزالي.

وإذا كان التصور منشأه العقل، فإن الصورة مستودعها ومصدر استلهامها القلب. ولذلك كان محل العلم هو القلب في نظر الغزالي: "اعلم ان محل العلم هو القلب فالحقيقة هي صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها، وكما أن المرآة غير، وصور الأشخاص غير، وحصول مثالها في المرآة غير فهي ثلاثة أمور. فكذلك ههنا ثلاثة أمور: القلب، وحقائق الأشياء، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه. فالعلم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة".

فـ"مثال حقائق الأشياء" هو صورها التي يكونها القلب من خلال نشاط المخيّلة، لأن القلب بما هو محل للعلم كالمرآة، فالعلم حصول الصورة في المرآة. وبالتالي فإن تشبيه القلب بالمرآة، يمثّل محور ومركز اهتمام الغزالي في خطابه الفلسفي عن إدراك الحقيقة في أفقها الديني.

إن كون الحقيقة "صورة" وليست تصور، وأن محلها القلب وليس العقل، هو ما جعل الغزالي "يقف من التأويل موقف المتصوف، غير المتكلم، أو الفيلسوف، من حيث كونه يجوّز التأويل عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية، وبحسب ما يستجوبه النشاط الروحي، فيتصرف بموجبه المؤول من الباطن .فهو عندما يقف عند الآيات التي توهم بظاهرها اشتراك صفات الذات الإلهية مع الذات الإنسانية، في الأعضاء والحواس، وأنه يتحرك وينتقل، ويجلس على العرش، فإنه في هذه الحالة يجوز تأويلها من أهل المعرفة ذوي المكابدة والمجاهدة من المتصوفة"[14]

[14] ـ فيدوح عبد القادر،(2005)، "نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية"، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ص247.

فروحانية الحقائق الوجودية، وأفقها الغيبي الديني، ووساطة الوجود الخيالي بينها وبين القلب هو ما جعل التجربة الصوفية كنمط معرفي عرفاني؛ فضاء أنسب وأرحب لتدرب القلب وتأهيله على استلهامها وتمثلها. ولذلك تحوّل إسهام الغزالي في مجال تأويل الحقيقة الدينية من اعتماد على العقل في مرجعيته الفقهية والكلامية والفلسفية، إلى اعتماد على القلب، ليحيل الفعل التأويلي إلى المخيّلة المشدودة في نشاطها إلى نور اليقين الروحي، لينتصر بذلك للتصوف على حساب علم الكلام والفلسفة. فـ"الغزالي يقر بأحقية المتصوفة في ممارسة التأويل، وأنهم أهل لمعرفة باطن النص المقدس دون سواهم"[15]. فالتأويل في نظره وقف على الراسخين في العلم بالنظر القلبي من المتصوفة "الذين يعرفون حصر وجوه الاحتمالات"[16]

إن التوجه التخييلي للتأويل في مرجعيته الصوفية لدى الغزالي مرتبط بالحقائق الغيبية التي يتجاوز إدراكها الظاهر البرهاني، والتصور العقلاني. فهو إذا يعتبر الوجود الغيبي حقائق روحية، فإن تصورها يتم عن طريق الخيال(التأويل)، "وذلك مثل تصور معنى الألوهية وبعض معاني الغيب في الشريعة، وكلها معاني باطنية، مصدرها تلك الآثار الواردة في عالم الظواهر، ويقودنا النظر فيها إلى التوجه نحو طلبها".[17] والسبيل إلى ذلك تمرس الروح ومجاهدة القلب وتمكّنه من الارتقاء إلى مقام تلقي نور اليقين.

