

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات القرآنية



فهم القرآن

دراسة على ضوء المدرسة العرفانية

الجزء الثاني

جواد علي كسار





فهم القرآن

دراسة على ضوء المدرسة العرفانية

الجزء الثاني

جواد علي كسار

فهم القرآن

دراسة على ضوء المدرسة العرفانية

الجزء الثاني



المؤلف: جواد علي كسار

الكتاب: فهم القرآن - دراسة على ضوء المدرسة العرفانية - الجزء الثاني

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

تصميم الغلاف: حسين موسى

الإخراج والصف: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الثانية: بيروت، 2010

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 50 - 1

**The Koran understanding:
A study in Mystical school**

«الأراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

**Center of civilization
for the development of Islamic thought**

بنية الصباح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55 / 55

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

الفصل السابع: جدلية الظاهر والباطن	7
الفصل الثامن: المعاصرة القرآنية	81
الفصل التاسع: الحُروف المقطعة	115
الفصل العاشر: سلامة القرآن من التحريف	141
القسم الثاني: مشروع المصالحة بين العارف والفيلسوف والفقير ..	185
القسم الثالث: نماذج تفسيرية ولمحاتٍ قرآنية	263
القسم الرابع: يومياتٌ وخواطرٌ قرآنية	331
المصادر والمراجع	347

الفصل السابع

جدلية الظاهر والباطن

يمكن التعامل مع مقوله الظاهر والباطن بوصفها نتيجة من النتائج المترتبة على نظرية تعدد مراتب الفهم بوجهيهما الوجودي والمعرفي، وما أبدعه هذان الاتجاهان من تفسيرات للظاهرة.

لكن مع ذلك نلمس لهذه الظاهرة استقلالاً خاصاً ناشئاً عن تصريح النصوص الواردة من الفريقين الداللة عليها، مما لا يدع مجالاً للشك بوجود هذه المقوله، وإنما يدفع لإبداع صبغ اجتهادية في فهمها وتفسيرها، والأهم من ذلك فهم طبيعة العلاقة التي تسري بين طرفيها وفيما إذا كانت تقوم على النفي أم التجاوز أم التكامل؟ ثمَّ تخطي ذلك كله لمعرفة أبرز النتائج المترتبة عليها.

على هذا الضوء يسعى البحث إلى تغطية مقوله الظاهر والباطن، على هدي الخريطة البحثية التالية:

1 - الظاهر والباطن في النصوص.

2 - نظريات التفسير وما أبدعه علوم القرآن والتراث التفسيري والفكر القرآني عامّة؛ من نظريات في تعليل وجود الظاهر والباطن، انطلاقاً من الاتجاهين الرئيسيين الوجودي والمعرفي.

- 3 - العلاقة بين الظاهر والباطن .
- 4 - نظرية لغة المثال بوصفها أبرز نتيجة طالعة من ثانيا مقوله
الظاهر والباطن .

1 - الظاهر والباطن في النصوص

الظاهر والباطن مصطلحان قرآنيان أصيلان توفر القرآن على ذكرهما في عدد من الآيات ، منها :

- 1 - قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهِيرُ وَالبَاطِنُ ﴾⁽¹⁾ .
 - 2 - قوله : ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُرَّ عَنِ الْفُلُونَ ﴾⁽²⁾ .
 - 3 - قوله : ﴿ وَأَنْبَعَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾⁽³⁾ .
- أما في الحديث الشريف فاستعمال المصطلحين مستفيض وربما قال بعضهم بتواتره ، من ذلك :

- 1 - عن النبي (ص) : « إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً »⁽⁴⁾ .
- 2 - عن سفيان ، عن يonus بن عبيد ، عن الحسن ، قال : رسول الله (ص) : « لكل آية ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع »⁽⁵⁾ .

(1) الحديد : 3.

(2) الروم : 7.

(3) لقمان : 20.

(4) إحياء علوم الدين ، ج 1 ، ص 99 وقد ذكر زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة 806هـ في تخریجه لأحاديث الكتاب على هامش الصفحة ذاتها أن الحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه.

(5) البرهان في علوم القرآن ، ج 2 ، (طبعة دار الفكر ، بيروت 1421هـ) ، ج 2 ، ص 30 . كذلك : الإتقان في علوم القرآن ، ج 4 ، ص 225 .

3 - كما عن النبي (ص) أيضاً: «إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً»⁽¹⁾.

4 - كذلك: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن، ولكل حَدَّ مطلع». وفي رواية: «ولكل حرف حَدَّ ومطلع»⁽²⁾.

5 - في النبي الشريف أيضاً: «إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبعن»⁽³⁾.

6 - أخرج الديلمي من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً: «القرآن تحت العرش، له ظهر وبطن يُجاج العباد»⁽⁴⁾.

7 - أخرج الطبراني وأبو يعلى والبزار وغيرهم، عن ابن مسعود موقوفاً: «إن هذا القرآن ليس منه حرف إلا له حَدَّ ولكل حَدَّ مطلع»⁽⁵⁾.

8 - عن ابن مسعود، عن النبي (ص): «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن»⁽⁶⁾.

9 - روى أبو نعيم في «حلية الأولياء» عن ابن مسعود، قال: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا له ظهر وبطن وإن على ابن أبي طالب عنده منه الظاهر والباطن»⁽⁷⁾.

(1) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 289. كما ذكره عن أهل السنة أيضاً الكاشاني في تفسيره. ينظر: تفسير الصافي، ج 1، المقدمة الرابعة، ص 30.

(2) نقله الكاشاني عن مصادر أهل السنة، ينظر: تفسير الصافي، ج 1، المقدمة الرابعة، ص 31، وص 59 أيضاً.

(3) ذكره الكاشاني عن أهل السنة، ينظر: تفسير الصافي، ج 1، المقدمة الرابعة، ص 31، .59

(4) الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 225.

(5) المصدر نفسه.

(6) البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 170 عن صحيح ابن حيان.

(7) الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 233.

10 - عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) : «ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو أحكام الحال والحرام والمطلع هو مراد الله من العبد منها»⁽¹⁾.

11 - عن الإمام موسى الكاظم (ع) في جواب محمد بن منصور عند ما سأله عن قوله (سبحانه) : ﴿قُلْ إِنَّا حَرَمَ رَبِّ الْفَوْحَشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾⁽²⁾ ، قال : «إن القرآن له ظهر وبطن»⁽³⁾.

12 - كما روى ذريح بن محمد المحاربي، عن الإمام الصادق (ع) : «إن للقرآن ظاهراً وباطناً»⁽⁴⁾.

13 - عن الإمام الصادق (ع) في حديث طويل عن جده رسول الله (ص) يحثّ فيه على التمسك بالقرآن، جاء في وصف القرآن : «له ظهر وبطن»⁽⁵⁾.

2 - نظريات التفسير

اتّصاف القرآن بالبطون له دلالة قاطعة على عمقه، بل هذه البطون عمقه كما في النبي الشريف : «وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق»⁽⁶⁾.

بيد أنّ السؤال هل هذا العمق هو من سُنخ المعاني الذهنية

(1) تفسير الصافي، ج 1، المقدمة الرابعة، ص 31.

(2) الأعراف: 33.

(3) الأصول من الكافي، ج 1، كتاب الحجة، باب من ادعى الإمامة، ح 10، ص 374.

(4) الكافي، ج 4، ص 549.

(5) الأصول من الكافي، ج 2، كتاب فضل القرآن، ح 2، ص 599.

(6) الأصول من الكافي، المعطيات السابقة نفسها.

والمفاهيم النظرية والفكير المستمدّة من اللّفظ أم هي حقائق وراء اللّفظ لها استقلالها السنخي عن الألفاظ، وإن كان يمكن أن تكون ثمة علاقة تركيبية من نوع ما بين الاثنين؟ بتعبير آخر: ما هو منشأ هذا العمق؟ وما هو سر اختصاص القرآن بالبطون وتوافقه على شمولية المعنى؟ هل يعود ذلك إلى كينونة القرآن وأنه يتّألف من حقائق ذات مراتب متعددة تكمن وراء اللّفظ لا يكون اللّفظ إلا التعبير الأخير عن تلك الحقائق أو قشرة ذلك اللّب، على ما رسمت ذلك المدرسة الوجودية؟ أم أنّ الذي يُنشئ عمق القرآن وغور معانيه وثراء مفاهيمه وتعددّها هو اللّفظ وكيفية استعماله وتركيبه، ومن ثمة فإنّ البطون والمعانى المترتبة على بعضها هي من مقوله المفاهيم والتّأويلات الذهنية التي تنبثق عن دلالة اللّفظ وطبيعة التركيب أو مما يحتمله اللّفظ القرآني ويكون أحد مدلولاته، وتختضع عملية نيلها ووضع اليد عليها إلى بذل الجهد العقلي والنّشاط الذهني التّأويلي والاتصاف بحدة الذكاء وعمق التّفكير وما إلى ذلك؟

الحقيقة أنّ البطون مسألة ثابتة على ضوء الاتجاهين كليهما المعرفي والوجودي، وأنّ ما يختلف بينهما هو التفسير. فالاتجاه المعرفي وما يتضمنه من مدارس تحصر تعاملها مع القرآن كنص وحسب، ترى أنّ هذا هو النصّ الذي يحوي عدداً من المعانى والبطون والأغوار. أما الاتجاه الوجودي فيتعامل مع البطون بوصفها حقيقة كائنة وراء النصّ وخارجة عنه تنطوي على مراتب. فهنا مراتب وبطون وهناك مراتب وبطون أيضاً، لكنها في الاتجاه الوجودي من سُنخ الحقائق أما في الاتجاه المعرفي فالبطون من مقوله المفاهيم والتّأويلات الذهنية، والاختلاف بينهما ناجم عن نظرتهما لحقيقة القرآن كما مرّت علينا تفصيلاً، التي تستتبع اختلاف نظرية التفسير تبعاً لذلك.

سنمر فيما يلي على عدد من النظريات التي تجمع بين إثبات ظاهرة البطون وتفسيرها، لنخلص من وراء ذلك إلى الفارق الأساسي الذي

يفصل بين الاتجاهين المعرفي والوجودي، ثم ما يترتب على ذلك من نتائج.

1 - الغزالي

1 - يُهاجم الغزالي في البدء من ينكر أن ينطوي القرآن على الظاهر والباطن، ليسجل أن العلوم بأكملها والدين بتمامه عقيدة وشريعة يحتوي ظواهر ينالها الإدراك الذهني عبر ما يبذل العقل من أنشطة نظرية، وأسرار بعضها جلي يلوح بجهد يسير وببعضها خفي لا يتضح إلا «بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكير الصافي والسر الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب»، ليخلص من وراء ذلك كله إلى نتيجة جزمية يسجل: «فاعلم أنّ انقسام هذه العلوم [العقيدة والشريعة] إلى خفية وجليّة لا ينكرها ذو بصيرة، وإنّما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا في أوائل الصبا شيئاً وحمدوا عليه»⁽¹⁾. ثم يروح يقدم بعض أدلة ذلك وهو يطوف في عدد من النصوص النقلية، مما يتعلّق منها بالقرآن الحديث النبوى: «إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً»، وكذلك ما عن الإمام علي (ع) الذي قال، وهو يُشير إلى صدره: «إن هنَا علوماً جمّة لو وجدت لها حملة»، وكذلك النبي الشريف: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» قوله (ص): «ما حدث أحد قوماً بحديث لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة عليهم»، قوله: «إن العلم كهيئه المكتنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى». ثم يعزّز ذلك كله بمنطق القرآن في قوله (سبحانه): «وَتَلَكَ الْأَمْثَلُ نَضَرِّهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا عَالَمُونَ»⁽²⁾؛ مما يدل على أنّ في الإسلام قرآنًا وسنة وعقيدة وشريعة، ظواهر وبطوناً⁽³⁾.

(1) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 99.

(2) العنكبوت: 43.

(3) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 99 - 100.

بشأن القرآن وما يندرج فيه من بطون وأغوار وأعماق، ينقل عن ابن عباس في قوله (سبحانه): ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزَلُ أَلْأَمْرَ بَيْنَهُنَّ﴾⁽¹⁾: «لو ذكرت تفسيره لترجمتوني»⁽²⁾. كما يروي عن الإمام علي قوله (ع): «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»؛ ليتساءل مستدلاً على الباطن: «فما معناه وتفسير ظاهرها في غاية الاقتصاد؟»، ومع إسقاط البطون، فما معنى النبي الشريف: «أقرأوا القرآن والتمسوا غرائبه»؟

ثم ينقل عن بعض العلماء وما ذهب إليه من أنّ: «لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر»، وكذلك ما عن أبي الدرداء: «لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجهاً»، وكذلك ما عن ابن مسعود: «من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن»، وأيضاً ما عن بعضهم: «القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم وما تئي علم، إذ كلّ كلمة علم، ثمّ يتضاعف ذلك أربعة أضعاف إذ لكلّ كلمة ظاهر وباطن وحدّ ومطلع»، ليتهي بعد هذه الجولة كلّها إلى نتيجة تفيد: «وذلك لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر... [و] من زعم ألاّ معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مُخبر عن حدّ نفسه»⁽³⁾، وإنّ هذه الرؤية للإسلام كتاباً وسنة وللعقيدة والشريعة وللعلوم أيضاً، لا تستقيم إلا بالقول بالبطون.

لقد أطلنا بعض الشيء في استعراض رؤية الغزالى؛ لأنّها - كما أسلفنا في غير هذا المورد أيضاً - بسطت بآثارها على من بعده، حيث رأينا بصمات هذه الرؤية للظاهر والباطن حاضرة بحذافيرها في أبرز

(1) الطلاق: 12.

(2) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 100.

(3) إحياء علوم الدين، ج 1، 289.

كتابين عن علوم القرآن هما «البرهان» للزرکشي (ت: 794هـ) و«الإتقان» للسيوطى (ت: 911هـ)، كما سجلت حضورها أيضاً في نتاجات عدد آخر من الباحثين والمفسرين من جميع المدارس والاتجاهات. وما يعنيها أنّ هذه الأفكار أطلّت برأسها في «فتوات» ابن عربي، كما أخذها صدر الدين الشيرازي بنصوصها وتفصيلاتها، وانتقلت عبر هذا الخط ومن خلال الحلقة الصردائية تحديداً إلى كتابات الإمام الخميني وأفكاره.

التعليق النظري

الآن ما هو التفسير الذي يقدمه أبو حامد لاشتمال القرآن على البطون وانطواه على هذه الأغوار والأعمق؟ هل يعود ذلك - مثلاً - إلى التركيبة اللغوية أو البنية اللغوية للنص القرآني على نحو أعمّ؟ الحقيقة لا يمكن للغزالى أن يقدم على مجازفة كهذه، وهو الذي أسس لنظرية القشر واللُّبَاب في كتابه «جواهر القرآن»، وهاجم هناك من ظنّ أنّ القرآن هو محض حروف وأصوات ناعتاً إياهم بالجهل، مُبدِياً أسفه بمن يكتفي بتفسير الظاهر، إذ ما أعظم غُبن هذا وحرمانه وهو يظنّ أنّ لا رتبة وراء ذلك⁽¹⁾.

يقدم الغزالى عدداً من التكييفات النظرية لتفسير عمق القرآن وبطونه، يمكن ارجاعها إلى الصياغات أو التقريرات الثلاثة التالية:

الأول: للقرآن معانٍ مباشرة ظاهرة تُدرك من خلال الفهم اللغوي والنشاط الإدراكي الذي يصطاد أوائل المفهومات، أمّا ما بعد ذلك فإن معاني القرآن تدخل في جملة الملوك، غائبة عن الحواس، موجودة في اللوح المحفوظ، وهي هناك مكينة عميقه بعيدة الغور، لا أُمد لها ولا

(1) ينظر: جواهر الكلام، ص 36 فما بعد.

حدّ تنتهي إليه، حتى مثل لها بعضهم بالتقريب الحسي التالي: «إنَّ كلَّ حرفٍ من كلام الله عزَّ وجلَّ في اللوح المحفوظ أعظم من جبل قاف، وإنَّ الملائكة (ع) لو اجتمعوا على الحرف الواحد أن يقلُّوه ما أطاقوه»⁽¹⁾، كنايةٌ على كثافة المعاني ولا تناهيتها.

هذا الوجود الماوري هو البطون أو على الأقل هو الرصيد الذي يمدُّ القرآن بالعمق وتؤالي المعاني ما بعد المعنى الظاهر، ويفسر بطونه، وإلا فمن دون ذلك الوجود الملكوتي الغيبي العريض وما يحويه من معانٍ لا متناهية لا يمكن أن يكون للقرآن بطون.

تحدّث هذه النظرية بدءاً على أنَّ معاني القرآن من الملوكات، ثمَّ تتّجه للاستدلال على رؤيتها بوجود القرآن في اللوح المحفوظ. وما يتّضح من التمثيل الحسي قناعة النظرية أنَّ القرآن موجود هناك بصورته الحُرُوفية واللفظية، لكن بحروف هي على نحو من الضخامة والعظمة بحثٍ تطوي معانٍ لا نهاية لها أو متكررة جداً، ومن ثمَّ فإنَّ منشأ البطون هي هذه التركيبة اللفظية الخاصة والضخمة لحروف القرآن. إذا صحت فهمنا، فإنَّ ما يُتّبع البطون ويمنع القرآن عمقه ومعانيه المتكررة هي تركيبته الحُرُوفية الخاصة في اللوح المحفوظ، الأمر الذي يعرض أساس النظرية للنقد.

فالقول إنَّ للقرآن الذي بين أيدينا وجوداً آخر في اللوح المحفوظ، لا يعني أنَّه موجود بهذه الحروف والتركيبة الخارجية، أي على نحو المصحف المتداول وبهيئة كتاب مصقول من حروف مؤلف من صفحات ومركب من كلمات وجمل ومقطع إلى آيات و سور. فاللوح المحفوظ عند بعضهم هو العلم الإلهي الأزلِي، أو هو الوجه الثابت لهذا

(1) إحياء علوم الدين، ج 1، 280. وأيضاً: ص 284.

العالَم الذي تتمثل فيه حقائق القرآن على نحو واقعيات وأمور عينية، بحيث إذا ما قُورن وجود القرآن الذي بين أيدينا (الواقع في كتاب والظاهر بصورة الحروف) بوجوده في اللوح المحفوظ، كان وجوده هناك بمثابة الروح إلى الجسد والمتمثل من المثال، مما يعني انتفاء وجوده الحروفي الكَتبي اللفظي⁽¹⁾، ومن ثمَّ تخلخل الأساس الذي تستند إليه النظرية أو عدم دقة تصوّرها على أقل تقدير.

والأهم من ذلك، أن إثبات حقيقة ماورائية عُلياً للقرآن في اللوح المحفوظ وإن كان بذاته صحيحاً ومحبلاً، إلا أنه لا يثبت مقوله البطون، لغياب الملازمة بين الاثنين.

الثاني: يطلق التكيف الآخر من نقطة مفادها أن العلوم كلّها داخلة في أفعال الله عزّ وجلّ وصفاته: «وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته وهذه العلوم لا نهاية لها»⁽²⁾، فإذاً في القرآن جميع العلوم، بل أن «العلم بالقرآن هو العلم كله»⁽³⁾، ومن ثمَّ أصبح القرآن عميقاً ذا بطون ينطوي على أغوار لا أمد لها ولا نهاية لمعانيه، فـ«كل ما أشكل فيه على النّاظار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمقولات، ففي القرآن إليه رموز ودلائل عليه»⁽⁴⁾.

لكل إنسان أن يغترف من هذه البطون على قدر وعائه وأدواته من دون أن تلوح لذلك نهاية، إذ «لا يمكن استقصاء ما يُفهم منه، لأنَّ ذلك لا نهاية له»⁽⁵⁾. وكيف تكون ثمة نهاية لنصّ هو تعبير عن شرح الذات والصفات والأفعال؟ مع أنَّ بحر الأفعال وحده يضمّ من العلوم ما ينأى

(1) ينظر مثلاً: الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 53 - 54.

(2) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 289.

(3) المصدر نفسه، ص 33.

(4) المصدر نفسه، ص 289.

(5) المصدر نفسه، ص 283.

عن الحصر، وهو بحر لا ساحل له، وإن البحر لو كان مداداً لكلمات الله لنجد قبل أن تنفذ⁽¹⁾!

الثالث: في التكليف الثالث يقدم الغزالى نظرية التجلى في إثبات البطون وتفسيرها، هذه النظرية التي تستشهد بعد قرن من الزمان تأسيساً منظومياً مُدهشاً عند ابن عربى المولود سنة (560هـ)، أى بعد وفاة الغزالى بنصف قرن.

الحقيقة نحن الآن نذكر نظرية التجلى والذهن مزدحم بصياغات منظومة تتسم بكثير من الإبداع والقدرة على الإقناع أو على جذب الآخرين لمركزها في أقل تقدير، كنتيجة لحركة الفكر من حولها ومشاركة عدد كبير من القدماء والمعاصرين في إثرائها وتعزيز مرتკراتها، حيث يأتي الشيخ الأكبر في طليعتهم، ثم تأخذ مساهمات الآخرين موقعها تبعاً له بما في ذلك مساهمة صدر الدين الشيرازي، والسيد محمد حسين الطباطبائى والإمام الخمينى والشيخ جوادى آملى من المعاصرين.

لكن المفروض ألاّ نخلط بين مستوى النظرية كما نعيها الآن، وكما وصلتنا بعد التشيد الفكري الذى شهدته والمسار العظيم الذى قطعته على مرّ التاريخ الفكري، وبين صورتها عند الغزالى. فهي عند الغزالى بذور قابلة للإيناع، تُفيد أنَّ الله جلَّ وعلا تجلَّ في القرآن، والمفروض أنَّ هناك ملازمة بين المتجلِّ (الله) والمتجلِّ به (القرآن) في العمق، مما يؤدى إلى أن يكون المتجلِّ به مُماثلاً للمتجلِّ في عمقه. وهذا هو سرّ البطون وانطواء القرآن على معانٍ لا تنفذ مع الزمان؛ لأنَّه صورة لتجلٌّ مطلق لا نهاية.

(1) ينظر: جواهر الكلام وما يذكره الغزالى من دوران العلوم حول الذات والصفات والأفعال.

ربما يسعفنا فكر الغزالى على التقدم خطوة أكثر في هذه النظرية، ونحن نسجل أنَّ الله عزَّ وجلَّ يتجلَّ في القرآن بأسمائه وصفاته، وأنَّ القرآن هو مظهر لأسماء الله وصفاته وخاصة الاسم الأعظم، وهذا ما يفسِّر عمقه وبيطونه.

يبقى أن نسجل بأنَّ الغزالى استدلَّ على نظرية التجلي بحديث للإمام جعفر الصادق يقول فيه (ع): «والله لقد تجلَّ الله عزَّ وجلَّ لخلقه في كلامه ولكتهم لا يُصرون»⁽¹⁾.

أخيراً ينبغي أن لا يساورنا شكٌّ في أنَّ بذور فكر الغزالى في هذه المسألة وغيرها أطَّلت برأسها عند ابن عربى، لكن مع فارق أنَّ الأخير أعاد هضمها داخل منظومته، وأنَّه يتميَّز على من سبقه بقوَّة هضمِه وضخامة جهازه العقلى وقدراته على التأطير والمنهجَة وصبَّ الأفكار في منظومات. ثبَّت هذه الملاحظة من دون أن نستثنى الفكرة المركزية في منظومة ابن عربى المتمثلة بـ«وحدة الوجود» التي يقترب منها الغزالى بقوله: «بل ليس في الوجود إلى الله وأفعاله، وكلَّ ما سواه فعله»⁽²⁾، التي نقرأها بعد مائة عام عند ابن عربى نصاً: «وقد تبَّت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله»⁽³⁾.

2 - الزركشى - السيوطي

أهمية هذا الثنائي في كتابيه المشهورَيْن «البرهان» و«الإنقان» أنه

(1) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 287.

(2) لم أكن أستسخ هذه الفكرة عندما كان يُؤمِّن إليها نصر حامد أبو زيد في عدد من كتاباته خاصة «مفهوم النص» (صفحة: 253 والأهم منه هامش صفحة: 260)، بيد أنَّ الأمر اختلف بعد أن تكائفت بين يدي قرائن قطعية عليها لمستها من خلال بحث مباشر في «الفتوحات» ابن عربى وكتابات الشيرازى.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 279.

يقدم خلاصة استعراضية لما بلغه الفكر القرآني من تطور إزاء المسألة التي يبحثها. وهذا ما فعله بشأن مقوله البطون أسوة ببقية ما عرض إليه من مباحث ومقولات.

في أول إشارة للزركشي إلى الظاهر والباطن ينقل لنا كلام القاضي أبي بكر بن العربي (468 - 43هـ) عن كتابه «قانون التأويل» من أنّ علوم القرآن هي بعدد كلام القرآن مضروبة في أربعة، لأنّ لكل كلمة بالمطلق ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، مما يؤدي أن تكون أعمقه وبطونه ومعانيه وفهمه ما لا يحصاه أحد «ولا يعلمه إلا الله»⁽¹⁾. ثم ينطّف بعدئذ لمقاربات أخرى مؤداها أن القرآن يضمّ أمّهات العلوم على اختلاف بين المصنفين في ذكرها، ومادام كذلك: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُسْتَدِرُكُ، وَلَا تُحَصِّي غَرَائِبَهُ وَعَجَابَهُ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَعِنْهُمْ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾»⁽²⁾⁽³⁾.

في موضع آخر يتوفّر على نقل كلام الغزالى في الموضوع عن كتابيه «جواهر القرآن»، ثم الفصل المخصص للقرآن في المجلد الأول من «إحياء علوم الدين» ليخلص في تفسير البطون تبعاً له ووفقاً للتكييفات التي مرّت؛ ومنها أنّ القرآن كلام الله، وكلامه صفتة، وحيث لا نهاية لصفته ولا أمد لها لأنّها مطلقة، فلا حدّ لكلامه؛ وبالتالي يستبطن هذا الكلام بطوناً وفهموما متعددة: «لَوْ أُعْطِيَ الْعَبْدُ بِكُلِّ حَرْفٍ مِّنَ الْقُرْآنِ أَلْفَ فَهْمٍ لَمْ يَلْعَمْ نَهَايَةَ مَا أُودِعَهُ اللَّهُ فِي آيَةٍ مِّنْ كِتَابِهِ، لَأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ، وَكَلَامُهُ صفتة، وَكَمَا أَنَّهُ لَيْسَ لِلَّهِ نَهَايَةً فَكَذَلِكَ لَا نَهَايَةَ لِفَهْمِ كَلَامِهِ». وعلى الغرار ذاته ما يفعله في تفسير البطون على أساس أفعال

(1) البرهان في علوم القرآن، ج 1، (طبعة دار الفكر)، ص 38.

(2) الأنعام: 59.

(3) البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 42.

الله وصفاته، من حيث إن القرآن شرح للذات والصفات والأفعال، والعلوم كلّها داخلة في أفعال الله وصفاته، فهو إذن ينطوي على أعماق وأغوار وبطون لا تنتهي⁽¹⁾.

في المجلد الثاني، تحديداً في النوع (41) المخصص لتفسير القرآن وتأويله، يرجع الزركشي إلى الغزالى مجدداً ويخصص له فصلاً يلخص به لباب أقواله في البطون وما ينطوي عليه القرآن من فهوم إشارات ولطائف وحقائق، ثم والأهم من ذلك طبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن⁽²⁾.

هكذا نخلص من هذه الإلماعة السريعة إلى هيمنة مشرب الغزالى ومنحاه على معالجة الزركشي لمقوله الظهر والبطن؛ فماذا عن السيوطى؟

في موضع من أحد موضوعين أساسين تناول فيما المسألة تابع السيوطى الزركشى في نقل أقوال القاضى ابن عربى وابن جرير وغيرهما⁽³⁾، ومع إضافات أخرى من قبيل ما نقله عن الراغب، فى قوله: «وجعل من معجزة هذا الكتاب أنه مع قلة الحجم متضمن للمعنى الجم، بحيث تقتصر الألباب البشرية عن إحصائه، والآلات الدنيوية عن استيفائه كما نبه عليه بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْلَمُ وَأَبْحَرُ يَمْدُدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَنْجُرٍ مَا نَقِدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾⁽⁵⁾. وما عن أبي نعيم وغيره، قال: «قيل لموسى (ع): يا موسى إنما مثل كتاب أحمد في

(1) المصدر نفسه، ص 536 - 537.

(2) البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 170 فما بعد.

(3) الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 37 - 48.

(4) لقمان: 27.

(5) الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 36 - 37.

الكتب بمثابة وعاء فيه لبن، كلما مخضته أخرجت زبده»⁽¹⁾. فهذا النchan - وغيرهما مما ذكر - يثبتان أن للقرآن أعماقاً وأغواراً وبطوناً من دون تحليل الظاهرة إلا بحملها على معجزة النص القرآني كما عند الراغب، أو بأن ذلك خصلة في بنيته وتكوينه كما في التشبيه الموسوي.

بيد أنه في الموضوع الآخر عمد في البدء إلى نقل الأحاديث التي تنص على أن لكل آية ظهراً وبطناً، ثمَّ تناول الوجه في معناه، وأبرزها ما يلي:

1 - إنك إذا بحثت عن باطنها (الآية) وقسسته على ظاهرها، وقفت على معناها.

2 - ما من آية إلا عمل بها قوم، ولها قوم سيعملون بها. والأول الظاهر والثاني الباطن.

3 - إنَّ ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها.

4 - ما نقله محكياً عن ابن النقيب من أنَّ ظهر الآية ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر، وباطنه ما تضمنته من الأسرار التي أطلع الله عليها أرباب الحقائق.

5 - إنَّ ما قصَّه الله من قصص الأمم الماضية وما عاقبهم به، ظاهره الإخبار بهلاك الأولين وباطنه وعظ الآخرين.

6 - الظاهر هو التلاوة، والباطن الفهم.

7 - ما نقله عن تاج الدين بن عطاء الله (ت: 709هـ) من أنَّ الظاهر هو مُراد الآيات بموضوعاتها ودللت عليه في عُرف اللسان، وثمَّ وراء ذلك أفهم باطنة ثفهم من الآية.

(1) المصدر نفسه، ص 37

8 - يلخص ما ذكره الغزالى في «الإحياء» من رؤى وأفكاره ونقول
ونظرات عن المقول، وطبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن⁽¹⁾.

يبقى أن نشير إلى أن الذي قاد السيوطي لفتح ملف الظاهر والباطن في هذا الموضوع هو تقويمه لتفسير الصوفية والباطنية وما أثاره من جدل في الفكر القرآني، خاصة مع احتجاجهم بأحاديث البطون واستنادهم إليها في تبرير أقاويلهم في معانٍ القرآن، مما سنأتي عليه في المحور اللاحق.

أغلب الأقوال التي ذكرها السيوطي تحمل البطون على مقوله المفاهيم، وترجع تفسيرها إلى بُنية النص القرآني وتركيبته الخاصة وما ينطوي عليه من دلالات، مع إيماءات ترجعها إلى مصدر ماورائي وإلى حقيقة أو سر وراء التكوين الحروفي واللفظي، كما هو الحال في قولِي ابن النقيب (الرابع) وابن عطاء (السابع) مضافاً إلى الغزالى .

3 - المدرسة الوجودية

لعرض رؤية الإمام الخميني للظاهر والباطن وموقعها في الفكر القرآني، لا مناص من استعادة التصور الكوني للمدرسة العرفانية الوجودية وتبين موقع القرآن من هذا التصور، بحكم انتماها إليه، من خلال استعراض عدد من المحطّات البارزة على هذا الخطّ.

أ: ابن عربي

في الرؤية الوجودية كل شيء في العالم الحي⁽²⁾، يسبح بحمد

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 225 - 227 وما نقله عن الغزالى ملخصاً جاء في صفحة 226.

(2) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، السفر 4، ص 85.

ربه⁽¹⁾ لأنَّه تجليات للأسماء الحسنة⁽²⁾، وهذه الأسماء هي المؤثرة في العالم⁽³⁾، وهي سبب وجوده، والعالم مجال فسيح لظهور سلطانها⁽⁴⁾.

تواجهنا في هذه الرؤية ثلاثة وجودات محورية هي الإنسان والقرآن والعالم، بينها علاقات وشبيحة وتماثل يصل حد التطابق. فالإنسان عالم صغير توجد فيه حقائق العالم بأكملها هي فيه على حال الاجتماع فيما هي في الخارج متفرقة، والعالم بدوره إنسان كبير، ومن ثم فإن حكمهما واحد: «إنَّ العالم إنسان كبير كامل، فحكمه حكم الإنسان»⁽⁵⁾.

والقرآن رديف ثالث للإنسان والعالم لا يشذ عنهما في الحكم، فكل الأحكام العامة التي تنطبق عليهما تنطبق عليه. فالإنسان جامع لحقائق الكون من جهة وحقائق القرآن من جهة أخرى، والقرآن يختزل بين دفتيه مراتب الإنسان وحقيقة وجوده، كما يعدّ تعبيراً موازياً عن الوجود.

لا غرابة في هذه الرؤية وهي تذهب إلى أنَّ العالم كله (عالَم الممكّنات) هو كلمات الله⁽⁶⁾، فـ«الموجودات كلها كلمات الله»⁽⁷⁾. وتجليات لأسمائه وصفاته، والإنسان (الإنسان الكامل نموذجه وذروته) هو الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود، والقرآن هو كلمات الله المرقومة التي توافي الوجود وترمز إليه⁽⁸⁾.

(1) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، السفر 2، ص 228، 345.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ص 124.

(4) المصدر نفسه، ص 229.

(5) الفتوحات المكية (طبعة دار التراث)، ج 4، ص 141.

(6) الفتوحات المكية (طبعة دار التراث)، ج 4، ص 65.

(7) الفتوحات المكية، ج 4، ص 409.

(8) الفتوحات المكية، ج 3، ص 108.

انطلاقاً من الموازاة بين القرآن والوجود والإنسان يصبح القرآن هو الدال اللغوي والتعبير اللفظي والرقمي عن الوجود بكل مراتبه ومستوياته⁽¹⁾، فهو موازي للوجود وللإنسان في آن، ومن ثم تشارك هذه الوجودات الثلاثة بأحكام عامة موحدة تنتظمها جميعاً، أبرزها أن لكل واحد منها ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً.

في التصور الكوني الوجودي لا وجود لظاهر ليس له باطن⁽²⁾، فللإنسان ظاهر وباطن هما الجسد والروح، وللعالم ظاهر وباطن هما الشهادة والغيب، وكذلك القرآن. ليس هذا فحسب بل لكل منها حدّ ومطلع أيضاً ليستقر الجميع على حدود رباعية: الظاهر والباطن والحدّ والمطلع، يكون فيها الظاهر هو عالم الملك والشهادة، والباطن هو الغيب والملكون، والحدّ هو عالم البرزخ والجبروت والمطلع هو عالم الأسماء الإلهية: «ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر منه ما أعطيك صورته، والباطن ما أعطيك ما يمسك عليه الصورة، والحدّ ما يميّزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به، وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه... لا فرق بين هذه الأمور الأربع لكلّ شيء وبين الأربعة الأسماء الإلهية الجامعة، الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل، والباطن وهو ما أطعاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم»⁽³⁾.

فإذا للإنسان والقرآن والعالم؛ لكلّ واحد منها ظهر وبطن وحدّ ومطلع. وحيث يعنينا في بحثنا هذا أمر القرآن، فإنّ هذه الرؤية تُسجّل أنّ لكلّ آية وجهين؛ الأول الظاهر الذي يعلمه أهل اللسان الذي نزل

(1) ينظر: فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 260 ومواضع أخرى كثيرة.

(2) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، السفر 1، ص 151.

(3) الفتوحات المكية، ج 4، ص 411.

القرآن بلسانهم. والثاني الحقيقة الكائنة وراء اللفظ التي تدركها الخاصة بعين الفهم، وهي الباطن. وأهل الله وخاصة يجمعون بين «الوجهين»، كما قال تعالى: ﴿سَرِّيْهُمْ ءاِيَّتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ﴾⁽¹⁾ يعني الآيات المُنزلة في الآفاق وفي أنفسهم. فكل آية منزلة لها وجهان وجه يرونه [أهل الله] في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم⁽²⁾.

الظاهر في هذه الرؤية هو الصورة الحسية؛ أي عالم الشهادة والمُلك بالنسبة إلى العالم، والجسد بالنسبة إلى الإنسان، والألفاظ والتركيب الحروفي بالنسبة إلى القرآن، والمطلوب عدم المُكوث في هذه الصورة الحسية، بل مجاوزتها إلى الروح المعنوي الذي يُمسك بها. وفيما يتعلق بالقرآن المطلوب هو تجاوز الظاهر وتخطيه إلى الباطن، لكن لا يعني الإلغاء وإنما يعني عدم الاكتفاء، إذ لا طريق إلى الباطن إلا عبر الظاهر بإجماع المدرسة أو الرموز التي تتحدث عنها على أقل تقدير⁽³⁾: «إن الله قد ربط بكل صورة حسية روحًا معنويًا بتوجه إلهي عن حكم اسم رباني ، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قَدَّمَ بقدم؛ لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه الاعتبار في الباطن من عبرت الوادي إذا جزته ، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لِعْبَرَةً لِأُولِي الْأَبْصَرِ﴾⁽⁴⁾، وقال: ﴿فَاعْتَرِرُوا يَتَأْفَلُ الْأَبْصَرِ﴾⁽⁵⁾ أي جُوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني

(1) فصلت: 53.

(2) الفتوحات المكية، ج 1، ص 279.

(3) سألي إشاع الحديث في هذه المسألة عند الحديث عن العلاقة بين الظاهر والباطن في النقطة الثالثة من هذا الفصل.

(4) آل عمران: 13.

(5) الحشر: 2.

والأرواح في بواطنكم، فتدركونها بصائركم. وأمرَ وحْتَ على الاعتبار. وهذا باب أغفله العلماء ولا سيما أهل الجُمود على الظاهر، فليس عندهم من الاعتبار إِلَّا التعجب فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهو لاءٌ ما عبروا قطًّا من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله»⁽¹⁾.

خلاصة الرؤية، إن دلالات القرآن وإن خضعت في ظاهرها إلى العرف وموازين اللسان الذي نزلت به، لكنّها في باطنها تدلّ على حقائق وجودية، ومن ثُمَّ فإن البطون في هذه المدرسة هي من سُنُخ الحقائق والأعيان، وليس من نوع الألفاظ والمقولات الذهنية، والطريق إليها يكون بأداة تأتي ما بعد العقل، بعد أن يستنفذ العقل طاقاته أو يكاد في منطقة الظاهر وعالم المقولات الذهنية.

لنَّ الآن كيف تطورت هذه الرؤية عند اللاحقين من رموز هذه المدرسة وأتباعها؟ الحقيقة لم نشهد تطوراً معرفياً على يد اللاحقين، بقدر ما أنّهم قدّموا لها شروحًا وتوضيحاً فحسب بما في ذلك الإمام الخميني، على ما نتبين ذلك من خلال المحطات الأخرى التي سنقف عندها.

ب : الشيرازي

يتبع الشيرازي (ت: 1050هـ) ابن عربي (ت: 438هـ) في الرؤية الكونية والوجودية العامة. فللحقائق أمثلٌ في العالم «بل بناء كل عالم على وجود المظاهر والأمثلة»⁽²⁾ للعالم الأعلى منه، وما خلق الله شيئاً في عالم الصورة إِلَّا وله نظير في عالم المعنى، إذ العالم متطابقة الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق⁽³⁾،

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 551.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 415.

(3) المصدر نفسه، ص 166.

ومن ثُمَّ فإن كل معنى من المعاني الموجودة في عالم الشهادة يكون «ظلاً دالاً على ما في غيب عالم الأسماء»، وهكذا تدرج العوالم في إطار هذا النسق المترافق.

ثُمَّ إن العوالم كلها «كتب إلهية وصحائف رحمانية» دالة على الله، وتجليات لأسمائه وصفاته ومظاهر لها، تكتسب في الإنسان هيئة وفي القرآن أخرى وفي العالم ثالثة وهكذا⁽¹⁾.

من خصائص هذه العوالم أنها متداخلة بعضها مع بعض على نحو الإحاطة، بحيث يحيط الأعلى الأدنى وهكذا: «واعلم أن العوالم والنشأت الوجودية بمنزلة طبقات بعضها محطة ببعض»⁽²⁾.

ثنائية الظاهر والباطن شاملة عامة تنسع للممكناًت جميعاً وتعتم العالَم كافَّة، وهي بمنزلة القانون، إذ يعقب الشيرازي على قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾⁽³⁾، قوله: ﴿وَلَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾ وقوله: ﴿عَلَمَ الْفَيْبِ وَالشَّهَدَةَ﴾⁽⁵⁾ بقوله: «فالله تعالى أوجد الملك والشهادة لقضية اسمه [!] (الظاهر)، وأوجد الملَكُوت والغيب لقضية اسمه (الباطن)»⁽⁶⁾، كما قوله أيضاً: «إن موجودات العالم الطبيعي والنشأة الدينية متنوية»⁽⁷⁾.

حين تتحول هذه الثنائية إلى قانون فلن توفر ظاهرة ولا يشدّ عنها وجود إمكاني في عالم الإمكان، ومن ثُمَّ فهي تشمل الإنسان والقرآن

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 396.

(2) المصدر نفسه، ص 424.

(3) البقرة: 3.

(4) هود: 123.

(5) الأنعام: 73.

(6) تفسير القرآن الكريم، ج 7، ص 123.

(7) المصدر نفسه، ص 244.

والعالَم، بوصفها مظاهر لأسماء الله وصفاته. فحقيقة الإنسان مثلاً: «لها ظهر جليّ، وباطن خفيّ، ولها صورة مشهورة وحقيقة مستورّة، فهو مُنقسم إلى ظاهر متغيّر وباطن ثابت»⁽¹⁾.

مادام «الإنسان حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة... فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة»⁽²⁾، وذلك بمقتضى قانون التوازي الوجودي بين الاثنين. ليس هذا فحسب، بل: «إن للقرآن ظهراً وبطناً وحذاً ومطلاً، كما أن للإنسان ظاهراً وبطناً، ولباطنه باطن آخر إلى سبعة أبطان»⁽³⁾.

يُعنِّي الشيرازي في إبراز التشابه الوجودي بين ثلاثة الإنسان والقرآن والعالَم ويحشد له الأدلة في مواضع مختلفة من تفسيره، حتى تغدو مقوله الظاهر والبطن في القرآن بدبيهية لا تحتاج إلى كلام، ليؤسس على ضوء ذلك: «إن للقرآن منازل ومراتب كما للإنسان درجات ومعارج»⁽⁴⁾، كما أيضاً: «للقرآن درجات - كما مرّ - وكذلك للإنسان بحسبها»⁽⁵⁾، و«إن الإنسان ومراتبه مثال مُطابق للإيمان ومراتبه، وكذا حكم القرآن»⁽⁶⁾.

لا يقتصر هذا التوازي الوجودي على القرآن والإنسان دون العالَم: «كما أن العالَم بتمامه مُنقسم إلى غيب وشهادة، كذلك الإنسان الذي هو على صورة العالَم، عالَم صغير مشتمل على غيب وشهادة»⁽⁷⁾.

- (1) تفسير القرآن الكريم، ص 22.
- (2) تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 23.
- (3) تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 108.
- (4) تفسير القرآن الكريم، ج 7، ص 109.
- (5) المصدر نفسه، ص 110.
- (6) المصدر نفسه، ص 55.
- (7) تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 55.