5-الأسس الإبستيمولوجية للنظرية التأويلية عند الغزالي.. طبيعتها وحدودها:

إن الحقيقة الدينية في تصور الغزالي "نور"، (يقذفه الله في القلب)، وهذا النور/ الحقيقة يتحدد بتراتبية مستوياته الوجودية والتي تستخلص منها دلالاته. وأسمى مرتبة (دلالة) وأولها "الله" سبحانه وتعالى، فهو نور الأنوار، وبالتالي فإن "استعمال هذا النور على شيء غيره، يأتي على سبيل المجاز".[18] وهذه الأنوار تتراتب تراتبا تفاضليا نازلا من أفقها السماوي كنور الملائكة إلى مستواها الأرضي كنور النبوة، ونور العقل، ونور العين، والنور المعروف (الضوء)...[19] وهو ما يفيد، هنا، أن النور ظاهر؛ متعلق بعالم الشهادة، وهو ما يدركه العقل والحواس. وباطن؛ وهو ما يدرك بالحدس والإلهام.

هذا عن "النور" / الحقيقة في مستواه الوجودي، أما عن مستواه المعرفي، فهو يتحدد بمرتبتين: الأولى وهي نور الأنوار والذي يتمثل في الحقائق المتعلقة بالإلهيات، أو الحقيقة المطلقة في ذاتها. والثانية هي الأنوار الثواني في تراتبها التفاضلي النازل، إنها صور الحقيقة. وهذه الأنوار/ الصور الإدراكية لحقيقة الإلهيات، مركزها القلب. يستقبلها ويتلقاها بعدما يتجاوز مرحلة الكدر إلى الصفاء والنورانية التي يبلغها بالمجاهدة الصوفية.

[15] ـ فيدوح عبدالقادر، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص251.
[16] ـ المرجع نفسه. ص: 250.
[17] ـ الجندي محمد علي، المرجع السابق. ص: 167.
[18] ـ المرجع نفسه، ص: 152.
[19] ـ للاطلاع أكثر أنظر: "الغزالي أبو حامد،(1994)، "مشكاة الأنوار"، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص: 55.

كما يقول الغزالي في ذلك: "بعد تصفية القلب عن كدره والالتفات إلى الخلق، يفيض عليه نور اليقين، وينكشف له مبادئ الحق، وإنكار ذلك دون التجربة وسلوك الطريق، يجري مجرى إنكار من أنكر انكشاف الصورة في الحديدة إذا شكلت ونقّيت وصقلت وصوّرت بصورة المرآة".[20]

والنور المنعكس في القلب بما هو تصوير للحقيقة وتمثل لها. فإن النور هنا، ظاهر وباطن. الظاهر هو ما تدركه "العين الظاهرة في عالم الشهادة، والباطن هو ما تدركه "العين الباطنة" كما يصطلح عليها الغزالي. وأن صور الظاهر في اعتقاده ناقصة ومحدودة، وأن المعاني الباطنة استكمالا لها. "مما يجعل هذه الصور المعنوية الجديدة التي ستطرأ، مشتملة على عالمي الصور الظاهرة من عالم الشهادة، والمعاني الباطنة فيها وصورهما والمعاني المختصة بعالم الغيب، التي تستحيل إلى صور أيضا".[21]

والسؤال المطروح عند أفق هذه الثنائية المعرفية: ما هي طبيعة العلاقة الموجودة بين نور الأنوار ممثلا في الحقائق الغيبية (الإلهيات) وصورها المنطبعة في القلب؟ إن العلاقة في صورتها المعرفية ومقتضاها المنهجي هنا، تتحدد بثلاثية المتخيل(الديني)، والفعل التخييلي، وقوة المخيّلة. وهي ثلاثية تختزل في قضية النور والخيال. النور كدلالة على معنى الحقيقة الغيبية التي تتسم بطابع اللامعقول، يقتضي الخيال (وليس العقل) كآلية لتمثلها في القلب من خلال نشاط المخيلة. وهو ما يكشف عن وجود تجانس بين طبيعة المتخيل الديني ووسيلة إدراكه وهو التخييل. وهو ما يعني أن إدراك معنى المتخيّل أو النور المفارق، يتم بواسطة التخيل.

يتعلق الأمر هنا، بالتأويل التخييلي في إخراجه وتخريجه المنهجي والمعرفي عند الغزالي. فهو يرى أن المخيّلة تسهم إسهاما فاعلا في هذه الحال، الذي تدرك به المعاني بمزيد كشف وإيضاح، لتستكمل النفس ما كان الإبصار الظاهر عاجزا عنه. وهذا الإسهام للمخيّلة يسميه الغزالي كشفا ورؤية، وحصول مثال للمعلوم، وليس المعلوم نفسه"[22].