المحصيلة الطبيعية - بل البديهية - لهذه الجولة أن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطون، والبطون من سنت الحقائق والعينيات وليس من مقوله المفاهيم والذهنيات. يكتب موضحاً: «إن القرآن كالإنسان المُنقسم إلى سرّ وعلن، ولكل منها ظهر وبطن، ولبطنه بطن إلى أن يعلمه الله، ولعلانيته علانية أخرى إلى أن يدركه الحواس وأهلها»⁽¹⁾.

ثم يطبق ذلك كما يلي :

1 - أمّا ظاهر عن القرآن، فهو المصحف المحسوس الملمس والرقم المنقوش الممسوس.

2 - وباطن علنه، هو ما يُدركه الحسّ الباطن ويستثنى القراء والحفظ في خزانة محفوظاتهم.

هاتان المرتبتان من القرآن «أوليتان دنيويتان مما يُدركه كل إنسان». وأمّا باطنه وسرّه فهما: «مرتبتان آخرويتان لكل منها درجات» حيث يشير إلى تعداد بعضها، وذكر تقسيمات لبطون القرآن هي تعبير عن حقائق وجودية⁽²⁾.

للقرآن إذاً معانٍ وإطار حروفي كتبي يتّم الانطلاق منه في الرحلة صوب تلك المعاني، ومن لم يفهم المعاني وتلهى بالأطُر والقوالب والمقدّمات فلا نصيب له من القرآن إلا هذه: «فإن لم تفهم معاني القرآن كذلك، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره»⁽³⁾؛ ذلك لأنّ ما يفهمه أهل الظاهر من «أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله»⁽⁴⁾. فهناك حقائق مصبوغة في أطْر وقوالب لفظية وكتبية هي

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 7، ص 107.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج 7، ص 107 فما بعد.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 170.

(4) المصدر نفسه، ص 161.

ظاهر الكتاب، والحقائق باطنه وغوره، وهذه الأخيرة يُصيّبها كل إنسان بحسب استعداده: «وَأَمَّا التَّحْقِيقُ فَهُوَ مَمَّا يَسْتَدِمُ وَيَسْتَبْطُ منْ بَحْرٍ عَظِيمٍ مِّنْ عِلْمٍ الْمَكَاشِفُ لَا يُغْنِي عَنْهُ ظَاهِرُ التَّفْسِيرِ، بَلْ لَعْلَّ الْإِنْسَانَ لَوْ أَنْفَقَ عُمْرَهُ فِي اسْتِكْشافِ أَسْرَارِ هَذَا الْمَعْنَى وَمَا يَرْتَبِطُ بِمَقْدِمَاتِهِ وَلَوْاحِقِهِ لَكَانَ قَلِيلًا، بَلْ لَانْقَطَعَ عُمْرُهُ قَبْلَ اسْتِيَافِ جَمِيعِ لَوْاحِقِهِ، وَمَا مِنْ كَلْمَةٍ مِّنَ الْقُرْآنِ إِلَّا وَتَحْقِيقُهَا يَحْرُجُ إِلَى مَثْلِ ذَلِكَ».

وإنما ينكشف للعلماء الراسخين في العلم من أسراره وأغواره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتتوفر دواعيهم على التدبر وتجردتهم للطلب، ويكون لكل عالم منهم حظّ نقص أو كُمل، ولكل مجتهد ذوق كُثر أو قلّ، فلهم درجات في الترقى إلى أطواره وأغواره⁽¹⁾. وقد عرفنا من مذاق هذه المدرسة ونوصو بها أنّ الظاهر يقتضي بالاجتهاد العقلية والنشاط الذهني، في حين أنّ الباطن يلامس بالقلب والذوق والتزكية والارتقاء النفسي، ولا دور للعلوم وللنظر العقلية إلا كمعدّ وحسب، أو كأدّاء للتعبير عن تلك المشاهدات في قنوات الفكر والبرهنة عليها، لكي يكون فيها للآخرين حجّة: «وَأَمَّا رُوحُ الْقُرْآنِ وَلُبُّهُ وَسَرَّهُ فَلَا يُدْرِكُهُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابُ، وَلَا يَنَالُونَهُ بِالْعِلْمِ الْمَكْتَسَبِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْتَّفَكُّرِ، بَلْ بِالْعِلْمِ الْلَّدُنْيَةِ»⁽²⁾.

عرفنا أيضاً من الفصول السابقة كما من مقدمات هذا الفصل أنّ المدرسة الوجودية تذهب إلى أنّ ما في عالم الإمكان تجلّيات لأسماء الله وصفاته، وأنّ أعظم التجليات وأتمّها ما يندرج تحت الاسم الأعظم ويكون مظهراً له، كما هو الحال في القرآن والإنسان الكامل. وهذا هو

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 161 - 162. وهو تلخيص لكتاب الغزالى بعباراته، ينظر: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 293.

(2) مفاتيح الغيب، ص 41.

الأساس الذي تُفسّر على ضوئه بطون القرآن، وتدرج هذه البطون في الحقائق لا في المقولات الذهنية والمفاهيم والنظريات.

لكن ثمَّ في نصوص الشيرازي أساس آخر لإثبات البطون وتفسيرها ينطلق من مقوله الكلام، وأن القرآن كلام الله، وكلام الله لُمعة من ذاته، وكما وقع الاختلاف في الذات وتوزعت فيها الآراء إلى مذاهب، فكذلك حال كلامه الذي يمثله القرآن: «وهكذا حكم اختلاف المشتغلين بعلم القرآن وتفاوت مراتبهم في بطونه وظوره ولبابه وقشوره؛ لأنَّ كلام الله لُمعة من لمعات ذاته، فكما وقع الاختلاف والتفاوت في مذاهب الخلق واعتقاداتهم لله بين مجسم ومترَّه ومتفلسف ومعطل ومشرك ومُوحد، فكذا وقع الاختلاف والتفاوت في الفهوم»⁽¹⁾. ومن الواضح أنَّ هذا تفسير معرفي لمقوله البطون، وإن كان يرجع إلى أساس وجودي هو الذات.

لكن الأساس في النظرية الوجودية لمنشأ البطون هو الذي ذكرناه متمثلاً بالتوازي الوجودي بين القرآن والإنسان والعالم، وأنَّ القرآن هو تعبير لفظي عن الإنسان والعالم. ولما كان للوجود والإنسان مراتب متعددة ودرجات مختلفة فإنَّ له على صعيد المعنى مراتب ومستويات متعددة؛ لأنَّ الوجودات الثلاثة هي تجليات ومظاهر لاسم الله الأعظم وما يندرج تحته من الأسماء والصفات.

على هذا سيرجع ما ذكره صدر الدين الشيرازي في مقوله الكلام الإلهي إلى الأساس الوجودي ذاته، ضمن قراءة ملخصها أنَّ الكلام الإلهي هو في بدء صدوره كان طليقاً من التعينات، خلواً في ظوره

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 30.

الأول من كل القيود لتناسبه مع ذات المتكلّم البسيطة المُطلقة، مما يعني أن ليس في الموجودات ما يُطبق الكلام الإلهي بتلك الصفة الإطلاقية. لذلك راح يتَّرَّز عن مرحلة الإطلاق ويُحجب بحُجَّب متعددة حتى صار بكسوة الحروف والألفاظ رحمةً من الله بالعباد، وإلا لما ثبت لسماع كلامه سبحانه عرش ولا فرش، ولتلاشى ما بينهما من سُبحات نوره وعظمة برهانه^(١).

فالقرآن اللفظي الكَتَبي الذي بين أيدينا هو المرحلة النازلة للكلام الإلهي، والتَّنَزَّلُ الأَخِيرُ له من مرحلة الإطلاق إلى مرحلة التقييد بالتعيينات اللفظية والكتَبية. وما دامت ماهية الكلام من مرحلة الذروة والإطلاق حتى مرحلة التقييد باللفظ والتعيين بالحروف واحدة، فستكون جميع مراحل النُّزُول أو التَّنَزَّل مطوية فيه، وبالتالي يُستَبَطِّن القرآن جميع مراتب نزول الكلام ومراحله، التي هي الموجودات المختلفة نفسها، لتكون المصاديق الطبيعية المحسوسة ظاهره، ومصاديقه الروحانية بطونه: «اعلم أنَّ القرآن كلام الحقِّ الأوَّل تَعَالَى، وقد ظهرَ أَوْلَ ما ظهر مطلقاً عن جميع التَّعيينات الإِمْكَانِيَّة... ولما كان القرآن يُاطْلَاقُهُ وَكَلَامُ اللهِ فِي أَوْلَ ظُهُورٍ لَا يَقُومُ لِسَمَاعِهِ السَّمَاوَاتُ وَالسَّمَاوَيَّاتُ وَلَا الْأَرْضُ وَالْأَرْضِيَّاتُ، أَنْزَلَهُ تَعَالَى عَنْ مَقَامِ إِطْلَاقِهِ وَحَجَّبَهُ بِحُجَّبِ التَّعييناتِ الْعُقْلَيَّةِ بِمَرَابِبِهَا، فَصَارَ الْعُقُولُ بِفَعْلِيَّتِهَا وَوُجُودَهَا مَصَادِيقَ الْقُرْآنِ».

ثم أَنْزَلَهُ وَحَجَّبَهُ بِحُجَّبِ التَّعييناتِ الْمَقْدَارِيَّةِ النُّورِيَّةِ فَصَارَ عَالَمُ الْمَثَالِ بِمَرَابِبِهَا مَصَادِيقَ لَهُ... ثُمَّ نَزَّلَهُ وَحَجَّبَهُ بِحُجَّبِ التَّعييناتِ الطَّبِيعِيَّةِ فَصَارَتِ الْأَجْسَامُ الطَّبِيعِيَّةُ مَصَادِيقَ لَهُ... ثُمَّ نَزَّلَهُ إِلَى أَنْزَلَ مَرَاتِبُ الْوُجُودِ

(١) هذا المعنى وارد بحذافيره عند الغزالى (الإحياء، ج ١، ص ٢٨٠)، والشيرازي (مفائق الغيب، ٥٨ ومواضع كثيرة أخرى) والإمام الخميني (شرح دعاء سحر، ص ٩٣ ومواضع كثيرة أخرى).

وألبسه لباس الصوت والحروف والكتابة والنقوش حتى يطيقه الآذان والأبصار البشرية، فصارت الحروف والنقوش مصاديق له.

ولكون جميع مراتب الوجود مصاديق للقرآن صار تبياناً لكل شيء، ولا رطب ولا يابس إلا كان فيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن مصاديقه المحسوسة الطبيعية ظهوره، ومصاديقه الروحانية بطونه⁽¹⁾.

أما عن تفسير البُطُون وتعدد المراتب على أساس التجلّي والملازمة بين المتجلّي والمتجلّى به، فبودنا أن لا نختم هذه الفقرة من دون أن نعرج على ما ذكره بهذا الشأن مفسّر معاصر ربما عُدّ ألمع تلاميذ الطابطائي، على الأقل في مجال التفسير: «القرآن الكريم موضع تجلّي الله سبحانه: (فَتَجلَّ لَهُمْ سَبَّاحَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ)⁽²⁾. ومادام الله قد تجلّى في هذا الكتاب، ومادام في عين كونه علياً: ﴿سَيَّجَ أَسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾⁽³⁾ فهو قريب: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُشِّمْ)⁽⁴⁾، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾⁽⁵⁾؛ فكذلك سيكون موضع تجلّيه، أي القرآن الكريم. فهو قريب في عين كونه بعيداً، وفي عين كونه عالياً فهو دان... طبعي المتجلّي والتجلّي ليسا متساويان البتة، فالقرآن في قربه وظهوره يُنظر ويُسمع بالحواس، لكن الذات الإلهية المقدسة لا تُدرك بالحواس رغم قُربها».

(1) بيان السعادة في مقامات العبادة، سلطان محمد الجنابي (1251 - 1327هـ)، ط2، طهرا ن 1385هـ ، ج 1، ص 13. وهذا التفسير هو مما أشاد به الإمام الخميني وأثنى عليه في مفتتح دروسه التفسيرية لسورة الحمد عام 1979. ينظر: تفسير سورة الحمد، ص 94.

(2) نهج البلاغة، الخطبة رقم 147.

(3) الأعلى: 1.

(4) الحديد: 4.

(5) البقرة: 186.

ثُمَّ يُضيّف موضّحاً: «القرآن الكريم جبل الله الممدود، له مراتب كثيرة. فكذلك للناس مراتب متنوعة في الإفادة من القرآن تبعاً للمراتب المختلفة في طهارة القلب... فمن يرتبط بالقرآن على مستوى مراتبه النازلة (المشار لها بـ«هذا القرآن») فحظه العلوم الحصولية والمدرسية التي تكون عرضة للنسيان والزوال. أما الكاملون الذين يرتبطون بالمراحل العالية من القرآن (المشار إليها بـ«ذلك الكتاب»)، فهم يتعلّمون القرآن من «عند الله» و«لدى الله»، ومن ثُمَّ فإن حظهم العلمي منه قد وُسِّم بـ«العلم اللدُّني»: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّ الْقُرْءَانَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيهِ﴾⁽¹⁾ ... لقد جعل الله سبحانه طهارة القلب شرط بلوغ مراحل القرآن العالية: ﴿إِنَّمَا لَقَرَأَنَّ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْتُوبٍ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾⁽²⁾. فإذا كان مرجع ضمير ﴿لَا يَمْسُهُ﴾ الكتاب المكتوب، فسيكون المراد بالمسّ، هو المسّ العقلي والقلبي، والمُراد بالطهارة طهارة الباطن... والرسول الأكرم (ص) والأئمة (ع)، لهم حضورهم في جميع مراحل القرآن، وثُمَّ اتساق وانسجام بل توحّد بينهم وبين مراحل القرآن كافة»⁽³⁾ كما في حديث الثقلين: «لن يفترقا»، وقول الإمام أمير المؤمنين: «وَجَعَلْنَا مَعَ الْقُرْءَانِ وَجْعَلْنَا مَعَ الْقُرْءَانِ مَعْنَاهُ، لَا نُفَارِقُهُ وَلَا يُفَارِقُنَا»⁽⁴⁾.

ج: الإمام الخميني

ينطلق الإمام الخميني من المركبات ذاتها التي تؤطر الرؤية الكونيّة للمدرسة. فالوجود برمتّه ينبع بالحياة والحركة والحيوية⁽⁵⁾، والعالم المادي كله في تسبّح، ليس بمعنى التسبّح التكويني وعودته إلى

(1) النمل: 6.

(2) الواقع: 77 - 79.

(3) تسنيم، ج 2، ص 148 - 150.

(4) الأصول من الكافي، ج 1، كتاب الحجة، باب أن الأئمة شهداء الله، ج 5، ص 191.

(5) تفسير سورة الحمد، ص 102؛ الأربعون، طبعة مؤسسة رجاء، ص 550 - 551.

علّه محدّدة بل التسبيح الشعوري العلمي العبادي الذي لا نفقهه⁽¹⁾: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِهِمْ» ولَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»⁽²⁾، وكل موجود من الموجودات هو مظهر لاسم الله وآية الله، والجميع تجليات لأسماء الله⁽³⁾.

وعوالم الوجود برمتها هي كُتب وآيات وكلمات وصحف إلهية، فالعالَم كتاب أو قرآن تدويني متلو آفاقياً، والإنسان قرآن متلوَّ أنفسيّاً، والقرآن ما بين الدفتين تعبر لفظيّ عن الوجود والإنسان وصورة كتبية للوجود التكويني ينطوي على القراءتين معاً الآفاقية والأنفسيّة، ويُخضع لثنائية الظاهر والباطن: «إِنَّ سَلْسَلَةَ الْوِجْدَنِ مِنْ عَنْصُرَيْهَا وَفُلْكِيَّاتِهَا وَأَشْبَاحَهَا وَأَرْوَاحَهَا وَغَيْرِهَا وَشَهُودُهَا وَنَزُولُهَا وَصَعُودُهَا، كُتُبُ إِلَهِيَّةٍ وَصُحُفٌ مَكْرَمَةٌ رَبُوبِيَّةٌ وَزُبُرٌ نَازِلَةٌ مِنْ سَمَاءِ الْأَحَدِيَّةِ، وَكُلُّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِهَا وَدَرْجَةٍ مِنْ درجاتِهَا مِنْ سَلْسَلَتِي الطُولِيَّةِ وَالْعَرْضِيَّةِ آيَاتٌ مَقْرُوَّةٌ عَلَى آذَانِ قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ»⁽⁴⁾.

في إطار هذه الرؤية كل ما في الوجود كتاب إلهي بمقدور الإنسان أن يقرأه، ويرقى عبر هذه القراءة وجودياً ويشرى معرفياً، حتى الجماد والنبات: «فَإِنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ حَتَّى الْجَمَادَ وَالنَّبَاتَ كِتَابٌ إِلَهِيٌّ يَقْرَأُ السَّالِكَ إِلَى اللَّهِ وَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِهِ مِنْهُ، الْأَسْمَاءُ وَالصَّفَاتُ الْإِلَهِيَّةُ بِمَقْدَارِ الْوَعَاءِ الْوَجُودِيِّ لَهُ»⁽⁵⁾.

تملي هذه المنظومة توحد الإنسان والقرآن والعالم في قوانين عامة

(1) المصدر نفسه، ص 101 أيضاً: الأربعون، ص 551.

(2) الإسراء: 44.

(3) تفسير سورة الحمد، ص 100، 103؛ شرح دعاء سحر، 272.

(4) شرح دعاء السحر، ص 264. أيضاً وعلى نحو أوضح: ص 88، ص 132 - 133.

(5) شرح دعاء السحر، ص 265.

مشتركة تنبسط فيما بينها؛ فحيث يكون في العالم غيب وشهادة فكذلك في الإنسان؛ وحيث يكون في القرآن ظهر وبطن فكذلك الحال في الإنسان، وحيث يكون للقرآن منازل ودرجات فكذلك الإنسان وهكذا، لأنها وحدات وجودية مُتوازية، وهي بجمعها كلمات الله وكتبه ومظاهر لأسماء الله برغم اختلاف صورة هذه الكلمات وهيئة هذه التجليات ونقصانها وكمالها، حيث يعدّ الإنسان (وذروته الإنسان الكامل) أعظم هذه التجليات وأكبرها وأتمها، إذ هو تجلّ الاسم الأعظم ومظهر وجودي له: «إِنَّ الْإِنْسَانَ مَظَهِرٌ لِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ»⁽¹⁾.

والإنسان إلى ذلك كون جامع له بحسب المراتب التُّزوّلية والصعودية نشأت وظاهرات وعوالم⁽²⁾: «اعلم أنّ الإنسان هو الكون الجامع... منطوي فيه العوالم الغيبة والشهادية وما فيها... فهو مع الملك ملك، ومع الملائكة ملوك ومع الجن جبروت جبروت»⁽³⁾. هذا الإنسان كون جامع «لجميع الصور الكونية»⁽⁴⁾.

إن أول ما تعنيه هذه المنظومة بالإنسان هو ذروته القصوى وسنته الأعلى المتمثل بالإنسان الكامل: «إِنَّ الْإِنْسَانَ الْكَاملُ... أَكْرَمُ آيَاتِ اللَّهِ وَأَكْبَرُ حُجَّجَهُ»⁽⁵⁾ و«أَكْمَلُ الْأَسْمَاءِ هُوَ الْإِسْمُ الْجَامِعُ لِكُلِّ الْكَلِمَاتِ،

(1) مصباح الهدى إلى الخلافة والولاية، الإمام الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام، 1993، ص. 71.

(2) شرح دعاء السحر، ص 233.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

(4) المصدر نفسه.

(5) شرح دعاء السحر، ص 265.

(6) المصدر نفسه، ص 112.

(7) المصدر نفسه، ص 90.

ومظهره الإنسان الكامل»⁽¹⁾، وهو «أتم الكلمات الإلهية»⁽²⁾ بل «هو الكتاب الإلهي الذي فيه كل الكتب الإلهية»⁽³⁾... وهو الكتاب الكلّي الإلهي»⁽⁴⁾؛ إذ هو بالوجود التفريقي فرقان في إشارة إلى العالم وأنه على صورته بل حاوٍ على مراتبه وتنطبق عليه جميع قوانينه، وفي الوجود الجمعي القرآن في إشارة إلى القرآن اللغظي الكَتْبِي الموجود ما بين الدفتين⁽⁵⁾، وإنّه حاوٍ على مراتبه ومنازله تنطبق عليه جميع قوانينه بما في ذلك قانون الظهر والبطن، والسرّ والعلن، والقشر والتّبّ، والغيب والشهادة، والمُلْك والملّكت.

مثلاً يكون الإنسان حاوياً بوحدهته لجميع مراتب الغيب والشهادة، وببساطة ذاته جامعاً لكل الكتب الإلهية⁽⁶⁾، فكذلك القرآن الذي: «يختزل جميع الخليقة»⁽⁷⁾؛ لأنّه هو الآخر مظهر اسم الله (سبحانه) وتجلّ له. هذا التوحد بين الإنسان والقرآن، هو الذي دعا ابن عربي إلى أن ينظمه شعراً بالصيغة التالية التي نقلها عنه الإمام:

أنا القرآن والسبع المثانى وروح الروح لا روح الأواني⁽⁸⁾

تأسيساً على هذه المقدّمات فإنّ الظهر والبطن هما تعبير عن قانون عام يضرب بشعابه في الكينونة الوجودية برمتها دون أن يستثنى أحداً، والبطون حقائق وجودية تومئ إلى مراتب أخرى للإنسان والقرآن

(1) شرح دعاء السحر، ص 90.

(2) المصدر نفسه، ص 91.

(3) المصدر نفسه.

(4) يستشهد السيد الخميني بهذا البيت الشعري المأثور عن الإمام أمير المؤمنين: أترزعم أنك جرم صغبر وفيك انطوى العالم الأكبر ينظر: شرح دعاء السحر، ص 265 وموضع كثيرة أخرى.

(5) صحيفة النور، ج 14، ص 251.

(6) شرح دعاء السحر، ص 265.

والعالَم، تأتي ماءِ الظُّهُور وما بَعْدَ القُشْرِ والصُّورَة. فلَكُلَّ شَيْءٍ غَيْبٌ وَشَهادَةٌ «غَيْبُهُ مَا يَغْيِبُ عَنَّا وَمَا لَا نُسْتَطِيعُ إِدْرَاكَهُ، وَشَهادَتِهِ مَا تُدْرِكُهُ مِنْهُ»⁽¹⁾. وَثَنَائِيَّةٌ «الغَيْبُ وَالشَّهادَةُ سَارِيَّةٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ»⁽²⁾. وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ هُمَا سَنَةٌ مَطْرُدَةٌ فِي الْجَمِيعِ: «فَقَدْ يُقالُ أَحِيَانًا (عَالَمُ الغَيْبِ)، (عَالَمُ مَلَائِكَةِ اللهِ)، (عَالَمُ الْعُقُولِ) وَمَا شَابَهُ هَذِهِ التَّعْبِيرَاتِ، فَهَذِهِ أَيْضًا سَرُّ وَلَهَا ظَاهِرٌ، وَظَهُورٌ وَبَطْوَنٌ. وَهَذَا هُوَ الظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ. فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ [أَيِّ شَيْءٍ] كَانَ] الَّذِي ظَهَرَ ثُمَّ بَطَوْنَ أَيْضًا، وَفِي ذَلِكَ الْبَطْوَنِ ثُمَّ ظَهُورٌ أَيْضًا»⁽³⁾. وَأَيْضًا فَكُلُّ «مُوْجُودٍ مِنَ الْمُوْجُودَاتِ لَهُ وَجْهَةٌ إِلَى عَالَمِ الغَيْبِ وَالنُّورِ، وَوَجْهَةٌ إِلَى عَالَمِ الظُّلْمَةِ وَالْقُصُورِ»⁽⁴⁾، وَأَنَّ «لِمَرَاتِبِ الْمُوْجُودَاتِ مِنْ مَطَالِعِ عَوَالِمِ الْأَنْوَارِ الْمُشْرِقَةِ إِلَى غُواسِقِ صِيَاصِيِّ الْأَقْطَارِ الْمُظْلَمَةِ، ظَلَّاً نُورَانِيًّا وَوَجْهًا حَقَانِيًّا إِلَى عَالَمِ الْقَدْسِ وَالْطَّهَارَةِ، وَظَلَّاً ظَلْمَانِيًّا وَوَجْهًا شَيْطَانِيًّا إِلَى مَعْدَنِ الْخَسَّةِ وَالْكَدُورَةِ»⁽⁵⁾.

عَلَى ضَوْءِ مَا مَرَّ ولِلتَّطَابِقِ بَيْنِ الْكَتَابَيْنِ التَّدُوينِيِّ وَالتَّكَوينِيِّ فَسِيَكُونُ لِكُلِّ مِنْهُمَا ظَهُورٌ وَبَطْوَنٌ: «اعْلَمْ أَنَّهُ كَمَا أَنَّ لِلْكِتَابِ التَّدُوينِيِّ الْإِلَهِيِّ بَطْوَنًا سَبْعَةٌ بِاعتِبَارِ وَسَبْعَيْنَ بِوْجَهِ كَذَلِكَ الْكِتَابِ التَّكَوينِيِّ الْإِلَهِيِّ الْأَنْفُسِيَّةِ وَالْأَفَاقِيَّةِ حَذَوْا بِالْحَذْوِ وَنَعْلَا بِالْنَّعْلِ»⁽⁶⁾. وَمِنْ ثُمَّ فَإِنَّ: «لِلْقُرْآنِ مَنَازِلٌ وَمَرَاحِلٌ وَظَوَاهِرٌ وَبِوَاطِنٍ أَدْنَاهَا مَا يَكُونُ فِي قَشُورِ الْأَلْفَاظِ وَقَبُورِ التَّعِينَاتِ، كَمَا وَرَدَ أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهُورًا وَبَطْوَنًا وَحْدَهُ وَمَطْلُعًا»⁽⁷⁾. أَيْضًا:

(1) تفسير سورة الحمد، ص 166.

(2) تفسير سورة الحمد، ص 167.

(3) المصدر نفسه، ص 167.

(4) شرح دعاء السحر، ص 78.

(5) التعليقة على الفوائد الرضوية، تأليف الإمام الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، قم 1417هـ ، ص 66.

(6) شرح دعاء السحر، ص 94.

(7) المصدر نفسه، ص 64.

«للقرآن مراتب، له سبعة أبطن أو سبعون بطناً، وقد تنزل من هذه البطون إلى أن بلغ الموضع الذي يريد أن يتحدث به إلينا»⁽¹⁾. ومادام الكتاب الإلهي ليس هذه الصورة الحروفية والقشرة اللفظية؛ لذلك لا معنى للعكوف على الظاهر والمكوث فيه وعدم تجاوزه: «ولا تتوهمن أن الكتاب السماوي والقرآن النازل الرباني، لا يكون إلا هذا القشر والصورة، فإن الوقوف على الصورة والعكوف على عالم الظاهر وعدم التجاوز إلى اللب والباطن احترام وهلاك، وأصل أصول الجهالات وأسس إنكار النبوات والولايات»⁽²⁾.

وبذلك صار أعظم ما يُفاض على الإنسان السالك نحو الله، وأسمى ما يُعطاه هو: «انشراح صدره لأرواح المعاني وبطونها، وسر الحقائق ومكونتها، وانفتاح قلبه على تجريدها عن قشور التعينات... والدخول في مدينة العلماء والراسخين، والسفر من طريق الحس إلى منازل الكتاب الإلهي، فإن للقرآن منازل ومراحل وظواهر وبواطن أدناها ما يكون في قشور الألفاظ... وهذا المنزل رزق المسجّونين في ظلمات عالم الطبيعة، ولا يمس سائر مراتبه إلا المطهرون عن أرجاس عالم الطبيعة وحدثه... المتسللون بأذیال أهل بيت العصمة والطهارة... المتمسكون بالعروة الوثقى... حتى لا يكون تأويلاً أو تفسيراً بالرأي ومن قبل نفسه»⁽³⁾.

تأسيساً ببقية رموز المدرسة ينتهي الإمام إلى أن للقرآن قراءتين؛ آفاقية هي التي تنطلق من النص وتتفاعل مع مظاهر الوجود. وأنفسية وهي التي تنطلق من باطن الإنسان، ولا تتم إلا بعد أن يخترق الإنسان

(1) تفسير سورة الحمد، ص 136.

(2) شرح دعاء السحر، ص 94 - 95. ولنا أن نلحظ التطابق شبه الكامل في هذه الفقرات مع نصوص صدر الدين الشيرازي، بل بعضها نقل لعباراته نفسها، مما يزودنا بأفق أوفر لوحدة المدرسة وحدة الانتماء.

(3) شرح دعاء السحر، ص 64 - 65.

حُجب الغفلة ويكسر أواصر ارتباطه بعالم الطبيعة ويتجاوز ألفته بعالم المادة ليتعامل مع القرآن وجودياً؛ بحيث يتم التفاعل بين وجود وجود: «انتبه يا أخي الحقيقة عن نوم الغفلة، وافتح عين قلبك وبصر فؤادك واقرأ كتاب نفسك كفى بها شهيداً. قال تعالى: ﴿سَرِّيهِمْ مَا يَنْتَنِي فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾⁽¹⁾... ومادمت في غشوة عالم الطبع وسكر خمر الهيولي، لا يمكنك شهود نفسك ونفسائك، وقراءة كتاب ذاتك وزبور حقيقة وجودك، فأخرج عن هذه القرية الظالمة المظلمة والدار الموحشة المستوحشة والنشاء الكدوره الضيقه، واقرأ وارق»⁽²⁾. في هذه التلاوة الأنفسية الوجودية، يتم التعامل بين وجود وجود، بل يصير باطن الإنسان تعبيراً عن حقيقة القرآن وجوده، هذه الحقيقة التي تكشف عن نفسها وتفتح أسرارها بحسب استعداد الإنسان وطهارته الباطنية.

هذا الالتحام الوجودي بين الإنسان والقرآن، الذي يتم بعد تخطي ظاهر النص والعبور إلى باطنه الوجودي، يسهل فهمه إذا استعدنا المقدمات السابقة. فنحن مع القرآن بإزاء حقيقة لها مراتب ومنازل، والتأثير الفعلي للحقيقة، وما اللفظ إلا قشر لها، أو هو في الأقصى التنزيل الأخير لها، وإلا: «فالقرآن ليس من مقوله السمع والبصر، ولا من مقوله الألفاظ، كما ليس أيضاً من مقوله الأعراض، لكن أنزلوه من أجلنا نحن الصم العمى، أنزلوه إلى المرتبة التي يستطيع بها هؤلاء الصم العمى أن يستفيدوا منه أيضاً»⁽³⁾. أجل، لقد تنزل الله بالقرآن إلى أن بلغ مرحلة «الألفاظ المُتوافقة مع فهم البشر»⁽⁴⁾.

(1) فصلت: 53.

(2) شرح دعاء السحر، ص 266.

(3) تفسير سورة الحمد، ص 139 - 140.

(4) صحيفه النور، ج 18، ص 31.

المتحصل من هذه الجولة حتى الآن، أن البطون مراتب وجودية، ومن ثمّ فهي ليست من مقوله المفاهيم والأفكار النظرية. وما دامت البطون من مقوله الغيب داخلة في المستور الغائب عنّا، فلا مجال لإدراكتها بالجداول الكلامية ولا حتّى بالقياسات الفلسفية والبراهين العقلية:

ألا إنّ ثوباً خيط من نسج تسعه وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر⁽¹⁾ أجل، لا يتمّ: «فهم هذه الحقائق بالبراهين المشائبة والقياسات الفلسفية والمجادلات الكلامية»⁽²⁾، وإن «الإيمان بهذه الحقائق لا يمكن بالتسوييات الكلامية ولا البراهين الفلسفية»⁽³⁾.

لكن إذا كان النشاط الذهني والفعالية العقلية قاصرين عن التعاطي مع بطون القرآن بواقعهما الوجودي الكامل، فإن ذلك لا يعني انسداد الطريق مطلقاً، بقدر ما يُملي على الإنسان الارتقاء من طور في المعرفة أداته العقل، إلى طور آخر أداته القلب، والوسيلة إليه التزكية وفك أواصر الارتباط المادي، والتسلل بأذیال أهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم.

الرحلة تبدأ من الظاهر وبالمعرفة العقلية التي توفر إدراكاً ناقصاً وتحوّل إلى معدّ فحسب، أمّا إذا رام الإنسان استكمال الشوط فذلك لا يكون إلا: «بقدّم الولاية، حيث يبلغ ذلك الوضع الذي يقع فيه تجلّي الحق في قلبه بجميع أبعاده»⁽⁴⁾. فالله سبحانه قد تجلّى لعباده في كلامه أي في القرآن⁽⁵⁾، ولكن الإنسان لا يُصر.

(1) يستشهد به الإمام في الصفحة 212 من «شرح دعاء السحر».

(2) شرح دعاء السحر، ص 212.

(3) المصدر نفسه، ص 260.

(4) تفسير سورة الحمد، ص 166.

(5) شرح دعاء السحر، ص 92 والكلام مضمون حديث عن الإمام علي (ع).

إن القرآن لا يكشف عن أسراره إلا بالطهارة، ولا يمس باطنه أحد إلا: «شرط الطهارة الالزمة في مس الكتاب الإلهي»⁽¹⁾. وعلم الباطن «يحتاج إلى لطف قريحة وصقالة قلب وصفاء باطن بالرياضات والخلوات»⁽²⁾، ومن ثم فهو: «مختص بأصحاب القلوب من المشايخ المستفیدین من مشکاة النبوة ومصباح الولاية بالرياضات والمُجاهدات»، ونحن «وأمثالنا لا نعرف من العلم إلا مفهومه، ولا من مرموزات الأنبياء والأولياء وروایاتهم إلا سوادها وقشرها، لتعلّقنا بظلمة عالم الطبيعة»⁽³⁾. من هنا وصية الإمام: «اخرق حجاب الطبع والطبيعة، فإنك من عالم القدس والطهارة ودار النور والكرامة... فإذا خرقت الحجب الظلمانية رأيت ظهور الحق في كل الأشياء، وأحاطته عليها، وإنها آياته وبيناته الدالة بكمالاتها على كمال مُنشئها وبمارئها»⁽⁴⁾.

إنها النتيجة ذاتها التي اختلفت عليها المدرسة، كما تبیننا ذلك بالتفصيل عند الرمزين السابقين ابن عربي والشيرازي. نتيجة بشقين؛ الأول أنّ البطون أمر وجودي وليس من مقوله المفاهيم والأفكار النظرية، والثاني أنها لا تُنال بالاجتهد العقلي والفعاليات الذهنية، بل بتصرفية الباطن والارتقاء بالطهارة الداخلية، والتمسك بحبل الولاية. ولا يخفى أن الثانية متربة على الأولى⁽⁵⁾.

(1) شرح دعاء السحر، ص 92.

(2) شرح دعاء السحر، ص 260.

(3) المصدر نفسه، ص 213.

(4) شرح دعاء السحر، ص 266.

(5) لا يخفى أن هناك اتجاهًا آخر في البحث القرآني يُعيد البطون إلى سُنخ المعاني والمفاهيم الذهنية، ومن ثم فهي تُنال بالنشاط الذهني والاجتهد العقلي. والنظريات في ذلك عديدة لا يحيد أغلبها عن إعادة ذلك إلى طبيعة اللفظ القرآني والتركيبة الموجودة في كتاب الله، فقد قيل بأن تفسير كل آية ظهرها وتأنيلها بطنها، كما قيل الظاهر هو مدلولها الأولي المرتبط بسبب التزول الخاص وباطنها عمومها الأبدى ثابت، وبذلك فإن البطون هي من نوع الدلالة التضمنية.

3 - العلاقة بين الظاهر والباطن

طال الأمد أو قصر كان لابد وأن يسوقنا البحث إلى التفسير الباطني وما تثار حوله من معارك في الرأي بين من يدافع عنه ومن يهاجمه، خاصة وأنه لصيق الصلة بالمدرسة الوجودية والاتجاه العرفاني.

ولا ريب أن واحداً من أهم الأسس التي تمكّن لرؤيه مُتوازنة، هو الفهم الدقيق للعلاقة بين الظاهر والباطن. هل تسقط هذه المدرسة قيمة الظاهر وما يتمخض عنه اللفظ صراحة أو بالملازمة لصالح الإبحار في تهويمات بعيدة، إذا أحسنا الظن بها وب أصحابها لا تزيد على أن تكون تأويلات متكلفة لا ضابط لها، لا تستند إلى مقدمات علمية ولا براهين منطقية، وإنما هي بزعم أصحابها إشارات هبطت عليهم من موضع رفيع وفيوضات انهالت عليهم كشفاً من وراء سحب الغيب؟ أم أنها تؤمن بالظاهر وما يحفل به من علوم وأدوات سواء على مستوى التفسير أم الشريعة، لكنها تذهب إلى أن هذه المنطقة لا تستنفذ جميع معانٍ القرآن ولا تستهلك كل حقائقه، بل وراءها شوط آخر يفضي إلى فتح منطقة جديدة في التعامل مع القرآن، تخضع هي الأخرى إلى ضوابط محددة وتستظمها مبادئ وأصول خاصة؟ ثم إنها - والأهم من ذلك - لا تصير إلى

كما يذهب البعض إلى أن الظهر هو المدلول المُطابقي للأية والبطن مدلولاتها الالتزامية المترتبة مع بعضها على خطٍ طولي يلي بعضها بعضاً. أو أن الظهر هو المدلول المُطابقي والالتزامي الواضح المباشر، الذي يفهمه الجميع، والبطن هو المدلولات الالتزامية الخفية وما يتّبع عن الظاهر بمعونة عموم العلة. أو أن الظهر هو المدلول المُطابقي والبطن هو الإشارة واللطيفة والحقيقة التي تنبثق من المعانٍ الظاهرة بالتدبر وتدقيق النظر المترافق مع اشرح الصدر، بحيث يطلع بعضها من بعض.

والنتيجة في جميعها أن البطن من مقوله المفاهيم والأفكار وهي حصيلة دلالة الآية واختلاف مراتب الفهم. يُنظر في بعض هذه النظريات: راز ورمز زرفا؟ قرآن (سر العمق القرائي)، السيد موسى صدر، فصلية بحوث قرآنية، العددان 21 - 22، مشهد ربيع وصيف 2000، ص 20 فما بعد.

تعميم رؤاها إلى الآخرين إلا بلغة البرهان والاستدلال المنطقي، تماماً كما يحصل لأي معرفة أخرى، إذ لا يملك أي رأي حق التعميم مهما كانت الدعوى التي تسنده إلا إذا قامت عليه الحجّة؟

قلت: إنَّ أحدَ أبرزِ المفاتيحِ التي تهْمئُ للولوجِ في هذا الأفقِ من البحثِ، هو معرفةُ العلاقةِ التي تراها المدرسةُ ورموزها بين الظاهرِ والباطنِ. وبقدرِ ما يتعلّقُ الأمرُ بالإمامِ الخمينيِّ والرموزِ التي ذكرناها، فإنَّ هناكَ عدداً منَ القواسمِ المشتركةِ التي تنتظمُ رؤيتهم، يمكنُ الإشارةُ لها كما يلي:

- 1 - الإيمانُ بالظاهرِ والباطنِ معاً؛ بحيث لا يكونُ أحدهما بدلاً للآخر.
- 2 - إنَّ الطريقَ إلى الباطنِ يبدأ منَ الظاهرِ وينبنيُ عليه ولا يلغيه.
- 3 - يلتقيُ الإمامُ الخمينيُّ معَ من ذكرناه من رموزِ في نقدِ الباطنيةِ، بل وتشديدِ النكيرِ عليها.

نحنُ مضطرون أن نُغطيَ البحثَ عبرَ الناظمِ المنهجيِّ ذاته الذي ضبطَ المحورينِ السابقينِ في هذا الفصل؛ لأنَّ ما يصدرُ عنه الإمامُ في التعاملِ معَ القرآنِ لا يمثلُ تأسيساً جديداً ومستقلاً مفصولاً عن الآخرينِ، وإنما هو حلقةٌ في مدرسةٍ لها أصولها ومبادئها وامتدادها في تاريخِ الفكرِ القرآنيِّ، والإمامُ يُعتبرُ عن رؤاها بأسلوبِه الخاصِّ وباجتهادِه الذي قد يتغيّرُ بهذا القدرِ أو ذاكِ معَ من سبقَه، إلا أنَّه يبقىُ أميناً إلى الأصولِ والمبادئِ ذاتها.

على هذا سنختبرُ صحةَ القواسمِ المشتركةِ المشارُ لها آنفًا، من خلال جولةٍ سريعةٍ في نصوصٍ من وقفنا عندَهم من الرموزِ التي قدّمت إسهاماتٍ نظريةٍ في تفسيرِ مقولَةِ البطونِ، وكما يلي:

١ - الغزالى^(١)

يستحضر الغزالى في نصوصه أبرز إشكاليات الظاهر والباطن، فهو من جهة يحمل على مَنْ يجُمِدُ على الظاهر؛ لأنَّ للحق: «مراتب ودرجات، وله مبدأ ظاهر وغور باطن، وجُمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى الغور الباطن»^(٢)? ما ذكر ذلك في الأعمال الباطنية للتلاوة. ومن جهة ثانية يُشير الحديث في الفصل الثاني من كتاب قواعد العقائد من موسوعة الإحياء، عن مقوله الظاهر والباطن بما ينتهي إلى إثبات هذه الثنائية واطرادها كقانون يشمل فيما يشتمل القرآن الكريم^(٣)، ثمَّ يرد على من يعترض على هذا القانون بذرية اختلاف الظاهر والباطن وتعارض الحقيقة والشريعة، بكلام يقول فيه نصاً: «فمن قال إن الحقيقة تُخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى

(١) نسجل مجدداً أنَّ الغزالى لا ينتمي إلى المدرسة الوجودية بالمعنى المنهجي الدقيق الذي يمثله ابن عربي أو الشيرازى أو الإمام الخميني وسواهم من الأقطاب. إنما يأخذ موقعه في هذه الدراسة انطلاقاً من دواع متعددة، منها:

١ - تأثير أفكاره القرآنية بمن جاءَ بعده.

٢ - مع أنه يُصنَّف في دائرة التصور المعتدل الذي يفترق مع العرفان الفلسفى بامتلاكه الأخير لقاعدة معرفية يؤسس عليها وافتقادها عند الأول، إلا أنها لاحظنا أن بعض أفكار الغزالى تحولت إلى بذور في خط العرفان الفلسفى استطالت ونمَّت. يدلل على ذلك إشارات المديح التي أسدتها ابن عربي والشيرازى إليه، وهما من رموز العرفان الفلسفى. في صفحة واحدة من أول المجلد الثاني من الفتوحات يُشير ابن عربي للغزالى بالمديح والثناء ثلاثة مرات، يصفه بالأولى بأنه أحد «أهل الله» ومن « أصحاب الكشف» وهذا نعت عظيم في أدبيات هذه المدرسة، ويصحح له بعض ما قد يتبس على الآخرين من آرائه ويدافع عنه بعد أن يطلق عليه لفظ «الإمام». (ينظر: الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣). وقد مرَّ علينا في غير هذا الموضوع ثناء الشيرازى عليه.

٣ - ما دامت تهمة الباطنية ومناهضة الظاهر تطال المتتصوفة على نحو مطلق، فلا بأس أن نصفي إلى أبي حامد - وهو منهم - ونسمع رأيه في المسألة.