6-مقتضيات التوجه التخييلي لتأويل النص الديني عند الغزالي:

الطبيعة الروحية لحقائق الوجود الغيبي، وباطنية معانيه؛ هو ما يجعل إدراكها يتم عن طريق الخيال. وبما أنه لابد للخيال من معطيات ينطلق منها في فعله التأويلي، فإن تلك المعطيات مرجعها الآثار الدالة عليها في عالم الظواهر، تحفّز الخيال وتحركه نحو كشف حقيقتها الباطنية. ويلعب العقل هنا، دور الوساطة بين الظاهر والباطن الذي يستهدفه الخيال. "ذلك لأنه كل ما لا يدرك بالحواس، إنما يدرك بالعقل بواسطة آثاره،

[20] ـ الغزالي أبو حامد،(د.ت)، "إحياء علوم الدين"، ج4، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص: 357.
[21] ـ الزعبي أنور، "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي"، مرجع سابق، ص: 90.
[22] ـ الجندي محمد علي، المرجع السابق، ص: 153.

فسبيل معرفته استقصاء النظر في آثاره".[23] فالموجودات التي هي موضوع الاستدلال العقلي، والتي تدل على حقيقة مبدئها الوجودي الغيبي هي بمثابة المرآة التي تنعكس فيها صور حقائق الوجود الغيبي. وفي هذا السياق يقول الغزالي: "جميع الموجودات مرآة الحق المحضر، فالظاهر بذاته هو الله سبحانه وتعالى، وما سواه فآيات ظهوره ودلائل نوره"[24]. فالعلم بحقائق الغيبيات يتم بواسطة العقل والنقل/ الشريعة، عبر الخيال بمرافقة النور الذي يشرق عقب المجاهدة الصوفية.

- **حقيقة التأويل عند الغزالي.. أسسه المنهجية و آفاقه الإبستيمولوجية:**

إن تجاوز مستوى الإقناع والبرهان الظاهر إلى أفق التمثل الصوفي للحقيقة يتطلب التأويل في نظر الغزالي. والحديث عن التأويل وفاعليته التخييلية في إدراك الحقيقة المتعلقة بالإلهيات؛ يحيلنا إلى التوقف على إحداثيتين معرفيتين يتأسس عليهما، وتبرّران ضرورة الحاجة إليه في هذا المسعى. تتعلق الأولى بلغة الخطاب الديني في أصله النقلي (القرآن والسنة). وتتصل الثانية بأصناف الوجود.

ففيما يخص لغة المنقول الديني، يرى الغزالي أن ما يوحي به ظاهر النص على مستوى اللغة لا يعبر عن حقيقة المعنى. فقط النبي (ص) هو من يطلع على معنى الحقيقة التي يتضمنها النص بنور النبوة. وبالتالي فإن ما يدركه الناس بعقولهم من خلال الدلالات اللفظية التي يكيّفونها وفق مستوى مداركهم والسياق التداولي للغتهم لا يعبر عن المعنى الحقيقي الذي يختفي وراء ظاهر النص. " فلا يوجد لهذه الحقائق في لغة العرب، أو فيما يتداوله الناس منها عبارات تفي بالغرض، مما اقتضى استعمال الاستعارة لتوصيل الخطاب إليهم"[25]. وبالتالي فإنه لا سبيل إلى إدراك المعنى الباطن للحقيقة الدينية إلا بالنور الذي يتحقق ببلوغ طور "الولاية" كما يرى الغزالي. ولذلك، فإن من قُذِف بهذا النور في قلبه هو من يحق له التأويل. وهو العارف السالك للطريق الصوفي المستنير بنور العرفان، وليس المتكلم أو الفيلسوف، المتبع لنهج الرهان. فالبرهان هو الإمكان العقلي للمعرفة في حدود المعقول، والعرفان هو نشاط المخيّلة العارج إلى الحقيقة في أفقها المنقول.