(٢) إحياء علوم الدين، ج ١، ص 284.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص 99 - 104.

الإيمان»⁽¹⁾، ليعمد بعده إلى نقد التزعمات المتطرفة في البعدين معاً؛ البعد الذي يسرف أصحابه في رفع الظواهر وإنكارها، والآخر الذي يغالى أصحابه في الجمود على الظواهر ويعن من البطون وضروب التأويل كما نقل ذلك عن بعض أصحاب أحمد بن حنبل⁽²⁾.

مع أنَّ المعروف من رأي الغزالى في الظاهرة القرآنية عدم الاكتفاء بالباطن، وأنَّ «المنقول من ظاهر التفسير ليس متنه الإدراك فيه»⁽³⁾، إلا أنه يرتكز كثيراً على إتقان الظاهر وضبطه كوسيلة لبلوغ الباطن: «ويعلم أنه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولاً، ولا مطعم في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر»⁽⁴⁾. والأهم من ذلك أنَّ: «من أدعى فهم أسرار القرآن ولم يُحکم التفسير الظاهر، فهو كمن يدعى البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدعى فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك، فإنَّ ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة التي لا بد منها للفهم»⁽⁵⁾.

في موضع آخر يتحدث عن ثُنائية الظاهر والباطن، ليؤكد التلازم بينهما، وأنَّ الحركة باتجاه حقائق المعاني لا تعني إهمال اللفظ وظاهر التفسير، بل هي: «استكمال له ووصول إلى لباه عن ظاهره، فهذا ما نورده لفهم المعاني الباطنة لا ما ينافق الظاهر»⁽⁶⁾، من دون أن ينسى التعريض بالباطنية والتحذير من استغلالها هذا المنحى، عبر إنزال معاني القرآن وصيتها وفقاً لمسبقاتها الذهنية وأرائها، وصرفها عن مقاصدها مع

(1) المصدر نفسه، ص 100.

(2) إحياء علوم الدين، ص 103 - 104.

(3) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 290.

(4) المصدر نفسه، ص 291.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، ص 293.

سبق إصرار: «وقد تستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة كتغريب الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل، فينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعاً أنها غير مراده به»⁽¹⁾.

2 - ابن عربي

ما يُثير الدهشة عند ابن عربي هذا الإصرار الكبير على الإيمان بالظاهر والتمجيد به إلى جوار الباطن، فهو لا يترك مناسبة تلوح له إلا وأكّد هذا المعنى. فكما أن للقرآن ظاهراً وباطناً وحدها ومطلاعاً، فكذلك الرجال هم أربعة؛ رجال الظاهر ورجال الباطن ورجال الحد ورجال المطلع⁽²⁾، ولا معنى لإهمال الظاهر ورجاله.

على أن رعاية الظاهر والإيمان به هي ستة قرآنية: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَىٰ قَرْشَىٰ بِلْغَةِ قُرْيَاشٍ بِالْحِجَازِ، وَكَانُوا تَجَارًا دُونَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْأَعْرَابِ، فَلَمَّا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهِمُ التِّجَارَةُ كَسَى اللَّهُ ذَاتَ الشَّرْعِ وَالْإِيمَانَ لِفَظَ التِّجَارَةِ لِيَكُونَ أَقْرَبُ إِلَىٰ أَفْهَامِهِمْ وَمِنْاسِبَهُمْ أَحَوَّلَهُمْ»⁽³⁾. فالكتب والشرع والأديان جاءت بلسان عامة الناس، ومنطق الرسل وكتب السماء مُخاطبة الناس بلسانهم ولغتهم وعلى مستوى فهمهم ومن خلال مصطلحاتهم، وهو قوله (سبحانه): «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ، لِتُبَيَّنَ لَهُمْ»⁽⁴⁾، يعني: «بلغتهم ليعلموا ما هو الأمر عليه، ولم يشرح الرسول المبعوث بهذه الألفاظ هذه الألفاظ بشرح يخالف ما وقع عليه الاصطلاح، فنسب تلك المعاني المفهومة من تلك الألفاظ الواردة إلى الله تعالى كما نسبها لنفسه، ولا يتحمّل في شرحها بمعانٍ لا يفهمها

(1) إحياء علوم الدين، ص 291.

(2) الفتوحات المكية، ج 4، ص 9.

(3) الفتوحات المكية، ج 3، ص 259.

(4) إبراهيم : 4.

أهل ذلك اللسان الذي نزلت هذه الألفاظ بلغتهم، فتكون من الذين يحرّفون الكلِم عن مواضعه ومن الذين يحرّفونه من بعد ما عقلوه»⁽¹⁾.

لكن لا ننسى أننا بـإباء منظومة مُتكاملة جزء منها الإيمان بالظاهر، والجزء الآخر يتمثّل بالإيمان بالباطن على سواء. ففي مثال الشريعة مثلاً مع أنَّ ابن عربي يسجل بأنَّ: «أكثُر الشريعة جاءت على فهم العامة»⁽²⁾ إلا أنَّ ذلك لا يمنع من وجود حظٍ فيها للخاصة: «وتأتي فيها تلوينات للخاصة، مثل قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ، شَفِيعٌ﴾⁽³⁾، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾⁽⁴⁾».

فإذن الظاهر للعامة وحظهم من النظر إليه «على قدر ما فهموه»⁽⁶⁾، وكذلك هناك حصة في هذا الدين وقرآنَه للخاصة والأولياء، وهو لاءٌ: «على مراتب، فتختلف حظوظهم باختلاف مراتبهم»⁽⁷⁾. ولا تنافي بين الاثنين، فالخاصة والأولياء عندهم ما عند سائر الناس من الظاهر وزيادة عليه، والظاهر واللغة سبيلان إلى الباطن، وبلوغ رتبة لا يعني إلغاء ما تحتها؛ لأنَّها محكومة لنُسق طوليٍّ متكاملٍ، وهذه الرُّتب من الظاهر فما دونه (الباطن ثُمَّ الحد ثُمَّ المطلع) هي مجالات متعددة لحقيقة واحدة يُفضي بعضها إلى بعض، وهي مستويات في المعنى بعضها معرفي يخضع للنظر العقلي وأالياته، والباقي وجوديٌّ له طريقه الخاص، والكمُلَّ من أهل الله وخاصته وأوليائه يجمعون هذه المراتب الأخيرة إلى الظاهر،

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 3 - 4.

(2) الفتوحات المكية، ج 2، ص 86.

(3) الشورى: 11.

(4) الصافات: 180.

(5) الفتوحات المكية، ج 2، ص 86.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه، ص 85.

فيكون ما عندهم هو ما عند بقية الناس وزيادة. على أن لا ننسى مجدداً أن الظاهر هو مفتاح الباطن، واللغة وظُهورات اللفظ والنظر العقلاني هي نقطة الانطلاق على مستوى الظاهر، ثم تدرج الرحلة إلى الباطن فالحاد فالملع.

على هذا كله يُسجل ابن عربي: «كل من أظهر اعتقاد النبوة، وصرف ما جاءت به الأحكام الظاهرة إلى معان نفسية لم تكن من قصد النبي بما ظهر عنه ما اعتقدته العامة من ذلك، فإنه لا يحصل على طائل من العلم. ومن اعتقد فيما جاء به هذا النبي أنه في الظاهر والعموم على ما هو عليه حق كله، وله زيادة مصرف آخر مع ثبوت هذه المعاني، فجمع بين الحس والمعنى في نظره، فذلك الوارث العالم الذي شاهد الحق على ما هو عليه. وهذا لا يحصل إلا بالتعمل، وليس معنى التعمل أن يقول هذا الذي ليس له هذا الاعتقاد، ثم يسمع به متى أو من غيري، فيقول أنا اعتقده وأربط نفسي به، فإن كان ما قاله حقاً فأنا له وإن لم يكن فلا يضرني، فمثل هذا لا ينفعه ولا يفتح له فيه، لأنه غير مصدق به على القطع بل هو صاحب تجربة، وأين الإيمان من الشك والتجربة! فهذا أعمى البصيرة ناقص النظر، فإنه لوضوح منه النظر الفكري في الأدلة لعشر على وجه الدلاله فانقدح له المطلوب وأسفر له عن الأمر على ما هو عليه كما أسف لغيره ممن وفي النظر حقه، فإنه إذا وفي الناظر نظره حقه لزمه الإيمان ملازمة الظل للشخص لأنهما مُزدوجان، فإنه يطلع بعين الدليل على رتبة هذا المُسمى بالنبي والشارع عند الله... ولقد آمنا بالله وبرسوله وما جاء به مُجملًا ومفصلاً، مما وصل إلينا من تفصيله وما لم يصل إلينا أو لم يثبت عندنا، فنحن مؤمنون بكل ما جاء به في نفس الأمر»⁽¹⁾.

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 323.

عندما يدور الحديث عن الظاهر يتحدث ابن عربي عن تعدد دلالته بلغة الفكر التفسيري المألف، مُشيرًا إلى أنَّ المفسر يأخذ من النص في كل تفسير أو معنى بعض قوته⁽¹⁾، معللًا تعدد الفهوم في إطار الظاهر ببعض آلة المفسر وقوَّة عدَّته النظرية وما إلى ذلك⁽²⁾، ليخلص من وراء ذلك كله إلى أنَّه لا يحق لآحد أن يرمي العرفاء بالباطنية وهم القائلون بالطرفين؛ أي بالظاهر والباطن معاً يتبعون الأول بالنظر العقلي ولغة التحقيق، ويعبرون عن الثاني بالإشارة: « وإنما فرقنا في التعبير بين الإشارة والتحقيق لئلا يتخيل من لا معرفة له بماخذ أهل الله أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين . . . وإن الجامع بين الطرفين هو الكامل في السنة والمعرفة»⁽³⁾.

3 - الشيرازي

في موضع من موضعه تفسيره يصنف الشيرازي مواقف مُختلف التيارات من مقوله الظاهر، فيذكر أنَّ منهم المُسرف في: «رفع الظواهر كالقفال، وكثير من المُعتزلة انتهى أمرهم إلى تغيير جميع الظواهر في المُخاطبات التي تجري في الشريعة الحقة، من منكر ونكير، وميزان وحساب وصراط، وفي مناظرات أهل النار وأهل الجنة . . . وزعموا أنَّ ذلك لسان الحال». كما هناك الغالي في: «جسم باب العقل كالحنابلة أتباع أحمد بن حنبل»، ثُمَّ هناك طائفة مقتصدة فتحت باب التأويل في المبدأ وتَرَكت «ما يتعلَّق بالأخرة على ظواهرها»، وهُم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري.

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 25.

(3) الفتوحات المكية، ج 1، ص 654.

كما ثُمَّ تيار تخطى هذه التُّخوم مثله «المتكلمون والطبيعيون، والأطباء، فأولوا كلما ورد في الآخرة وردوها إلى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية، وأنكروا حشر الأجساد... وهؤلاء هم المُسرفون عن حد الاقتصاد»⁽¹⁾.

يُطالب الشيرازي بموقف يقع: «بين برودة جمود الحنابلة وحرارة انحلال المسؤول»⁽²⁾ يحفظ لكلٍ من الظاهر والباطن حيزه ومجاله ومنطقته، من دون أن يلغى طرف على حساب آخر.

كيف يبلغ الإنسان هذه الموافقة الدقيقة؟ وما هي مكونات الموقف على هذا الصعيد؟ ثُمَّ ماذا لو اختلط الأمر فهل يتُرك الإنسان الظاهر لمصلحة الباطن أم الباطن لأجل الظاهر أم ينفض يديه منهما معاً؟

الحقيقة يلح الشيرازي على الإيمان بالظاهر وتركه على حاله، فعند حديثه عن العرش والكرسي وغيرها مما يذكره القرآن من حقائق، استعرض أقوال المفسّرين وتأویلات الأشاعرة والمُعتزلة، انتهى إلى القول: «بل الحق إبقاء صور الظاهر على هيئتها وأصلها إلا لضرورة دينية، إذ ترك الطواهر يؤدّي إلى مفاسد عظيمة. نعم إذا كان الحمل على الطواهر مناقضاً لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة يقينية، فينبغي للإنسان حينئذ أن يتوقف فيها ويحيل علمه إلى الله ورسوله والأئمة المعصومين من الخطأ الراسخين في العلم (ع)»⁽³⁾. أكثر من ذلك تراه يمتدح مسلك الظاهريين ويفضّله في مواضع متعددة على منهج المتأولة الذين يرفعون اليد عن الظاهر: «ثُمَّ لا يخفى... أن مسلك الظاهريين

(1) ينظر في استعراضه هذه الاتجاهات: تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 163 - 165. ويقارن مع الغزالى ويلحظ تشابهه به: «إحياء علوم الدين، ج 1، ص 103 - 104.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 165.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 158.

الراكنين إلى إبقاء صور الألفاظ وأوائل المفهومات أشبه من طريقة المتأولين بالتحقيق، وأبعد من التصريف والتحريف»؛ لأنَّ الظاهر وأوائل المفهومات هي قوالب الحقائق ومن ثمَّ فهو الأساس الذي يبني عليه الباطن، وصاحبه أقرب إلى مراد الله ورسوله: «وذلك لأنَّ ما فهموه من أوائل المفهومات، هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله»⁽¹⁾.

كما يقول في موضع آخر: «كن أحد الرجلين: أمَّا المؤمن بظواهر ما ورد في الكتاب والحديث من غير تصرف وتأويل، أو العارف الراسخ في تحقيق الحقائق والمعاني مع مُراعاة جانب الظواهر وصور المباني»⁽²⁾.

قد مرَّ علينا في المحور الثاني من هذا الفصل إيمان الشيرازي بثنائية الظاهر والباطن وعدهما بمُنزلة القانون، وحيثند لا معنى لإسقاط أحدهما لحساب الآخر، فهما مُتلازمان، والطريق إلى الباطن لا يكون إلا انطلاقاً من الظاهر وبداءً به، ولا باطن أساساً إذا لم يكن هناك ظاهر. ومع ذلك كله يشدد الشيرازي على أهمية التزام الظاهر، وأنَّ ذلك من دين الله بالصحيح: «فاعلم أنَّ مقتضى الدين والديانة أن لا يؤول المسلم شيئاً من الأعيان التي نطق بها القرآن وال الحديث إلا بصورها وهيئاتها التي جاءت، بل اكتفى بظاهر الذي جاء إليه من النبي والأئمة سلام الله عليهم، ومشايخ المُجتهدين رضوان الله عليهم أجمعين، اللهم إلا أن يكون ممَّن قد خصصه الله لكشف الحقائق والمعاني والأسرار... فإذا كُوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق قرر ذلك المعنى من غير أن يُبطل صورة الأعيان، لأنَّ ذلك من شرائط المُكافحة»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 161 وأيضاً: 163.

(2) المصدر نفسه، ص 168.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 166.

فإذن حتى الاستثناء منوط برعاية الظاهر والحفاظ عليه، والانفتاح على عالم الحقائق والأسرار الباطنية عبر الشهود والمكاشفة لا يعني التنصّل للظاهر والانفصال عنه أو مناقضته، بل هو استكمال له، فلا شهود ومكاشفة مع نقض الظاهر. فتفتح الأبواب «لأرباب المعاني وأصحاب القلوب»، وما يتضمنه النص القرآني من «أغوار وأسرار وراء هذا المعنى» ليس «مناقضاً لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لبّيه عن قشره»⁽¹⁾. والأوضح منه: « فمن هذا الوجه تتفاوت العقول في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون، وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن وأغواره مناقضاً لظواهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لبّيه عن ظاهره»⁽²⁾.

عندما يسجل الشيرازي مرات وكرات وبالنص: «فهذا ما ثریده لفهم المعاني لا ما يُناقض الظواهر»⁽³⁾ فهل نملك رميء بالباطنية والإغضاء عن الظاهر وإهماله؟ أو السير به على غير ضابطة؟

أما عن الشريعة، فهو لا يفتأ عن القول: «لما كان للكتاب ظهر وبطنٌ وحدٌ ومطلعٌ... كان للشريعة ظاهر وباطن. ومراتب العلماء أيضاً فيها متكثرة... فلكلّ من الظاهر والباطن علماء... فالواجب على الطالب المسترشد إتباع علماء الظاهر في العبادات والطاعات، والانقياد لعلم ظاهر الشريعة... ومتابعة الأولياء في السير والسلوك لينفتح له أبواب الغيب والملائكة... وعند هذا الفتح يجب له العمل بمقتضى علم الظاهر والباطن مهما أمكن»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 194.

(2) المصدر نفسه، ص .

(3) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 162.

(4) مفاتيح الغيب، ص 486.

في موضع آخر يُحدّر الشيرازي من إنكار الشريعة ومُصادرتها بالتأويل أو بوصمها بالباطن: «ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة الحقة وما ورد فيها رأساً وتقول: إنّها كلّها خيالات سوفسّطائية، وتمويهات وخدع عامة، نعوذ بالله وبرسوله من مثل هذه الزندقة الفاحشة». ثُمَّ: «ولا الرابع بأن لا تنكرها رأساً، ولكن تأوله بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء، إلى معانٍ عقلية فلسفية ومفهومات كليّة عامة، فإنّ هذا في الحقيقة إبطال الشريعة»⁽¹⁾.

على أساس هذا كله شدّ الشيرازي النكير على الباطنية وشبهها مرّة بقوله: «والباطنية نصراني هذه الأمة»⁽²⁾. كما ألف رسالة مستقلة سمّاها «كسر أصنام الجاهلية» في الرد على الصوفية والباطنية شنّع فيها عليهم وعنتهم بتعابير قاسية، وهو يصفهم بالفجّار والمنافقين وينعتهم بالحمق والجنون والشقاء وما إليه⁽³⁾، وحمل فيها على الباطنية وأنّها تتوسل إلى هدم الشريعة بتأويل الظواهر وإنزالها على وفق آرائها ومبنياتها: «وبهذا الطريق توسلت الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتزييلها على رأيهم. فيجب الاحتراز عن الاغترار بتلبيساتهم، فإنّ شرّهم أعظم على الدين من شرّ الشياطين، إذ الشيطان بوساطتهم يتذرّع إلى انتزاع الدين من قلوب المسلمين»⁽⁴⁾.

4 - الإمام الخميني

توفر تلك الجولة في نصوص مَنْ مررنا عليهم إطلالة من علَّ على رؤية الإمام الخميني في طبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن، لما زودتنا به

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 168.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 197.

(3) كسر أصنام الجاهلية، كلية المعمول والمنقول، طهران 1340، ص 3، 4.

(4) كسر أصنام الجاهلية، ص 100.

من فهم لأفكار المدرسة على هذا الصعيد . فالظاهر عند الإمام هو عنوان الباطن والمدخل إليه ، لا انفصام لا قطبيعة لا تعارض ولا تنافي : «الظاهر عنوان الباطن ، واللفظ والعبارة عبارة عن تجلّي المعنى والحقيقة في ملابس الأصوات والأشكال واكتسائه كسوة القشور والهيئات»⁽¹⁾ .

أجل ، الإمام يُهاجم التَّزْعَة الظاهيرية ويحمل على من يعكف على عالم الظاهر وحده لا يتخطاه إلى اللَّب والباطن ، وبعد ذلك احتراماً وهلاكاً وأصل الجهات كلّها والمنشأ في إنكار النبوات وضروب الولاية ، ذلك لأنّ : «أول من وقف على الظاهر وعمى قلبه عن حظّ الباطن هو الشيطان اللعين ، حيث نظر إلى ظاهر آدم (ع) فاشتبه عليه الأمر وقال : (خلقتنِي من نار وخلقتَه من طين) وأنا خيرٌ منه ، فإنَّ النار خير من الطين ، ولم يتفطن أنَّ جهله بباطن آدم (ع) والنظر إلى ظاهره فحسب ، بلا نظر إلى مقام نورانيته وروحانيته خروج عن مذهب البرهان ، و يجعل قياسه مغالطياً عليلاً»⁽²⁾ . بيد أنَّ ذلك كله لا ينبغي أن يتحول إلى تعلّة في الصُّدود عن الظاهر والاستخفاف به ، فربما وجدت هذه الدعوى تجاويباً من النفس يؤدي إلى العزوف عن الظاهر ، والحال أنها تلبّس شيطاني وتسويل نفساني ، وفي الأكثر هي كلمة حق يُراد بها باطل : «لا يذهب بنور عقلك الشيطان ولا يتلبّس عليك الأمر حتى تقع في الخذلان ، فإنَّ الشيطان يوسوس في صدور الناس باختلاط الحق بالباطل والصحيح بالسقيم ، فربما يُخرجك عن الطريق المستقيم بصورة صحيحة ومعنى سقيم ، فيقول : إنَّ العلوم الظاهيرية والأخذ بكتب الظاهر السماوية ليس بشيء وخروج عن الحق ، والعبارات القالية والمناسك الصورية مجعلة للعوام كالأنعام وأهل الصورة وأصحاب القصور ، وأمّا

(1) شرح دعاء السحر ، ص 75.

(2) شرح دعاء السحر ، ص 95.

أصحاب القلوب والمعارف فليس لهم إلا الأذكار القلبية والخواطر السرية التي هي بواطن المناسك ونهايتها ورح العادات وغايتها... إلى غيره من التلبيسات والتسويلات»⁽¹⁾.

يطلق الإمام صيحة نذير من هذه المقوله الإبليسية، وعند تحليل المقوله يُعيد الشبهة إلى الخلط الناشئ بين الظاهر المنفصل عن الباطن والصورة المُفارقة عن المعنى، وهذا غير ثانية الظاهر والباطن التي تسرى في القرآن؛ لذلك يحث على عدم الانجرار صوب هذه الواقعه، ويُضيف: «فاستعد منه بالله وقل له أيها اللعين: هذه كلمة حق تريد بها الباطل، فإن الظاهر المطعون هو الظاهر المنفصل عن الباطن والصورة المنعزلة عن المعنى، فإنه ليس بكتاب ولا قرآن. وأما الصورة المربوطة بالمعنى والعلن الموصول بالسر فهو المتبوع على لسان الله ورسوله»⁽²⁾.

ممّا يستدلّ به الإمام على أهمية الظاهر هي المكانة الركينة التي تحظى بها علومه في الإسلام، وموقعها الراسخ في الشريعة: «كيف وعلم ظواهر الكتاب والسنة من أجل العلوم قدرًا وأرفعها منزلة، وهو أساس الأعمال الظاهرة والتكاليف الإلهية والنواهис الشرعية والشرايع الإلهية والحكمة العملية، التي هي الطريق المستقيم إلى الأسرار الربوية والأنوار الغيبية والتجليات الإلهية، ولو لا الظاهر لما وصل سالك إلى كماله ولا مجاهد إلى مائه»⁽³⁾. فالظاهر أساس الباطن وقاعدته وبناؤه التحتيّ، وهو المنطلق إلى الباطن والطريق المُفضي إليه.

لذا، فالإنسان العارف مدعو إلى الجمع بين الرتبتين ظاهر الكتاب وباطنه، ولا يملك أساساً مفارقة هذا الطريق للتلازم بين الاثنين:

(1) المصدر نفسه، ص 95 - 96.

(2) شرح دعاء السحر، ص 96.

(3) المصدر نفسه.

«فالعارف الكامل من حفظ المراتب وأعطي كل ذي حق حقه، ويكون ذا العينين وصاحب، المقامين والشَّائين، وقرأ ظاهر الكتاب وباطنه، وتدبَّر في صورته ومعناه وتفسيره وتؤويله، فإنَّ الظاهر بلا باطن والصورة بلا معنى كالجسد بلا روح والدنيا بلا آخرة، كما أنَّ الباطن لا يمكن تحصيله إلا عن طريق الظاهر، فإنَّ الدنيا مزرعة الآخرة»⁽¹⁾.

وفي إدانة صريحة للنَّزعتَيْنِ المتطرَّفَيْنِ؛ نزعَةِ إهمال الباطن وتضخيم الظاهر، وإهمال الظاهر وتضخيم الباطن، يُسجَّل الإمام صراحةً أنَّ الأولى تعطيل والثانية ضلالَة، والصراط المستقيم هو الأخذ بالظاهر والتمسُّك به في السير صوب الباطن: «فمن تمسَّك بالظاهر ووقف على بابه قُصُرٌ وعُطُلٌ، ويردَّه الآيات والروايات المتکاثرة الدالة على تحسين التدبَّر في آيات الله والتفكُّر في كتبه وكلماته والتعرِيف بالمعرض عنهمَا والاعتراض بالواقف على قشرهما، ومن سلك طريق الباطن بلا نظر إلى الظاهر ضلَّ وأضلَّ عن الطريق والمستقيم، ومن أخذ الظاهر وتمسَّك به للوصول إلى الحقائق ونظر إلى المرأة لرؤيتها جمالَ المحبُوب فقد هُدِيَ إلى الصراط المستقيم، وتلا الكتاب حق تلاوته»⁽²⁾.

هذه المُعطيات الواافية التي جمعها كتاب واحد من كُتب الإمام⁽³⁾ تعود لتكرَّر بحذافيرها في بقية مصنفاته، مع شدة أكثر في نقد الشطحيات ومُهاجمة الاتجاهات التي تسعى لمصادرة الشريعة باسم الحقيقة والطريقة وما أشبه، بخاصة من أطلق عليهم عوام الصوفية.

(1) المصدر نفسه، ص 96 - 97.

(2) شرح دعاء السحر، ص 97.

(3) أعني به كتاب «شرح دعاء السحر» الذي انتهى الإمام من تأليفه سنة 1347هـ.

ففي كتاب «آداب الصلاة»⁽¹⁾ الذي انتهى الإمام من تأليفه بعد قرابة عقد ونصف من تأليف كتاب «شرح دعاء السحر»، استحضر المحاكمة ذاتها بين الاتجاهين الظاهري والباطني، ليعزّز بذلك التبيّحة نفسها التي كان قد انتهى إليها في الكتاب السابق⁽²⁾.

لقد افتح المحاكمة بإشارة إلى وجود نزعتين في المعرفة ت نحو الأولى للغلو بالجمود على الظاهر، وتحو الثانية للتقصير بالوقوف على الباطن. فبعض أهل الظاهر: «يرون أنَّ علوم القرآن عبارة عن معانٍ عُرفية عامّية ومفاهيم سوقية وضعية، وبهذا الرأي تراهم لا يتفكرون في القرآن ولا يتدبرون به، ويحصرون الاستفادة منه بالتعاليم الصورية الظاهريَّة . . . ومن ثم يجعلون وراء ظهورهم كل تلك الآيات الدالة على لزوم التدبر أو رجاحته، وإنَّه يفتح من نور القرآن أبواب المعرفة، حتى لكانَ القرآن جاء للدعوة إلى الدنيا ونزل للملاذ الحيوانية»⁽³⁾.

في مقابل هؤلاء يبرز أهل الباطن الذين ينصرفون بوحي ظنهم السقيم عن «ظاهر القرآن ودعواته الصورية التي تؤلِّف قواعد التأدب في المحضر الإلهي وتمثل برنامج السلوك إلى الله، وينحرفون عن ظاهر القرآن بتلبيسات إبليس اللعين والنفس الأمارة بالسوء، ويشتبثون بزعمهم بعلومه الباطنية، مع أنَّ طريق الوصول إلى الباطن يتمثل بالتأدب بالظاهر»⁽⁴⁾.

بعد نقد النزعتين كليهما، يصدر عليهما الحكم التالي: «فإذن هاتان الطائفتان خارجتان كلتا هما عن جادة الاعتدال، ومحرومتان

(1) انتهى الإمام من تأليفه في يوم الإثنين الثاني من ربيع الثاني عام 1361هـ ، كما ذكر في آخريه.

(2) ينظر : آداب الصلاة ، ص 290 فما بعد ، بالفارسية.

(3) آداب الصلاة ، ص 290.

(4) المصدر نفسه.

كلتاهم من نور الهدى إلى الصراط القرآني المستقيم، منسوبتان إلى الإفراط والتفريط». والمنهج الصحيح هو آنـه: «ينبغي للعالم المحقق والعارف المدقق القيام بالظاهر والباطن معاً، والتأدب بالأداب الصورية والمعنوية على سواء، فكما عليه تنوير الظاهر بنور القرآن، كذلك ينبغي له تنوير الباطن بأنوار معارفه وتوحيده وتجریده»⁽¹⁾.

ومع آنـ الحكم واضح والحقيقة التي يستند إليها جلية، إلا أنـ الإمام يعيد الكـرة مذكراً الفريقين من جديد: «ينبغي لأهل الظاهر أنـ يعرفوا بأنـ قصر القرآن على الآداب الصورية الظاهرية، ونبذه عن الأحكام العملية الأخلاقية، والعقائد العامة في باب التوحيد والأسماء والصفات، هو إنكار لحق القرآن ورمي للشريعة الخاتمة بالنقص، التي لا ينبغي أنـ يتصور ما هو أكمل منها وإنـ كانت خاتمتها محالة في سنة العدل. فإذاـن ما دامت الشريعة خاتمة الشرائع ومadam القرآن خاتم الكـتب النازلة وأـخر آصرة تربط بين الخالق والمخلوق، فيـنـبـغي أنـ يكون فيـ حقائق التوحيد والتـجـريـدـ والمـعـارـفـ الإـلهـيـةـ التيـ تـعـدـ المـقـصـدـ الأسـاسـيـ والـغـاـيـةـ الذـاتـيـةـ لـلـأـديـانـ وـالـشـرـائـعـ وـالـكـتـبـ الإـلهـيـةـ النـازـلـةـ،ـ فيـ المرـتـبةـ النـهـائـيـةـ وـالـرـتـبـةـ العـلـيـاـ وـمـتـهـىـ النـهـائـيـةـ وـذـرـوـةـ الـكـمالـ،ـ وإنـ يـلـزـمـ النـفـصـ فيـ الشـرـيـعـةـ.ـ وهذاـ خـلـافـ العـدـلـ الإـلـهـيـ وـالـلـطـفـ الـرـبـوـبـيـ»⁽²⁾.

ثـمـ يـنـعـطـفـ إـلـىـ أـهـلـ الـبـاطـنـ مـخـاطـبـاـ لـهـمـ:ـ «ـيـنـبـغيـ لـأـهـلـ الـبـاطـنـ أـنـ يـعـلـمـواـ أـنـ الـوـصـولـ إـلـىـ الـمـقـصـدـ الـأـصـلـيـ وـالـغـاـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ لـاـ يـكـونـ إـلـاـ بـتـطـهـيرـ الـظـاهـرـ وـالـبـاطـنـ،ـ وـمـنـ دـوـنـ التـشـبـثـ بـالـصـورـةـ وـالـظـاهـرـ لـاـ يـمـكـنـ الـبـلوـغـ إـلـىـ الـلـبـ وـالـبـاطـنـ،ـ وـبـدـوـنـ التـلـبـسـ بـلـبـاسـ ظـاهـرـ الشـرـيـعـةـ لـاـ يـمـكـنـ الـعـثـورـ عـلـىـ طـرـيقـ إـلـىـ الـبـاطـنـ»ـ.ـ ثـمـ يـخـلـصـ إـلـىـ القـوـلـ نـصـاـ:ـ «ـفـإـذـنـ،ـ فـيـ

(1) آداب الصلاة، ص 291.

(2) آداب الصلاة، ص

ترك الظاهر إبطال لظاهر الشرائع وباطنها، وهذه من تلبيسات شياطين الجن والإنس. وقد ذكرنا لمحّة عن هذا المطلب في كتاب شرح الأربعين حديثاً⁽¹⁾.

مادام الإمام قد أحال نفسه إلى كتابه «الأربعون حديثاً» فلنذكر هنا هُنْيَة، لنرى أن سماحته تناول مقوله الظاهر والباطن عبر إشكالياتها الرئيسية، بالمنطق نفسه الذي لحظناه قبل قليل: «اعلم أنه لا يمكن طي أي طريق في المعارف الإلهية إطلاقاً، إلا إذا ابتدأ الإنسان بظاهر الشريعة. فما لم يتأدب الإنسان بآداب الشريعة الحقة لا تتمثل فيه أي خصلة من الأخلاق الحسنة على وجه الحقيقة، كما لا يمكن أن يشع في قلبه نور المعرفة الإلهية وأن ينبلج فيه علم الباطن وتنكشف له أسرار الشريعة. بعد انكشاف الحقيقة وبروز أنوار المعارف في قلبه ينبغي أن يبقى متأدباً بآداب الظاهر أيضاً، ومن هذه الزاوية تعد دعوى البعض في أنه بترك الظاهر ينبلج علم الباطن دعوى باطلة»⁽²⁾.

ما يُطالب به الإمام هو الإيمان بالظاهر والباطن معاً بشرط أن تكون الانطلاقـة من الظاهر، وأن يعي الإنسان بأنّ لكل واحد منها شروطـه وأدـابـه الخاصة و منهـجهـ المـتمـيـزـ. يـضـربـ سـماـحـتـهـ مـثـالـاـ لـهـذـهـ الـحـالـةـ مـنـ الصـلـاةـ، فـيـقـوـلـ: «اعـلـمـ أـنـ لـلـصـلـاةـ غـيـرـ هـذـهـ الصـورـةـ مـعـنـىـ وـلـهـاـ غـيـرـ هـذـاـ الـظـاهـرـ بـاطـنـاـ. وـكـمـ أـنـ لـلـظـاهـرـ آـدـابـ تـجـرـ عدمـ مـرـاعـاتـهـ إـلـىـ بـطـلـانـ الصـلـاةـ الصـورـيـةـ أوـ نـقـصـانـهـ، فـكـذـلـكـ لـلـبـاطـنـ آـدـابـ قـلـيـةـ بـاطـنـيـةـ تـجـرـ عدمـ مـرـاعـاتـهـ إـلـىـ بـطـلـانـ الصـلـاةـ الـمـعـنـوـيـةـ أوـ نـقـصـانـهـ»⁽³⁾. وهذا الكلام من زاوية صلته بالشـريـعـةـ هوـ غـيـرـ تـلـكـ التـرـهـاتـ الـتـيـ تـسـرـيـ عـلـىـ أـلـسـنـهـ بـعـضـهـمـ، وـتـنـسـبـ

(1) آداب الصلاة، ص 291.

(2) الأربعون حديثاً، ص 70 بالفارسية.

(3) آداب الصلاة، ص 3.

إلى بعض المتصوّفة من ترك التكاليف وأن السالك الواصل لا يحتاج إليها بعد وصوله. فما دامت الصلاة مثلاً معراجاً ولها روح، فلا معنى لأدائها بحقيقة وصورتها الفقهية بعد الوصول، وبتعير الإمام نفسه: «فإذن، يتضح من البيانات السابقة أنَّ ما يشيع بين بعض أهل التصوّف من أن الصلاة هي وسيلة عروج السالك ووصوله، وأنَّ السالك مستغنٌ عن أداء الرسوم بعد الوصول، هو أمر باطل لا أصل له، وخيال خامٌ لا أساس له، يتعارض مع مسلك أهل الله وأصحاب القلوب، وهو يصدر من موقع الجهل بمقامات أهل المعرفة وكمالات الأولياء، نعود بالله منه»⁽¹⁾.

لهذا كله يعلن الإمام بضرس قاطع بأنَّ: «الطريقة والحقيقة لا يحصلان إلا عن طريق الشريعة... وكل من يتغيّر بلوغ الباطن عن غير طريق الظاهر لا حظ له من النور الإلهي، كما هو شأن عوام الصوفية»⁽²⁾.

فإذن لم يوفر الإمام في نقهـة لا الباطنية التي تُسقط الظاهر، ولا الصوفية التي تتذرع بالطريقة والحقيقة في تجاوز الشريعة، ولا أصحاب الشطحيات والتلوينات الذين التبسـت عليهم ذواتهم، فوقعوا بالخلط، إذ يقول فيهم: «أنت الذي تدعى المعرفة والجذبة والسلوك والمحبة والفناء، إذا كنت من أهل الله حقاً ومن أصحاب القلوب وأهل السابقة الحسنة فهنيئاً لك، لكن هذا القدر من الشطحيات

(1) يُنظر: سر الصلاة: معراج السالكين وصلاة العارفين، الإمام الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام، ط 4، 1996، ص 13. وهذا الكتاب هو غير «آداب الصلاة»، فقد انتهى الإمام من تأليفه في 21 ربيع الثاني 1358هـ ، ولكن طمعاً في التيسير وانتشار هذه الأفكار على قاعدة أعراض، بادر إلى تأليف كتاب «آداب الصلاة» الذي جاء أوسع وأيسر كما ذكر في مقدمة الكتاب الثاني. يُنظر: آداب الصلاة، ص 2.

(2) تعليقات على شرح فصوص الحكم، الإمام الخميني، ص 201.

والتلويّنات والدعوى الجزافية التي تكشف عن حبّ النفس ووسوسة الشيطان تخالُف المحبة والجذبة. إنَّ أوليائي تحت قباني لا يُعرفُهم غيري»⁽¹⁾.

إنَّ العارف أو السالك إلى الله ليس حرّاً طليقاً من قيود الدين وضوابط الشريعة وإلزاماتها وأدابها، كما قد تُوحِي بعض الإيماءات أو التصورات التي تحملها الأذهان عن هذه الفئة، ذلك أنَّ السير إلى الله ليس امتيازاً يهب صاحبه الحق في الانفلات وحرّية التصرف على حساب دين الله وشرعه، بل هو انضباط مضاعف في نطاق الدين والشريعة، ومسك النفس على الطاعة مع حذر شديد. والميزان بعد ذلك واضح لا يُخطئ يتمثل بالعرض على كتاب الله لتبين سُقم أي دعوة من صحتها، والعارف أو السالك إلى الله ليس بمعزل عن هذا الميزان بتاتاً، بل هو أولى به من غيره: «وظيفة السالك إلى الله هي أن يعرض نفسه على القرآن الشريف، وكما أنَّ المعيار في تشخيص صحة الحديث من عدمه يتمثل بعرضه على كتاب الله فما خالف كتاب الله فهو باطل وزخرف، كذلك الميزان في الاستقامة والاعوجاج والشقاوة والسعادة هو أن يكون [السالك] مستقيماً في ميزان كتاب الله... والخلق المُخالف لكتاب الله فهو زخرف وباطل. وكذلك ينبغي له [للصالك] أن يطبق جميع معارفه وأحوال القلوب وأعمال باطنها وظاهره على كتاب الله ويعرضها عليه، حتى يتحقق بحقيقة القرآن ويكون القرآن صورته الباطنية»⁽²⁾.

تنتهي هذه الجولة إلى إثبات العناصر الثلاثة المشتركة التي افتحنا بها المحور على نحو لا مراء فيه، من حيث إيمان هذه المدرسة بالظاهر لا بِالغائِه، وكذلك مُهاجمة المنحى الباطني الذي يخفي من قيمة الظاهر

(1) الأربعون حديثاً، ص 162.

(2) آداب الصلاة، ص 208 - 209.

وأهميته ويغلق النص على الباطن وحده، والمنحنى الصوفي الذي يخوض من الشريعة لحساب الطريقة والحقيقة وما إلى ذلك.

لكن مع ذلك يبقى هناك تساءلٌ يرتبط بطبيعة أداء العرفة واللغة التعبيرية التي يستعملونها، ستأتي على معالجته تفصيلاً في المحور الرابع والأخير من هذا الفصل.

4 - نظرية لغة المثال

تأتي نظرية لغة المثال في طبيعة التائج المترتبة على الظاهر والباطن، وإذا ما شئنا الدقة فإن هذه النظرية تأتي حصيلة للفهم الوجودي للقرآن برمته كما مرّ علينا في الفصول السابقة، خاصة تصوّره لحقيقة القرآن وتعدد مراتب الفهم وما يكتنف ذلك من أفكار.

تفيد النظرية ببساطة أنَّ القرآن يلجأ إلى أسلوب المثال واللغة الرمزية في تبيان مقاصده. وهذا ما لا يكاد يختلف عليه أحد من المفسّرين أو المستغلين بالشأن القرآني لاسيما مع وجود القرينة عليه من النص القرآني نفسه، كما في قوله (سبحانه): «وَلَقَدْ ضَرَبَنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْءَانِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَنْذَكِرُونَ»⁽¹⁾، قوله: «وَتَلَكَ الْأَمْثَلُ نَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»⁽²⁾. كما من الحديث الشريف أيضاً: «إِنَّمَا القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم»⁽³⁾.

بيد أنَّ ما يختلف هو طبيعة فهم هذه الظاهرة في منهج الأداء القرآني وكيفية تفسيرها، حيث يُواجهنا على هذا الصعيد فهمان؛ يرى الأول في الأمثلة أنها لا تزيد على وسائل إيضاح مؤثرة يلجأ إليها القرآن

(1) الزمر: 27.

(2) العنكبوت: 43.

(3) وسائل الشيعة، ج 27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 13، ح 38، ص 191.

لبيان مقاصده ويتنهى الأمر عند هذا الحد. أما الفهم الثاني فيعتقد أن الأمثلة ما هي إلا أطر وقوالب تُؤمِّن إلى حقائق كائنة وراءها، ومن ثم فإن لغة المثال ليست وسائل إيضاح إشارية وتعبيرية الغرض منها مماثلة الأفهام المختلفة والتأثير فيها فحسب، بل هي منظومة تترابط مع ما بعدها، تجمع بين حقيقة الأشياء وواقعيتها وبين التعبير عنها بالمثال والرمز.

بإزاء هذا الاختلاف بين الفهَّمين يتفق الاتجاهان كلاهما على أنَّ القرآن الكريم نفسه هو الذي أسس لهذا النهج في الأداء وأرسى معالمه في ثنايا النص، كما يتفقان على أنَّ ذلك هو تعبير عن ستة عقلائية مطردة بين مختلف الأقوام والأمم ومنهجيات الأداء اللغوي والفكري: «إيضاح المقاصد المُبْهَمَة والمطالب الدقيقة بإيراد القصص المتعددة والأمثال والأمثلة الكثيرة المتنوعة، أمر دائِر في جميع الألسنة واللغات من غير اختصاص بقوم دون قوم، ولغة دون لغة»⁽¹⁾.

في نص مبكر لابن عربِي يشير إلى وجْهِي المسألة، متمثَّلين في أنَّ القرآن لجأ إلى لغة الرمز والمثال ونبَّه إلى ذلك، وأنَّ الرموز ترتبط بما وراءها والمراد هو هذا «الماوراء» وليس الرموز، جاء فيه: «اعلم أيها الولي الحميم أيدك الله بروح القدس وفهمك، أنَّ الرموز والألغاز ليست مُراده لأنفسها وإنما هي مُراده لما رممت إليه ولما ألغز فيها، ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها. والتنبية على ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضَرِّبُهَا لِلنَّاسِ﴾⁽²⁾، فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها وإنما جاءت ليُعلم منها ما ضُربت له وما نُصبت من أجله مثلاً، مثل قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ يَقْدِرُهَا فَاحْتَمَلَ أَسْنَلُ زَيْدًا رَبِّيًّا وَمِمَّا

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 63.

(2) العنكبوت: 43.

يُوقدُونَ عَلَيْهِ فِي الْأَنَارِ أَبْتِغَاءَ حَلَيَّةَ أَوْ مَتَعَ زَبَدَ مِثْلُمَ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَأَبْنَطِلُ
فَإِمَّا الْزَبَدُ فَيَذَهَبُ جُفَاءً وَإِمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ⁽¹⁾ فَجَعَلَهُ كَالْبَاطِلِ، كَمَا قَالَ: «وَرَهَقَ الْبَاطِلُ»⁽²⁾. ثُمَّ قَالَ:
«وَإِمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ»⁽³⁾ ضَرَبَهُ مِثْلًا لِلْحَقِّ: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ
اللَّهُ الْأَمْثَالَ»⁽⁴⁾. وَقَالَ: «فَاعْتَرِرُوا يَتَأْوِلُ الْأَبْصَرِ»⁽⁵⁾ أَيْ تَعْجِبُوا وَجُوزُوا
وَاعْبُرُوا إِلَى مَا أَرْدَتُهُ بِهَذَا التَّعْرِيفِ، «فَاعْتَرِرُوا يَتَأْوِلُ الْأَبْصَرِ»⁽⁶⁾; مِنْ
عَبْرَتِ الْوَادِي إِذْ جَزْتَهُ»⁽⁷⁾.

أَمَّا الشِّيرازِيُّ فِي نُصُوصِهِ وَفَرَةِ كَافِيَةٍ لِبَيَانِ هَذَا الْأَصْلِ فِي الْأَدَاءِ
الْقُرَآنِيِّ وَتَعْلِيلِهِ. فِي النَّصِ التَّالِي يُؤْمِنُ إِلَى أَنَّ لِغَةَ الْمِثَالِ مِنْهَجٌ قُرَآنِيٌّ -
نَبُوِيٌّ، يَعْلَمُهُ عَلَى ضَوْءِ اخْتِلَافِ مَدَارِكِ النَّاسِ وَتَفَاقُتِهَا بِالْقُوَّةِ وَالْعُسْفِ،
وَيَفْسُرُهُ عَلَى وَقْعِ قَاعِدَةِ مَخَاطَبَةِ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ، حِيثُ يَقُولُ:
«وَأَكْثَرُ الْخُلُقِ لَا يَدْرِكُ الْحَقَائِقَ الْكُلِّيَّةَ وَأَصْوَلُ الْمُوجُودَاتِ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ
الْتَّمِثِيلِ وَالْتَّشْبِيهِ، وَالْأَنْبِيَاءُ مَأْمُورُونَ بِدُعُوتِ الْخُلُقِ وَالتَّكَلُّمِ مَعْهُمْ عَلَى
مَبْلَغِ عَقُولِهِمْ، لِقَوْلِهِ: (نَحْنُ الْأَنْبِيَاءُ أَمْرَنَا أَنْ نَكْلُمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ
عَقُولِهِمْ)⁽⁸⁾، وَعُقُولُ أَكْثَرِ النَّاسِ بِمُتْزَلَّةِ الْخَيَالِ وَالْبُوهَمِ، وَلِذَلِكَ كَانَ
تَعْلِيمُهُمُ الْحَقَائِقِ الإِيمَانِيَّةَ عَلَى رَتَبَةِ التَّمِثِيلَاتِ الَّتِي تُنَاسِبُ طَبَائِعَهُمْ
الْغَلِيقَةَ»⁽⁹⁾.

(1) الرعد: 17.

(2) الإسراء: 81.

(3) الرعد: 17.

(4) الرعد: 17.

(5) الحشر: 2.

(6) آل عمران: 13.

(7) الفتوحات المكية، ج 1، ص 189.

(8) الأصول من الكافي، ج 1، كتاب العقل والجهل، ح 15، ص 23.

(9) تفسير القرآن الكريم، ج 7، ص 380.

عند هذه النقطة التي ترجع لغة المثال إلى اختلاف المستويات الإدراكية أو أنها وسيلة إيضاح مؤثرة، يلتقي الاتجاهان على ما يُومئ إليه النص التالي للفخر الرازى (ت: 606هـ): «إن المقصود من ضرب المثال أنه يؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأنَّ الغرض تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتأكَّد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقاً للعقل، وذلك هو النهاية في الإيضاح. ألا ترى أنَّ الترغيب بالإيمان والتزهيد عن الكفر مجردين عن ضرب الأمثل لا يتأكَّد تأثيرهما في القلب، وإذا مثل الإيمان بالنور والكفر بالظلمة يتأكَّد تأثير حسن الإيمان وقبح الكفر في القلب؟»⁽¹⁾.

يُيدُّ أنَّهما يعودان للافترار في التعليل ونظرية التفسير. فالغرض من المثال في المدرسة الوجودية أو العرفانية ليس التأثير ومماشة اختلاف مستويات الإدراك فحسب، وإنما بيان حقيقة الأمر بهذا الأسلوب، ومن ثُمَّ فإنَّ وصف الإيمان بالنور والكفر بالظلمة ليسا وصفين تمثيليين بل هما حقيقة مشهودة تدلُّ عليها الأحوال الباطنة للمؤمنين والكافرين، وفعالهم الظاهرة وأحوالهم فيها مثال لها. يكتب الشيرازى تعقيباً على كلام الرازى: «أقول: قد علمت أنَّ حقيقة التمثيل ما هو، ودرست أنَّ الغرض ليس مجرد التأثير والواقع في النفس، بل بيان حقيقة الأمر وملاكه وروحه. أولاً ترى أنَّ الألفاظ المذكورة في هذه الآية⁽²⁾، من النار والاستيقاد والإضاءة والنور والذهب والظلمات وغيرها كلها محمولة على الحقيقة، مشهودة بنظر البصيرة؟ بل هي حقيقة أحوالهم الباطنة والتي هم عليها من الأحوال والأفعال الظاهرة هي مثال لتلك الأحوال»⁽³⁾.

(1) التفسير الكبير، الفخر الرازى، ج 1، ص 293.

(2) يعني قوله (سبحانه): «مَنْلَهُمْ كَمَلُ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَتَصَرَّفُونَ» (البقرة: 17).

(3) تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 15.

ما يذهب إليه هذا الاتجاه من أنّ التمثيل لا يعني التخييل على سبيل الإيضاح والتأثير، بل هو تعبير عن حقيقة خاصة بهذه اللغة، تسنده تصوّرات المدرسة الوجودية ورؤيتها الكونية بعامة، كما يعتقد فهمها الخاصّ لحقيقة القرآن ومراتبه. فقد مرّ علينا ما ذهبت إليه في مركّزاتها من آنَّه ما من شيء في عالم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى⁽¹⁾، وأنَّه ما من شيء في العالم إلا وهو مثال لأمر روحاني والمثال المادي مرقة إلى المعنى الروحاني⁽²⁾، وأنَّ للحقائق أمثالاً في كل عالم⁽³⁾، وما في هذا العالم أمثلة لما هو أعلى، وأنَّ العوالم مُتطابقة الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى وهكذا إلى حقيقة الحقائق⁽⁴⁾. وبذلك تسجل المدرسة صراحة: «ولا يتصور شرح عالم الملائكة في عالم الملك إلا بضرب الأمثال، ولذلك قال سبحانه: ﴿وَتَلَكَ الْأَمْثَالُ نَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾»⁽⁵⁾⁽⁶⁾.

على هذا كله يسجل مفسّر معاصر مُتمّ للمدرسة ذاتها، أن الأمثلة تشير من جهة: «إلى نفس هذه الحوادث الخارجية والتكتونات العينية» التي تتحدث عنها الأمثلة وليس إلى «القول». كما يُسجل من جهة أخرى بأنَّ: «هذه الواقع الكونيّ والحوادث الواقعية في عالم الشهادة، أمثل مسؤولية تهدي أولي النهى وال بصيرة إلى ما في عالم الغيب من الحقائق، كما أنَّ ما في عالم الشهادة آيات دالة على ما في عالم الغيب على ما

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 166.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 172.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 415.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 166.

(5) العنكبوت : 43.

(6) تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 5.

تكرر ذكره في القرآن الكريم، ولا كثير فرق بين كون هذه المشهودات أمثالاً مضمورة أو آيات دالة»⁽¹⁾.

هذا المفسّر نفسه يلخّص وجهة المدرسة كاملة في بعديها، البُعد الأول الذي يلتقي مع الاتجاه السائد في تفسير لغة المثال على أساس مماثلة المستوى الإدراكي للناس، ثمّ والأهم من ذلك البُعد الثاني الذي يجعل الأمثلة دالات لفظية على حقائق وليس وسائل إيضاح مؤثرة فحسب. يقول عن البُعد الأول: «إنَّ البيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقة الإلهية، لأنَّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلا الحسّيات ولا تناول المعاني الكلية إلا في قالب الجسمانيات»⁽²⁾. فيما يقول عن البُعد الثاني: «إنَّ البيانات أمثال، ولها ما وراءها حقائق مماثلة، وليس مقاصدها ومراداتها مقصورة على اللفظ المأخذوذ من مرتبة الحس والمحسوس»⁽³⁾.

حيث يكون الأمر كذلك، وأنَّ لغة المثال القرآنية تعبير لفظي لمعان وجودية حقيقة، فلا معنى لحمل ألفاظ القرآن ونصوصه على غير هذه المعاني والتزوع إلى التأويل، بما يستبطن التعامل مع الألفاظ على أنها ضرب من المجاز والاستعارة، إلا ما استثنى الضرورة. وهذه هي القاعدة التي لخصها أحد رموز المدرسة بقوله: «إنَّ ألفاظ القرآن يجب حملها على المعاني الحقيقة، لا على المجاز والاستعارات البعيدة»⁽⁴⁾.

وبذلك يتم الجمع بين لغة المثال القرآنية، وبين أن تكون هذه

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 337 - 338 عند تفسير الآية العتيدة (17) من سورة الرعد، أي آية: «كَذِلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالُ».

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 166.

الأمثلة صوراً وقوالب وأطراً لفظية لحقائق فعلية. هذه القاعدة تحولت إلى نبض يرسل بحيوته على جميع نصوص الإمام الخميني القرآنية ولمحاته التفسيرية، بحيث يصعب الاستشهاد عليها بمثال أو مثالين لكثرة حضورها وكثافتها⁽¹⁾.

تبقى مسألة نوّها لها نهاية المحور الثالث من هذا الفصل ترتبط بلغة العرفان، إذ هناك ظاهرة يرصدها المتابعون للأداء العرفاني تمثل بغموض اللغة وتعقيد الأسلوب، حيث يبدو الفكر العرفاني مليئاً بالطلasm والشفرات بحيث يستدعي التعاطي معه إلى إنفاق جهد استثنائي كبير. أكثر من ذلك تواجه هذه المدرسة تهمـاً مكثفة تنسـب فكرها وأسلوبها الأدائي إلى تعمـد الغموض والتعميمـة وعدم الالتزام، وأنها تلـجـأ إلى الهمـمات والمواجـد بل وإلى اللغة المراوغـة عن قصد مسبـق.

ما هي حقيقة هذه الظاهرة؟ وما هي البواعث التي تُملـي اللجوء إليها؟ ثمـ ما هي التفسيرات التي يقدمـها العـرـفـاء لتسـويـع ذلك وتبـريـره؟

العرفاء واللغة الإشارية

ينبغي أن نفتح هذه الفقرة بتـأكـيد مـجـدد عـلـى أـنـ ما يـبلـغـه العـارـفـ أوـ المتـصـوفـ منـ حالـاتـ وـماـ يـصلـ إـلـيـهـ منـ معـانـ،ـ يـبقـىـ تـجـربـةـ ذاتـيةـ فـحـسـبـ،ـ نـحـنـ لاـ نـنـكـرـهاـ بـيـدـ آـنـاـ لـاـ نـلتـزـمـ بـحـجـيـتـهاـ أـيـضاـ ماـ لـمـ يـتـمـ لـهـ الـحـجـةـ وـيـصـارـ إـلـىـ إـقـامـ الـبـرـهـانـ عـلـيـهـ.ـ وـهـذـاـ التـمـيـزـ بـيـنـ مـقـامـ الـكـشـفـ وـالـشـهـودـ فـيـ الدـائـرـةـ الشـخـصـيـةـ وـبـيـنـ تـعـمـيمـ مـعـطـيـاتـهـ إـلـىـ الـآـخـرـينـ بـشـرـطـ الـبـرـهـانـ وـقـيـامـ الـحـجـةـ عـلـيـهـ،ـ يـحلـ لـنـاـ العـدـيدـ مـنـ الـمـشـكـلـاتـ.ـ فـلـلـعـارـفـ أـنـ

(1) يـشـهـدـ هـذـاـ المـبـداـ حـضـورـاـ مـكـثـفاـ فـيـ الـلـمـحـاتـ التـفـسـيرـيـةـ التـيـ انـطـوتـ عـلـيـهـ الـكـتـبـ التـالـيـةـ للـإـلـامـ:ـ سـرـ الـصـلـاـةـ،ـ آـدـابـ الـصـلـاـةـ،ـ شـرـحـ دـعـاءـ السـحـرـ،ـ الـأـرـبـاعـونـ حـدـيـثـاـ،ـ وـكـتـابـ شـرـحـ حـدـيـثـ جـنـودـ الـعـقـلـ وـالـجـهـلـ،ـ مـضـافـاـ تـفـسـيرـ إـلـىـ سـوـرـةـ الـحـمـدـ.

يعبر عن مشاهداته وما يُفاض عليه من معانٍ بأيّ لغة شاء مادام ذلك لا يلزمنا بشيء في دين الله وكتابه وشريعته، أمّا إذا مارم تعميم تجربته فتحن وإيه على هدى أو في ضلال مبين، والمعيار هو البرهان والدليل العقلي فيما له صلة بدائرة العقل، والشريعة ومعاييرها الواضحة في الحلال والحرام والواجب فيما له صلة بالشريعة والسلوك العملي وما يرتبط بذلك من آداب.

الغريب أنّني بعد أن انتهيت من كتابة هذه الضابطة وقفت على نصّ لابن عربى يستجمع عناصرها كاملة، فعندما يبلغ في تقسيمه لمراتب العلوم (وهي عنده: علم العقل، علم الأحوال، علم الأسرار) إلى علم الأسرار، يقول في الموقف منه: «أما العاقل اللبيب الناصح نفسه فلا يرمي به، ولكن يقول: هذا جائز عندي أن يكون صدقًا أو كذبًا، وكذلك ينبغي لكل عاقل إذا أتاه بهذه العلوم غير المعصوم، وإن كان صادقاً في نفس الأمر فيما أخبر به. ولكن كما لا يلزم هذا السامع له صدقه، لا يلزم تكذيبه، ولكن يتوقف. وإن صدقه لم يضره لأنه أتى في خبره بما لا تحيله العقول، بل بما تجوزه أو تتفق عنده، ولا يهدّ ركناً من أركان الشريعة، ولا يبطل أصلًاً من أصولها.

فإذا أتى [صاحب علوم الأسرار] بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع، فلا ينبغي أن ترده أصلًاً، ونحن مخترعون في قوله. فإن كانت حال المخبر به تقتضي العدالة لم يضرنا قبوله، كما نقبل شهادته ونحكم بها في الأموال والأرواح، وإن كان غير عدل في علمنا، فنتظر فإن كان الذي أخبر به حقًاً بوجه ما عندنا من الوجوه المصححة قبلناه، وإلا تركناه في باب الجائزات، ولم نتكلّم في قائله بشيء، فإنها شهادة مكتوبة نُسأل عنها، قال تعالى: ﴿سَتَكْتَبُ شَهَدَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾⁽¹⁾⁽²⁾.

(1) الزخرف: 19.

(2) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص 31.

أحسب أن الرجل أنصفنا بهذا المعيار الذي ربط طرف القضية والحكم عليها صدقاً أو كذباً بالدليل؛ بالعقل حين تكون عقلية وبالشرع وضوابطه حين تكون شرعية.

نصل الآن إلى اللغة الإشارية أو الرمزية الغامضة التي يلجأ إليها العرفاء، فإذاً لا يسعنا أن ننكر ذلك، نسجل أن هؤلاء القوم قد التفتوا إلى المشكلة بأنفسهم وقدموا لها عدداً من التعليقات والتكييفات التفسيرية، نمرّ عليها كما يلي:

1 - نظرية التعقيد الذاتي وضيق اللغة

ربما كان أبرز تسويغ تلوذ به هذه المدرسة، أن هذه المعارف تستعصي بطبعها على قوالب الألفاظ وعلى المفاهيم والأطر الفكرية المتدالوة في لغة النظر العقلي؛ لأنها عبارة عن معاينة وملامسة ومعايشة مباشرة وكينونة وجودية فعلية يحياها صاحبها من دون وساطة، تماماً «كالعلم بحلوّة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجود والشوق... فهذه علوم من المحال أن يعلّمها أحد إلا بأن يتصف بها ويندوّنها»⁽¹⁾. ومن هنا سميت ذوقية؛ لا لأنها تخضع للذوق والمزاج ولا ينتظمها نظام كما ظن بعض.

هذه الشكوى من ضيق اللغة وقصور وعائتها عن استيعاب المعاني والتعبير عنها باللغة المألوفة، هي شكوى قديمة، وإلى ذلك لا تزال تسري بين المعاصرين. وبتعبير التقريري محمد بن عبد الجبار: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»⁽²⁾، وبحسب ابن عربي أن علم الأسرار لو

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 31.

(2) كتاب المواقف، تحقيق آرشن أبيري، مطبعة دار الكتب المصرية، 1934، ص 51 نقلأً عن: فلسفة التأويل، ص 269.

«أخذته العبارة سمج واعتراض على الأفهام دركه وخشن، وربما مجتهد العقول الضعيفة المتعصبة... ولهذا صاحب العلم كثيراً ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية»⁽¹⁾. ومن المعاصرین يذهب الطباطبائی إلى أن الإدراك الذوقی والشهودی نادر في الحياة الإنسانية، وأنّ: «الإنسان الذي يريد أن يبيّن معلومات هذا الإدراك الذوقی عن طريق آخر هو الفكر، سيكون حاله تماماً كحال من يريد أن يعرف مجموعة من الألوان المختلفة لمولود أعمى بواسطة القوّة السامعة. لذا فإنّ من يريد أن يضع المعاني الشهودية في قالب الألفاظ يكون مثله تماماً كمثل الذي ينقل الماء بالغربال من مكان لأخر»⁽²⁾.

أمّا الإمام الخميني فيشير إلى المعضل ذاته، ويزيد عليه بأنّ من يتكلّم من العرفاء، ويسعى إلى صبّ مشاهداته وكشوفاته في إطار اللغة وفي قالب الاصطلاحات والألفاظ، فإنّما يفعل ذلك بداعي الرأفة بالناس والرغبة في فتح قلوبهم إلى عالم الذكر وإشراكم فيما ذاقه العرفاء، وإنّما من عائدة ترجع إليهم من وراء ذلك: «فالعرفاء الكُمل لما شهدوا ذلك ذوقاً ووجدوا شهوداً، وضعوا لما شهدوا اصطلاحات وصنعوا لما وجدوا عبارات، لجلب قلوب المتعلمين إلى عالم الذكر الحكيم، وتنبيه الغافلين وتنقيظ الرادين، لكمال رأفتهم بهم ورحمتهم عليهم. وإنّ فالمشاهدات العرفانية والذوقيات الوجданية غير ممكّن الإظهار بالحقيقة، والاصطلاحات والألفاظ والعبارات للمتعلمين طريق الصواب، وللكاملين حجاب في حجاب»⁽³⁾.

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص.33.

(2) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تأليف محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، ط2، مؤسسة أم القرى، بيروت 1418هـ ، ص 68 - 69 .

(3) مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، تأليف الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران 1993 ، ص 36.

2 - نظرية الضّن بالمعْرفة وكتمانها

يُيد أن المعضلة ليست معرفة صرفة، وإنما تنتظمها عوامل آخر ربما لا تقل عن هذه أهمية في دفع هذا الاتجاه إلى لغة الإشارة والرمز، تتمثل هذه المرة بالضّن بالمعْرفة وكتمانها والتوصية بسترها وعدم إفشاءها لغير أهلها، وكذلك الخوف من تكفير أهل الظاهر أو إنكارهم على أقل تقدير. وهذه في الحقيقة سجية مضى عليها رموز هذا التيار قديماً وحديثاً بمن فيهم الإمام الخميني، ففي رسالة وجيبة تكررت الوصية بالكتمان وعدم إذاعة الأسرار، وعدم الإذن للكاتب نفسه بالجهر ببعض المعرف فُرابة عشر مرات.

يشير الإمام في غير موضع من هذه الرسالة إلى أنّ المنهج فيها هو لغة الرمز والإشارة، وأنّ: «بناءها على الاختصار والإجمال، والرمز والإشارة في المقال»⁽¹⁾، وأنها موضوعة: «للرمز والإشارة»⁽²⁾. ليؤكّد في موضع أخرى مسألة السرّ: «وهاهنا أسرار أخرى لا يسعها المقام، والأولى طي الكلام»⁽³⁾، ثُمَّ يوصي بقوله: «واحتفظ بهذا وتبصر»⁽⁴⁾، وعلى نحو أوضح: «وهذا من الأسرار فاحتفظ به ودعه يبقى تحت الأستار، ولا تذعه على أهل هذه الدار، فإنهم من الأغيار»⁽⁵⁾. وفي المفاد نفسه الذي يُبدي فيه خوفه من إذاعة هذه الأسرار إلى الناس: «وهاهنا أسرار ورموز نتركها خوفاً من أبناء الزمان والإطالة في البيان، فإياك أن تفشوا هذه الأسرار عند أهل هذه الديار»⁽⁶⁾، بل يزيد على ذلك

(1) التعليقة على الفوائد الرضوية، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، 1417هـ ، ص 133.

(2) التعليقة على الفوائد الرضوية، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 92.

(4) المصدر نفسه، ص 117.

(5) المصدر نفسه، ص 108.

(6) المصدر نفسه، ص 110.

بأنه غير مأذون له بالبوح بها: «وها هنا أسرار لا رخصة لإفشارها»⁽¹⁾، كما قوله: «وها هنا أسرار ورموز... ليس هنا محل ذكرها ورخصة إفشاء أمرها، ولعل الله يُحدث بعد ذلك أمراً»⁽²⁾.

لذلك يصف الإمام طريقة في إعطاء هذه المعرفة بأنها أشبه ما تكون بتسريبيها سراً وبهدوء، من دون أن يكون ذلك مصحوباً بإعلان وضجة: «والآن نذكر الوجهين بطريق الاختصار، ونتلو عليك سراً دون الجهار»⁽³⁾. ثمَّ لا ينسى الإمام الشكوى من الزمان وأهله وأن أوضاع أهله لا تسمح بفضح هذه المعرفة: «لقد سلكنا في هذه الأوراق طريق الإيجاز، ورفضنا التفصيل والتطويل بالإغماز، فإن المجال ضيق، والحال غير موافق، وأهل الزمان غير شائق لهذه الحقائق»⁽⁴⁾.

هذه الشكوى من الزمان والتظلم من أهله والخشية من أهل الظاهر وتکفيرهم لأهل الله، وما تُملئه من لوذ بلغة الإشارة والرمز، وتدثر بالكتمان، تبرز بحدافيرها عند بقية أقطاب هذه المدرسة. فعند ابن عربي مثلاً تحولت إلى موضوع أمعن الرجل في تحليله وإشباعه من مختلف الجوانب، حيث مرَّ على دواعيه المعرفية وأبرزها الجمود على الظاهر وعدم معرفة غيره⁽⁵⁾، والنفسية وأبرزها الحسد⁽⁶⁾، من دون أن يهمل مطلقاً بواعته السياسية والاجتماعية وما تمنحه علوم الظاهر - بنظره - من وجاهة لأهلها تُبَوِّئُهم لموقع اجتماعية تَنال رضا الجمهور ومباركة

(1) المصدر نفسه، ص 216.

(2) رسالة التعليقة على الفوائد الرضوية، ص 140.

(3) المصدر نفسه، ص 159.

(4) المصدر نفسه، ص 159.

(5) قوله: «وأكثر علماء الرسوم عَدُموا علم ذلك ذوقاً وشرباً». يُنظر: الفتوحات المكية، ج 1، ص 272.

(6) قوله: «فإنكروا مثل هذا من العارفين، حسداً من عند أنفسهم». يُنظر: الفتوحات المكية، ج 1، ص 272.

السلطة⁽¹⁾، على النحو الذي يعزّ على بعضهم التخلّي عنها وعما تبهه لهم من شأنية ووجاهة⁽²⁾، فيرون حينئذ أنّ أهل الله وأصحاب المعرفة مُنافسون لهم في ذلك، فيدخلون في تحالف ضدّهم يرتكز في طرفه إلى سلطة الجمهور وسلطة السياسة والدولة مُضافاً لسلطة المعرفة⁽³⁾.

على ضوء هذه الشكوى وانطلاقاً مما تحمله من مبررات في الواقع الموضوعي المعاش، جنح هذا التيار إلى لغة الإشارة: «فلما رأى أهل الله أنّ الله جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر من علماء الرسوم... سلم أهل الله لهم أحوالهم... وصانوا عنهم أنفسهم بسميتهم الحقائق إشارات، فإنّ علماء الرسوم لا ينكرون الإشارات»⁽⁴⁾.

تلحظ المسوغات ذاتها التي تُرجع ظاهرة التعبير الرمزي إلى طبيعة الواقع الاجتماعي ومُلابساته العلمية والسياسية وتفسيره على هذا الأساس؛ نلحظها عند قطب آخر من أقطاب المدرسة هو صدر الدين الشيرازي الذي يبدأ هو الآخر بالشكوى من الزمان، وما عليه: «من نكائب الحدثان، ونوابيب الحرمان، وما عليه أبناؤه من ملازمة أغراض النفس والهوى، والانكباب على تمثيلية دواعي الجسم والقوى،

(1) يومئذ إلى هذا التحالف بين بعض علماء الظاهر والسلطة بقوله: «وأما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق... فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه» من التكبير لأهل الله. ينظر: الفتوحات المكية، ج 1، ص 272.

(2) كما في قوله حين يأخذ على بعض هؤلاء العلماء: «انكبوا بهم على حطام الدنيا وهم في غنى عنه، وحبّ الجاه والرياسة، وتمثيلية أغراض الملوك فيما لا يجوز». ينظر: المصدر نفسه.

(3) مثل قوله: «ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة، وأثروا جانب الخلق على الحق... حجبهم ذلك على أن يعلموا أن لله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم». ينظر: الفتوحات المكية، ج 1، ص 279.

يرى ابن عربي بشكل عام: «وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله... فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل (ع)». ينظر: المصدر نفسه، ص 279.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص 280.

والإعراض عن اكتساب العلم والهدى... والصمم عن مشاهدة أنوار هذا الوحي الذي يوحى، والنسيان عن ذكر الله وملكت ربنا الأعلى»⁽¹⁾. بيد أنَّ الأنكى من ذلك هو ما عبر عنه بقوله: «ولقد نشأ في زماننا هذا قوم يرون التعمق في العلوم الإلهية والتدبَّر في الآيات الربانية بدعة ووبالاً، ومخالفة أوضاع الجماهير خدعة وضلالاً، لأنَّه لم يتعد نظرهم عن ظهور هذه الأجسام، ولم يرتق فكرهم وقصدهم عن عمارة هذه الهياكل والأبدان... فانكروا العلم وأهله، واسترذلوا العرفان وفضله»⁽²⁾.

لذلك تراه يلتزم الحذر العتيد فيما أراد به من المعارف والأسرار في مقدمات تفسيره، دون أن ينسى وصيته بتصونها عن الأغيار وعدم إفشائها إلا لأهلها، حيث يعبر عن ذلك بقوله: «ولقد أتيتك بما يمكنني من الأسرار التي ما زالت العرفة الكبار والحكماء أولوا الأيدي والأبصار، كتموها عن أهل الاغترار. ولما كثرت الأغيار وجب صون الأسرار عن الأشرار، إلا أنَّي لم أناج بها إلا الصدور المنشحة بالنور، لا القلوب القاسية بظلمات عالم الغرور... فعليك يا خليلي بتقديسها عن القلوب القاسية الميتة، وأحذر عن استيادها إلا الصدور المنشحة والأنفس الزكية الحية»⁽³⁾.

التأسيس الديني والعقلاني

مهما كانت الدوافع التي أملت على أصحاب هذا الاتجاه الجنوح إلى لغة الإشارة والرمز، وسواء أكانت معرفية أم اجتماعية أم مركبة من الاثنين معاً، فإنَّ رموزه يرون أن لهذا الأسلوب أصله التأسيسي في القرآن

(1) مفاتيح الغيب، ص 3. والجدير أن المؤلف أراد لكتابه هذا أن يكون مقدمة لتفسيره.

(2) مفاتيح الغيب، ص 4.

(3) مفاتيح الغيب، ص 8.

الكريم، كما أنه يعبر عن مبدأ ثابت في منهج الدعوات النبوية، مضافاً إلى اتساقه مع القواعد العقلية في ممارسة العمل الديني مع الناس. وبتعبير الإمام الخميني: «فإن لكل قوم لساناً، ولكل كلام مع كل متكلم مقاماً، كلام الناس على قدر عقولهم⁽¹⁾، وما أرسِلَ رسولٌ إِلَّا بِلِسْانِ قَوْمِهِ⁽²⁾»⁽³⁾.

على ضوء هذا الإطار نتعامل مع الكلمة التي سجلها الإمام في الأسطر الأخيرة من كتابه «مصابح الهدایة»، واختار لها عنوان «خاتمة ووصیة»، حيث جاء فيها قوله: «إِيَّاكَ أَيُّهَا الصَّدِيقُ الرُّوحَانِيُّ ثُمَّ إِيَّاكَ، وَاللَّهُ مُعِينُكَ فِي أُولَئِكَ وَآخْرِيكَ، أَنْ تُكَشِّفَ هَذِهِ الْأَسْرَارُ لِغَيْرِ أَهْلِهَا أَوْ لَا تُضْنَى عَلَى غَيْرِ فَحْلَهَا». فإن علم باطن الشريعة من التواميس الإلهية والأسرار الربوبية، مطلوب ستره عن أيدي الآجانب وأنظارهم، لكونه بعيد الغور على جليّ أفكارهم ودقائقها.

وإياتك وأن تنظر نظر الفهم في هذه الأوراق إلا بعد الفحص الكامل عن كلمات المتألهين من أهل الرواق، وتعلم المعارف عند أهلها من المشايخ العظام والعرفاء الكرام، وإنما فمجرد الرجوع إلى مثل هذه المعارف لا يزيد إلا خساناً ولا ينتج إلا حرماناً⁽⁴⁾. ومع ذلك حتى لو لاحت هذه المعارف والأفكار إلى الآخرين، فلا ينبغي لهم المبادرة إلى رميها بالزخرف والبطلان لمجرد أنها لا تنسق مع أذواقهم ولا تنسجم مع

(1) إشارة إلى النبي الشريف: «إِنَّا مَعَاصِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرَنَا أَنْ نَكُلَّ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ». الأصول من الكافي، ج 1، كتاب العقل والجهل، ح 15، ص 23.

(2) إشارة لقوله (سبحانه): «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسْانِ قَوْمِهِ، لِتَبَيَّنَ لَهُمْ» (ابراهيم: 4).

(3) التعليقة على الفوائد الرضوية، ص 138 - 139.

(4) مصابح الهدایة إلى الخلافة والولاية، تأليف الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1993، ص 90. والجديد بالذكر أن الإمام انتهى من تأليف هذا الكتاب بتاريخ 25/شوال/1349هـ.

ما ألفوه؛ ذلك أنّ لكل علم أهلاً، ولكل مسير رجالاً: «مع أن قرار الكاتب في هذه الرسالة أن أمتنع عن ذكر المطالب العرفانية غير المألوفة، مكتفياً بالأداب القلبية للصلوة فحسب، إلا إنني أرى القلم وقد طغى، وقد تجاوزتُ بخصوص تفسير السورة الشريفة الحدود التي ألزمت بها نفسي. ليس باليد حيلة إلا أن أوجه عذري لإخوة الإيمان وللأصدقاء الروحانيين [الحوزوين]. وبالضمن إذا لمس هؤلاء مطلبًا لا يتطابق ومذاقهم فلا يرمونه بالباطل دون تأمل، لأن لكل علم أهلاً ولكل مسير رجالاً. رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعد طوره⁽¹⁾⁽²⁾».

هذا المعنى نفسه نراه واضحاً في كتاب آخر من كتب الإمام، وقد عزّزه بلغة صريحة لاشوب فيها في الدفاع عن رموز هذا الخط، وتفسير بعض ما يعتور أفكارهم من غموض يبعث على الالتباس، على أساس اللغة الخاصة التي يستعملونها وما تتخلله من مصطلحات: «وأوصيك أيها الأخ الأعز، أن لا تسوء الظن بهؤلاء العرفاء والحكماء الذين كثير منهم من خُلُص شيعة علي بن أبي طالب وأولاده المعصومين (ع)، وسلّاك طريقتهم والمتمسكين بولايتهم. وإياك أن تقول عليهم قولًا منكراً، أو تسمع إلى ما قيل في حقهم فتقع فيما تقع.

ولا يمكن الاطلاع على حقيقة مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم من غير الرجوع إلى أهل اصطلاحهم، فإن لكل قوم لساناً ولكل طريقة تبياناً⁽³⁾.

في السياق ذاته جاء حتّ الإمام المتكرر على عدم إنكار مقامات

(1) غرر الحكم ودور الكلم، عبد الواحد الأمدي، الفصل الثالث، حرف الراء، ح. ١.

(2) آداب الصلاة، ص 346. وقد ساق هذه الملاحظة أواخر الكتاب بعد الانتهاء من تفسيره سورة القدر.

(3) مصباح الهدى إلى الخلافة والولاية، ص 36 وقد وضع الإمام الكتاب باللغة العربية مباشرة.

الأولياء والعرفاء وأهل الله، وربما كانت المرة الأخيرة هي التي جاءت في ثوب وصية إلى نجله أحمد؛ حيث كتب إليه قبل مدة قليلة من وفاته «بني، ما أحرض على أن أوصيك به في الدرجة الأولى، هو أن لا تُنكر مقامات أهل المعرفة، لأن ذلك أسلوب الجھاں، وأن تناهى عن معاشرة منكري مقامات الأولياء، إذ هؤلاء قطاع طريق الحق»^(۱).

وبهذا تتضح الحدود المتاحة لنقد أسلوب التعمية والرمز في فهم الفكر أو الخطاب العرفاني، على أساس موضوعي، بعد أن اتضحت النظرية ذاتها ولماذا يلجأ العرفاء إلى لغة الإشارة والرمز ويلوذون بمصطلحات خاصة بهم وبتفكيرهم؟

(۱) سر الصلاة: معراج السالكين وصلة العارفين، الإمام الخميني، ط ۴، ۱۹۹۶، ص 28 من المقدمة. والجديد ذكره أن مقدمة هذه الطبعة هي الرسالة التي كتبها الإمام إلى نجله أحمد ليلة ۱۵ ربيع الأول ۱۴۰۷هـ حين أهدى إليه نسخة منه.

الفصل الثامن

المعاصرة القرآنية

صَبَغَتْ قضية المُعاصرة فكر المسلمين باسمها أو بمضمونها ومحتوها خلال ما يزيد على مئة عام ولا تزال. ولم تستثن في تفاعلاتها النص القرآني، بل كان القرآن الكريم الحاضر دائماً في القراءات العصرية وأطروحتات المُعاصرة.

في هذا السياق تبدو أمام ناظرنا إمكانات بناء موقف نظريٍّ خصب من المعاصرة القرآنية، يستمدّ محتواه من الفكر القرآني للإمام الخميني، أو على نحو أدقّ من مركبات الفهم ومبادئ الرؤية الوجودية التي يتسمى إليها وينطلق منها.

وهذا ما مثل لنا حافزاً لدراسة الفكر عبر هذا الفصل، من خلال المحاور التالية:

- 1 - دواعي القول بالعصريّة أو المداخل التي تُملّى التعامل مع القرآن الكريم من خلال فضاءات المعاصرة.
- 2 - بعض التحديدات المنهجية في معنى المعاصرة وغير ذلك.
- 3 - بعض أبرز النظريات والرؤى التي أفرزتها حركة الفكر من حول المعاصرة القرآنية.

4 - الموقف الذي يلتزم به الفكر القرآني للإمام إزاء المعاصرة، موصولاً بانتمائه العرفاني وخلفياته في المدرسة الوجودية.

1 - مداخل المعاصرة

يمكن تلمس ثلاث مجموعات من المنطلقات الرئيسية التي تؤلف ضرورات المعاصرة القرآنية، هي:

أ: المنطلقات الكلامية: وهي التي صاغها علم الكلام وانتهى فيها إلى أن القرآن معجزة دائمة، وحجّة قائمة أبد الدهر، وهو كتاب آخر الأديان ومعجزة خاتم النبيين، ومن ثمّ وجب أن يكون خالداً على مرّ الدهور والعصور، صالحًا لكل مكان وزمان وإنسان.

ب: المنطلقات النصوصية: بين أيدينا ثروة نصية هائلة تُفيد في مدلولها الأخير أنَّ القرآن الكريم حيٌّ أبد الدهر، له رسالته التي يؤدّيها في كل عصر، منها ما في القرآن نفسه مما يدلّ على أنَّ هذا الكتاب تبيان لكل شيء، وما في الحديث الشريف من قبيل: «إِنَّ اللَّهَ تَبارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبَيَّنَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهُ مَا تَرَكَ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ»⁽¹⁾، لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه⁽²⁾، وكذلك: «كتاب الله، وفيه بدء الخلق، وما هو كائن إلى يوم القيمة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض»⁽³⁾، وكذلك: «بل كُلَّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسَنَّةُ نَبِيِّهِ»⁽⁴⁾، وأيضاً: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم»⁽⁵⁾.

أيضاً تلك الأحاديث التي تحت على قراءة القرآن والتدبر فيه

(1) البرهان في تفسير القرآن، طبعة مؤسسة الوفاء، ج 1، باب 4، ح 1، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ح 16، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ح 18، ص 15.

(4) البرهان في تفسير القرآن، ح 17، ص 15.

والتماس عجائبها وما تطويه أعماقه، من قبيل: «القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا يفني عجائبها ولا ينقضي غرائبه». وكذلك المأثور الذي يُفيد بأنَّ من رام علم الأولين والآخرين، فليثُر القرآن. ينضم إلى هذه الحصيلة في الدلالة أحاديث الجري وأن آيات القرآن حية لا تموت: «والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جَرَت في الماضين»⁽¹⁾. وكذلك: «إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ، وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيلُ وَالنَّهَارُ، وَكَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَيَجْرِي عَلَى آخِرَنَا كَمَا يَجْرِي عَلَى أَوْلَانَا»⁽²⁾.

ممَّا يلتقي على الدلالة ذاتها أحاديث الظهر والبطن، وأنَّ لكلَّ آية حدًّا ومطلعًا، ومن ثُمَّ فإنَّ معانيها في تجدد وابتهاق دائمين، حتى ذكروا أنَّ لكلَّ آية ستين ألفَ فهم. وكذلك أحاديث التأويل حيث تحدثت صراحة أنَّ منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد. وأيضاً الأحاديث التي تُفيد أنَّ آيات الله خزائن، فهي إذن دائمة العطاء، لكلَّ قارئ منها في كلَّ عصر نصيب. وهذا هو المعنى الذي يمكن أن نستشفه أيضاً في المأثور الشريف الذي يُفيد أنَّ كتاب الله على أربعة أشياء، على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فكتابُ آياته بهذه المثابة، وهو بهذا الوصف، حريٌ أن يكون كتاباً دائماً لا ينضب عطاوته على مرِّ الدهور وكرَّ العصور.

أخيراً إذا كانت روح المُعاصرة وقوامها هي المُواكبة الحيثية للزمن والقدرة على الديمومة والعطاء في كل عصر، فإنَّ هذه هي صفة القرآن الكريم وخصيصة من أبرز خصائصه، على ما تنطق به النصوص الكريمة، وأدلةها ما يصف كتاب الله بأنه: «لَا يَخْلُقُ عَلَى الْأَزْمَنَةِ، وَلَا

(1) البرهان في تفسير القرآن، ج 2، تفسير سورة الرعد، ح 15، ص 281.

(2) المصدر نفسه.

يُعْنِتُ عَلَى الْأَلْسُنَةِ» لِمَاذَا؟ لِأَنَّهُ: «لَمْ يَجْعَلْ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ، بَلْ جُعِلَ دَلِيلُ الْبَرَهَانِ وَحِجَّةُ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ»⁽¹⁾. وَأَيْضًا: «إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع): مَا بَالِ الْقُرْآنِ لَا يَزِدُ دَادَعْنَاهُ النُّشُرَ وَالدُّرُسَ إِلَّا غَضَاضَةً؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ، وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضَاضَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽³⁾.

أُستبعد أن يبقى لإنسان شك في المعاصرة القرآنية، بعد دلالة هذه النصوص عليها مفردة ومجتمعـة.

ج : منطلقات الثقافة الحديثة وتحدياتها : تلك التي مرت علينا في المجموعتين الأولى والثانية، تمثل بواعث ذاتية أو داخلية للمعاصرة القرآنية . بيد أنَّ اللوحة لا تكتمل من دون أن نضيف لها مكوناً آخر يتمثل هذه المرة بما بات يُعرف بصدمة الوعي الأوروبي ، وما راح ييلوره الفكر الآخر وما تفرزه تiarاته ومن تأثر بها من أبناء المسلمين ، من تنظيرات وأفكار ونظريات حيال عصرية القرآن ومعاصرته ، يختلط فيها الغث بالسمين والخطأ بالصحيح والسطحوي بالعميق والدخيل بالأصيل ؛ مما يستدعي بأجمعه الجواب عنها بتحديد موقف نceği من تلك النتاجات ؛ يقوم على معرفة واعية وتحليل عميق ، ومن ثمَّ صياغة نظرية أو نظريات في مفهوم المعاصرة القرآنية تلبي حاجة الساحة إلى ذلك ، بخاصة مع عدم احتمالها لأى تأخير أو إهمال .

2 - تحديدات منهاجية

لابد في البدء من ثلاث إشارات يصح أن نسميها تحديدات منهجية، هي:

(1) البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ياب 13، ح 2، ص 28.

(2) هكذا في المصدر، وربما كان الصحيح هو: يجعله.

(3) البرهان في تفسير القرآن، ج 1، باب 13، ح 3، ص 28.

الأولى: تعد قضية المعاصرة قضية إشكالية اجتهادية تتحمل أكثر من صيغة والعديد من الأفكار والاجتهادات في آن واحد، من دون أن تكون ثم ضرورة لإسقاط بقية الاجتهادات أو النظريات في حال تبني إحداها. فما دامت الاجتهادات والنظريات تستند إلى أصول موضوعة ثابتة في مطانها أو تؤسس لنفسها أصولها الخاصة التي يقوم عليها اجتهادها، فهي مشروعة بأجمعها.

على هذا لا مجال للكلمة الفصل والخطاب الأخير والرأي القطعي الذي يغلق المسألة ويستنفذها تماماً، بل تبقى المعاصرة القرآنية قضية كل عصر، ويبقى ملفها مفتوحاً على عدد من الاجتهادات والرؤى في كل وقت.

الثانية: تأسيساً على ما مرّ ليس للمعاصرة القرآنية صيغة واحدة تتنظم محتواها على الدوام، كما ليس لها شكل ثابت يعبر عنها في كل وقت. فهي تطرح تارة من خلال إشكالية الثابت والمتغير، ليقال إن النص القرآني ثابت والحياة متغيرة، فكيف له أن يُجارِي الحياة المتغيرة؟

وتثار أخرى عبر إشكالية فهم النص، لتكتسب صيغة متعددة؛ منها ما هو كلامي يتمركز من حول السؤال التالي: كيف نقرأ القرآن كنص مقدس؟ ومنها ما هو منهجي يعبر عن نفسه بإشكال متعددة، منها: كيف نقرأ النص؟ بفصله عن واقعه مطلقاً؟ أو بوصله مع واقعه تماماً؟

لقد تعاطى السابقون مع النص القرآني من خلال مركباتهم الذهنية ومكوناتهم الثقافية وميراث عصرهم، فلماذا لا يجوز لنا أن نفعل الأمر نفسه؟ ما يريد أن يخلص إليه بعضهم عبر هذا المدخل للمعاصرة، أن القرآن وإن كان بذاته نصاً ثابتاً إلا أن فهمه سياق متغير يتجدد على الدوام، ومن ثم فإن من حق كل عصر أن يُفتح فهمه القرآني الخاص بعيداً عن إلزمات بقية العصور، بما في ذلك عصر الصحابة والتبعين

وميراث السلف، من دون أن يعني ذلك بالضرورة تجاوز الدلالات الوضعية المباشرة لعصر النص ذات الصلة بقواعد اللغة وقيود النزول والقطعي الثابت من الستة، وغيره مما نفّحته علوم القرآن على مر العصور.