وأما فيما يتعلق بأصناف الوجود، فهي قوام التأويل ومقتضى الحاجة المنهجية إليه في كشف باطن النص. وفي هذا السياق؛ أورد الغزالي في رسالته: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" أن درجات التأويل هي درجات وجود. حيث قال: "فإنَّ الوجود: ذاتي، وحسي، وخيالي، وعقلي، وشبهي. فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول (ص) عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق"[26].

---

[23] ـ الغزالي أبو حامد،(1983)، "ميزان العمل"، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص: 26.

[24] ـ الغزالي أبو حامد،(1986)، "معراج القدس من مدارج معرفة النفس"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص: 5.

[25] ـ الجندي محمد علي، المرجع السابق، ص: 168.

26 ـ الغزالي أبو حامد،(دت)، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، شركة الطباعة الفنية. ص 150.

وهذه الدرجات هي:

1 . الوجود الذاتي: وهو المطلق في ذاته، ويضم عالم الشهادة وعالم الملكوت، أي الباطن. يقول عنه الغزالي: "أما الوجود الذاتي فلا يحتاج إلى مثال، وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأوّل، وهو الوجود المطلق الحقيقي، كإخبار الرسول (ص) عن العرش والكرسي والسموات السبع، فإنه يجري على ظاهره ولا يتأوّل، إذ هذه أجسام موجودة في أنفسها أدركت بالحس والخيال أم لم تدرك"[27].

2 . الوجود الحسي: وهو مما لا وجود له خارج العين. وذلك كما يشاهد النائم، أو المريض المستيقظ. ومثاله قول الرسول (ص): "يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار. فإنَّ من قام عنده البرهان على أنَّ الموت عرض وأنَّ قلب العرض جسماً مستحيل غير مقدور فينزل على أنَّ أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت ويكون ذلك موجوداً في حسهم لا في الخارج ويكون ذلك سبباً لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك، إذ المذبوح ميؤوس منه، ومن يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد أنَّ نفس الموت ينقلب كبشاً في ذاته ويذبح".

3 . الوجود الخيالي: وهو صورة المحسوسات إذا غابت عن حسك، إذ يمكنك مثلا . أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضا عينيك. ومثاله قوله (ص): (كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال، والله تعالى يقول له: لبيك يا يونس" وعلى الحقيقة فكل ما يتمثل في محل الخيال فيتصور أنْ يتمثل في محل الإبصار فيكون ذلك مشاهدة، وقلما يتميَّز بالبرهان استحالة المشاهدة فيما يتصور فيه التخيُّل"[28].

4 . الوجود العقلي: وهو أن يكون لشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل معناه مجردا عن الحس أو الخيال، فاليد . مثلا . لها صورة محسوسة ومتخيلة. أما صورتها العقلية فهي قدرتها على البطش، وهي اليد العقلية. ومثاله قوله (ص): "آخر من يخرج من النار يعطى من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا". وقد يقطع المتأول هذا التعجُّب فيقول المراد به تفاوت معنى عقلي لا حسي ولا خيالي، كما يقال . مثلاً : هذه الجوهرة أضعاف الفرس، أي في روح المالية، ومعناه المدرك عقلاً دون مساحتها المدركة بالحس والتخيُّل"[29].

5 . الوجود الشَّبهي: ويقصد به ألا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته، أو حقيقته، أو في الخارج، أو في الحس، أو في الخيال، أو في العقل، بل يكون الموجود شيئا يشبهه في خصائصه وصفاته. ومثاله "الغضب، والشوق، والفرح، والصبر، وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس

27 ـ المصدر نفسه، ص: 153.

28 ـ المصدر نفسه، ص: 154.

29 ـ الغزالي أبو حامد، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، مصدر سابق، ص: 155.

الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً وحسياً وخيالياً نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات تقارنها"[30].