على مستوى آخر قد تُطرح مقوله المعاصرة ويراد منها ضرورة التوفّر على أسلوب تفسيري جديد يُراعي الذهنية الموجدة ومستوى الثقافة العامة في مجتمعاتنا، ويأخذ قضيّا الواقع بنظر الاعتبار.

كما يلقي الفكر الآخر بظلاله على المسألة حين يجعل المعاصرة ضدّاً للنص القرآني بوصفه نصاً تارياً، لينتهي إلى القول: صحيح أنّ القرآن لم يلبِي حاجات عصره واستجاب لها في نزوله، لكن لماذا ننتظر منه الاستجابة لحاجات عصرنا؟ بمعنى أنّ القرآن نصٌّ تارياً يرتبط بِينيات عصره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وحالة الناس الحضارية في ذلك الوقت.

ثمَّ إلى جوار ذلك صيغ كثيرة أخرى تُعيد إنتاج مفهوم المعاصرة على الدوام، وهي تخرج به من أحشاء بواعث كلامية وتاريخية ومنهجية، فضلاً عن إسقاطات الثقافة الحديثة؛ مما يسمح بتعديّد معانٍ المعاصرة لا فرق بين ما ينبثق من داخل فضاءات الفكر القرآني أو الإسلامي عامّة، وبين ما ينطلق من فضاءات الفكر الآخر.

الثالثة: لا تدعى الأسطر التي ستوافقنا في المحور الثالث الذي ينهض باستعراض بعض الأفكار في المعاصرة القرآنية، إنّها تمارس استقراءً تاماً لما أفرزته حركة الفكر المعاصر حيال هذا المفهوم، إنّما هي إشارات عاجلة، حسبُها أنها تمنحنا تصوّراً عاماً للإشكالية وبعض ما اجتهدت به العقول من نظريات وأفكار على هذا الصعيد، لكي يتمُّ لنا على أساس هذا التصور الانتقال إلى المحور الرابع والأخير، لنملس عن

قرب إمكانات الفكر القرآني للإمام وللمدرسة العرفانية على نحو عامٍ في مواجهة هذه الإشكالية وتقديم نظريات في هذا المضمار، داخل نطاق يسمح بالمقارنة بينها وبين بقية النظريات.

3 - بعض أبرز النظريات

لأجل أن يكتسب الطرح في هذا الفصل طابعاً تطبيقياً يُعين على الفهم والمقارنة، نعرض فيما يلي لعدد من النظريات والأفكار التي أفرزتها حركة الفكر خلال العقود الأخيرة:

1 - عكفت شريحة من المفسّرين والباحثين لتحقيق القراءة العصرية للقرآن الكريم من خلال الحث على المنحى الاجتماعي الذي يرتكز على استقصاء المدلولات الاجتماعية للنصّ، وربط ذلك مع أسئلة الواقع المعاش واحتياجات المسلمين فيه.

لا يكاد يخلو من هذه النّزعة تفسير خلال القرن الأخير. فهي واضحة في تفسير «المنار» للثنائي محمد عبد ورشيد رضا، وتفسير المراغي والطاهر بن عاشور وسيد قطب ومحمد جواد مغنية، والتفسير «الأمثال» لمكارم شيرازي، كما لا تخلو منها بحوث واسعة من تفسير «الميزان» للطباطبائي، و«قبس من القرآن» للطالقاني وغير ذلك كثير.

2 - كما مال بعضهم لاستيفاء المدلول العصري للقرآن من خلال التركيز على الأبعاد العلمية. وربما كان أبرز هؤلاء طنطاوي جوهري وأحمد خان، والأعمال القرآنية لعبد الرزاق نوفل ومهدى بازركان ومصطفى محمود وغير هؤلاء كثير.

لقد واجهت هذه النّزعة نقداً شديداً يرجع في جوهره إلى أنّ القرآن كتاب هداية وليس كتاباً للعلوم الطبيعية. بالإضافة إلى ما في إقحام

العلوم الطبيعية وتحميلها على القرآن من مضار ناتجة عن الطابع المتغير الذي تسم به هذه العلوم.

وما يلحظ هو أن نزعة التفسير العلمي تدخل ركناً مهماً في تكوين ما يطلق عليه بـ «التفسير العصري»، بل هناك من يرافق بين العلمي والعصري ويجمعهما في معنى واحد، مع أن ذلك ليس صحيحاً⁽¹⁾؛ لأنَّ العصري أعمَّ من العلمي وأشمل منه.

3 - كتجربة خاصة يلحظ أنَّ هناك عدداً من العناصر المنهجية والمضمونية التي يمكن رصدها في تفسير «الميزان» تنهض بتحقيق عصرية القرآن. منها الفصل بين التفسير والتطبيق، فعلى قدر ما يكون الأول محدوداً فإن الثاني موسَّع بمقدوره أن يستوعب كثيراً مما يدخل في تكوين المعاصرة بمختلف أبعادها.

من العناصر المنهجية الأخرى في استكمانه هذا البُعد قاعدة الجري، ومبدأ تفسير القرآن بالقرآن، واستيلاد معانٍ جديدة بالطريقة التي يستخدمها المؤلف، وتوظيف مبدأ بطون القرآن في مد النص القرآني على طبقة من المعاني العمودية التي يتربَّى بعضها على بعض سعة وعمقاً، والرکون إلى مبدأ وحدة المفهوم وتعدد المصادر مع توسيع دائرة المصادر لتشمل ما هو غيبيًّا بالإضافة إلى ما هو ماديًّا، وهكذا إلى بقية العناصر.

4 - ممَّن دخل على الخط المفكِّر الإيراني عبد الكريم سروش الذي أولى المسألة اهتماماً نظرياً واسعاً، بحيث أضحى العمل على المعاصرة في الفهم الديني عامةً من العلامات الفارقة لشخصيته الفكرية والثقافية عبر ما ياتِ بنظرية تكامل المعرفة الدينية.

(1) ينظر: القرآن والتفسير العصري، محمد علي أيازي، مؤسسة نشر ثقافة الإسلامية، طهران 1996، بالفارسية.

جوهر ما ذهب إليه سروش هو التمييز بين النص الديني المقدس الثابت والفهم الديني السياق المتغير المتجدد دائماً، عبر علاقة تبادلية مفتوحة بين المعرفة الدينية والمعارف التي تتجهها البشرية في كل عصر. فبمُقتضى هذه الرؤية انحلت لديه مشكلة المعاصرة ليس في مضمار المعرفة القرآنية وحدها، بل في مجال الفهم الديني برمته⁽¹⁾.

5 - من الرؤى في هذا الاتجاه ما عرض له المفسّر المعاصر الشيخ جوادي آملي من تفاعل بين عالم التكوين وعالم التدوين؛ أي بين الوجود والقرآن. فإذا ما كان الإنسان واعياً للتناسق القائم بين الاثنين فسيدرك جيداً بأن كل كلمة (واقعة، حدث، فكرة) جديدة في عالم التكوين، ستكون حافزاً لتجلي معنى جديد للنص القرآني. هكذا تمضي متغيرات الوجود ومستجدات العصر باتجاه تحقق المعاصرة القرآنية، من خلال حركة مستمرة تتجلى بها معانٍ جديدة لكتاب الله.

بيد أنّ هذه الرؤية لا تتحقق بحسب صاحبها، إلا بوجود فاعل حيوي يمثله المفسر العارف بالقرآن ويزمانه معاً، بالنص وبالوجود، أو بالوجودين التدويني والتکویني⁽²⁾.

6 - من النزاعات ما يذهب إلى تحقيق المعاصرة القرآنية عبر

(1) ينظر: قبض وسط تئوريك شريعت (القبض والبسط في نظرية الشريعة)، عبد الكريم سروش، طهران، 1991، بالفارسية. لقد أثارت النظرية مناقشات واسعة في الأجزاء الفكرية الإيرانية وردود فعل نقديّة كثيرة لسنا بصددها، منها ما كتبه الشيخ جوادي آملي مقرأً بصحة أصل نظرية تكامل المعرفة، ومسجلاً ما يكتنفها من مزالق كثيرة بحسب تعبيره، مفترحاً ترميمها بتلافي تلك المزالق. يُنظر: شريعت در آينه معرفت (الشريعة في مرأة المعرفة)، عبد الله جوادي آملي، مؤسسة رجاء للنشر الثقافي، طهران 1993، ص 89، بالفارسية.

(2) ينظر: رسالت قرآن (رسالة القرآن)، جوادي آملي، مؤسسة رجاء الثقافية، 1991، ص 16، بالفارسية.

التجديد اللغوي. هذه التَّرْزُعَة تَكاد تَبْسِطُ عَلَى عَدْدٍ مِنَ الْمَحَاوِلَاتِ الْمُعَاصرَةِ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ وَالْتَّعَاطِي مَعْ نَصِّهِ الْكَرِيمِ، بَلْ هِيَ تَرْمِي بِظَلَالِهَا عَلَى أَبْرَزِهَا وَإِنْ ضَمَّتْ إِلَيْهَا عَنَاصِرَ أَخْرَى.

لِلْغَةِ دُورُهَا وَلَا رِيبٌ، لَكِنَّ الْاِكْتِفَاءِ بِهَا وَحْدَهَا أَوِ التَّرْكِيزِ الْمُبَالَغِ عَلَيْهَا بِذَرِيعَةِ أَنَّ الْقُرْآنَ هُوَ نَصٌّ لِغَوَّيٍّ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ، يَجْرِي إِلَى مِزَالِهِ خَطِيرَةً. فَدُورُ الْغَةِ أَنَّهَا حَامِلٌ لِلْعَصْرِيَّةِ وَوَسِيْطٌ يَنْهَضُ بِالْمَعْنَى الْعَصْرِيِّ، لَا أَنَّهَا بِذَاتِهَا مُسْتَوْدِعٌ لِلْعَصْرِيَّةِ، كَمَا تَذَهَّبُ إِلَى ذَلِكَ التَّرْزُعَاتِ الْلَّغُوِيَّةِ وَنَظَريَّاتِ النَّظَمِ وَالدَّلَالَةِ وَالْأَلْسِنَةِ وَالاتِّجَاهَاتِ الْأَدْبِيَّةِ. وَحَتَّى لَوْ أَخْذَنَا بِأَبْرَزِ حَجَّةِ لَهُؤُلَاءِ مَتَّمِثَلَةً فِي أَنَّ الْقُرْآنَ نَصٌّ لِغَوَّيٍّ، فَهِيَ غَيْرُ تَامَّةٍ؛ لِأَنَّ لِهَذِهِ الْغَةِ بُنْيَةٌ خَاصَّةٌ هِيَ الَّتِي تَسْوَعُ الْقَوْلَ بِالْإِعْجَازِ الْلَّغُوِيِّ.

تَكْفِي نَظِرةٌ سَرِيعَةٌ فِي هَذَا الاتِّجَاهِ لِبَعْضِ الْاسْتَتِاجَاتِ الَّتِي خَرَجَتْ بِهَا وَاحِدَةٌ مِنَ الْقَرَاءَاتِ الْمُعَاصرَةِ، وَهِيَ تَسْتَنِدُ - فِيمَا تَسْتَنِدُ إِلَيْهِ - إِلَى التَّرْزُعَةِ الْلَّغُوِيَّةِ⁽¹⁾.

7 - ثُمَّ تِيَارٌ يَذَهَّبُ إِلَى إِقْحَامِ الْمَنْهَجِيَّاتِ الْحَدِيثَةِ عَلَى النَّصِّ الْقَرَآنِيِّ لِتَحْقِيقِ الْقَرَاءَةِ الْعَصْرِيَّةِ. وَرَبِّما كَانَ خَيْرُ مَثَالٍ عَلَى ذَلِكَ أَعْمَالُ مُحَمَّدِ أَرْكُونِ وَسَعْيِهِ الدَّائِمِ لِتَوْظِيفِ الْعِلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ فِي هَذَا الْمَجَالِ⁽²⁾.

(1) يُنْظَرُ : الْكِتَابُ وَالْقُرْآنُ : قِرَاءَةٌ مُعاصرَةٌ، د. مُحَمَّدٌ شَحْرُورٌ، ط٦، شَرْكَةُ الْمَطَبُوعَاتِ لِلتَّوزِيعِ وَالنَّشْرِ، بَيْرُوت٢٠٠٠م. يَلْحَظُ أَنَّ بَعْضَ مَناشِئِ هَذَا الاتِّجَاهِ تَعُودُ إِلَى أَمِينِ الْخَوْلِيِّ، تَابِعِهِ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ أَحْمَدٌ خَلْفُ اللَّهِ وَمُحَمَّدٌ التَّوَيِّبِيِّ وَنَصْرٌ حَامِدٌ أَبُو زَيْدٍ.

(2) مِنَ الْعَسِيرِ أَنْ يَفْهُمُ الْمَرءُ - أَوْ هَكُذا يَدُوِّيُ الْأَمْرُ لِكَاتِبِ هَذِهِ السُّطُورِ - مَا يَرِيدُهُ أَرْكُونُ تَحْدِيدًا. وَبِشَأنِ أَعْمَالِ الْقَرَآنِيَّةِ يُمْكِنُ مَرَاجِعَةُ :

- قِرَاءَاتٌ لِلْقُرْآنِ، بِالْفَرَنْسِيَّةِ، بَارِيس١٩٨٢. وَيُنْظَرُ كِمَرَاجِعَةٌ بِالْعَرَبِيَّةِ لِمَشْرُوعِهِ الَّذِي يَقْتَرِحُهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ: مَجَلَّةٌ ١٥ - ٢١، الْعَدْدُ ٥، شَعْبَان١٤٠٣هـ ، ص٢٦ - ٢٩.

- إِلْسَامٌ بَيْنَ الْأَمْسِ وَالْيَوْمِ: رُؤْيَا جَدِيدَةٌ لِلْقُرْآنِ، مُحَمَّدٌ أَرْكُونٌ، طَهْرَان١٩٩٠، تَرْجِمَةُ الْفَارِسِيَّةِ.

- نَافِذَةٌ عَلَىِ إِلْسَامٍ، تَرْجِمَةُ صَيَّاحِ الْجَهِيمِ، ط٢، دَارُ عَطِيَّةٍ، بَيْرُوت١٩٩٧.

يلتقي مع هذه النَّزَعَة ولو بالعنوان، تلك الاتجاهات التي تسعى لقراءة النص القرآني عبر منهجيات تفسيرية جديدة، مثل المنهج الموضوعي، والمنهج السُّنْنِي، والمنهج الترابطي، والمنهج البُياني، والمنهج الوجوبي وغير ذلك، وإن اختلفت معها بالمضمون والدُّوافع في الغالب.

8 - توظيف الهرمنيوطيقا في فهم النص، مع ما يُصاحب ذلك من تنوعات بل واختلافات ناشئة من الاختلاف في تحديد الهرمنيوطيقا، وتعيين دلالات هذه النَّزَعَة ومكوناتها. لقد ساوى بعضهم بين الهرمنيوطيقا والتفسير أو نظرية التفسير فيما ذهبت شريحة واسعة من الباحثين إلى مقاربة معنى المصطلح بالتأويل أو عدّه نظرية التأويل، مع الأخذ بنظر الاعتبار المسافة الفاصلة بين دلالة المصطلح على التفسير أو التأويل، وبين حمل معناه على نظرية التفسير أو نظرية التأويل.

كما ذهب بعض الدارسين إلى تحديد مسارين رئيسيين للهرمنيوطيقا أحدهما بُرِزَ مع شلير ماخر (ت: 1843هـ) وديلشي (ت: 1911م) ويعاطى مع هذا العلم بوصفه نظاماً عاماً لمعرفة المنهج الثاوي وراء التأويل، والثاني مع مارتن هيدجر الذي يرى فيه بحثاً فلسفياً يدور حيال حالة الفهم وشروطها الضرورية⁽¹⁾.

ذكروا أيضاً أن هذا المصطلح يتضمن تطبيقياً ثلاث مراحل، هي: النص، التفسير، المفسّر. في حين أرجعه بعضهم إلى ثلاثة: القصد، النص، التفسير. كما أشار بعضهم الآخر إلى أن الهرمنيوطيقا تفكّ عقلياً

(1) ينظر: علم الهرمنيوطيقا، ريجارد.أ. بالمر، الترجمة الفارسية، ترجمة محمد سعيد حنائي، منشورات هرمس، طهران 1998، ص 55. أيضاً وعلى نحو أوضح: إشكاليات القراءة وأليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط 5، بيروت - الدار البيضاء، 1999، ص 13 - 49.

إلى ثلاثة أسئلة، هي: 1 - ما هي ماهية النص؟ 2 - ما معنى فهم النص؟
3 - كيفية فهم النص؟

لكن برغم هذه التنوعات والاختلافات في المصطلح ودلاته ومعناه⁽¹⁾، فإنَّ مَن يُقْحِمُهُ في مضمون التعامل مع النص القرآني، إنما يعني به مجموعة القواعد والمعايير التي ينبغي للمفسر (مفسر النص) أن يتبعها لفهم النص الديني، وهو القرآن الكريم هنا⁽²⁾.

بديهي أنَّ فهم النص أو قراءته وتأويله في نطاق الظاهرة الهرمنيوطيقية هو غير إدراك معناه اللغوي. وبذلك فإنَّ كل نص يتضمن عدداً من القراءات وإن شئت قلت من الفهوم والتؤولات، التي ستتحول إلى قراءات مفتوحة بلحاظ وصلها بقصد صاحب النص أو فصلها عنه، ولجهة ما يسقطه قارئ النص على النص مما تفيض به خلفيته الذهنية من مسبقات ومصادرات، وأخيراً بلحاظ ما يرتقبه المخاطب بالنص من النص.

هذا الحشد من العوامل يمنع النص جاهزية دائمة، بحيث يكون مفتوحاً على قراءات متعددة باستمرار، هي التي تحقق عصريته⁽³⁾.

الطريف أن نعرف أنَّ بعض الدارسين بلغ به الحماس لهذه التزعة

(1) ينظر في هذه التنوعات: كتاب نقد (الكتاب النقي) العدد المزدوج 5 - 6، محور: التفسير بالرأي.. النسبية والهرمنيوطيقا، المؤسسة الثقافية للفكر المعاصر، طهران 1997. أيضاً وبالعربية: الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، مجلة الحياة الطيبة، العدد 8، شتاء 2002م، ص 33 - 68.

(2) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات النص، ص 13.

(3) خير تطبيق لهذه التزعة، هو كتاب: هرمنوتิก كتاب وست (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة)، محمد مجتهد شبستری، طهران 1996، بالفارسية. كما تظهر لها تطبيقات في بعض أعمال أبو زيد وحسن حنفي.

حدّاً دفعه إلى تطبيق قواعدها ومفاهيمها ورؤاها على الفكر القرآني للإمام الخميني⁽¹⁾.

9 - النَّزَعَةُ التَّأْوِيلِيَّةُ الَّتِي تَسْتَندُ إِلَى إِعْمَالِ الْعُقْلِ وَاجْتِهَادِ الرَّأْيِ فِي تَقْدِيمِ فَهْمٍ مُتَجَدِّدٍ لِلْقُرْآنِ. لَا بَدَّ أَنْ نُشِيرَ بِدَءَاءً إِلَى اخْتِلَافِ الرَّؤْيَ حِيَالِ مَعْنَى التَّأْوِيلِ وَتَعْدَدِ الْأَقْوَالِ فِيهِ. وَالَّذِينَ يَأْخُذُونَ مِنْهُ مَرْكَبًا لِإِنْجَازِ الْقِرَاءَةِ الْعَصْرِيَّةِ يَرَوْنَ فِي التَّأْوِيلِ مُمَارِسَةً ذَهْنِيَّةً وَحَرْكَةً نَظَرَ عَقْلِيَّةً لِإِدْرَاكِ مَا وَرَاءِ الظَّواَهِرِ الَّتِي يَضْطَلُّ بِهَا التَّفْسِيرُ. وَبِذَلِكَ يَعْدُ التَّأْوِيلَ لِدِي هُؤُلَاءِ مَرْحَلَةً تَلِي التَّفْسِيرِ. عَلَى حِينَ ثُمَّ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ مَنْ يَرْفَضُ هَذَا الْمَعْنَى بِضَرِسٍ قَاطِعٍ وَيَرَاهُ مُتَعَارِضًا مَعَ الْمَعْنَيَيْنِ الْلُّغُوِيِّ وَالْقُرْآنِيِّ⁽²⁾.

ثُمَّ عَدَدٌ وَافِرٌ مِنَ الْبَاحِثِينَ الْمُعاصرِينَ وَلَجُوا قِرَاءَةَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ انطِلاقًا مِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى لِلتَّأْوِيلِ، مِنْهُمْ عَلَيْ حِربِ الْذِي صَارَ عَنْهُ النَّصُّ، هُوَ: «دَلَالَةٌ لَا تُحَصِّرُ وَمَعْنَى لَا يُضَبِّطُ، وَإِذْنٌ فِمَنْ الصُّعبُ الْقَرَارُ عَلَى تَفْسِيرٍ وَاحِدٍ أَوْ تَأْوِيلٍ وَحِيدِ الْجَانِبِ»⁽³⁾. بِيَدِ أَنَّ الْأَهْمَمَ فِي هُؤُلَاءِ جَمِيعِهِمْ هُوَ نَصْرُ حَامِدُ أَبُو زِيدُ الَّذِي غَابَتُ الْدَرْسَةُ الْمُوضُوعِيَّةُ عَنْ تَقْسِيمِ أَعْمَالِهِ وَكُتُبِهِ وَسَطَ التَّدَاخُلُ بَيْنَ الْبُعْدَيْنِ الْعُلُمِيِّ وَالْسِيَاسِيِّ، فَضَلَّاً عَنِ الْمَزَادِيَّاتِ الْإِعْلَامِيَّةِ وَالْدِينِيَّةِ الَّتِي اكْتَنَفَتْ قَضِيَّتِهِ، حَتَّى آلَ الْأَمْرِ إِلَى تَكْفِيرِ الْبَعْضِ لِهِ⁽⁴⁾.

يُطْرَحُ أَبُو زِيدُ الْعَدِيدُ مِنَ الْأَفْكَارِ مِنْهَا الْمَعْنَى وَالْمَغْزِيُّ. وَهَذِهُ

(1) ينظر: الإمام الخميني تفسير وهرمنوتiek (الإمام الخميني: التفسير والهرمنيوطيقا)، مجلة بحوث قرآنية، المزدوج 19 - 20، خريف 1999، ص 106 - 123.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 44 - 49.

(3) ينظر: التأويل والحقيقة، علي حرب، دار التثوير، بيروت 1985، ص 45.

(4) أشهر أعمال أبو زيد: الاتجاه العقلاني في التفسير (1982)، فلسفة التأويل (1983)، مفهوم النص (1990)، إشكاليات القراءة وأدوات التأويل (1992)، النص - السلطة - الحقيقة (1995)، الخطاب والتأويل (2000).

أطروحة تجمع بين توفر النص على دلالة محددة هي معناه التاريخي في عصر التزول، وامتلائه في الآن نفسه بدلالات مفتوحة على عصور تالية من خلال المغزى. بعبارات الكاتب نفسه: «المعنى يُمثل المفهوم المباشر لمنطق النصوص... وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطقه». بهذه المثابة فإن «المعنى يُمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها»، بيد أنَّ: «الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر وشاهد تاريخي». وهذا ما يتنافى مع المكانة المعرفية الخاصة التي تتمتع بها النصوص الدينية من حيث إنَّ «دلالتها لا تتوقف عن الحركة»⁽¹⁾؛ وبذلك صار من الضروري اللوذ بأسلوب خاص يحفظ للنص الديني حيويته واستمراريته وتدفقه بالمعاني في كل وقت، وهذا ما ينهض به المغزى، فـ«المغزى ذو طابع متحرك مع تغيير آفاق القراءة»⁽²⁾.

ما يُلحظ في هذه الأطروحة أنَّ الكاتب ينظر إلى المغزى كأمر مُلامس للمعنى مُنطلق منه دون انفكاك، في عين كونه متحرِّكاً «بحكم ملابسته لأفق الحاضر والواقع»⁽³⁾. ثُمَّ إنَّ المغزى يُصاب بتوسيط مبدأ التأويل العقلي، والتأويل هنا أشمل من التفسير، التأويل في هذا الاتجاه هو بمثابة الآلة المولدة التي لا تتوقف عن إنتاج المعاني والدلالات: «في حالة القرآن فإن أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام «التأويل» دائمًا بدور الرافعة الدلالية»⁽⁴⁾. كما ينضبط عنده التأويل ويتعد عن أن

(1) ينظر: الخطاب الديني، رؤية نقدية، د. نصر حامد أبو زيد، دار المنتخب العربي، بيروت 1992، ص 151.

(2) المصدر نفسه، ص 152.

(3) المصدر نفسه، ص 153.

(4) الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000م، ص 264.

يكون محض «تلويّنات» يُسقطها قارئ النص على النص القرآني، لتحقّق المعاصرة القرآنية عن هذا السبيل. يكتب: «إنّ المعنى ذو طابع تاريخي... والمغزى - وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه - ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص»⁽¹⁾.

في نطاق الظاهرة التأويلية ذاتها يذهب حسن حنفي إلى معنى غريب يُجافي كثيراً من مسلمات العلوم، بل يتهافت مع رؤاه الآخر. فهو يرى النص القرآني في مرحلة التُّرُول واقعة محدّدة الشُّغور معروفة المعنى. لكن تبدأ المشكلة في العصور التالية حينما يُقحم النص في لعبة الأهواء، فيُستخدم استخداماً غير مشروع طبقاً للأهواء والمصالح. وفي كلا الحالين فالنص فارغ من المضمون، طائر في الهواء بلا محل، وبتعبيره: «إنّ النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومتطلباته». كيف يتم ذلك في النسق المشروع؟ يتم من خلال التأويل: «فالتأويل ضرورة للنص» والتأويل يُحقق القراءة العصرية، لأنّه ما هو إلا: «وضع مضمون معاصر للنص»⁽²⁾.

10 - من الاتجاهات البارزة هو الاتجاه الذي يسعى إلى تحقيق المعاصرة القرآنية عبر التفاعل ما بين الواقع والنّص؛ إيماناً منه بأنّ القراءة المعاصرة لا تتحقّق من خلال النص وحده ككيان مُغلق، ولا من خلال التجديد اللغوي، ولا أيضاً عبر الممارسة العقلية الاجتهدية النظرية المفصولة عن الواقع، التي تكتسب أحياناً عنوان التأويل العقلي وهي

(1) الخطاب الديني: رؤية نقدية، ص152.

(2) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، طبعة بيروت 1988، ج 1، المقدمات النظرية، ص 374 - 375.

تتحرّك بين مفهوم ومفهوم، أو بين منطق دلالات ومعانٍ متعدّدة، أو بين مفهوم ومصاديق متعدّدة، أو بين ظهور بسيط وآخر مركب، أو بين معنى ولوازم معنى، أو بين لفظ ثابت ومعنى متغيّر، أو بين معنى ومغزى، إلى آخر الصيغ المُغلقة في إطار الألفاظ والكلمات والمفاهيم والاجتهادات النظرية.

لا ريب أن أحد أبرز المشكلات التي وقعت بها محاولات القراءة العصرية للقرآن، أنها فهمت المعاصرة في اللغة والمدلولات اللغوية، وفي المفاهيم ومدلولاتها أو في النظريات عامة، فراحت ترتكز على النص وما يتصل به، مهملة من جهة الواقع المعاش أشد الإهمال، والحقائق الوجودية الكامنة وراء الألفاظ من جهة أخرى⁽¹⁾. ورفض المعاصرة والتتجديد من خلال اللغة، والافتتاح على الواقع المعاش وإدراجه في متن المهمة التفسيرية، بما حدا الرؤية التي اعتمدها أصحاب هذا الاتجاه في تحقيق المعاصرة القرآنية.

يكتب السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980) الذي يعدّ عبر منهجه المقترن للتفسير الموضوعي، أحد أبرز رادة هذا الاتجاه في العقدتين الأخيرتين؛ يكتب عن الحدّ الأول: «التفسير اللغوي ينعد لأنّ اللغة لها طاقة محدودة، وليس هناك تجدد في المدلول اللغوي، ولو وُجد تجدد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن، ولو وُجدت لغة أخرى بعد القرآن لا معنى لأن يُفهم القرآن من خلال لغة جديدة، أو مصطلحات جديدة أو ألفاظ جديدة تحمل مدلولات وضعية استهدفت بعد القرآن»⁽²⁾.

(1) هذه الحقائق التي يذهب للإيمان بها العرفاء والمدرسة الوجودية، ويعذون الألفاظ القرآنية تتبع ذلك الصورة الكتيبة لتلك الحقائق والوجود الأدنى لها.

(2) المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة الإمام محمد الباقر الصدر، دار التعارف، بيروت 1980، ص 23.

في إطار الفهم الذي أسس له الصدر للتفسير الموضوعي، سجل أن المفسّر الموضوعي لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة، فيركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حيال ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحته التطبيقات التاريخية من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمَّ ينتقل إلى النص القرآني ليبدأ حواراً معه، هو يسأل القرآن يجيب.

ما تعني هذه الرؤية تأكيده هو عصرية القرآن، وتتجدد المعرفة القرآنية وقدرتها الدائمة على المُواكبة، لما يوفر لكتاب الله القيمة على الحياة. فالمفسّر فيها ينطلق من الواقع إلى القرآن، لا أنه يبقى يدور في حركة مغلقة تبدأ من النص وتنتهي بالنص، فتنفصل قراءته عن نبض الواقع وحركة الحياة، بما تحفل به من تيارات ورؤى ومشكلات، وما يشيره الواقع من أسئلة وقضايا: « هنا يلت horm القرآن مع الواقع ، يلت Horm القرآن مع الحياة ، لأنَّ التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن ». ومهمة «التفسير الموضوعي دائماً - في كل مرحلة وفي كل عصر - أن يحمل كل ثُراث البشرية الذي عاشه ، يحملُ أفكار عصره ، يحمل المقولات التي تعلمها في تجربته البشرية ، ثمَّ يضعها بين يدي القرآن ».

على هذا النحو تتحقق المعاصرة القرآنية، و«تبقى للقرآن حيثيت قدرته على القيمة دائماً، قدرته على العطاء المستجد دائماً، قدرته على الإبداع»⁽¹⁾.

لا مانع عندئذ أن تستعين هذه القراءة بلغة تفسيرية تُناسب روح العصر، بوصف اللغة أداة تحمل التجديد وتعبر عنه، لا أن تكون بنفسها منبع التجديد ومصدر القراءة العصرية.

(1) المدرسة القرآنية، ص 38 - 7

وفي الوقت الذي تحرص به هذه المنهجية على الواقع فهي لا تُضخّى بالنص القرآني، ولا تحمل عليه معطيات الواقع وترفضها على القرآن فرضاً، فتفرغه من معناه، وتجعله يكتسب في كل قراءة لوناً. عند هذه النقطة تقاطع قراءة الصدر مع قراءة أخرى للمعاصرة القرآنية عبر الواقع، بلغ بها تطرف الانحياز إلى الواقع مستوى النظر إلى النص على آنـه «قالب دون مضمون»⁽¹⁾.

هذه جملة من الأفكار والأراء في هاجس القراءة العصرية للقرآن لم نسقها كأقسام متباعدة غير متداخلة، ومن ثم لا ندعّي أنها جاءت جامعة مانعة تنطبق عليها قواعد القسمة بالمعنى المنطقي، بل هي إشارات سريعة دورها أن تعدّ الذهن للدخول إلى المحور التالي والأخير من محاور هذا الفصل، لكي تسهل عملية المقارنة بينها وبين النظرية الأخيرة التي سنعرض لها على هذا الصعيد.

4 - نظرية الإمام في المعاصرة

لا نستطيع أن نزعم بأن فكر الإمام الخميني ونحوه القرآنية قدّما معالجة للمعاصرة القرآنية تنطلق من تعامل مباشر مع الإشكالية. فمسائل من قبيل حقيقة القرآن، ومراتب الفهم وموانعه، والتفسير والمفسّر، والتفسير بالرأي، والظاهر والباطن، والتأويل، والمحكم والمتشبه، وحجّية الظهور، والإعجاز، ومعنى الوحي وكيفية نزول القرآن، والحراف المقطعة ونفي التحريف وما إلى ذلك توفر النص الخميني على عنوانتها كمسائل قائمة بذاتها في علوم القرآن، ومبادئ التفسير، وتعامل معها مباشرة بأسمائها وعنوانينها فضلاً عن مضامينها.

أما في قضية المعاصرة القرآنية فما خلا بضعة إشارات إلى

(1) من العقيدة إلى الثورة، ج 1، ص 375.

مضمونها، لا ندعى أن الإمام خصص لها عنواناً مستقلاً، بحيث عمد من خلال ذلك إلى تحليل المشكلة وتفكيك عناصرها من خلال الموروث الفكري والنطري المترافق من حولها، بُغية إعادة تركيبها في تشيد نظري جديد يعبر عن موقفه منها. وإنما بين أيدينا موروث مهم من النصوص والأفكار والنظريات التي تعود إلى الإمام مباشرة أو تنتهي إلى مدرسته العرفانية، تسمح لنا باستنباط رؤية تعالج إشكالية المعاصرة على ضوء ما تقتضيه المنظومة العرفانية التي يتبعها ومذهبها الوجودي الذي ينتهي إليه.

على هذا ستكون المحاولة في هذا المحور أقرب إلى الاجتهاد في استنباط النظرية وبناء مكوناتها، لكن على ضوء ما تسمح به نصوص الإمام خاصة وفكر المدرسة العرفانية عامة، وفي إطار ما تقتضيه المنظومة ذاتها.

الحقيقة بمقدورنا ردم عدد من الثغرات وسد ما نواجهه من نقاط فراغ في الرؤية القرآنية للإمام، عبر اللجوء إلى هذا الأسلوب. فليست قضية المعاصرة القرآنية وحدها هي ما يمكن تغطيته على هذا النحو، بل المجال مفتوح لممارسة الاجتهاد واستنباط الرؤى وبنائها وتشييدها بإزاء غير واحدة من القضايا الأخرى الشبيهة بهذه القضية، والخروج بصياغة نظرية تتجاوب مع ما يقتضيه مذهب الإمام الفكري وانتمائه المدرسي.

لأنأخذ مثلاً قضية ديمومة القرآن واستمراره في أداء رسالته على مر العصور دون انقطاع، وكيف يمكن أن نخرج بهذه النتيجة من أحشاء الرؤية الوجودية التي تجعل القرآن الكريم مظهراً لاسم الله الأعظم أي الذات مأخوذاً فيها الأسماء والصفات. فالإمام هنا لا يلتجأ إلى علم الكلام وحججه المعروفة في إثبات دوام القرآن وخلوده، انطلاقاً من مقوله أنّ الإسلام هو الدين الخاتم، ومن ثمّ فهو بحاجة إلى معجزة دائمة، والقرآن هو هذه المعجزة، بل يؤسس لذلك من خلال النظرية

الأسمائية نفسها لتكون هي بمثابة الأساس أو المقدمة، ودوم القرآن وخلوده بمثابة النتيجة أو كلازمه من لوازم النظرية. يكتب مدللاً على ذلك: «لا يعد هذا الكتاب قابلاً للنسخ والانقطاع، لأن الاسم الأعظم ومظاهره أزليان وأبديان»⁽¹⁾. فما دام القرآن مظهراً للأزلي؛ للاسم الأعظم وتجلياً تماماً له؛ فلا معنى لبلائه أو انقطاعه أو اقتصاره على عصر دون آخر، بل هو حضور دائم متذبذب دون انقطاع تبعاً لديمومة الاسم الأعظم ذاته وأزليته.

هكذا الحال في المعاصرة القرآنية، فنحن بإزاء عملية استنباط لتكوين الرؤية وبنائها. على أن من النافع أن نكرر القول بأن فكر الإمام ونصوصه لا يخلوان تماماً من إشارات مُباشرة إلى المعاصرة القرآنية في بعض وجوهها، على ما سنلاحظ ذلك لاحقاً.

على ضوء ذلك كله، ستبدو الآفاق أمامنا مُشرعة لاستخلاص رؤية الإمام في المعاصرة القرآنية، من خلال المستويات الثلاثة التالية:

أ : الرؤية الوجودية وما تقتضيه حصيلتها المعرفية .

ب : نظرية المقاصد القرآنية وما يترتب عليها من لوازم .

ج : مداخل متفرقة أخرى، وخاصة مدخل تجدد المعاني بتعذر التلاوات .

أ: المعاصرة على ضوء الرؤية الوجودية

لن نستحضر النصوص في هذه الفقرة، بل سنسوق مبادئ الرؤية العرفانية للوجود والإنسان والقرآن كأصول موضوعة، صحيحة وثابتة، استناداً إلى ما مرّ علينا فيما سلف لاسيما في الفصول الخامس والسادس والسابع .

(1) آداب الصلاة، ص 321.

مَرَّ معنا أن التصور العرفاني عن نشأة الوجود يستند إلى شبكة من الروابط الوجودية والسُّنن التكوينية الحقيقة. وللواقع في هذا التصور مراتب، إذ لكل شيء مراتب: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا يُقَدِّرُ مَعْلُومٌ﴾⁽¹⁾. فكل ما يصح عليه شيء حقيقة فله مراتب، والمقصود بالشيء هو الشيء التكويني كالإنسان والحيوان والأنهار والأشجار مثلاً وليس الصناعي كالطائرة والدراجة. فلو أخذنا القرآن الكريم - حيث يدور عنه الكلام - فإن له نشأة وجودية قبل هذا العالم أسوة بغيره من موجودات عالم الإمكان، كما له مراتب تنزل عبرها إلى أن بلغ صورته التي بين أيدينا، وكل مرتبة هي قرآن. كذلك الإنسان وأية حقيقة وجودية أخرى.

هكذا يخلص هذا التصور إلى أن لكل مفردة من مفردات الوجود الإيمكاني مراتب طولية متعددة، وباللغة العلمية فالواقع ليس متواءطاً وإنما مشكك له مراتب.

والسر من وراء هذا التصور أو المرتكز الذي يقوم عليه هو إدخال العرفة للأسماء والصفات في هذه المنظومة؛ فعندما تدخل الأسماء والصفات على الخط تقود إلى تعدد مراتب الواقع، بعكس ما لو أغضينا عن هذه النظرية، إذ لن يكون ثمّ معنى لتعدد المراتب. فأيّما حقيقة تدخل عليها مقوله تعدد مراتب الواقع، فإنما يكون ذلك بسبب فاعلية نظرية الأسماء والصفات، وكثير لها.

المدلول المعرفي وإنتاج المعاصرة

هذا التصور الوجودي الذي يفتح كل شيء على تعدد مستويات الواقع ومراتبه، يفتح باباً عميقاً للعصريّة حين ننطلق به من القرآن،

(1) الحجر: 21.

ونأخذ بنظر الاعتبار دلالته المعرفية. فالنص القرآني الذي يُعد التعبير اللفظي للوجود الواقعي التكويني للقرآن، يغدو قادرًا معرفياً على استيعاب معطيات العصور في كل اتجاه، بدءاً من الإنسان نفسه وما يحرزه من عمق وانتهاء بالواقع المعاش وما يفرزه من معطيات. لكن ينبغي أن نتبه بأن القرآن لا يحقق المعاصرة هنا من زاوية كونه نصاً ذاتية لغوية متميزة، وإن كان هذا أمر لا يُنكر له مدخلاته الخاصة في توليد المزيد من المعاني، والسماح باستيعاب المعاصرة في أحد أوجهها، وإنما المعنى به هنا، هو: بوصف هذا النص تعبيراً عن الواقع ذي مراتب.

معرفياً تعدد كل رؤية بافتراض صحة منطلقاتها وسلامة قواعدها هي تعبير عن الواقع، أو على نحو أدق تعبير عن درجة من درجات الواقع، ومن ثم فهي حقٌّ وواقع ولكن بحسب تلك الدرجة التي انكشفت للعارف أو بلغها ذلك الإنسان وأصابها بنظره. وبذلك فالخط مفتوح لإنتاج صيغ عصرية ومعانٍ جديدة للنص القرآني باستمرار، تأخذ بحسبانها جميع أبعاد النمو في قابليات الإنسان العقلية والكشفية، وما تُنتجه تحولات الحياة من حوله وما تُحرزه من ازدهار وتقدم.

المرتكز الملحوظ هنا في تعدد القراءات وتوالدها هو الواقع وليس الفهم. فالواقع هو الذي ينطوي على مراتب لا أنَّ لفهمي مراتب، فالفهم مرتبط بالواقع، وعلى نحو أدق بمرتبة من مراتب الواقع. وهذا الفهم صحيح من هذه الزاوية، مُطابق للواقع ولا إشكال. والطريق مفتوح إلى ما هو أرقى منه وأكمل، مُرتبط بقدرة الإنسان نفسه على تجاوز المرتبة التي بلغها إلى ما هو أعلى منها وهكذا. فعلى قدر ما يعمق الإنسان مرتكزاته العقلية أو الكشفية بأي طريق كان بالرياضية العقلية أو بالتهذيب والتزكية أو بالالتحام مع الواقع الحيادي المعاش من حوله والإفادة من معطياته، بمقدوره أن يُصيِّب درجة أعلى من الواقع ويحقق فهماً جديداً وأرقى للنص القرآني.

مثالٌ توضيحيٌ

تفترض النظرية السائدة في تفسير تعدد الأفهام والقراءات وحدة الواقع وتعدد الفهم، ومن ثم لا خيار للإنسان إلا أن يُصيب ذلك الواقع الأوحد ويتطابق معه ليكون قد أصاب الحقيقة نفسها، أو أن يُخطئه ويزيغ عنه ليكون قد أخطأ الحقيقة. أما في النظرية العرفانية فالأمر مختلف، إذ الأفهام والقراءات تصيب الواقع بأجمعها - بافتراض صحة الضوابط الأخرى - ولكن غاية ما هناك أن كل فهم أو قراءة تصيبه في درجة أو في مرتبة من مراتبه.

فلو افترضنا وجود لوحة متعددة الألوان من عشرة أمتار ممتدة من أسفل نحو الأعلى، وهي موزعة على عدة ألوان لنفترض أنها ثلاثة، هي من تحت إلى أعلى الأبيض والأحمر ثم الأخضر. ولنفترض أيضاً أنه وقف أمام هذه اللوحة ثلاثة أشخاص بطريقة بحيث لا يستطيع كل واحد منهم أن يرى إلا لوناً واحداً من ألوانها، فعندما يُسأل الشخص الأول عن لون اللوحة ويجب أنه أبيض بلحاظ ما هو موجود أمامه فإنَّ جوابه صحيح، وكذلك الثاني حين يقول أن لونها أحمر، وأيضاً الثالث الذي يقول إنَّه أخضر. فكل إجابة من هذه الإجابات الثلاث صحيحة في نفسها؛ وهي تعبر عن الواقع نفسه وليس هي قراءة عنه. فمن أجاب بأنَّ لون اللوحة أبيض لم يكن يرى سوى البياض، والبياض هو الواقع بالنسبة إليه، وهكذا بالنسبة إلى اللوئين الباقيين.

طبيعي أن القول بأنَّ للقرآن مراتب، لا يعني أن كل فهم هو تعبير عن مرتبة من مراتب القرآن هكذا مطلقاً، بل قد تكون بعض الفهوم مُخطئة غير مصيبة للواقع بأية مرتبة من مراتبه. إنما القصد هو إثبات أنه ليس ثم ضرورة في أن يكون فهماً ما هو وحده المُصيب للواقع، وبقية الفهوم خطأ.

المُراد إثباته، هو: بعد أن ثُبتَ أنَّ الواقع متعدد، إذن يمكن أن

يكون فهمنا عن الواقع متعددًا أيضًا، وأن جميع الفهوم صحيحة ومُضيبة للواقع بشرط رعاية بقية الجوانب، لا أن واحدًا منها مُصيب للواقع والبقية مُخطئة.

عندما نُقبل على ما بين أيدينا من اتجاهات ومدارس فالعرفاء هم الذين يقولون بمتعدد الواقع. وهذا ما يدفعهم لعدم تخطئة الآخرين من ذوي النَّحْل النَّقْلِيَّة والكلامية والفلسفية، بعكس بقية الفرقاء. فالفيلسوف المشائى مثلًا بحكم انتظامه داخل الإطار الأرسطي الذي يقول بوحده الواقع، تراه من المستحيل أن ينبلج أمامه خيار ثالث يُضاف إلى خياريَّ إصابة الواقع الواحد أو عدمه، فإنما أنتك تصيب ذلك الواقع فنظرك صحيح، وإنما أنت تُخطئ فنظرك خاطئ بالتبع له.

لذلك، حين يُسجل المشائى أنه أصحاب الواقع بحسب مقاييسه الخاصة، ستكون الحصيلة هي إلغاء الآخرين عرفاء وفقهاء ومتكلمين.

لقد عيشنا هذه النَّظرة الرحيبة في نصوص الإمام الخميني كما مرَّت علينا في الفصول السابقة، وهي تُسجل أن القرآن الكريم مائدة ممتدة للجميع ومفتوحة على قراءات وفهم لا تنتهي يأخذ منها كل إنسان على قدر سعته الوجودية وقابلياته الفكرية⁽¹⁾. وعندما مرَّ سماحته على بعض الآيات الكريمة مما له دلالة على توحيد الذات والصفات⁽²⁾، نراه قد سجل نصًا بأن «علماء الظاهر والمحدثين والفقهاء رضوان الله عليهم

(1) ينظر مثلاً: صحيفة النور، ج 14، ص 251 - 252.

(2) مثل قوله سبحانه: «مَوْلَاؤُ الْأَوَّلِ وَالآخِرِ وَالظَّمَرُ وَالبَاطِنُ» (الحديد: 3)، قوله: «اللَّهُ نُورٌ أَنَّمَّا تَرَى وَالْأَرْضُ وَالْأَرْضُ وَالْأَرْضُ» (النور: 35)، قوله: «وَهُوَ مَعْلُومٌ» (الحديد: 4)، قوله: «فَإِنَّمَا تُولُوا فَمَّا وَبَدَأَ اللَّهُ» (البقرة: 115) في توحيد الذات. قوله سبحانه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الفاتحة: 2)، قوله: «يَسِّعُ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (الجمعة: 1)، قوله: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَ مَا كَسَبْتَ اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأفال: 17) في توحيد الأفعال. يُنظر: آداب الصلاة، ص 185 - 186.

فسروا - هذه الآيات - على نحو مخالف بل مُباين بالكامل لما فسرها به أهل المعرفة وعلماء الباطن⁽¹⁾؛ ليخلص من وراء ذلك إلى أن رأيه يقوم على تصحيح تفسير الفريقين كليهما، وبنص تعبيره: «ما يذهب إليه الكاتب أن المنحى التفسيريَّان صحيحان كلاً في محله». هذا التصحيح لنمطين من التفسير يسجل الكاتب أنهما متباهيَّان بالكامل، لا يمكن توجيهه على ضوء دواعٍ أخلاقية أو اجتماعية تحرض على الألفة ووحدة الصف برغم سلامة مثل هذه الدواعي، وإنما يجد تعليمه المنطقي في نظرية تعدد مراتب الواقع التي يؤمن بها الإمام.

وهذا بالضبط ما ينقلنا إلى مشروع الإمام في التوحيد بين العارف والفاليسوف والفقير⁽²⁾، الذي خصصنا له القسم الثاني من هذا الكتاب. فمثل هذا المشروع التوفيقي لا يمكن تفسيره على أساس دواعٍ أخلاقية أو ضرورات اجتماعية للأمة أو للمجتمع المسلم، وإنما يحتاج إلى أساس منطقي يُسْوِّغه ويرّره. ونظرية تعدد مراتب الواقع هي التي تقدم الأساس المنطقي المنشود والبناء المعرفي التحتي المطلوب لمثل هذا المشروع، على ما سينطاها ذلك تفصيلاً في القسم الثاني من الكتاب إن شاء الله.

هكذا نخلص إلى أن مشكلة المعاصرة تنحل على ضوء تعدد مراتب الفهم بتبع تعدد مراتب الواقع، إذ سيفرز كل عصر فهمه، وهذا الفهم معاصر لعصره وهكذا.

بكر أبو

على رغم الآفاق الممتدة التي تشقّها هذه الرؤية، على النحو الذي

(1) آداب الصلاة: ص 185.

(2) تنظر خطوطه العريضة: تفسير سورة الحمد، الجلسة الخامسة، ص 175 - 193. على أن بذور هذا المشروع في التوفيق بين المشهود والمعقول والمنقول أو بين العرفان والفلسفة والبيان (القرآن) كانت واضحة في كتاب الإمام «شرح دعاء السحر».

تجعل القرآن قادرًا على امتصاص عناصر المعاصرة في كل زمان وتحقيق عصريته في كل وقت بل في كل لحظة، فإنها مع ذلك تُؤمِّن إلى معنى كبير يُفيد أن القرآن يأتي بكرًا يوم القيمة لم تستنده النظريات والرؤى والأفكار والمناهج والتفسيرات، ولم تُبلِّه العصور ولم تخلقه الأزمنة، بل تراه يعلو فوق الأزمنة والعصور ويسمو عليها، لكن لا على نحو القطعية والانفصال وإنما من خلال الاستفاد والتتجاوز. فكتاب الله يستوعب في كل عصر متغيرات عصره وما يبلغه مستوى الإدراك العقلي للإنسانية من نموٍ وما تحققه أطر الحياة من ازدهار، عبر التفاعل مع الإنسان والاتحام مع الحياة، ثم يتخطى ذلك ويتجاوزه لما بعده ليقى متدققاً بالمعاني مُتاجراً ما لا ينتهي من الفهوم القراءات، ثم يأتي يوم القيمة بكرًا.

وبقاؤه جديداً أبداً هو مما ينسجم مع الدليل ويتجاوب مع رؤية هذه المدرسة، التي ترى في كتاب الله تجلياً للاسم الأعظم وما تحته من أسماء وصفات، وبتعبير الإمام نفسه: «هذا الكتاب الشريف هو صورة أحديه جمع جميع الأسماء والصفات، ومعرفاً لمقام الحق المقدس بتمام الشؤون والتجليات. بعبارة أخرى إن هذه الصحيفة النورية صورة «الاسم الأعظم»⁽¹⁾، فحين يكون القرآن الكريم بهذه المثابة وهو تعبير عن علم الله سبحانه، بل إن «الحق تعالى بجميع شؤونه الأسمائية والصفاتية هو مبدأ هذا الكتاب الشريف»⁽²⁾؛ فلا معنى موضوعياً لتجاوزه وتخطيه وهو تعبير عن المطلق. فمهما أوتي الإنسان من قوة في الكشف والعمق الإدراكي ومن سعة في الفكر ودقة في الاستدلال، ومهما بلغت بالحياة أشواط التقدم والرقيّ فلن يكون بمقدور ذلك كله استفاد المطلق فضلاً عن تخطيّه وتجاوزه.

(1) آداب الصلاة، ص 321.

(2) المصدر نفسه.

الخلاصة

يمكن تلخيص حصيلة الرؤية، بما يلي:

1 - تؤسس المدرسة العرفانية للمعاصرة استناداً لتصورها الوجودي الذي يقول ببعد مراتب الواقع، وما يتربّى على ذلك من مدلول معرفي يتمثّل ببعد الأفهام والقراءات، حيث تتعامل مع القرآن بوصفه حقيقة ذات مراتب.

2 - ترفض المدرسة في مقام الإثبات مبدأ القراءة استناداً إلى الوجودان الشخصي أو الكشف أو التجربة الذاتية وما شابه، بل لا بدّ لكل قراءة أن تؤسس لمشروعيتها على أصول ومبادئ وأسس ومرتكزات، وتتواصل مع الذخيرة العقلية المستشركة عند البشر ولا تتعارض مع ثوابت الدين. أي أنَّ الناظم العقلي هو المعيار في أصول المعارف والمعتقدات، والديني ولا سيما التشريعي هو المعيار في العمليات.

3 - تعد كل قراءة صحيحة بشرط المحمول؛ أي هي صحيحة لمن هو في مرتبة خاصة من المراتب، أمّا إذا تجاوزها إلى ما هو أرقى منها، فالأدنى لن تعود صحيحة بالنسبة إليه.

4 - يتعانق العصر والواقع المعاش مع هذه الرؤية ويدخلان في تكوين بُنيانها. فمعطيات كل عصر تسند خلفية الإنسان ووعيه وعقله في إثراء قدراته على التعامل مع القرآن؛ بحيث لولم تكن هذه الواقع مُنكشفة له لما أتجه ذهنه صوب أغوار القرآن ومعانيه.

العالم في هذه الرؤية يفتح الآفاق ويُثير العقول، والدعوة العرفانية تحت على التفاعل مع الواقع ولا تدعو إلى الانعزال والانفصال، بل تُصرّ على الجدية وبذل الجهد في اكتشاف علاقت الواقع وقوانينه؛ لأنَّ مع كل كشف في الواقع وتعمق فيه، يتحول ذلك إلى منشأ لاكتشاف حقائق من نظام التكوين، وبالتفاعل بين عالمي التكوين والتدوين (القرآن) تتفجر معاني القرآن وتتوالد باستمرار.

على هذا لا تعد النظرية العرفانية في وجهها المعرفي هذا حائلاً يصد عن الواقع، بل هي تدفع إلى اكتشاف أنظمته واستبدال القطعية بالمعايشة الدائمة الفاعلة؛ ذلك لأن العارف بزمانه لا تهجم عليه اللواكب.

5 - تتسم نظرية العرفة بالرحابة الخصبة ليس في التعامل المعرفي مع القرآن وحده ، بل ومع الآخر أيضاً. فالعارف لا يرفض الآخر بل يُصحح له؛ لأن الواقع عنده متعدد، على عكس الفقيه والمتكلم والفيلسوف إذ تختفي الرحابة بحكم الارتباك إلى نظرية وحدة الواقع، وإن كان ابتكاء الاجتهد الفقهي على الحكم الظني وليس إصابة الحكم الواقعي يسمح بالتنوع أيضاً، لكن في مضماته فحسب.

6 - تعد هذه الرؤية التي تستند إلى حق الإنسان في كل عصر بإنتاج قراءاته وفق الضوابط والأصول، أوصى بفلسفة الدين الخاتم، وأقدر على تفسير ديمومة القرآن والتجاؤب مع هاجس المعاصرة، خاصة وأنه لا دليل على أن المطلوب هو اجتماع الجميع على نظرية أو قراءة واحدة في فهم القرآن والتعاطي معه.

ب : المعاصرة على ضوء النظرية المقاصدية

المقصد الأساس للقرآن في نظرية الإمام أو المدرسة العرفانية عامة، هو فتح باب معرفة الله، ودعوة العباد إلى معرفة الله وبيان «المعارف الإلهية من الشؤون الذاتية والأسمائية والصفاتية والأفعالية، والأهم من ذلك كله في هذا المقصود، هو الدعوة إلى توحيد الذات والأسماء والأفعال»⁽¹⁾، حين يكون هذا هو المقصد الرئيس للقرآن، فإن هذه الرؤية في التعاطي مع القرآن عبر هذا الأفق تسمح لنا بمدخل آخر لولوج قضية المعاصرة.

(1) آداب الصلاة، ص 185.

على أساس هذه الرؤية لمقاصد القرآن التي مرّت علينا بمضامينها ونصوصها تفصيلاً في الفصل الثالث من القسم الأول من الكتاب، تنحصر الجوانب العملية وتُضيق المتغيرات حتى تحول إلى ما يشبه الهاشم بالقياس مع هذه المقاصد الأساسية. وعندئذ يحق لنا السؤال عن معنى المعاصرة بمفهومها الزمني والاجتماعي ومدى فاعليتها في المعارف الأساسية والأصول الاعتقادية؟ لا أظن أن هناك متسعًا كبيراً يبقى للمعاصرة بمفهومها الحياتي المتغير، إذا اتبهنا إلى أن القرآن هو كتاب معرفة لأصول المعتقد في ظل النظرية المقصودية التي يتبنّاها الإمام والمدرسة العرفانية، وتجعل توحيد الله (جل جلاله) هو المقصد الأعلى.

أجل، هذه الرؤية المقصودية التي ترتكز على المعرفة ومعرفة الحق سبحانه في الطبيعة، لا تتصادم مع المعاصرة بمفهومها المعرفي الذي يسمح بتعدد القراءات أو مراتب فهم أصول المعتقد، خاصة مع التزام التمييز بين التكوينيات والاعتباريات. توضيح ذلك؛ أن المعتقدات هي أمور وحقائق مرتبطة بنظام التكوين، ومن ثم فهي ليست من سخن الاعتباريات بحيث تتأثر أو تزول بزوال المبررات التي أملت اعتبارها. وحيث تعد المعتقدات من الحقائق الوجودية، فهي لا تتأثر بالبعد التاريخي والبيئي الثقافي واللغوي تماماً كالمعادلات الرياضية.

من المعقول جدًا أن يؤثر البعد البيئي والثقافي واللغوي والاجتماعي في تكوين وصياغة الأطر الاجتهادية التي نفهم من خلالها هذه المعتقدات، لكن لا على النحو الذي ينقلها من دائرة الإثبات إلى النفي أو بالعكس. وهذه هي المساحة التي تتحرك بها المعاصرة بمفهومها الزمني والاجتماعي المتحرك، حيث يمكن أن تؤثر في الأطر دون المضمون.

لكن هل يعني ذلك أنّ مضمون المعتقدات التي عرض لها القرآن الكريم، هو مضمون واحد جامد لم يتغيّر؟ كلا، فلا واقع المسلمين وتاريخهم يؤيد ذلك ولا منطق القرآن. ما تذهب إليه المدرسة الوجودية أو العرفانية أن للتوحيد والنبوة والمعاد وبقية أصول المعتقد الإسلامي وما يرتبط بها من فروع (أقصد فروع المعتقد لا الفروع العملية) مراتب متعددة في الواقع نفسه الأمر، وليس مرتبة واحدة. هذا التععدد هو الذي يسمح بدور فاعل للمعاصرة المعرفية إذا صحت المصطلح، بحيث يكون للناس في كل عصر، بل في العصر الواحد، أكثر من تصور للمعتقد كلّها صحيحة - إذا توافر لها التأسيس السليم وصحت قواعدها ومنطلقاتها - تبعاً لتعدد مراتب الواقع نفسه.

مرة أخرى، هذا لا يعني أن كل قراءة صحيحة لمجرد أنها شيدت لنفسها مجموعة قواعد وأطر، بل لابد أن تستند إلى أصول وأسس ومرتكزات يذعن لصحتها الجميع، وهذه الأسس لا يمكن إلا أن تكون عقلية مadam الحديث يدور في المعتقدات، وإن كان للنقل دوره في إثارة التفاصيل وإشباعها.

استناداً إلى ما مرّ يمكن أن نخلص إلى ما يلي :

1 - المقصود الأساسي للقرآن في نظرية الإمام لمقاصد القرآن، هي أصول الاعتقاد وبالأخص التوحيد.

2 - حين يكون القرآن كتاب معرفة أصول المعتقد، وحين تكون المعتقدات حقائق وجودية في متن التكوين، فإن ذلك كلّه يضيق من دائرة المعاصرة بمعناها الاجتماعي والثقافي أو الزمني بتعبير أدق؛ لأنّ تغيير العصور وتواли الأزمنة واطراد التقدّم، كل ذلك لا أثر له في التأثير على هذه الحقائق الوجودية التكوينية فضلاً عن تغييرها.

3 - هناك دور فاعل للمعاصرة المعرفية وإنتاج المزيد من الفهوم تترتب معرفياً على التصور الوجودي الذي يقول بتنوع مراتب الواقع، بما في ذلك أصول المعتقد. ومن ثم تفتح هذه الرؤية نافذة واسعة لقراءات أو فهوم مستجدة لأصول المعتقد القرآني، من دون أن يكون ثمَّ أبداً لتصور نهاية لسعى الإنسان على هذا الخطّ. فمع كل عمق يحرزه الإنسان، يتحقق في مقابلة فهماً أرقى للمعتقدات يتجاوز مع مرتبة أعلى لها على خط الواقع المتعدد المراتب، من دون أن يعني ذلك تصحيح جميع الفهوم والقراءات أو غياب الضوابط المؤسسة لها.

4 - يتوجه دور المعاصرة الزمنية إلى أطر الفهم وقواعد الاجتهاد في التعاطي مع النص القرآني، كما سيكون لها مداها على صعيد المتغيرات التي ترتبط بالأمور العملية وبالنظم الحياتية، مما يمكن أن نلمس فيه رؤى الإمام وموافقه منها تفصيلاً خلال الأقسام الآتية من الكتاب ولا سيما القسم الثالث الذي يتحدث عن القرآن في النهضة وواقع الحياة.

ج: مداخل متفرقة

تضمن نصوص الإمام عدداً آخر من المداخل إلى قضية المعاصرة القرآنية، سواء باسمها وعلى نحو مباشرة، أم بشكل غير مباشر. وفيما يلي إشارة إلى بعضها⁽¹⁾:

- 1 - يلجأ الإمام إلى المنهج الكلامي في إثبات عصرية القرآن، حينما يصوغ دليل الإحاطة، على النحو التالي:
«[1] الله هو مصدر القانون الإسلامي.
[2] الله محيط بجميع العصور.

(1) سأتينا مضمرين آخرين عن المعاصرة القرآنية خلال الأقسام الآتية وخاصة القسمين الثالث والرابع من الكتاب.

[3] ومن ثُمَّ فإن القرآن هو كتاب جميع العصور⁽¹⁾. وبذا فهو في كل عصر جديد، له كلمته إلى البشرية ورسالته التي ينهض بها في الحياة.

2 - في مقاربة أخرى يستند الإمام إلى عدم تناهي القرآن، بحكم صدوره عن المطلق، ليجعل من ذلك مرتكزاً لتلبية حاجات البشر في كل وقت. يقول سماحته: «القرآن غير محدود»⁽²⁾، و«القرآن يشتمل على جميع المعارف، وكل ما يحتاج إليه البشر»⁽³⁾؛ وبالتالي فإنّ لديه ما يعطيه للإنسانية في كل عصر وزمان.

تجدد المعاني بتنوع التلاوات

3 - ثُمَّ مدخل لالمعاصرة غالباً ما يستند إليه العرفاء في التدليل على طراوة كتاب الله وتفجره بالعطاء في كل وقت وعصر، وقد رأيت إعجاباً به من قبل الدارسين المعاصرين من مختلف الاتجاهات.

يتحدّث هذا المدخل صراحة عن تجدد المعاني وتواлиها بتنوع القراءات، فمع أنّ المتن واحد إلا أنّ المعاني تتعدد على الدوام، بتبع اختلاف الأشخاص بل حتى الشخص الواحد نفسه، وتبدل الأوضاع والأزمان والحالات؛ مما يسمح بدخول المعاصرة الزمنية ذات البعد الاجتماعي والثقافي والحياتي بجميع عناصرها. فكلّ العناصر الذاتية التي يعيشها الإنسان، والعوامل الموضوعية التي يلامسها في واقع الحياة تؤثّر في خلق حالة للتلاوة تختلف من إنسان لإنسان، بل تختلف عند الإنسان نفسه بين حال وحال، وكذلك تختلف من زمن لأخر ومن عصر لآخر،

(1) صحيفة النور، ج 7، ص 121.

(2) صحيفة النور، ج 12، ص 170.

(3) صحيفة النور، ج 20، ص 82.

بما يُفضي إلى تجدد المعاني. ويتعبير الإمام فإن التلاوات والمعاني المترتبة عليها «تختلف باختلاف الأشخاص وفي شخص واحد، باختلاف الحالات والواردات والمقامات، وتختلف باختلاف المتعلقات»⁽¹⁾. وهذا يحصل مع كل آية، حتى لآية تتكرر مع كل سورة هي آية البسمة، فضلاً عن بقية الآيات والسور، وعن القرآن برمتها.

بيد أن هذه الفكرة في تجدد المعاني وتنوعها، تبعاً لمكونات الإنسان وحالاته وعلاقته مع الواقع الذي يعيش، بحيث يترك كل ذلك أثره على النص وعلاقة القارئ بالنص؛ هذه الفكرة تعود بذروها إلى الشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي تماماً كما في بقية أفكار الإمام العرفانية وبقية العرفاء. فابن عربي هو الذي وضع بذار هذه الفكرة وتابعه عليه الإمام كما غيره، حيث يكتب في «الفتوحات المكية» بأنَّ الإنسان الفهم المراقب أحواله يتلو «القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلولة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص، وإنما الموطن والحال تجدد، ولا بد من تجده في فإنَّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية»⁽²⁾.

علاقة الإنسان مع القرآن علاقة مفتوحة على قراءات متداقة متنوعة تتجدد باستمرار بتجدد الزمن نفسه، فلكل آن تلاوته ومن ثمَّ للنص معناه الذي يختلف عن معنى التلاوة الأولى، بشرط أن نلحظ القيود التي ذكرها ابن عربي للقارئ من كونه فهماً أي متصفًا بالفهم، مراقباً لأحواله، وإلا فإنَّ تلاوة الغفلة التي يغيب عنها التوجّه والتدبّر لا تورث هذا التجدد الخصب في المعاني.

ربما استطعنا أن نضيف إلى هذا المدخل مفهوم العرفاء بما فيهم

(1) شرح دعاء السحر، ص 135.

(2) الفتوحات المكية، ج 4، ص 258.

الإمام الخميني عن التَّنْزِيل، وقيمة هذا المفهوم في استيلاد معانٍ لكتاب الله لا تنتهي. للقوم كما يذكُر الإمام مفهُوم واسع لتنزيل القرآن، إذ للقرآن تنزّلات وليس تنزلاً واحداً، منها تنزّله على القلوب. وفي تنزيل القلوب نحن في الحقيقة بمواجهة تنزّلات لا تنتهي، فمنذ التَّنْزِيل الأول على قلب النبي (ص) والقرآن «لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيمة»، ومن ثَمَ «فَتُزُولُهُ فِي الْقُلُوبِ جَدِيدٌ لَا يَبْلِى»، وله مع كل نزول مع كل إنسان معنى، والمعاني متواتلة دائمة إلى أن يتنهى شوط الإنسان على الأرض وفي الحياة، عندئذ فقط توقف عملية التلاوة لتوقف التُّرُزُول، ويُرفع كلام الله «من الصدور وَيُمحى مِنَ الْمَصَاحفِ»؛ لأنَّه لا يبقى «مُترجم [أي إنسان] يقبل نزول القرآن عليه»⁽¹⁾.

هكذا يبقى القرآن مع الإنسان يؤدي دوره في الهدایة على الدوام، إلى أن تقف الحياة بالإنسان وينتهي شوطه على الأرض، فيرتفع القرآن. ومع ذلك يأتي كتاب الله يوم القيمة غصاً جديداً، والحمد لله رب العالمين.

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص 108.

الفصل التاسع

الحروف المقطعة

مما يختص به القرآن الكريم على بقية الكتب السماوية أن تسعًا وعشرين سورة من سوره، قد افتتحت بحروف مقطعة. وهذه السور التي اختصت بهذه الفوائح وإن كان أغلبها مكيناً إلا أنها لم تختص بالمعنى وحده إذ فيها المداني أيضاً، وهي على التوالي بحسب تسلسلها في المصحف الشريف: البقرة، آل عمران، الأعراف، يُونس، هود، يُوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر، مريم، طه، الشعراء، النمل، القصص، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة، يس، ص، المؤمن (غافر)، فصلت، الشُّورى ، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف، ق وسورة القلم.

منذ بداية انتظام حركة التفسير في فكر المسلمين وتبلور البحث المنهجي في علوم القرآن، وهذه السور تثير أسئلة جمة و تستحوذ على اهتمام الباحثين وتدفع العقول ولا تزال لتقديم مختلف الاجتهادات. لكن يلحظ بشكل عام وجود تيارين على هذا الصعيد، هما:

الأول: إنَّ هذه الحروف من العلم المستور الذي استأثر به الله

سُبحانه، أو هي من المُتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا هو أو من السر المكتوم الذي لا يُفسّر، لينغلق الباب بوجه أي محاولة تسعى إلى الاجتهاد في بيان معناها على ضوء النقل أو العقل⁽¹⁾.

الثاني: إن المراد منها معلوم، ثم اختلفوا في بيانه على آراء متشعبة زادت على العشرين⁽²⁾.

لم يكن من السهل أن يخضع الفكر القرآني لضغط التيار الأول الذي سعى إلى غلق ملف البحث في الفواتح عبر إرجاعها إلى المُتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، أو نعتها بالسر المُستأثر أو المكتوم. لذلك كله خاض المفسرون والمعنيون بعلوم القرآن نقاشاً كلامياً واسعاً ضدّ هذا التيار حشدوا فيه جمعاً كبيراً من الحُجج النقلية من الآيات والأخبار مُضافاً إلى الحُجج العقلية لينتهوا إلى إثبات رأيهم، ومن ثم فتح البحث في فوائح السُّور أو الحروف المقطعة على مصراعيه، وتقديم عدد كبير من الرؤى والاجتهادات والنظريات من دون أن تظهر في الأفق بارقة تُفيد إغصاء المعاصرين عن مُواصلة البحث في هذا الاتجاه⁽³⁾، حيث كان الإمام الخميني من بين من أدلّى بدلوه فيه.

(1) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 68؛ التفسير الكبير، ج 2، ص 3.

(2) ذكر الطبرسي في معناها عشرة وجوه: مجمع البيان، ج 1، ص 68 - 71. في حين أحصى الرازى واحداً وعشرين قولًا مما ذكروه في معناها: التفسير الكبير، ج 2، ص 5 - 8. ومن المعاصرین توفر السيد مصطفى الخميني في تفسيره على رصد (26) قولًا من الآراء المحكمة فيها: تفسير القرآن الكريم، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران 1983، ج 1، 157 - 161، في حين بلغت عند جوادی آملی عشرين رأياً: تسنیم، ج 2 (قم، 1999)، ص 69 - 104.

(3) يُنظر مضافاً لما تم ذكره في الهاشم السابق: علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم، ص 437 - 448 حيث استعرض وناقش عشر نظريات. يُنظر أيضاً كمحاولة مستقلة في الموضوع: الحروف المقطعة في القرآن الكريم، د. عبد الجبار حمد شراره، مكتب الإعلام الإسلامي، قم 1414هـ.

على ضوء هذا التمهيد يتوزع البحث في هذا الفصل، إلى المحاور الثلاثة التالية:

- 1 - استعراض سريع لأبرز الأفكار والنظريات المُتداولة في الفكر التفسيري.
- 2 - استعراض الرؤية التي يتبناها الإمام.
- 3 - خاتمة توضيحية عن عالم الحروف، ورؤيه المدرسة العرفانية لهذا العالم.

1 - أبرز النظريات والأفكار

يمكن وضع اليد على أبرز المذاهب والنظريات والأفكار التي أنتجها الفكر القرآني، على هذا الصعيد من خلال ما يلي:

- 1 - إن الحروف المقطعة هي أسماء السور، وهو قول أكثر المتكلمين بحسب الرazi.
- 2 - إنها من أسماء القرآن.
- 3 - إنها أسماء الله جل جلاله، وقد استشهد القائلون بذلك بشيء من المؤثر.
- 4 - إنها أبعاض أسماء الله.
- 5 - إن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله وصفة من صفاتـه سبحانهـ.
- 6 - إن بعض الحروف المقطعة يدل على أسماء الذات، وبعضها على أسماء الصفات.
- 7 - إن كل واحد منها يدل على صفة من صفات الأفعال.

وَثُمَّ في هذه الآراء الثلاثة الأخيرة جملة من التفاصيل، يُمكن مراجعتها بما ذكره الرازي وغيره ممَّن تحدث عنها.

8 - بعض هذه الحُروف المُقطعة يدلُّ على أسماء الله، وبعضها يدلُّ على أسماء غير الله كالنبي محمد (ص)، وجبرائيل (ع).

9 - إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهَا يَدْلِيُّ عَلَى فَعْلٍ مِّنَ الْأَفْعَالِ.

10 - إِنَّ اللَّهَ (سُبْحَانَهُ) إِنَّمَا ذَكَرَهَا احتجاجاً عَلَى الْكُفَّارِ وَتَحْذِيَّاً لَهُمْ. والمغزى من وراء ذلك أنَّ هَذَا الْقُرْآنُ الَّذِي عَجَزُوكُمْ عَنْ مُّعَارِضَتِهِ هُوَ مِنْ جُنُسِ هَذِهِ الْحُرُوفِ الَّتِي تَحَاوِرُونَ بِهَا وَتَسْعَلُونَهَا فِي خُطُبِكُمْ.

11 - إِنَّهَا جَاءَتْ وَالْتَّقْدِيرُ فِيهَا، كَأَنَّ اللَّهَ قَالَ: اسْمَعُوهَا مُقْطَعَةً، حَتَّى إِذَا وَرَدَتْ عَلَيْكُمْ مُؤْلَفَةً كَتَمْتُمْ قَدْ عَرَفْتُمُوهَا قَبْلَ ذَلِكَ.

12 - إِنَّ هَذِهِ الْفَوَاتِحُ هِيَ وَسِيلَةٌ لِإِسْمَاعِ الْكُفَّارِ كَلَامَ اللَّهِ وَأَسْلُوبُ لَانْتِفَاعِهِمُ الْمَرْجُوُّ مِنْهُ، بَعْدَ أَنْ كَانُوا قَدْ تَوَاصَوْا عَلَى الإِعْرَاضِ عَنْهُ لِمَا قَالُوا: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْءَانِ وَلَفَوْا فِيهِ لَعْلَكُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾.

13 - هذه الحُروف هي الأجزاء التي يتَّأْلِفُ منها الاسم الأعظم.

- 14

إِنَّهَا جَاءَتْ لِلدلالة عَلَى انْقِطَاعِ كَلَامِ وَاسْتِنَافِ آخِرِهِ، وَمِنْ ثُمَّ فِيهِ فَوَاصِلٌ بَيْنِ السُّورِ فَحِسْبٌ.

15 - هذه الحُروف هي بمِنْزِلَةِ خلاصَةِ السُّورَةِ وَبِيَانِ إِجماليِّ لِمُحتواهَا.

16 - إِنَّهَا مُقْدَمةً لِلْسُّورِ وَمَفْتَاحُهَا، وَهِيَ إِجْمَالًا فَوَاتِحٌ وَلَا دُورٌ لَهَا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، كَمَا يَدْلِيُّ عَلَيْهَا أَسْمَاهَا: فَوَاتِحُ السُّورِ.

17 - إِنَّهَا ثَنَاءُ أَنْشَى اللَّهَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ.

(1) فصلت: 26

18 - هي أقسام أقسم بها الله لشرفها وفضلها، ولأنها مبنيٌ كتبه المُنْزَلَةُ، ومبنيٌ أسماء الله الحُسْنَى وصفاته العُلَيَا، وأصول كلام الأمَمِ.

19 - إن التكلُّم بهذه الْحُرُوف وإن كان مُعتاداً للجميع، إلا أنَّ كونها مسماً بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلُّم والاستفادة، فلما أخبر عنها النبي من غير سبق تعلُّم واستفادة كان ذلك إخباراً عن الغيب، وبالتالي معجزة دالَّة على صدقه (ص).

20 - عَلِمَ اللَّهُ (سُبْحَانَهُ) أَنَّ طائفةً مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ تقول بقدم القرآن، فذكر هذه الْحُرُوف تنبِيئاً على أَنَّ كلامَهُ مؤلَّفٌ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ الْحَادِثَةِ، فَيَجِبُ إِذَاً أَنْ لَا يَكُونَ قَدِيمًا.

21 - تُشير الْحُرُوفُ الْمُقْطَعَةُ في مطلع السُّورِ إلى غلبة تلك الْحُرُوفِ فيها، تحدَّث عن هذه النظريَّةِ الزركشيُّ (ت: 794هـ) مؤلَّفُ «البرهان في علوم القرآن»، وطورها المعاصرُون في الحديث عن جوانب الإعجاز اللفظي والعددي في القرآن الكريم.

22 - إِنَّ كُلَّ حرفٍ منها يُؤمِنُ إلى مُدَّةِ أقوامٍ وآجالٍ آخرين، وهي إشارات إلى آلاء الله وبلائه.

23 - إنَّها إشارة إلى مُدَّةِ بقاءِ الأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ، على ما يدلُّ عليه حسابُ الْجُمَلِ.

24 - إِنَّ هَذِهِ الْحُرُوفَ هِيَ عَلَى نَحْوِ تَدْلِيْلٍ فِيهِ عَلَى عَدْدِ الْآيَاتِ.

25 - إِنَّ هُنَاكَ عَلَاقَةٌ خَاصَّةٌ بَيْنَ الْحُرُوفِ الْمُقْطَعَةِ وَبَيْنِ الْمُضَامِينِ الْمُوَدَّعَةِ فِي تَلْكَ السُّورِ، كَمَا هُنَاكَ تَشَابُهٌ فِي الْمُضَامِينِ وَتَنَاسُبٌ فِي السِّيَاقَاتِ فِي السُّورِ الَّتِي تَشَرَّكَ فِي الْحُرُوفِ الْمُفْتَّحَةِ بِهَا، مُثْلِّ الْمِيمَاتِ وَالرَّاءَاتِ وَالْطَّوَاسِينِ وَالْحَوَامِيمِ. وَهَذَا مَا تَبَنَّاهُ السِّيدُ الطَّاطَبَانِيُّ فِي «الميزان» بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ أَنَّ الْحُرُوفَ الْمُقْطَعَةَ هِيَ رَمْزٌ خَفِيَّةٌ بَيْنَ اللهِ

(سبحانه) وبين رسوله (ص)، لا سيل للفهم العادي إليها بأكثر من الاستشعار المذكور⁽¹⁾.

26 - إنها ليست من القرآن الكريم، وإنما زيدت عليه بمرور الزمان، وهي ترُمَّز إلى المصاحف الرئيسة عند الصحابة. وهذا رأي فريق من المستشرقين⁽²⁾.

27 - ليس لهذه الحُروف معنى تقصده أصلًا، بل سبقت للامتحان ولمعرفة من ينقاد للتسليم بها تعبدًا ممن لا يفعل.

28 - ذكروا أنَّ الألْفَ في «الْأَلْم» إشارة إلى ما لا بدَّ منه من الاستقامة في أول الأمر، وهو رعاية الشريعة، واللام إشارة إلى الانحناء الحاصل عند المجاهدات، وهو رعاية الطريقة، والميم إشارة إلى أن يصير العبد في مقام المحجَّة وهو مقام الحقيقة.

كما قالوا أيضًا إنَّ الألْفَ من أقصى الْحَلْقِ وهو أول مخارج الحُروف، واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج، والميم من الشِّفة وهو آخر المخارج. وفي ذلك إشارة إلى أنه ينبغي أن يكون أول ذكر العبد ووسطه وأخره هو الله (سبحانه) ولا أحد سواه.

29 - إنَّ هذه الفوائح والـحُروف المُقطَّعة هي رمز بين الله جلَّ جلاله وحبيبه النبيَّ العربيَّ (ص)، ليس المطلوب إفهام الآخرين بها. وهذا القول معروف ومشهور بين القدماء والمتآخرين على اختلاف بينهم في بيانه وتفسيره، حيث ذكره ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني وصدر

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 6 فما بعد. كذلك ينظر جوابه على رسالة د. عبد الرحمن الكباري التي بعثها إليه من سوريا يسأل عن الحُروف المُقطَّعة، في: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، ط 2، مؤسسة أم القرى؛ بيروت 1418هـ، ص 369 - 374.

(2) ينظر: تاريخ القرآن، الزنجاني، ص 106.

الدين الشيرازي، ومن المحدثين والمعاصرين السيد الألوسي والشيخ البلاغي والسيد مصطفى الخميني نجل الإمام الخميني والسيد الطباطبائي والإمام الخميني نفسه، وعارضهم فيه الشيخ جوادي آملی.

قد يصح الاعتراض بأنَّ الذي ذكرناه هنا لا ينبغي أن يكون رأياً في امتداد الآراء التفسيرية السابقة، بل هو تجاه في مقابل الاتجاه الثاني الذي يذهب بإمكان التفسير. بتعبير آخر، ينبغي لهذا الرأي أن يأخذ موقعه بوصفه اتجاهًا في مقابل الاتجاه الذي يرى إمكان تفسير الحُروف المقطعة وأن لها معنى بالمقدور إصابته، لا أن يأتي في امتداد هذه الآراء وطولها.

يصح هذا الاعتراض لو أنَّ أصحاب النظرية الرمزية قالوا بالرمزية وضَمَّنُوا، والتزموا بعدم إمكان تفسير هذه الحُروف، وأنَّها رموز مغلقة على الفهم الإنساني تماماً. أمَّا وأنَّهم قرروا ما ذهبوا إليه من رمزيتها بإمكان الفهم ولو بدرجة، بل تخطّوا ذلك إلى تقديم عدد كبير من الاجتهدات أبسطها أنَّ هذه الحُروف هي رموز متبادلة بين الحبيب ومحبوبه، فحالهم حال من سواهم من أصحاب الأفكار والنظريات.

هذه أبرز الآراء والمذاهب التي انتهى إليها المفسرون والباحثون القرآنيون حيال الحُروف المقطعة، وهي ليست جامعة ولا مانعة إذ التداخل فيما بينها واضح⁽¹⁾. ومع أنَّ بعضهم استند فيما ذكره إلى بعض

(1) يمكن العودة في هذه الآراء وأصحابها وما ساقوه لها من شواهد وقرائن وأدلة، وما قيل في مُناقتها وردّها، إلى ما يلي: مجمع البيان، ج 1، ص 67 فما بعد؛ التفسير الكبير، ج 2، ص 3 فما بعد؛ روح المعاني، ج 1، ص 19 فما بعد؛ الميزان في تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 157 فما بعد؛ تسنيم، ج 2، ص 63 - 129؛ علوم القرآن، ص 439 فما بعد؛ تاريخ القرآن، أبي عبد الله الزنجاني، طبعة منظمة الإعلام الإسلامية، طهران 1404هـ، ص 104 فما بعد؛ الحروف المقطعة في القرآن الكريم، مصدر سابق.

الروايات أو أقوال مأثورة عن الصحابة وغيرهم، إلا أن مجال الرد والنقض قائم في أغلب هذه الوجوه إن لم يكن فيها جميماً، إذ هي لا تعدو أن تكون احتمالات وتخمينات وحدوساً، لا يزال يعوزها البرهان والأدلة القطعية من النقل والعقل، حتى تحول إلى آراء يمكن الاطمئنان إليها والوثق بها.

2 - رأي الإمام الخميني

عندما يقف الإمام على قوله (سبحانه): «طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْءَانَ لِتَشْقَعَ»⁽¹⁾، يمرّ على عدد من الآراء حيال الحروف المقطعة، منها ما جاء في الخبر عن سفيان الثوري، عن الإمام الصادق (ع) في حديث طويل، قال فيه: «وَأَمَّا (طه) فاسم من أسماء النبي (ص)، و معناه: يا طالب الحق الهدى إِلَيْه»⁽²⁾.

ثم يبقى في السياق النقطي ذاته، ليمرّ على عدد من الوجوه، منها:

1 - ما عن ابن عباس وغيره أنّ معنى «طه»: يا رجل⁽³⁾.

2 - ما ذهب إليه بعضهم من أنّ «الطاء» إشارة إلى طهارة قلب النبي عن غير الله، و«الهاء» إشارة إلى اهتداء قلبه (ص) إلى الله⁽⁴⁾.

3 - كما قيل أيضاً إنّ «الطاء» طرب أهل الجنة، و«الهاء» هوان أهل جهنّم، على ما ذكره القرطبي⁽⁵⁾.

(1) طه: 1 - 2.

(2) معاني الأخبار، الصدوق، باب معاني الحروف المقطعة، ص 22.

(3) مجمع البيان، تفسير سورة طه.

(4) نسب الشيخ هذا القول إلى القشيري، نفلاً عن النسفي. يُلحظ: بحار الأنوار، ج 68، ص 27.

(5) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 11، ص 166.

4 - نقل الطبرسي، عن الحسن أنه قرأ «طه» بفتح الطاء وسكون الهاء. فإن صحت ذلك، فأصل اللفظ «طأ»، فأبدلـت الهمزة هاء، ليصير المعنى: طأ الأرض بقدميك جميـعاً⁽¹⁾.

والوجه في هذا التقدير الأخير ما كان عليه رسول الله (ص) في صلاته، على ما ترسم لنا ذلك النصوص الروائية فقد روى الطبرسي في «الاحتجاج»، عن موسى بن جعفر (ع)، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (ع)، قال: «ولقد قام رسول الله (ص)، عشر سنين على أطراف أصابعه حتى تورمت قدماه وأصفر وجهه، يقوم الليل أجمع حتى عوتب في ذلك فقال الله عز وجل: ﴿طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ بل لتسعد به»⁽²⁾.

كذلك ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، بإسناده عن أبي جعفر وأبي عبد الله، قال: «كان رسول الله إذا صلى قام على أصابع رجليه حتى تورمت، فأنزل الله تبارك وتعالى: (طه) بلغة طيء: يا محمد: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾»⁽³⁾، ومن ثم جاء الخطاب إليه (ص) أن يطأ الأرض بقدميه جميـعاً⁽⁴⁾.

بعد أن انتهى الإمام من استعراض هذه الوجوه، خلص إلى القول: «بالجملة، هناك اختلاف شديد بالحروف المقطعة أوائل السور»⁽⁵⁾. وفي معرض تقويمه للآراء الكثيرة التي انشقت عنها أذهان المفسّرين وتفتّقت بها قرائح الباحثين، خلص إلى القول: «الأمور التي

(1) الطبرسي، تفسير سورة طه.

(2) الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي، منشورات المرتضى، 1403هـ ، ج 1، احتجاج أمير المؤمنين على اليهود، ص 219 - 220.

(3) تفسير القمي، علي بن إبراهيم، طبعة دار الكتاب الإسلامي (مصورة)، ج 2، ص 58.

(4) ينظر في هذه الوجه: الأربعون، الإمام الخميني، ص 350 - 351.

(5) الأربعون، ص 351.