فمراتب الحقيقة ومستوياتها ومن ثم تأويلها تستند إلى أساس أنطولوجي، أي أن الوجود هو الذي يثير في العقل سؤال الحقيقة، ويشكل منطلقا لمعرفتها، وهو ما يعني أنه لا تأويل من دون وجود على سبيل التلازم السببي بينهما الذي حمل الغزالي إلى الاستنتاج: "أن درجات التأويل هي درجات وجود" ليجعل من هذا الاستنتاج مسلمة منهجية يقيم عليها قانون التأويل.

وهذا القانون الذي وضعه الغزالي يكشف عن الوضع الإبستيمولوجي لحقيقة وطبيعة وحدود وقيمة التأويل: فحقيقة التأويل ليست رتيبة ونمطية، بل تراتبية، أي أنه على درجات ومستويات تفرضها درجات الوجود ذاته. وطبيعته عرفانية خيالية تحددها وتستوحيها طبيعة الموضوع المؤوّل وهو "الإلهيات" بما هي حقائق غيبية يتجاوز إدراكها التصور العقلي إلى التصوير الخيالي. وحدوده الإدراكية يرسمها المعطى الأنطولوجي، وهي تتمثل فيما يمكن أن يؤَّل من تلك المراتب وما لا يمكن أن يؤَّل، فالوجود الذاتي لا يؤَّل. أما الدرجات الأربع: الوجود الحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي، فهي مفتوحة ومنفتحة على إمكانية التأويل. وقيمته الإبستيمولوجية نتيجة منطقية لحدوده، حيث إن الإطار التأويلي/ المعرفي في رباعية أبعاده الوجودية (الحسية والخيالية والعقلية والشبهية) يجعل الخيال هو السبيل إلى إدراك حقائق المتعلقة بالإلهيات، وبالتالي يستبعد أن تنال أو تُتصور بالعقل، بل إنه يتلقاها ويتقبلها. وتتلخص العملية التأويلية المؤسسة على القاعدة الإبستيمولوجية في رباعية أبعادها الأنطولوجية أن "تحصل في الإنسان صورة أو مثال الشيء المدرك الموجود في الخارج، فتحصل صورة في الحس تنتقل الى الخيال. وتدخل منه الى القلب ويكون "الحاصل في القلب موافقاً للعالم الحاصل في الخيال. والحاصل في الخيال موافقاً للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه، والعالم الموجود موافقاً للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ".

فالأفق المعرفي للتأويل التخييلي عند الغزالي، إذن، يستند على قاعدة أنطولوجية للحقيقة تتحدد بأربع درجات، وهي: وجودها في اللوح المحفوظ، ويليها وجودها الحقيقي، وهما الدرجتان الوجوديتان اللتان تتحدد بهما الحقيقة في مستواها الملكوتي اللاهوتي. ثم يتبع وجودها الحقيقي؛ وجودها الخيالي، ويليه وجوده العقلي. وهما الدرجتان اللتان تمثلان الحقيقة في مستواها الناسوتي المؤوَّل. فالوجود الخيالي والوجود العقلي لحقائق الإلهيات هما مدار الفعل التأويلي التخييلي ومضمونه. حيث إن العقل يستلهم صور الحقيقة من الخيال ليحولها إلى تصورات، وبذلك يكون الخيال وسيطا معرفيا بين المنقول والمعقول.

30 ـ المصدر نفسه، ص: 156.

خاتمة:

من خلال اللحظات الفكرية التي رسمت مسار هذا البحث نفيد ما ملخصه؛ أن الغزالي إذ نقل التأويل من دائرة المعقولات إلى فضاء المنقولات ليجعل من "الإلهيات" بما هي جوهر المتخيل الديني؛ موضوعه الأثير، فإنه يكون بذلك قد أسس منهجيا وإبستمولوجيا للفعل التأويلي ذاته، على سبيل السبق المعلن عن أفق باشلاري قبل الأوان. وتتجلى خصوصية هذا التأسيس في تحويله للفعل التأويلي من الإطار الكلامي والفلسفي إلى السياق الصوفي، ليمنح التأويل خطا منهجيا وتوجها إبستيمولوجيا تخييليا، يمكّن من تحرير معنى الحقيقة من قيود السياقات المألوفة التي يحكمها "ظاهر" اللفظ المستند إلى حجية الدليل العقلي لتأكيده وإثباته، لاستظهاره والكشف عن دلالته بعيدا عن منطق الدليل من خلال رده إلى قاعدة "الباطن". وبهذا التجاوز المنهجي الإبستيمولوجي لإمكانية فهم وإدراك حقيقة المتخيل الديني من مستوى الظاهر إلى عمق الباطن، يكون الفعل التأويلي في المذهب الفكري للغزالي مدفوعا وموجها بأبعاد تخييلية، كما أن التأويل تحفزه وتحركه الإمكانات التأويلية في علاقة وظيفية وصورة جدلية تجعل من التخييل تأويلا والتأويل تخييلا. بل لتجعل من التخييل فعلا تأويليا في جوهره.

كما أن الغزالي إذ بنى قانون التأويل على قاعدة أنطولوجية رباعية الأبعاد والدرجات، فإنه أتاح للعقل إمكانية عقلنة اللامعقول وترجمة التمثيل إلى مفهمة، والتصوير إلى صورنة. وبهذه الانعطافة المنهجية الثورية المتجاوزة للمرجعيات المعرفية السائدة في عصره، أعاد الغزالي ترتيب العلاقة بين المعقول واللامعقول التي نشأت وتفاعلت وتضاربت توجهاتها في إطار إشكالية العقل والنقل التي تجاذبتها ثلاثية: علم الكلام والفلسفة والتصوف: حيث اهتدى إلى مسلمة معرفية مفادها أن الحقيقة ليست نقلية خالصة، ولا عقلية مجردة، ولا تدرك نقلا وتزكى عقلا، كما لا تتأكد عقلا وتُبارك نقلا، بل هي نقلية وعقلية في نفس الوقت لتكون ثمرتها التفاعل الوظيفي بين التأويل والخيال. وعند هذا التوجه الخامس للموقف من إشكالية العقل والنقل، وهو التوجه الصوفي، استقر رأي الغزالي، وتبناه ودافع عليه.

قائمة المصادروالمراجع:

1. الغزالي أبو حامد،(د.ت)، الرسالة اللدُّنية، شركة الطباعة الفنية.

2. الغزالي أبو حامد،(د.ت)، المنقذ من الضلال تحقيق مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، مطبعة سيدنا الحسين، مصر.

[3] . الغزالي أبو حامد،(2000)، مجموعة رسائل، تنقيح وتصحيح مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

4. الغزالي أبو حامد،(د.ت)، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، شركة الطباعة الفنية.

5. الزعبي أنور،(2000)، "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي"،ط1، واشنطن. دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر.

6. الجرجاني،(2006)، "التعريفات"، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، مادة التأويل.

7. الغزالي أبو حامد،(د.ت)، "إحياء علوم الدين"، ج4، دار الفكر اللبناني، بيروت.

8. الغزالي أبو حامد،(1983)، "ميزان العمل"، دار الفكر اللبناني، بيروت.

9. الغزالي أبو حامد،(1986)، معراج القدس من مدارج معرفة النفس"، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

10. فكتور باسيل،(دت)، "منهج البحث في المعرفة عند الغزالي"، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

11. صليبا جميل،(1994)، "المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.

12. فيدوح عبد القادر،(2005)، "نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية"، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق.

13. حاتم عماد،(1994)، "أساطير اليونان"، دار الشرق العربي، بيروت.

14. "الغزالي أبو حامد،(1994)، "مشكاة الأنوار"، دار الفكر اللبناني، بيروت.

15. الجندي محمد علي، قراءات ومراجعات لكتاب "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، مقال في مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة عشر، العدد 69، صيف 2012.

16 عزت السيد أحمد: "حدود التأويل"، مقال منشور في مجلة جامعة دمشق. المجلد 28، العدد الأول، 2012.

17 كاك مصطفى، "الخيال في الفلسفة العربية الإسلامية" مقال منشور في مجلة "فكر ونقد"، العدد: 33، نوفمبر 2000.