ذكرها بعض المفسّرين نزولاً على حدتهم وتخمينهم، لا تزيد في الغالب عن كونها حُدوساً باردة لا أساس لها»⁽¹⁾.

رمزيّة الحروف المقطعة

إذا لم تحظَ أغلب نظريات المفسّرين ومذاهب الباحثين برضاء الإمام، فما هو التفسير الذي يتبنّاه للحروف المقطعة؟ يميل الإمام إلى النظرية التي تذهب إلى أن هذه الحروف، هي من قبيل الرموز والإشارات الخاصة بين المحبّ والمحبوب. يكتب: «ما يُوافق الاعتبار أكثر هو أنَّ تلك الحروف، هي من قبيل الرمز بين المحبّ والمحبوب. ولا نصيب لآخرين في معرفتها»⁽²⁾.

إذا كانت هذه الحروف رمزاً، فهي حينئذ تخرج عن فهم الناس العاديين، وتكون حكراً على من خوطب بالقرآن. هاتان نتيجتان طبيعيتان تترتبان على نظرية الرمز، أبدى الإمام استعداده للإذعان لهما، وهو يكتب: «لا يُستبعد مطلقاً أن تكون [الحروف المقطعة] أموراً تتجاوز القدرة البشرية على الفهم، وقد خصَ الله تعالى فهمها بالمحظيين بالخطاب»⁽³⁾.

هذا ما كان ذكره عنها في مؤلفه «آداب الصلاة» الذي انتهى من تأليفه سنة 1361هـ . وفي عودة مجده إلى الموضوع مع كتاب «كشف الأسرار» الذي صدر بعد قُرابة ثلث سنوات من الكتاب الأول (1364هـ)؛ أمعن سماحته في إضاءة النظرية ذاتها على نحو ميسّر، يتناسب ولغة الكتاب الجديد وينسجم مع أهدافه، وما كان يتتوخاه من مُخاطبة الشريحة العريضة من أبناء المجتمع.

(1) المصدر نفسه.

(2) الأربعون، ص 351.

(3) المصدر نفسه.

انطلق الإمام من التمييز بين أسلوبَيْن في التعبير؛ أحدهما عامٌ يتسق مع المستوى العام للمجتمع وينسجم مع ثقافته، وأخر خاصٌ يتناسب مع أهل الاختصاص. إذ من الواضح أنّ ما يُكتب إلى المجتمع ينبغي أن يتمتع بخصائص كثيرة من حيث اليسر والوضوح والتفصيل، يعكس ما يُكتب للمختصين. فلو أراد الطبيب أن يكتب وصفة طبية ترتبط بالصحة العامة للمجتمع، فلا ريب أنه سيفعل ذلك بلغة سهلة واضحة تميل إلى التحديد والتفصيل، يعكس ما لو أراد أن يؤلّف كتاباً علمياً في الطب، إذ سيعمد إلى الدقة والاختصار.

بعد أن يتنهى الإمام من هذه المقدمة بالمثال الذي ذكرناه⁽¹⁾، ينططف للقول: «كذلك القرآن والحديث. فالقوانين العلمية التي جاءها بها إلى الجمهور العام، قد توفرت بيانيتها على نحو يفهمها الناس. بيد أنّ علوم القرآن والحديث لا يستطيع كلّ إنسان فهمها، كما أنّها لم تأت [بأجمعها وبمختلف مستوياتها ودرجاتها] إلى الجميع، بل بعضها رمز بين صاحب الخطاب وفئة خاصة، تماماً كما تنطوي بعض برقيات الحكومة على الشفرة والرمز، بحيث لن يكون من مصلحة البلد الكشف عنها، بل ولا تعرف شيء عن شفترتها حتى دائرة البريد نفسها. كذلك الحال في القرآن، فهو يتضمن مثل هذه الشفرات والرموز لا يعرف معناها - بحسب ما تنطق به الروايات - حتى جبرائيل نفسه الذي جاء بالقرآن، وإنما يختص النبي وحده ومن علّمه بمعرفتها والقدرة على كشف هذه الرموز، مثلما هو الحال في الحروف المقطعة في أوائل السور»⁽²⁾.

يبدو أنّ الإمام ما كان على استعداد للتخلّي عن رأيه هذا بالحروف المقطعة أو تعديله، حتى بعد أن تقدم به العمر. ففي نص يعود إلى شهر

(1) كشف الأسرار، ص 322.

(2) كشف الأسرار، ص 322.

رمضان من سنة 1404هـ عاد يؤكد التزامه بالنظرية ذاتها، وهو يكتب: «ثمَّ في هذه المُخاطبة [القرآن] بين الحبيب والمحبوب، والمُناجاة بين العاشق والمعشوق أسرار لا سبيل للإطلاع إليها سوى له [سبحانه] ولحبيبه (ص)، ولا إمكان للحصول عليها قطًّ. وربما كانت الحُروف المُقطعة في بعض السُّور، مثل (آل) وصَّ و(يسَّ) هي من هذه القبيل وإشارة إلى تلُّكم الأسرار. وكذلك كثير من الآيات الكريمة التي يلُجأ أهل الظاهر وأهل الفلسفة والعرفان والتتصوّف إلى تفسيرها أو تأويلها كلًّ بطريقته الخاصة»⁽¹⁾.

خلفية النظرية

تتلخص الرؤية التي يتبنّاها الإمام بشأن هذه الحُروف، بال نقطتين التاليتين :

1 - إنّها رموز وشفرات خاصة .

2 - هذه الرموز والشفرات هي من سُنْخ الخطاب الخاص أو من قبيل النجوى بين الحبيب وحبيبه، أي بين الله جل جلاله ونبيه (ص)، لا مجال لمعرفة الآخرين بمحتواها، خلا من تلقّى ذلك من النبي وهم أهل بيته خاصة، وربما لاحت إيماءات من بعيد لأهل الله عبر الكشف.

لهذه النظرية بشقيها خلفية عريضة في الفكر القرآني، على صعيد التفسير وفي نطاق البحث العام. فهناك شريحة من الماضين والمحدثين ذهبت إلى أنَّ الحُروف المُقطعة هي عبارة عن رمُوز، كما أنَّ فيهم من

(1) ره عشق (طريق الحب)، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1989، ص 29. جدير بالذكر أنَّ هذا النص المكتنز بمعانٍ كبيرة هو رسالة كتبها الإمام الراحل إلى السيدة فاطمة طباطبائي زوجة نجله أحمد. يُنظر بالعربيَّة: المظاهر الرحمانية: رسائل الإمام الخميني العرفانية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران 1995، ص 46.

ذهب إلى أنها خطاب أو نجوى أو شفرات بين صاحب الخطاب جل جلاله، وبين نبيه (ص). لكن لا ريب أن المتمم للمدرسة العرفانية هم من بين أبرز من تبنى هذا التفسير ومال إليه.

فمن هؤلاء ذهب إليه ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني، الذي كتب يقول: «إنها سرّ بين الله تعالى وبين الحبيب، لم يقصد به إفهام غيره». واحتج لهذا الرأي، بقوله: «والتحاطب بالحروف المفردة ستة الأحباب في سُنن المحاب»⁽¹⁾.

كذلك ما ذهب إليه الشيخ إسماعيل البروسوي، من قوله: «إن من المحتمل أن يكون (الم) وسائر الحروف المقطعة، من قبيل المواقعات المعمّيات بالحروف بين المحبين، لا يطلع عليها غيرهما»⁽²⁾.

مع الشيرازي تكرر المعنى ذاته، بل أسهب بيانيه في موضع عدّة من كتابه، وذكر بأنّ هذه الحروف إشارة إلى عطايا علية ومواهب سامية وأغذية روحانية وأرزاق ملكوتية لطيفة جاءت «في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والإشارة، إلى مقاصد أهل البشرة، لئلا يطلع عليها الأغيار، ومن لم يكن لهم أهلية الوصول إلى عالم الأسرار ومعدن الأنوار»⁽³⁾. كما قوله: «إن هذه الحروف المقطعة القرآنية تُسمى في عالم السرّ ولسان أهل بيت النبوة وببلدة الولاية، العارفين بمنطق الطير بـ(الحروف المُجملة) وـ(الحروف أبجد). وفي هذا العالم تصير الحروف المتصلة مُفصّلة». ثم يَتَحدّث عن منازل أهل الله والعلاقة التي تربطهم بها، وكيف ترتقي على سُلم متصاعد إلى أن تبلغ الذروة بعد أن تنكشف الحجب وتُفتح أبواب بصيرة الباطنية، بحيث إذا ما بلغوا إلى «مقام

(1) عن الحروف المقطعة في القرآن الكريم، ص 29.

(2) روح البيان، ج 1، ص 28 نقلًا عن: الحروف المقطعة في القرآن الكريم، ص 29.

(3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 7، ص 41.

القُرُب رأوا النقطَات كُلُّها مُسْتَهْلِكَة في نقطَة باء بِسْم الله»⁽¹⁾.

مَنْ مَالَ إِلَى الْمَذْهَبِ ذَاتَهْ وَعَدَهَا سَرًّا بَيْنَ الْحَبِيبِ وَحَبِيبِهِ الْأَلْوَسِي فِي «رُوحِ الْمَعْانِي»، عِنْدَمَا اتَّهَى إِلَى القُولِ بَعْدَ اسْتِعْرَاضِ عَدَدِ الْآرَاءِ فِيهَا: «الَّذِي يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنْ تَحْقِيقُ ذَلِكَ عِلْمٌ مُسْتَورٌ وَسَرٌ مَحْجُوبٌ عَجَزَتِ الْعُلَمَاءُ - كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ - عَنْ إِدْرَاكِهِ، وَقَصَرَتِ خَيْرُ الْخَيْالِ عَنْ لَحْاقِهِ»⁽²⁾. ثُمَّ اسْتَشَهَدَ بِالْبَيْتِ التَّالِي:

بَيْنَ الْمُحَبِّينَ سَرٌ لَيْسَ يُفْشِيهِ قَوْلٌ وَلَا قَلْمَ لِلْخَلْقِ يَحْكِيهِ

لِيُسْجَلَ بَعْدَ ذَلِكَ: «فَلَا يَعْرَفُهُ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ (ص) وَسَلَّمَ إِلَى الْأُولَيَاءِ الْوَرَثَةِ، فَهُمْ يَعْرَفُونَهُ مِنْ تِلْكَ الْحَضْرَةِ، وَقَدْ تَنْطُقُ لَهُمُ الْحُرُوفُ عَمَّا فِيهَا كَمَا كَانَتْ تَنْطُقُ لِمَنْ سَبَّحَ بِكُفْهِ الْحَصْنِ وَكَلْمَهِ الضَّبِّ وَالظَّبِّيِّ (ص)، كَمَا صَحَّ ذَلِكَ مِنْ رِوَايَةِ أَجَدَادِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ. بَلْ مَتَى جَنَى الْعَبْدُ شَجَرَةً قُرْبَ النَّوَافِلِ عَلَيْهَا وَغَيْرُهَا بِعِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاوَاتِ»⁽³⁾. ثُمَّ رَاحَ يَسْتَعْرَضُ نَظَرِيَّةَ ابْنِ عَرَبِيِّ عَنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ وَمَا

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 17 - 18.

(2) روح المعاني، ص 100.

(3) المصدر نفسه. ويُلاحظ التقارب بل التطابق بين هذا الذي ذكره الألوسي هنا، وما سبق أن أشار إليه الشيرازي، من أنَّ هذه الحُرُوف وإن كانت رمزاً إلا أنَّ السبيل إلى استشراف بعض معانيها ليس مُعْلِقاً على نحو مطلق: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُنَكِّشَفُ لِأَوْلَادِ رُوحِ الْقُدْسِ فِي مَكْتَبِ التَّقْدِيسِ، مَعْنَى الْلَّوْحِ وَالْقَلْمَ وَالْكِتَابَةِ وَالرَّقْمِ، وَمَعْنَى (الْأَمْ) وَ(الْطَّهِ) وَ(يَسِّ) وَالْقَرَآنِ الْحَكِيمِ) وَمَعْنَى (ص). وَالْقَرَآنُ ذِي الذَّكْرِ (وَق.) وَالْقَرَآنُ الْمَجِيدِ (وَن.). وَمَا يَسْطِرُونَ)، وَمَعْنَى الْحُرُوفِ الْجَمِيلِ وَهِيَ الْحُرُوفُ الْمُقْطَعَةُ الْقَرَآنِيَّةُ وَالْكَلِمَاتُ التَّامَاتُ الْمُفْرَدةُ، وَبَعْدَهَا الْكَلِمَاتُ الْمَرْكَبَةُ الْفَرْقَانِيَّةُ». يُنَظَّرُ: الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ، ج 7، ص 40 - 41. أَقْطَابُ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ تَعْتَقِدُ أَنَّ بِالْمَقْدُورِ نَيْلٌ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْمَعْانِي وَالْأَسْرَارِ بِالْكِشْفِ وَغَيْرِهِ؛ لَأَنَّهَا إِنْ كَانَتْ عِلْمًا خَاصَّةً إِلَّا أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ الْعِلُومِ الْمُسْتَأْثِرَةِ أَوِ الْأَسْرَارِ الْخَاصَّةِ الَّتِي لَا سَبِيلٌ إِلَيْهَا أَسَاسًا.

ذكره من كلام عن أسرارها، ليخلص إلى القول: «وبالجملة، عجائب هذه الفوائح لا تنفذ ولا يحصرها العد»⁽¹⁾.

ممن ذهب من المعاصرين إلى أن الحروف المقطعة سر بين الله ونبيه، هو البلاغي في «آلاء الرحمن»؛ حيث كتب بداية سورة البقرة: «(أَلَمْ) عِلْمٌ مَعْنَاهَا عِنْدَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمُسْتَوْدِعٍ عِلْمَهُ وَأَمْنَاهُ عَلَى وَحِيهِ، وَلَا غُرُورٌ أَنْ يَكُونَ فِي الْقُرْآنِ مَا هُوَ مُحاوِرٌ بِأَسْرَارٍ خَاصَّةٍ مَعَ الرَّسُولِ وَأَمْنَاءِ الْوَحْيِ»⁽²⁾، ولم يزد على ذلك بشيء.

كذلك ذهب إلى الوجهة ذاتها الطباطبائي في «الميزان» عند حديثه عن سورة «طه»، حيث قال بعد مناقشة عدد من الوجوه وردّها: «الحق في الحروف المقطعة في فوائح السور، أنها تحمل معاني رمزية ألقاها الله إلى رسوله»⁽³⁾. لكن سبق وأن مر علينا إجمالاً أن للطباطبائي رؤية أو نظرية خاصة في تفسيرها؛ فكيف يتطرق ذلك والقول برمزيتها إلى معانٍ خاصة؟ الحقيقة أن الطباطبائي بقي وفياً لنظره هذا، عندما عرض لتفسير الحروف المقطعة على نحو تفصيلي مطلع سورة الشورى، إذ بقي ملتزماً برمزيتها، لكن غاية ما هناك أنه يقول بإمكان استشعار معنى لها ناشئ عن طبيعة العلاقة بينها وبين مضمون السورة التي تُفتح بها، وذلك انسجاماً مع المنطق الذي يُميز في الرموز والعلوم الخاصة بين ما يكون مُستأثراً بالله ونبيه وأهل بيته، لم يُملأ أحداً سواهم، وبين ما يمكن تعلمه منهم بطريق خاص.

وعلى التقديرتين، فإن الطباطبائي لا يجزم بمعناها، وأن ما يسوقه هو المراد منها، بل يتبنى رمزيتها مع إمكان استشعار معنى لها يسوقه

(1) روح المعاني، ج 1، 104.

(2) آلاء الرحمن في تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 143.

(3) الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 127.

على سبيل الحدس. وبتعبيره: «ويستفاد من ذلك أن هذه الحروف رموز بين الله سبحانه وبين رسوله (ص)، خفية عنّا لاسبيل لأفهمانا العادية إليها، إلا بمقدار أن نستشعر أن بينها وبين المضامين الموعدة في السور ارتباطاً خاصاً»⁽¹⁾.

المناقشة

الحقيقة أنّ ما يذهب إليه هذا التيار من رمزية الحروف المقطعة وأنّها سرّ بين الله (سبحانه) ورسوله، هي مجرد دعوى لا يسند لها دليل، وما ذكروه لتأييدها لا يزيد على كونه نصوصاً غير تامة سندأ ولا دلالة.

أبرز ما ذكروه على هذا الصعيد، هو كلام منسوب للإمام أمير المؤمنين (ع)، يقول فيه: «إنّ لكلّ كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي». كذلك كلام منسوب إلى أبي بكر، يقول فيه: «الله في كلّ كتاب سرّ، وسرّه في القرآن أوائل السور». وكذلك كلام عن الشعبي، جاء فيه: «سرّ الله تعالى فلا تطلبوه»⁽²⁾. كما احتاج بعضهم عليه بعض الوجوه اللغوية التي تحتمل النقاش⁽³⁾.

ممّا أضافه الإمام إلى هذه النصوص في الاستدلال على رأيه، هو حديث سفيان الثوري، عن الإمام الصادق (ع)، حيث قال مُستنداً إليه: «وئمَ في حديث سفيان الثوري إشارة إلى رمزي - [تها]»⁽⁴⁾. فقد توجه سفيان إلى الإمام يسأله عن معنى قوله الله عزّ وجل: «ألم، والمص، وألل، والمر، وكهيعص، وطه، وطس، وطسم، ويس، وص، وحم،

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 9.

(2) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 68؛ التفسير الكبير، ج 2، ص 3؛ روح المعاني، ج 1، ص 100.

(3) يُنظر: الحروف المقطعة في القرآن الكريم، ص 26 فما بعد.

(4) الأربعون، ص 351.

وحمusق، وق، ون؟)، فأجابه (ع) بحديث طويل، جاء في بعضه: «أَمَا (أَلْمَ) فِي أَوَّلِ الْبَقَرَةِ، فَمُعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الْمُلْكُ. وَأَمَا (أَلْمَ) فِي أَوَّلِ آلِ عُمَرَانَ، فَمُعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الْمَجِيدُ. وَ(الْمَصُّ)، مُعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الْمُقْتَدِرُ الصَّادِقُ. وَ(الرُّ)، مُعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الرَّؤُوفُ. وَ(الْمَرُّ)، مُعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الْمُحِبِّي الْمُمِيتُ الرَّازِقُ. وَ(كَهِيْعَصُّ)، مُعْنَاهُ: أَنَا اللَّهُ الْكَافِي الْهَادِي الْوَلِيُّ الْعَالِمُ الصَّادِقُ الْوَعْدُ. وَأَمَا (طَهُ فَاسِمٌ مِّنْ أَسْمَاءِ النَّبِيِّ (صَ))، وَمُعْنَاهُ: يَا طَالِبَ الْحَقِّ الْهَادِي إِلَيْهِ... وَأَمَا (صَ) فَعِينٌ تَبَعُّدُ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، وَهِيَ الَّتِي تَوَضَّأَ مِنْهَا النَّبِيُّ (صَ) لِمَا عُرِجَ بِهِ» إِلَى آخر ما جاء في الرواية⁽¹⁾.

في كل الأحوال، هذا الوجه وإن كان ليس بعيداً في نفسه، إلا أنه يحتاج إلى الدليل. وإلا يبقى كبقية الوجوه والاحتمالات والحدوس والأفكار والنظريات، التي أفرزها الفكر القرآني في هذا المضمار.

من جهة أخرى، تواجه هذه النظرية معارضة من جهات عدّة، منها أنّ هذه الرمزية تتعارض مع بنية القرآن وخصائصه من آنَّه نور وكتاب هداية وبيان، فالنورية مثلاً تشمل جميع أجزاء الكتاب حتى الحروف المقطعة، وإن اختلفت مراتب الرؤيا، ومن ثَمَّ لابد وأن يكون للإنسان نصيب في فهم معنى هذه الحروف ولو على مستوى بعض المراتب.

ومن جهات المُعارضَة هي تحدي القرآن الآخرين للإتيان بمثله أو عشر سور أو سورة منه، والتحدي يكون بأمر مفهوم.

ثُمَّ هناك ما أمر به القرآن نفسه وحثّ على التدبّر فيه: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفَالَهَا»⁽²⁾، فهذا الأمر عامٌ مُطلق يشمل جميع الآيات دون استثناء بما في ذلك الحروف المقطعة، ولو قال أنصار

(1) معاني الأخبار، باب معنى الحروف المقطعة، ص22؛ بحار الأنوار، ج89، ص373.

(2) محمد: 24

النظريّة الرمزية بخصوص ذلك العموم أو تقيد ذلك الإطلاق، لوجب عليهم سوق الدليل عليه⁽¹⁾.

يمكن أن نقدم بعض الاجتهادات في مواجهة هذه الاعتراضات. لكن علينا أن نتبه في البدء إلى تنوع الرؤى داخل التيار الرمزي، إذ هناك من يقول أنها رموز بين الله ونبيه لا سبيل لارتفاع الفهم البشري إليها، في حين هناك من يقول برمزيتها وفي الوقت ذاته يفتح الطريق لمقاربة معناها عبر الاجتهد الإدراكي واستخدام العقل، أو من خلال الكشف والشهود وعبر السير والسلوك، أو بالطريقين كليهما.

نذكر جيداً ما ذهبت إليه المدرسة الوجودية من الإيمان بتفاوت مراتب الفهم بين حد أقصى يمثله من خطوب بالقرآن، وحد أدنى يتمثل بالقاعدة العريضة. على ضوء هذه القاعدة يمكن تبرير التفسير الرمزي للحروف المقطعة؛ بأنَّ من خطوب بالقرآن يعرف معناها، ثمَّ يعلمها من يشاء أو يفتح طريقاً ولو خاصاً لمعرفة الآخرين بها أو بعض مراتبها، ليترفع الإشكال. أمّا إذا قلنا بأنَّ الرمزية لا تعني غلق الطريق تماماً على المعرفة بوجهها الإدراكي والوجودي، فلا مشكلة عندئذ.

في كتاب «الأربعون» لا يستبعد الإمام أن تكون هذه الرموز بعيدة عن فهم البشر، مُختصة بمن خطوب بالقرآن⁽²⁾. ثمَّ يعمد إلى توضيح هذا الجواب على نحو مفصل في كتاب «كشف الأسرار»، عندما يكتب في جواب من ذهب إلى أنَّ اختصاص التأويل ومعاني أوائل السُّور بالله وبالراسخين بالعلم يؤدي إلى تزعزع النظام الحيادي؛ ما نصه: «إنَّ هذا الكلام يشبه من يقول، إذا لم تُكتب الرياضيات العالية أو [كتاب] القانون لأبي علي [ابن سينا] بلغة الجمهور، فسيبعث ذلك على تخلخل

(1) ينظر في تفاصيل هذه المعارضات: تسنيم، ج 2، ص 102 فما بعد.

(2) الأربعون، ص 351.

النظام الحيائي واضطرابه!». ثُمَّ يُضيف موضحاً: «مثل هذا العلم ليس عاماً، كما أنه لا يرتبط بالحياة العامة، بل لا يمكن كتابة أمثال هذه العلوم بصيغة بحيث يستفيد منها عامة الناس. لقد جاء القرآن والحديث لمختلف طبقات الناس، إذ فيما علوم يفهمها المختصون بالوحى، ولا حظّ لبقية الناس فيها. وفيهما علوم لطبقة عالية من العلماء ولا نصيب للآخرين فيها قطّ، كما هو حال البراهين الدالة على تجرّد الواجب وإحاطته القيومية، فلو أنكم راجعتم القرآن بتمامه، لما كان بمقدوركم أن تستفيدوا بهذه المسائل من القرآن»⁽¹⁾.

على ضوء هذا المنطق يخلص الإمام إلى أن فوائح السُّور هي رموز تختصّ معرفتها بمن خوطب بالقرآن ومن يعلّمهم، ولا ضرر بجهل الآخرين بها.

على أَنَّ وعي هذه الرُّؤية جيداً يستدعي الإطلالة ولو إجمالاً، على التصور الذي تحمله المدرسة العرفانية لعالم الحُروف.

3 - لمحات عن عالم الحُروف

الحُروف في المدرسة العرفانية عالم قائم بذاته، يتميّز بمفاهيمه الخاصة، وله منهجه المحدّد في الفهم. وإذا كانت كلمة الدارسين محللين وناقدين تكاد تجمع على أنَّ للنص حضوره الفاعل في فكر المسلمين وثقافتهم، فلا ريب أنَّ الحُروف تحظى بمكانة في ثقافة العرفان لا تقلّ عن مكانة النص في ثقافة الفكر الإسلامي.

استيفاء الرُّؤية الوجودية عن الحُروف يحتاج إلى بحث مُطول لا يقلّ عن حجم أطول الفصول التي مرت علينا في هذا القسم. ولما كان ذلك يُخرجنا عن مدار الدراسة وهدفها الأساسي، فسنكتفي بلمحات

(1) كشف الأسرار، ص 323.

سريعة مُستفیدین من الفُرصة التي أتاحها لنا البحث في الحُروف المُقطّعة.

يُواجهنا التصور الوجودي بأنَّ عالَم الحُروف هو تعابير عن أمَّةٍ من الأُمم يشملها الخطاب ويطالها التكليف، وفيها رُسلٌ من جنسهم: «إنَّ الحُروف أمَّةٌ من الأُمم مُخاطبُون ومُكلَّفُونَ، وفيهم رُسلٌ من جنسهم، ولهم أسماءٌ من حيث هم... وعالَم الحُروف أفسح العالَم لساناً وأوضحه بياناً»⁽¹⁾. وبذلك عندما تُواجهنا المدرسة بِتقسيمات لهذا العالَم الخاص تشبه في أسلوبها التعاطي مع الكائنات العاقلة، فلا ينبغي حمل ذلك على المجاز، بل هو عين الحقيقة: «واعلم أنه ما قسمنا الحُروف تقسيم من يعقل على طريق التجوز، بل ذلك على الحقيقة. فإنَّ الحُروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان حُروف اللفظ وحُروف الرقم وحُروف التخييل، أمَّ من جُملة الأُمم، لصورها أرواح مدبرة، فهي حية ناطقة تُسبِّح الله بحمده طائعة ربها»⁽²⁾.

للحُروف أقسام كأقسام العالَم⁽³⁾، وهي «على أربع مراتب»⁽⁴⁾، إذ منها «ما يلحق بعالَم الجنِّ ونحوه»، ومنها ما يلحق بعالَم الملائكة، ومنها ما يلحق بعالَم الملك⁽⁵⁾. فالهاء والهمزة يدخلان في عالَم الجنِّ ونحوه، في تصنيف أبي طالب المكي، بينما تدخل حُروف التاء والثاء والجيم إلى آخره في عالَم الملائكة، على حين تدخل الباء والميم والواو الصحيحة في عالَم الملك والشهادة وهكذا⁽⁶⁾.

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 90.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 58.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 52.

(5) الفتوحات المكية، ج 4، ص 90.

(6) تنظر تفاصيل هذه العوالم وتصنيفاتها: الفتوحات المكية، ج 1، ص 52، 58 ومواضع أخرى.

علم الحُروف في هذه المدرسة هو العلم العيسوي (نسبة إلى عيسى (ع)) بامتياز: «إنَّ العلم العيسوي هو علم الحُروف. ولهذا أعطى النفح، وهو الهواء الخارج من تجويف القلب الذي هو روح الحياة، فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سُمي مواضع انقطاعه حروفًا، فظهرت أعيان الحُروف، فلما تألفت ظهرت الأعيان الحسية في المعاني»⁽¹⁾.

على هذا فإنَّ ظاهرة اللغة هي ظاهرة إلهية، بشرط أن ندرك العمق الكائن وراء حُروف لغتنا الإنسانية، فهذه الحُروف التي نتداول بها لغتنا هي أجسام أو صُور، لها ما وراءها أسماء أو ملائكة تحفظها في عالم الأرواح، وتلك الملائكة هي أرواح هذه الحُروف التي نطقها، وهذه الحُروف أجساد تلك الأرواح، والفعل للأرواح، ولو لاها لما ظهر فعل من الحرف: «جميع الأسماء الإلهية المُختصة بهذا الإنسان الموصوف بهذه الصفة التي ينزل بها هذه المنازل، معلومة مُحصاة... ولكلَّ اسم من هذه الأسماء روحانية ملك تحفظه وتقوم به وتحفظها، لها صور في النفس الإنساني تُسمى حُروفًا في المخارج عند النطق وفي الخط عند الرقم، فتختلف صورها في الكتابة ولا تختلف في الرقم، وتُسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح، بأسماء هذه الحُروف، فلنذكرها على ترتيب المخارج حتى تعرف رتبتها، فأولهم ملك الهاء ثُمَّ الهمزة، وملك العين [إلى أن يأتي على تعدادها حتى آخرها]... وهذه الملائكة أرواح هذه الحُروف [التي نطقها]، وهذه الحُروف [التي ننطقها] أجساد تلك الملائكة لفظاً وخطاً بأي قلم كانت.

في هذه الأرواح تعمل الحُروف لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة... فلا يتخيل أنَّ الحُروف تعمل بصورها، وإنما تعمل

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص 168.

بأرواحها، ولكل حرف تسبيع وتمجيد... والحرف لولا الروح ما ظهر منه فعل»⁽¹⁾.

هذه الحُروف تتواءز في حقيقتها الْوُجودية ومراتبها مع الْوُجود ومراتبه، إذ مراتب الْوُجود بعدد الحُروف، وعدد الحُروف بعد مراتب الْوُجود: «فَأَمَّا حِصْرُ الْعَالَمِ عَلَى عَدْدِ الْحُرُوفِ، فَمِنْ أَجْلِ النَّفْسِ، فِي ثَمَانِيَةِ وَعَشْرِينَ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ»⁽²⁾. ثُمَّ يَعْدُ تِلْكَ الْمَرَاتِبُ ثَمَانِيَةِ وَعَشْرِينَ مَرْتَبَةً بِأَسْمَائِهَا عَلَى عَدْدِ الْحُرُوفِ.

وإذا كانت الحُروف المقطعة الأربع عشر في أوائل السُّور⁽³⁾، تكتسب صفة الحُروف الخاصة، فإنَّ الباء تمثِّل خلاصة خاصة الخاصة دون غيرها من الحُروف، فـ«بِالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميز العابد من المعبد»⁽⁴⁾. ومن خصائص هذه الحُروف أيضاً، أنَّ لها ظاهراً وباطناً. وهذا مما ينسجم مع الرؤية الكونية العامة للمدرسة من جهة، ومع رؤيتها الخاصة للحُروف من جهة أخرى: «إنَّ هَذِهِ الْحُرُوفَ الْأَرْبَعَةِ عَشَرَ الَّتِي فِي أَوَّلِ السُّورِ، كُلُّ حُرْفٍ مِنْهَا لَهُ ظَاهِرٌ وَهُوَ صُورَتُهُ، وَلَهُ بَاطِنٌ وَهُوَ رُوحُهُ»⁽⁵⁾.

موقف الإمام

ينسجم الإمام في رؤيته للحُروف مع هذا التصور تمام الانسجام. وهذا هو مقتضى الانتماء إلى المدرسة ومن لوازم تبني أصولها ومرتكزاتها.

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 448.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 395.

(3) عدد الحُروف المقطعة التي افتتحت بها السُّور التاسعة والعشرين، هو (78) حرفاً مع التكرار، وأربعة عشر حرفاً بحذف التكرار.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، 102.

(5) الفتوحات المكية، ج 2، ص 449.

بين أيدينا نصٌّ فَدَّ يختزل الرُّؤية بأكملها، ويعبر عنها بياجاز، حيث يكتب الإمام معبراً عن قناعته بعالم الحروف: «يُعرف من هذه الأخبار وغيرها مما رُوي في الأبواب المختلفة، أن عالم الحروف عالم قبال العوالم كلها، وترتيبها أيضاً مُطابق مع ترتيبها. فالآلف كأنه يدل على واجب الوجود، والباء المخلوق الأول، وهو العقل الأول والنور الأول، وهو بعينه نور نبينا (ص) وسلم»⁽¹⁾.

ثم نماذج كثيرة في ثُراث الإمام تنسجم مع منهجهية أسرار الحروف، يُزاوج فيها بين الرؤية العرفانية للحروف وبعض المأثور. من ذلك، ما جاء من أنَّ سورة الفاتحة فيها كل الكتاب، وهي باعتبار في البسمة، والأخيرة باعتبار في باء البسمة: «الكون فاتحة الكتاب فيها كل الكتاب، والفاتحة باعتبار الوجود الجمعي في (بسم الله الرحمن الرحيم)، وهو [الوجود الجمعي] في باء بسم الله، وهو في نقطة تحت الباء. قال علي (ع): أنا النقطة⁽²⁾. وورد: بباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميّز العابد من المعبد»⁽³⁾.

(1) شرح دعاء السحر، ص 28 - 29. ويلحظ أنه بالإضافة إلى انسجام هذا الرأي مع المدرسة العرفانية، فهو يلتقي كذلك مع التفسير الذي تبناه ابن سينا للحروف المقطعة، وأفرد له رسالة خاصة نالت استحسان صدر الدين الشيرازي. ففي تفسيره ذهب الشيخ الرئيس إلى أنَّ الآلف ينبغي أن يدلّ في ترتيب أبجد هوز على الباري لأنَّه أول الموجودات، والباء على العقل وعالمه لأنَّه يتلوه في الموجود، والجيم على النفس وعالمه، والدال على الطبيعة وعالمه، وهكذا إلى آخر ما ذكره من تفاصيل وأحوال. يُنظر: الرسالة النوروزية لابن سينا، نقاً عن: تفسير القرآن الكريم، الشيرازي، ج 6، ص 15 فما بعد.

(2) ينظر في مصدر الحديث: بنايع المودة، القندوزي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ج 1، الباب الرابع عشر، في غزارة علمه (ع)، ص 68.

(3) شرح دعاء السحر، ص 88 - 89. وقد مرَّ علينا قبل ذلك مصدر نص: «باء ظهر الوجود» في «الفتوحات المكية»، لكن الإمام يذكر أن هذا النص هو ممَّا ورد في بعض الأخبار من طريق أهل البيت (ع). يُنظر: شرح دعاء السحر، ص 29.

في الاتجاه نفسه وتعزيزاً لما مرّ، نقرأ أيضاً: «ولهذا روي عن أمير المؤمنين وسيد الموحدين صلوات الله عليه: إن كل ما في القرآن في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة في باسم الله الرحمن الرحيم، وكل ما فيه في الباء، وكل في الباء في النقطة وأنا نقطة تحت الباء»⁽¹⁾.

كما كتب أيضاً في تفسير البسمة بمنهجية أسرار الحروف: «قال بعض أعاظم المشايخ من أهل السير والمعرفة رضوان الله عليه في كتابه الموسوم بـ(أسرار الصلاة)⁽²⁾ في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) بحسب أسرار الحروف بعد ذكر أخبار، منها ما رُوي في الكافي والتوحيد والمعاني، عن العياشي، عن أبي عبد الله الصادق (ع): الباء بهاء الله، والسين سناء الله والميم مجد الله. والقمي، عن الباقي والصادق والرضا (ع) مثله، ولكن بدَّل (مجد الله) ملك الله»⁽³⁾. ثم ذكر نص عبارة صاحب «أسرار الصلاة» عن الحروف، مما أتينا على نقله قبل قليل، دون أن يعترض عليها، وإن ناقشه في مسائل أخرى، مما يدلّ على انسجامه مع هذا المنحى.

في موضع آخر يتناول الإمام، الاسم الأعظم في اللفظ والعبارة والحراف بعد أن تحدث عنه كحقيقة وجودية، فكان مما ذكره: «وأما حقيقته بحسب اللفظ والعبارة، فعلمه عند الأولياء المرضيَّين والعلماء الراسخين، ومخفية عن ساير الخلق. وما ذكر من حرف الاسم الأعظم أو كلماته في كُتب القوم من العرفاء والمشايخ، إما من الآثار الصحيحة أو من أثر الكشف والرياضة عند الخلوص عن دار الوحشة والظلمة، كما

(1) شرح دعاء السحر، ص 133.

(2) هو الشيخ جواد ملكي التبريزي، أمضى شطرًا من حياته في النجف الأشرف، ثم قفل عائداً إلى إيران سنة 1320هـ، حيث توفي فيها سنة 1343هـ. من مؤلفاته: أسرار الصلاة، المراقبات، رسالة لقاء الله.

(3) شرح دعاء السحر، ص 28.

نقل عن الشيخ مؤيد الدين الجندي أحد شرائح (الفصوص) من أسماء هذا الاسم، هو: الله المحيط والقدير والحي والقيوم، ومن حروفه: أ، د، ذ، ر، ز، و».

ثم نقل كلام ابن عربي في دلالات هذه الحروف عليه، بقوله: «قال الشيخ الكبير في (الفتוחات): (الألف) هو النفس الرحمنى الذى هو الوجود المنبسط، و(الدال) حقيقة الجسم الكلى، و(الذال) المتغدى، و(الراء) الحساس المتحرك، و(الزاء) الناطق، و(الواو) حقيقة المرتبة الإنسانية، وانحصرت حقائق عالم الملك والشهادة المسمى بعالم الكون والفساد في هذه الحروف. انتهى كلامه»⁽¹⁾.

هذه اللمحات والنصوص التي سُقناها على نحو عابر، تدلّ على انسجام الإمام مع الرؤية العرفانية لعالم الحروف، التي أنتجت فيما أنتاجه تفسيره الخاص للحروف المقطعة وفواتح السور.

(1) شرح دعاء السحر، ص ص 131.

الفصل العاشر

سلامة القرآن من التحرير

حفل التاريخ الفكري لل المسلمين باشتباك الْبُعْدَيْن العلمي والأيديولوجي على مستوى قضايا مهمة قرآنية وغير قرآنية، على النحو الذي تغلبت فيه بواعث الصراع الأيديولوجي ذي الصبغة السياسية أو المذهبية، واستطاعت أن تجمد روح البحث العلمي في هذه القضايا وتغيّبها أو تدفع بها إلى الهامش على أقل التقدير.

ربما كان الصراع الذي احتدم حول خلق القرآن، وفيما إذا كان كلام الله مُحدّثاً أم قدّيماً هو المثال الأبرز الذي يكشف عن تغذية أروقة السياسة لمادة الاختلاف العلمي حيال هذا الموضوع، لما يخدم متبنياتها الأيديولوجية واختياراتها الاجتماعية والثقافية. بيد أنه بالتأكيد لم يكن المثال الوحيد إذ بربت إلى جوار ذلك وقبله وبعده أمثلة كثيرة من قبيل تأسيس مرجعية علمية خاصة باسم مرجعية الصحابة، والقضاء والقدر والموقف من الحرية والفعل الإنساني، وعقيدة الإرجاء وصلتها بالتسويف لسياسة عدم مواجهة الظلمة وبرير منهج الطاعة والصمت والاستخذاء، وقضية العقل ومكانته في الدين والحياة، وقضية القيم الجهادية والأخلاقية مثل الصبر والتوكّل والزهد ومحاولة تفريغ معناها عبر أنماط التصوف المُنحرف إلى عشرات بل مئات القضايا والمسائل الأخرى.

على الصعيد القرآني كانت مسألة التحرير هي واحدة من أبرز المسائل التي دخلت مضمار الصراع الأيديولوجي بوجهه السياسي والمذهبي، على مر تاريخ المسلمين، وهي لا تزال حين ثُثار ثُثارًّا بداعٍ التحيز السياسي والمواجهة المذهبية، أكثر من كونها مسألة تتطلب الدراسة الهدأة والبحث العلمي المحايد النزيه.

طبيعي ذلك لا يعني خلوها من الأساس العلمي بقدر ما يعني تغلب دافع الصراع السياسي والمذهبي على وجهها العلمي، بحيث تكتسب أبعاداً مضخمة لا تستحقها من دون تلك الدافع، حتى إنها لو تُركت وشأنها لأمكن حسمها بقليل من الجهد العلمي ومن دون ضجيج، خاصة عندما نأخذ بنظر الاعتبار الحصيلة التالية التي انتهى إليها باحث معاصر : «وشبهة التحرير - بعد هذا - من الشبهة التي لاتستحق أن يُطال فيها الحديث لكونها شبهة في مقابل البديهة»⁽¹⁾.

لقد توفر الفكر الخميني على معالجة قضية التحرير في مواضع متعددة من كتب الإمام ونصوصه، مع إيماءات سجلها من بعيد إلى الإشكاليات السياسية والمذهبية التي اكتنفتها، الأمر الذي دفعنا للوقوف عليها في هذا الفصل، لاسيما مع انطلاق بعض الأصوات الناتئة التي حاولت النفوذ عبر هذه المسألة للتحريض ضد المشروع الإحيائي الخميني، عامة إلى السلاح القديم ذاته المتمثل بإخفاء دوافعها في الصراع السياسي - المذهبي عبر خلطها مع الأساس العلمية للبحث في الموضوع.

على هذا سيتناول هذا الفصل من الدراسة، مقوله التحرير عبر المحاور الثلاثة التالية :

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقى الحكيم، ص 114.

- 1 - الخلفيّة التأريخيّة التي تمرّ على تاريخ المسألة سريعاً، وترتكز على موقف شيعة أهل البيت (ع) منها.
- 2 - مناهج الاستدلال المتّبعة في دراستها لإثبات سلامّة القرآن من التحريف.
- 3 - نفي التحريف عند الإمام الخميني.

1 - الخلفيّة التأريخيّة

لا نعرف بالضبط متى أثيرت مسألة التحريف في بعدها العلمي، ومتي دخلت نطاق التوظيف الذي حولها إلى أداة في الصراع السياسي والمذهبي. لكن مراجعة إلى كتب الحديث بما في ذلك «الصحيحين»⁽¹⁾ تؤمّن إلى أنّ بذورها ترتد إلى القرون الأولى، بل ثمّ مزاعم تُعيدها إلى العصر الأول الذي تلا غياب النبي (ص) عن الأمة، إذ فيها ما ينسب قصّة التحريف إلى الصحابة أو إلى آئمّة أهل البيت (ع) عبر نصوص وروايات منسوبة إليهم.

ييدّ أنّ ذلك كله لا ينبغي أن يدفعنا إلى الفرح أو الرضا عن النفس

(1) لقد وردت هذه الأحاديث في صحيح البخاري ومسلم، ومسند أحمد والطبراني، ومستدرك الحاكم، وكثُر العمال وغيرها. كما سجل السجستاني في كتاب «المصاحف» اختلاف مصاحف الصحابة بالزيادة والنقيضة. إلا أنّ ذلك كله لا يُعبأ به، ولا نعرف أحداً من المسلمين عمل بمفاده رغم وجوده في بطون الكتب.

ينظر في استعراضه ومناقشته: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، الشيخ محمد جواد البلاغي، طبعة مؤسسة البعثة (قم 1420هـ)، ج 1، الفصل الثاني من مقدماته التفسيرية، ص 49 - 71؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص 107 - 117؛ البيان في تفسير القرآن، ص 218 - 239، 257 - 278؛ التحقيق في نفي التحريف السيد علي الحسيني الميلاني، منشورات الشريف الرضي، ص 151 - 259؛ نقض الوشيعة أو الشيعة بين الحقائق والأوهام، السيد محسن الأمين العاملي، ط 4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1403هـ ، ص 164 - 168.

باتهام كل طرف الآخر بأنّ مصادره تحوي نصوصاً وروايات دالة على التحريف. فالمسألة ترتبط بكرامة القرآن، وبكتاب المسلمين كلّ المسلمين، ومن ثمَّ فإنَّ الخسارة في مثل هذه المُهارات - حين تقع - تعود عليهم بأجمعهم. وينبغي لمن يرتاح إلى منطق الاحتجاج بروايات منسوبة إلى الصحابة أو أئمّة أهل البيت دالة على تحريف كتاب الله، أن يلتفت إلى اللوازם الخطيرة المترتبة على ذلك. فبشبث التحريف تبطل حُجّية القرآن، وبيطلان حُجّة القرآن تذهب النبوة سدىًّا ويتحول الدين الإسلامي إلى هباء، وحيثند ماذا يعني قولنا: «إنَّ رجلاً في تاريخ كذا أدعى النبوة وأتى بالقرآن مُعجزة، أمّا هو فقد مات وأمّا قرآن فقد مُحرف؟»⁽¹⁾.

إنَّ القول بالتحريف لا يُبطل القرآن وحده، بل يمحق الإسلام برمتّه؛ لأنَّ القرآن أساس هذا الدين، أجارنا الله من هذا المنحدر المريع، والقول الشنيع!

ما يهمّنا من أمر التحريف هو إجماع المسلمين على عدم وقوع الزيادة في القرآن، وإنَّ الاختلاف الذي ثار يتناول التحريف بالنقيصة، حيث أثبته قوم ونفاه آخرون، والنّفاة هم الأغلبية الغالبة من المسلمين التي عليها المعوّل، حتى سجل باحث قرآني: «المعروف بين المسلمين عدم وقوع التحريف في القرآن، وأنَّ الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المُنزل على النبي الأعظم (ص)»⁽²⁾. أمّا حاضراً فلا نعرف من أهل القبلة من يقول بالتحريف لا بالزيادة ولا بالنقيصة، هذا إذا أغضينا النظر عن لغة التخرّصات والاتهامات الرخيصة.

(1) العيزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 114.

(2) البيان في تفسير القرآن، الخوئي، ص 218.

شهادات للقدماء

مادام الأمر كذلك، نمر على نصوص سريعة تكشف أنَّ الخلفية التاريخية التي يقوم عليها الخطأ العام لشيعة أهل البيت (ع)، هي نفي التحرير ببعديه. فما خلا عدّة أقوال شاذة لا يخلو عنها فريق، هناك ما يشبه الإجماع، بل إجماع على ذلك.

أما النصوص، فهي:

1 - يقول الشيخ محمد بن علي بن بابويه الملقب بالصادق (ت: 381هـ): «اعتقادنا أنَّ القرآن الذي أنزله الله على نبيه (ص) وسلم هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك... ومن نسب إلينا أنا نقول أنه أكثر من ذلك فهو كاذب»⁽¹⁾. ثم يسوق عدداً من الأدلة لإثبات صحة رأيه.

2 - يقول الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي الملقب بالمُفید (ت: 413هـ): «لا شك أنَّ ما بين الدفتين من القرآن كلام الله تعالى وتَنْزِيلِهِ، وليس فيه شيء من كلام البشر... وأنَّ الخبر قد صحَّ عن أئمتنا (ع) أنهم أمروا بقراءة هذا الذي بين الدفتين، وأن لا نتعداه إلى زيادة ولا نقصان منه، فقد تعبدنا بذلك».

وأما ما ورد من أحرف تزيد على الثابت في المصحف المتداول فقد نهينا عن قراءته؛ لأنَّه لم تأت على التواتر، وإنما جاءت بها الآحاد، وقد يغلط في ما ينقله، فلذلك وقفنا في تلك الأخبار ولم نعدل عما في المصحف الظاهر المتداول بين المسلمين»⁽²⁾.

(1) رسالة الاعتقادات، المطبوعة مع شرح الباب الحادي عشر، ص 93.

(2) المسائل السروية للشيخ المُفید، نقاً عن: نظرات في تراث الشيخ المُفید، السيد =

3 - يُسجّل الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت: 436) تلميذ المفيد، ما نصّه: «إنَّ العلم بصحَّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار، والواقع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإنَّ العناية اشتَدَّت والداعي توفَّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍ لم يبلغه في ما ذكرناه، لأنَّ القرآن مُعجزة النبوة، وأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرَفوا كل شيء اختلف فيه إعرابه وقراءاته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟!»⁽¹⁾.

4 - أمّا تلميذ المُفید الآخر الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت: 460هـ) الملقب بشيخ الطائفة، فقد كَتب مقدمة لِتفسيره الذايَع، يقول: «وأمّا الكلام في زیادته ونقصانه فممّا لا يليق به أيضاً، لأنَّ الزيادة فيه مُجمع على بطلانها، والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه. وهو الألائق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى رحمة الله، وهو الظاهر في الروايات»⁽²⁾.

= محمد الحسيني الجلايلي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم 1413هـ ، ص 283، 284. كما تناول المسألة ذاتها في رسالة المسائل العكيرية. أنظر المصدر نفسه، ص 337 - 338. وكذلك عالج الموضوع نفسه بشيء من التفصيل في كتابه: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الطبعة التي نشرتها مكتبة داوري القمية، ص 93 - 95.

(1) هذا ما نقله الطبرسي في تفسيره عن السيد المرتضى في رسالة جواب المسائل الطرابلسية. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج 1، ص 31. ويبدو أنَّ المرتضى كان متشدداً في موقفه هذا حتى نسبوا إليه أنه كان يكفر من زعم أنَّ القرآن بُدُل أو زيد فيه أو نقص منه، كما نقل ذلك ابن حجر العسقلاني في «سان الميزان» عن ابن حزم. يُنظر: التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف، ص 18.

(2) البيان في تفسير القرآن، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1، ص 3.

5 - كتب الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: 548هـ) في تفسيره، ما نصه: «ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه، فإنه لا يليق بالتفسير. فأما الزيادة فمجمع على بطلانه، وأماماً النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أنَّ في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من منهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى قدس الله روحه واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسية»⁽¹⁾. ثمَّ نقل كلام المُرتضى الذي جئنا على بعضه قبل قليل.

6 - وصل إلى الحسن بن يوسف بن المطهر الملقب بالعلامة (ت: 726هـ)، سؤال جاء فيه: ما يقول سيدنا في الكتاب العزيز، هل يصح عند أصحابنا أنه نقص منه شيء أو زيد فيه، أو غير ترتيبه أم لم يصح عندهم شيء من ذلك؟ فأجاب عليه بما نصه: «الحق أنه لا تبدل ولا تأخير ولا تقديم فيه، وإنَّه لم يزد ولم ينقص، ونعود بالله تعالى من أن يعتقد مثل ذلك وأمثال ذلك، فإنه يوجب التطرق إلى مُعجزة الرسول (ص) المنقوله بالتواتر»⁽²⁾.

هكذا تمتدَّ القائمة لتسوعب من رجال السلف أعظمهم منزلة وأكثرهم مكانة⁽³⁾.

(1) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ج 1، ص 30 - 31.

(2) أجوبة المسائل المهناوية، العلامة الحلبي، ص 121، نقاً عن: التحقيق في نفي التحرير، ص 21.

(3) يلاحظ رصد شهادات هؤلاء الأعلام وكلماتهم: التحقيق في نفي التحرير، ص 16 فما بعد؛ آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج 1، ص 63 فما بعد؛ نقص الوشيعة، ص 160 فما بعد.

شهادات للمحدثين

أما من المحدثين والمعاصرين فهو يأن أستفيد من هذه الفرصة لتسجيل شهادات عدد منهم، كما يلي:

1 - الشيخ محمد جواد البلاغي (ت: 1352هـ) في مقدّمات تفسيره «آلاء الرحمن». وأهمية البلاغي تعود إلى منهجه التأسيسي في تناول موضوع التحريف وإشاعه بحثاً من جوانبه الرئيسة، بحيث تحولت دراسته إلى حجر أساس لمن جاء بعده، واستحقّت تمجيد جُلّ من عرض للموضوع بعده بما في ذلك الإمام الذي أثني عليها، على ما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً.

2 - الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت: 1373هـ) الذي كتب في كتابه الشهير «أصل الشيعة وأصولها»، ما نصّه: « وإنَّ الكتاب الموجود في أيدي المسلمين هو الكتاب الذي أنزله الله إليه للإعجاز والتحدي، ولتعليم الأحكام وتمييز الحلال من الحرام، وإنَّه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة، وعلى هذا اجماعهم [الشيعة]. ومن ذهب منهم أو من غيرهم من فِرقِ الْمُسْلِمِينَ إلى وجود نقص فيه أو تحريف، فهو مُخطئ... والأخبار الواردة من طُرقنا أو طُرُقَهُم الظاهرة في نقصه أو تحريفه ضعيفة شاذة، وأخبار أحد لا تُفِيدَ علمًا ولا عملاً، فأمّا أن تُأوَّل بنحو من الاعتبار، أو يُضرب بها الجدار»⁽¹⁾.

3 - السيد محسن الأمين العاملی (ت: 1952م) الذي تناول الموضوع بشيء من التفصيل في ردّه على موسى جار الله، بعد أن ادعى الأخير إجماع كُتب الشيعة على التحريف، فقال في جوابه: «دعوى

(1) أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، تحقيق علاء آل جعفر، طبعة مؤسسة الإمام علي، 1415هـ ، ص220.

إجماع كُتب الشيعة على ذلك زور وبهتان، بل كُتب المحققين ومن يعتني بقولهم من علماء الشيعة مُجمعة على عدم وقوع تحريف في القرآن لا بزيادة ولا بنقصان. وتفصيل الكلام في ذلك أنه اتفق المسلمين كافة على عدم الزيادة في القرآن، واتفق المحققون وأهل النظر ومن يعتقد بقوله من الشيعيين والسنّيين على عدم وقوع النقص. ووردت روايات شاذة من طريق السنّيين ومن بعض طرق الشيعة تدلّ على وقوع النقص ردّها المُحققون من الفريقين واعترفوا ببطلان ما فيها، وسبقه الإجماع على عدم النقص ولحقها، فلم يبق لها قيمة»^(١).

4 - السيد عبد الحسين شرف الدين (ت: 1377هـ)، حيث كتب في جواب المسألة الرابعة من مسائل موسى جار الله أيضاً، التي نسب فيها إلى الشيعة القول بتحريف القرآن، ما نصه: «نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ، وَنَبْرأُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ هَذَا الْجَهْلِ. وَكُلُّ مَنْ نَسَبَ هَذَا الرَّأْيَ إِلَيْنَا جَاهِلٌ بِمَذْهَبِنَا أَوْ مُفْتَرٌ عَلَيْنَا، فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَالذِّكْرُ الْحَكِيمُ مُتَوَاتِرٌ مِنْ طُرْقَنَا بِجُمِيعِ آيَاتِهِ وَكُلُّمَاتِهِ وَسَائِرِ حُرُوفِهِ وَحُرُوكَاتِهِ وَسَكَنَاتِهِ تَوَاتِرًا قَطْعِيًّا عَنْ أَئْمَةِ الْهُدَى مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ (ع) . . . وَأَئْمَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ رَفِعُوهُ إِلَى جَدَّهُمْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَسَلَّمَ، عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُذَا أَيْضًا مَمَّا لَا رِيبَ فِيهِ». ثُمَّ يُضيّفُ بعد تفصيل: «وَكَانَ الْقُرْآنُ مُجْمُوعًا أَيَّامَ النَّبِيِّ (ص) وَسَلَّمَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ الْآَنَ مِنَ التَّرْتِيبِ وَالتَّنْسِيقِ فِي آيَاتِهِ وَسُورَهِ وَكُلُّمَاتِهِ وَحُرُوفِهِ، بِلَا زِيادةً وَلَا نَقْصَانًا، وَلَا تَقْدِيمًا وَلَا تَأْخِيرًا، وَلَا تَبْدِيلًا وَلَا تَغْيِيرًا» لينتهي بعد عرض مجموعة من الأدلة، إلى القول: «نعم، لا تخلو كُتب الشيعة وكتب السنة من أحاديث ظاهرة بنقص القرآن، غير أنها مما لا وزن لها عند الأعلام من علمائنا أجمع لضعف سندتها، وعارضتها بما هو أقوى منها سندًا وأكثر

(١) نقض الوشيعة أو الشيعة بين الحقائق والأوهام، ص 160.

عدها، وأوضح دلالة، على أنها من أخبار الأحاديث، وخبر الواحد إنما يكون حجّة إذا اقتضى عملاً، وهذه لا تقتضي ذلك، فلا يُرجع بها عن المعلوم المقطوع به، فليضرب بظواهرها عرض الحائط»⁽¹⁾.

5 - الشیخ محمد رضا المظفر (ت: 1383هـ)، الذي كتب في مؤلفه الشهير «عقائد الإمامية» تحت فقرة: «عقيدتنا في القرآن الكريم» ما نصّه: «نعتقد أنَّ القرآن هو الوحي الإلهي المنزل من الله... وهذا الذي بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن أدعى فيه غير ذلك فهو مُخترق أو مُغالط أو مُشتَبه، وكلهم على غير هُدى»⁽²⁾.

2 - مناهج الاستدلال

يُقدّرنا التطواف في دراسات الباحثين ممّن طرق موضوع التحريف وتقصّاه بالدراسة والبحث قديماً وحديثاً، إلى رصد ثلاثة مناهج اتبّعوها في الاستدلال، هي:

أ: المنهج العقلاني أو الكلامي: وهو الذي يأخذ حُججَه من العقل، وأشهر أدلةِهم على هذا الصعيد هي مُعجزة القرآن. فما دام القرآن هو المُعجزة الدائمة لخاتم النبّيين، فلابد وأن يكون مصوناً ومحفوظاً من الزيادة أو النقيصة، وإلا فإن أي ثلب في هذه المُعجزة، يُعرض النبوة نفسها إلى الخطر ومن ورائها الإسلام⁽³⁾. هذا الدليل يلخصه أحد

(1) أجوبة مسائل جار الله، ص 37 - 8 نقلًا عن: التحقيق في نفي التحريف، ص 30 - 32.

(2) عقائد الإمامية، الشیخ محمد رضا المظفر، تحقيق محمد جواد الطريحي، طبعة مؤسسة الإمام علي، 1417هـ ، ص 300.

(3) ينظر مثلاً: تاريخ القرآن، د. محمد حسين علي الصغير، في نطاق بحثه المهمّ عن التحريف، ص 178 - 153؛ موجز علوم القرآن، د. داود العطار، في بحثه عن المُعجزة وجمع القرآن، ص 52 فما بعد؛ بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، أبو الفضل مير محمد، ص 324 - 306. كذلك المصادر التي مرّت إليها الإشارة في الهوامش السابقة.

الباحثين المعاصرین، بقوله: «إن القرآن نزل على سبيل الإعجاز الدائمي، فوجب حفظه تأييداً»⁽¹⁾.

سعى بعضهم للاستدلال عقلياً على عدم التحريف من خلال المقاصد الأساسية للقرآن. وملخص استدلالهم أنَّ القرآن الواقعي الذي أنزله الله (سبحانه) على رسوله (ص) يتوفَّر على جملة من الصفات ككونه قولاً فصلاً، ورافعاً للاختلاف، وذكراً وهادياً ونوراً، ومبيتاً للمعارف الحقيقة والشرائع الفطرية وأية مُعجزة. فمن جهة المعارف الحقيقة مثلاً يصف القرآن الله (جل جلاله) بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، ويصف سنته في الصُّنْع والإِيجاد، ويصف ملائكته وكُتبه ورسله، ويصف شرائعه وأحكامه، ويصف ما يتنهى إليه أمر الخليقة في المعاد ورجوع الكل إليه سبحانه، ويبين تفاصيل ما يؤُول إليه أمر الناس من السعادة والشقاء والجنة والنار وما إلى ذلك مما يدخل في مطلق الذكر. ومadam القرآن الذي بين الدفتَين يحوي ذلك جمِيعاً، ويتصف بها تبارك الصفات الكريمة بأكملها، فإذاً هو القرآن الواقعي النازل من الله (جل جلاله) إلى نبئه الكريم، دون نقص أو زيادة، وهو المطلوب⁽²⁾.

(1) تاريخ القرآن، محمد حسين الصغير، ص 170.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ص 104 - 133 بتلخيص. كما يلخصه في كتاب آخر بقوله: «أوضح دليل على أنَّ القرآن الذي بأيدينا اليوم هو القرآن الذي نزل على النبيَّ الكريم، ولم يطرأ عليه أي تحرير أو تغيير؛ أنَّ الأوصاف التي ذكرها القرآن لنفسه موجودة اليوم فيه كما كان في السابق. يقول القرآن: إِنِّي نُورٌ وَهَدَايَةٌ... إِنِّي أَبِينَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ وَيَقْنَعُ مَعْطُورَتِهِ... إِنِّي كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَوْلَمْ تَصْدَقُوا فَلَيَجْتَمِعُ الْإِنْسَانُ وَالْجَنَّ لِلْإِتِيَانِ بِمُثْلِهِ... إِنَّ هَذِهِ الْأَوْصافَ وَالْمَيْزَانُ بِاقِيَّةٌ فِي الْقُرْآنِ».

ينظر: القرآن في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد أحمد الحسيني، ص 175 - 176. لكن هذا الاستدلال يواجه إشكالاً يرتبط بمصدر الصفات التي أخذها للقرآن وجعلها معياراً للقرآن الواقعي؟ إذ لا ريب أنه أخذها من القرآن الموجود الذي يدور من حوله البحث، والذي يُراد إثبات عدم تحريفه، ليُواجه الدليل مُشكلة الدور، إلا أن يلجأ إلى ما لجأ إليه الآخرون من إثبات صحة هذه الآيات التي أخذ

قد يُمكِن أن نُضيف إلى ذلك، ما ألفته البحوث الأصولية من التأسيس لحجَّة الظهور، وما ساقته من دراسات انتهت إلى حجَّة ظهور الكتاب، إذ لا معنى لحجَّة نصوص كتاب محرَف، وإنما يستقيم القول بحجَّة نصوصه بعد التسليم بتمام صحته، وهذا ما هو حاصل من بحث حجَّة الظواهر في الكُتب الأصولية⁽¹⁾.

بـ: المنهج النقلي: وهو أكثر ذيوعاً من الأول، وقد لجأ فيه الباحثون إلى مناقشة المرويات التي تُوْمئ إلى وجود النقيصة - على اعتبار أنَّ هناك إجماعاً على نفي الزيادة - ، فأشبِعوها تفكيراً وتحليلاً وبحثاً على مستوى السند والدلالة، ليتَهوا إلى أن هذه الأحاديث ضعيفة الأسناد، فهي مراسيل أو مقطوعة الإسناد أو ضعيفتها، لا تُفيد علمًا ولا عملاً. وما يسلِّم منها من هذه العلل - وهو قليل - فهو قاصر الدلالة.

ثمَّ عارضوها بما هو أضبط منها سندًا وأقوى دلالة وأكثر عدداً، لتنتهي بهم حصيلتهم البحثية إلى وجود المجاميع الحديبية التالية:

1 - مجموعة الأحاديث التي لها دلالة قطعية على نفي التحرير؛ وهي تكفي لمعارضة ما يسلِّم من أحاديث الطائفة الأولى، لما تُفِيدُه من أنَّ القرآن الموجود بين الناس هو القرآن النازل من عند الله سُبْحانه.

2 - الأحاديث النبوية الآمرة بالرجوع إلى القرآن عند الفتَن، ولحل عقد المشكلات، ولا معنى لهذه الإحالات مع افتراض عدم سلامَة القرآن.

= عنها الأوصاف والمعايير المذكورة، عن طريق أئمة أهل البيت، ثمَّ الانطلاق منها لإثبات صحة بقية ما بين الدفتين.

(1) بالنسبة إلى الإمام يُنْظر: تهذيب الأصول، تقريرات الإمام بقلم الشيخ جعفر سبعاني، ج 2، ص 162 فما بعد. كذلك: أنوار الهدایة في التعليقة على الكفاية، الإمام الخميني، ج 1، ص 247 - 240.

3 - كما استدلوا بحديث الثقلين على سلامة القرآن، إذ لا معنى للأمر بالتمسك بكتاب محرّف.

4 - كما استدلوا أيضاً بالأخبار الآمرة بعرض الأحاديث والروايات على القرآن، واتخذوها دليلاً على سلامة النص القرآني وبقائه بعيداً عن التحريف.

5 - مما استدلوا به كذلك مجموعة حاشدة من الروايات تؤسس للحكم الفقهي الذي يُقيد وجوب قراءة سورة كاملة من القرآن في الفريضة بعد سورة الحمد، حتى ذكر بعضهم أن هذا وحده يكفي دليلاً على صيانة القرآن من التحريف.

6 - تبرز على هذا الصعيد مجموعة واسعة من الأخبار تتضمن تمسّك أئمّة أهل البيت (ع) بمختلف الآيات القرآنية بما يوافق القرآن الموجود بين أيدينا، والاستدلال أو الاحتجاج أو الاستشهاد بها، مما يعطي مؤشراً حاسماً على سلامة النص القرآني.

من المؤشرات المهمة الأخرى التي لجأ المنهج النقلي إلى استخدامها في بحث الروايات التي تُفيد التحريف، هو احتمال الدس فيها، خاصة وأنَّ هذا الاحتمال قريب جداً تؤيده الشواهد والقرائن، الأمر الذي يدفع حُجَّة روايات التحريف ويُفسد اعتبارها، فلا يبقى لها لاحِجَّة شرعية ولا عقلانية، حتى ما كان منها صحيح السنّد؛ لأنَّ «صحّة السنّد وعدالة رجال الطريق إنما يدفع تعمّدهم الكذب دون دسٍّ غيرهم في أصولهم وجوامعهم ما لا يرووه»⁽¹⁾.

على ضوء ذلك كله انتهى المنهج النقلي الذي عالج الروايات التي تُفيد التحريف تصريحاً أو تلميحاً، إلى إسقاط هذه الروايات عن مستوى

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 115.

الاستدلال لأنَّ الضعف والكذب والتلليس واضح الأمارات في الرُّواة، والاضطراب والتناقض مُتوافر في الأسانيد، وما يسلم منها عن ذلك، فهو أخبار آحاد مُتناثرة هنا وهناك لا تصلح دليلاً في قضية ولا برهاناً على دعوى⁽¹⁾، ومن ثَمَّ فهي لا تُفيد علمًا ولا عملاً⁽²⁾، ومُصادمة للضرورة: «فالحديث عن سلامة القرآن وصيانته من البديهيات، والاعتقاد بخلوِّه من الزيادة والنقصان من الضروريات»⁽³⁾.

ج: المنهج التاريخي: النقطة الأساسية التي يرتكز إليها هذا المنهج تتمثل في أنَّ القرآن قد جُمع على عهد رسول الله (ص) وكتب في حياته وظلَّ يتناقل بين المسلمين مُتواتراً جيلاً بعد جيل، بصيغته التي جُمع عليها في العهد النبوي دون زيادة أو نقصة.

لقد استدلّوا على ذلك بأدلة متعددة منها طائفة من الروايات الدالة على ذلك، وإطلاق لفظ الكتاب على القرآن كما في حديث الثقلين وما فيه من دلالة على أنه كان مكتوباً مجموعاً؛ لأنَّ لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي، ولا يطلق على المكتوب إذا كان مجزءاً غير مجتمع⁽⁴⁾. كما استدلّوا على جمعه في عهد النبي بحكم العقل، انطلاقاً مما للقرآن من عظمة في نفسه، واهتمام النبي (ص) بحفظه وقراءته، واهتمام المسلمين بما يهتم به نبيهم، إذ كل ذلك يُ ملي عقلاً المبادرة إلى جمعه وتدوينه ولا يسوغ إهمال أمره مطلقاً.

(1) ينظر: تاريخ القرآن، ص 159 فما بعد.

(2) ينظر بهذا الشأن: آلاء الرحمن، ج 1، ص 53 - 71؛ البيان في تفسير القرآن، ص 246 - 254؛ الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 107 - 108 ومواضع أخرى من بحثه التفصيلي عن صيانة القرآن من التحريف؛ التحقيق في نفي التحريف، ص 66 فما بعد، ومصادر كثيرة أخرى مما توفر على معالجة هذه المسألة قديماً وحديثاً.

(3) تاريخ القرآن، ص 153.

(4) البيان في تفسير القرآن، ص 271.

مما استدلوا به أيضاً إجماع قاطبة المسلمين على أن لاطريق لإثبات القرآن إلا بالتواتر، ومن ثم فإن التسليم بالروايات التي تقول بأن القرآن جُمع فيما بعد على عهد أبي بكر أو عثمان بشهادة شاهدين وما أشبه يخرُّم الأجماع المذكور ويعرض مقوله لزوم التواتر في القرآن إلى المسألة والشك، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

كما أضافوا إلى ذلك آيات التحدّي التي تحدى فيها القرآن المشركين وغيرهم بالإثبات بمثله أو عشر سور أو بسورة من مثله؛ مما يدلّ على أنَّ القرآن كان بمتناول أيديهم معروف لهم بآياته وسوره، وسوره مشهورة معروفة بعضها متميزة عن بعض في الخارج⁽¹⁾؛ بحيث يمكن لأيٍ واحد منهم تناولها بيسر، وإنْ كان التحدّي بغير الموجود وهو لا يصح⁽²⁾.

على هذا يخلص الدليل التاريخي إلى أنَّ القرآن الكريم كان مجموعاً على عهد النبي مدوناً في حياة رسول الله (ص)، لتسقط بذلك الروايات التي تُفيد أنَّ جمعه قد تم في عهد الخلفاء لتناقضها فيما بينها من جهة، ولمعارضتها للكتاب والسنة والإجماع والعقل فيما دلت عليه من أنَّ القرآن كان مجموعاً في العهد النبوي من جهة أخرى⁽³⁾.

أجل يسلم أصحاب المنهج التاريخي بأنَّ عثمان قد جمع القرآن في زمانه، بيد أنَّ هذا الجمع لم يكن بمعنى جمع الآيات وال سور في مصحف، بل بمعنى جمع المسلمين على قراءة واحدة هي التي كانت مُتداولة بين المسلمين. وقد يقدمون قراءات أُخْرٍ لمعنى جمع أبي بكر

(1) البيان في تفسير القرآن، ص 271.

(2) موجز علوم القرآن، ص 157.

(3) ينظر أيضاً: تاريخ القرآن، الزنجاني.

القرآن لا تعارض مع مرتکز نظریتهم الدالة على أنَّ القرآن كان مجموعاً على عهد النبي (ص)⁽¹⁾.

على أساس هذه البذرة الصلبة يؤسس المنهج التاريخي لدیمومیته، وهو يُسجّل أنَّ القرآن بقى مُتواتراً بين المسلمين مُنذ العهد النبوی حتّی الآن، يتّقل فيمن بعدهم جيلاً بعد جيل دون أنْ تطال وثاقته التاريخية شائبة أو يُتّم الطعن بتوارته: «أَمَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فَقَدْ ظَلَّ يَنْتَقِلُ مِنْ جَيلٍ إِلَى جَيلٍ بِطَرِيقَةٍ مُتَقْنَةٍ فَذَهَبَتْ فِرِيدَةُ، تَعَارَفَ النَّاسُ عَلَيْهَا، حَتَّى اتَّسَرَّ مِنْ أَقْصَى بَلَادِ الْمُسْلِمِينَ فِي شَمَالِ غَرْبِيِّ أَفْرِيْقِيَا، إِلَى أَقْصَى الْبَلَادِ إِلَسْلَامِيَّةِ فِي جَنْوَبِ شَرْقِيِّ آسِيَا. وَلَمْ يَتَقَوَّلْ لِكَتَابٍ مِنَ التَّوَاتِرِ وَدَقَّةَ النَّفْلِ مَا اتَّقَعَ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ»⁽²⁾.

ومن النقاط الدقيقة التي سلّمها في نصوص الإمام الخميني، استناده إلى الدليل التاريخي في تحديد وضع بعض المفردات والألفاظ القرآنية، كما ذهب إليه مثلاً في الجزم بأنَّ القراءة الراجحة بل المتعينة في سورة الفاتحة هي «مَلِكٌ» في قوله (سبحانه): «مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ»⁽³⁾ دون لفظ «مُلْكٌ»؛ والكلام نفسه يجري في لفظ «كُفُواً» من قوله (سبحانه): «وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ»⁽⁴⁾؛ إذ الثابت هو «كُفُواً» بالياء المضمة والواو المفتوحة بدلاً من «كُفُؤًا» بضم الفاء والهمزة، على ما سيأتي تفصيله في موضعه إن شاء الله.

على أساس التركيب بين هذه المنهجيات الثلاث في الاستدلال

(1) تاريخ القرآن، الزنجاني، ص 42 فما بعد، وخاصة الفصل الثامن الذي ذكر فيه أسماء من جمع القرآن على عهد النبي.

(2) موجز علوم القرآن، ص 167.

(3) الفاتحة: 4.

(4) التوحيد: 4.

والجمع بينها انتهى البحث القرآني عند المسلمين إلى أنَّ «حدث تحريف القرآن حديث خرافه وخيال، لا يقول به إلا من ضعف عقله، أو من لم يتأمل في أطراfe حق التأمل... وأما العاقل المنصف المتدين فلا يشك في بطلانه وخرافته»⁽¹⁾.

وبقدر ما بقي بحث مسألة التحريف وفيما لمنهجيات الاستدلال الكلامية والنقلية والتاريخية، فقد بُرِزَ عددٌ من الباحثين خاصةً بين المتأخرين يسعى للوصول عبر المنهج الاستقرائي إلى ما يشبه الإجماع في نفي التحريف. كما لا يشترط في الباحث الواحد أن يستخدم منهجاً واحداً من المنهجيات المذكورة، وإنما مالت الغالبية إلى الأسلوب المركب الذي يلجأ فيه الباحث إلى المزاوجة بين تلك المنهجيات لما يحقق الغاية المنشودة.

3 - نفي التحريف عند الإمام

الحقيقة أنَّ ما بين أيدينا من نصوص الإمام في نفي التحريف وسلامة القرآن منه، يكفي لتأليف كتيب مستقل في الموضوع⁽²⁾. والملاحظ في نصوص الإمام هذه أنَّها تناولت الموضوع من زواياه المختلفة وعبر المزاوجة بين مناهج الاستدلال التي أشرنا إليها في المحور السابق. ومن أجل تغطية لنصوص الإمام ورؤاه، نعمد إلى تناولها عبر العناوين التالية:

أ: كتاب «تهذيب الأصول»

في نطاق دروسه الأصولية في البحث الخارج التي صدرت

(1) البيان في تفسير القرآن، ص 278.

(2) تناول الإمام الموضوع في الكتب التالية: كشف الأسرار؛ تهذيب الأصول (تقارير دروسه العليا في علم الأصول)؛ آداب الصلاة؛ تنقیح الأصول؛ أنوار الهدایة في التعلیقة على الكفاية بالإضافة إلى عدد من خطبه المتفرقة.

تقريراتها قبل نصف قرن، تناول الإمام مسألة التحريف عند بحثه في حُجَّةِ الظواهر حيث أثبت عدم التحريف عبر الدليلين التاريخي والنقلي.

عرض الإمام في البدء لأجواء المسألة التي انطلقت في مناخات الثقافة الأخبارية؛ إذ كان ادعاء التحريف هو من بين ما احتاج به الأخباريون على عدم حُجَّةِ ظواهر القرآن، فقال: «هم [الأخباريون] استدلوا على عدم حُجَّةِ ظواهرها بوجوه منها ادعاء وقوع التحريف في الكتاب حسب أخبار كثيرة»⁽¹⁾. ثُمَّ انتقل بعدئذ لتحليل هذه المقوله والردة عليها تاريخياً ونقلياً حيث قال: «فإنَّ الواقف على عنایة المسلمين على جمع الكتاب وحفظه وضبطه قراءةً وكتاباً، يقف على بُطْلَان تلك المزعمة، وأنَّه لا ينبغي أن يرکن إلَيْهِ ذُو مسکَةٍ». وهذا هو الدليل التاريخي.

أما من حيث البحث النصي، فقد أرجع الروايات التي يتم الاستناد إليها في التحريف إلى أصناف، هي:

1 - أخبار ضعيفة لا تصلح للاستدلال.

2 - أخبار مجعلولة دُسّت في المجاميع الروائية للMuslimين.

3 - أخبار غريبة تُشير الدهشة وتبعث على العجب.

4 - أخبار صحيحة، لكن ليس فيها دلالة على المدعى وإنما تصرف إلى شواغل آخر كتأويل القرآن وتفسيره.

يقول سماحته مدلاً على هذه الأغراض بأجمعها: «وما وردت فيه [التحريف] من الأخبار، بين ضعيف لا يستدلّ به، إلى مجعلول يُلُوح

(1) تهذيب الأصول، تقريراً لبحث الإمام الخميني، بقلم الشيخ جعفر سُبحاني التبريزي، ج 2، ص 165. هذا وقد فرض الإمام لهذه التقريرات بقلمه بتاريخ 24 ربيع الأول عام 1375هـ ، في حين صدرت طبعتها الأولى عام 1378هـ ليكون عمرها نصف قرن.

منها أمارات الجعل، إلى غريب يُقضى منه العجب، إلى صحيح يدل على أنَّ مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره، إلى غير ذلك من الأقسام التي يحتاج بيان المراد منها إلى تأليف كتاب حافل. ولو لا خوف الخروج عن طور الكتاب لأرخينا عنان البيان إلى بيان تاريخ القرآن وما جرى عليه طيلة تلك القرون، وأوضحتنا عليك أنَّ الكتاب هو ما بين الدفتين، وأن الاختلافات الناشئة بين القراء ليس إلا أمراً حديثاً لا ربط له بما نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين»⁽¹⁾.

ب : كتاب «أنوار الهدایة»

للإمام الخميني تعلیقة وضعها بخطه على المباحث العقلية لكتاب «كفاية الأصول»⁽²⁾، انتهت منها في شهر رمضان سنة 1368هـ . لقد تناول الإمام في هذه التعلیقة مسألة التحریف على نحو أوسع مما لمسناه في المصدر السابق، عند بلوغه مبحث حججية الظهور .

ومع أنَّ الإمام وظف المنهجين النقلي والتاریخي في مناقشته شبهة التحریف والرد عليها، إلا أنه مال إلى استعمال أوسع للمنهج التاریخي مقارنة بالنقلي معززاً إياه بحجج تاریخية دامغة . ففي البدء أشار إلى مقالة الإخباريين واستنادهم إلى شبهة التحریف في القول بعدم حججية الظواهر، ثم سجل أنَّ عدم وقوع التحریف هو مما أجمع عليه الباحثون المحققون من المسلمين كافة شیعة وسنة؛ وبتعبيره: «وهذا [وقوع التحریف] ممنوع بحسب الصغرى والكبرى . أما الأولى، فلمنع وقوع التحریف فيه جداً، كما هو مذهب المحققین من علماء العامة والخاصة والمعتبرین من

(1) تهذیب الأصول، ج 2، ص 165.

(2) يعود كتاب «كفاية الأصول» إلى الشیخ محمد کاظم الھروی الخراسانی المتوفی سنة 1329هـ . وهو يعد مدار التدریس في الحوزات العلمیة، حيث كثُرت عليه الشروح والحوashi حتى بلغت العشرات.

الفريقيَّينِ. وإن شئت شطراً من هذا المقام فارجع إلى مقدمة تفسير «آلاء الرحمن» للعلامة البلاغي⁽¹⁾ المعاصر قدس سره⁽²⁾.

إنجاز «البلاغي»

سبق وأن أشرنا إلى أنَّ الشِّيخَ الْبَلَاغِيَ أسسَ في العَصْرِ الْحَدِيثِ مُنْحَى لِدِرَاسَةِ الْمُسْتَنِدَاتِ الرَّوَايَيَّةِ الْمُزَعُومَةِ لِلتَّحْرِيفِ مِنْ قَبْلِ الْفَرِيقَيْنِ، يَقُومُ عَلَى قَوَاعِدِ مُحَكَّمَةٍ فِي الْمُنَاقِشَتَيْنِ السَّنْدِيَّةِ وَالدَّلَالِيَّةِ، مَمَّا أَسْبَغَ عَلَى بَحْثِهِ طَابِعًا مُتَمِيَّزًا أَعْطَاهُ مَوْقِعَ الرِّيَادَةِ فِي الْفَكَرِ الْقَرآنِيِّ الْحَدِيثِ، وَتَحُولَ إِلَى مَصْدَرِ مَهْمَمٍ لِمَنْ جَاءَ بَعْدِهِ. وَالإِمامُ الرَّاحِلُ لَمْ يَشَأْ بِدُورِهِ أَنْ يَتَجَاوزَ هَذَا الْجَهْدَ الْكَبِيرَ لِلشِّيخِ الْبَلَاغِيِّ بَلْ نَوَّهَ بِهِ وَأَحَالَ إِلَيْهِ.

وَمَا دُمْنَا فِي هَذَا السِّيَاقِ فَمِنَ الْمُنَاسِبِ أَنْ نَلْخُصَ أَهْمَمَ النَّتَائِجِ الَّتِي خَرَجَ بِهَا الْبَلَاغِيُّ عَبْرَ مَنْهَجِ الْاسْتِدَالَالِ النَّقْليِّ.

فِي الْوَاقِعِ فَزَعَ الْبَلَاغِيُّ مَمَّا «أَلْصَقَ بِكَرَامَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ»؛ وَلِمَا نَزَلَ بِ«مَجْدِ الْقُرْآنِ وَكَرَامَتِهِ»⁽³⁾، فَانْكَبَّ عَلَى دراسةِ أَحَادِيثِ التَّحْرِيفِ الْمُزَعُومِ، وَانْتَهَى بَعْدَ بَحْثٍ مُعَمَّقٍ وَتَحْلِيلٍ وَاسِعٍ إِلَى الْمُحَصَّلَتَيْنِ التَّالِيَتَيْنِ:

الأُولَى: إِنَّهَا رِوَايَاتٌ مُضطَرِبةٌ شَاذَّةٌ وَاهِيَّةٌ ضَعِيفَةٌ: «وَلَئِنْ سَمِعْتَ

(1) هو الشِّيخُ مُحَمَّدُ جَوَادُ الْبَلَاغِيِّ (1282 - 1352هـ) أَحَدُ الْبَارِزِينَ الْكَبَارِ مِنْ عُلَمَاءِ النَّجْفِ الْأَشْرَفِ، الَّذِي أَسْسَ لِتِيَارٍ فِي الْعَمَلِ الْدِينِيِّ يَقُومُ عَلَى ضَرُورَةِ إِحاطَةِ الْفَقِيهِ بِمُشَكَّلَاتِ عَصْرِهِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ وَالْفَكَرِيَّةِ، وَعَلَى أَهْمَيَّةِ أَنْ تَنْدَكَ الْمُؤْسَسَةُ الْعَلَمَانِيَّةُ بِوَاقِعِ النَّاسِ، تَشَهِّدُ عَلَى ذَلِكَ مُؤْلِفَاتِهِ الْغَزِيرَةِ فِي التَّصْدِيِّ لِلتِّيَاراتِ الْفَكَرِيَّةِ الْمُنَحْرَفَةِ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى سِيرَتِهِ الْشَّخْصِيَّةِ الْوَضَاءَةِ الْفَدَّةِ.

(2) أَنوارُ الْهَدَايَةِ فِي التَّعْلِيقَةِ عَلَى الْكَفَافِيَّةِ، الإِمامُ الْخُمَيْنِيُّ، تَحْقِيقُ وَنَسْرٌ: مُؤْسَسَةُ تَنْظِيمِ وَنَسْرٌ آثارُ الإِمامِ الْخُمَيْنِيِّ، قَمٌ 1413هـ ، ج١، ص 243 - 244.

(3) بِمِثْلِ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ يَعْتَبِرُ الْبَلَاغِيُّ - رَحْمَهُ اللَّهُ - عَنْ مَحْتَةِ تَحْرِيفِ الْقُرْآنِ. يَنْظَرُ: آلاءُ الرَّحْمَنِ، ج١، الْمُقَدَّمَاتُ التَّفْسِيرِيَّةُ، ص 53، 57.

في الروايات الشادة شيئاً في تحريف القرآن وضياع بعضه، فلا تقم لتلك الروايات وزناً، وقل ما يشاء العلم في اضطرابها ووهنها وضعف رواتها ومخالفتها لل المسلمين، وفيما جاءت به في مروياتها الواهية من الوهن، وما أصقته بكرامة القرآن مما ليس له شبه به»⁽¹⁾.

الثانية: لما كانت الضجة من حول مسألة التحريف قد اكتسبت الكثير من دوافعها حديثاً من خلال الكتاب الذي وضعه الشيخ حسين النوري (ت: 1320هـ)⁽²⁾ بعنوان «فصل الخطاب في تحريف الكتاب»، فقد انتهى البلاغي في تقويم ما ذكره من روايات، بقوله: «في جملة ما أورده من الروايات ما لا يتيسر احتمال صدقها، ومنها ما هو مختلف باختلاف يُؤول به إلى التنافي والتعارض... هذا مع أن القسم الوافر من الروايات ترجع أسانيده إلى بضعة أنفار، وقد وصف علماء الرجال كلاماً منهم إما بأنه ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفّف الرواية. وإما بأنه مضطرب الحديث والمذهب، يُعرف حديثه ويُنكر، ويروي عن الضعفاء. وإما بأنه كذاب متهم، لا تستحلّ أنّ أروي من تفسيره حديثاً واحداً، وأنّه معروف بالوقف وأشدّ الناس عداوة للرضا (ع). وإما بأنه كان غالياً كذاباً، وإما بأنه ضعيف لا يُلتفت إليه ولا يعول عليه ومن الكاذبين، وإما بأنه فاسد الرواية يُرمى الغلو»⁽³⁾.

يبدو أنَّ الإمام قد استغنى ببحث البلاغي والتائج التي انتهى إليها⁽⁴⁾ عن إيراد بحث تفصيلي في تحليل الروايات؛ بيد أنَّ ذلك لم

(1) آلاء الرحمن، ج 1، ص 52.

(2) هو المحدث الشيخ حسين بن محمد تقى النوري الطبرسي، ولد في طبرستان سنة 1254، له عدد من المؤلفات أشهرها «مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل» توفي سنة 1320هـ.

(3) آلاء الرحمن، ج 1، ص 65 - 66.

(4) هذه التائج التي أشار إليها الإمام على نحو مكثف في دروسه الأصولية للبحث الخارج، كما مر علينا سابقاً. ينظر: تهذيب الأصول، ج 2، ص 165.

يمنعه من تأكيد الرد على مؤلف «فصل الخطاب» خاصة مع الضجة التي صاحبت عمله ولا تزال ترمي بظلالها على الوضع الشيعي، ويستغلها من لا حرية له في الدين في التشنيع على أتباع أهل البيت (ع) ورميهم بالتحريف، محملاً معاصريه من العلماء مهمة التصدي لمحاولته وال Howell دون صدورها، مستغرباً عدم مبادرتهم لذلك!

يكتب سماحته في ذلك، وبعد أن يُحيل على البلاغي، ما نصّه:

«أزيدك توضيحاً: أنه لو كان الأمر كما توهם صاحب (فصل الخطاب) الذي كان كتبه لا يُقيد علمًا ولا عملاً، وإنما هو إيراد روایات ضعاف أعرض عنها الأصحاب، وتزئه عنها أولو الألباب من قدماء أصحابنا كالمحمدين الثلاثة المتقدمين رحمهم الله⁽¹⁾. هذا حال كتب روايته غالباً كالمستدرك، ولا تسأل عن سائر كتبه المشحونة بالقصص والحكايات الغريبة التي غالباً بالهزل أشبه منه بالجد، وهو (رحمه الله) شخص صالح متبع، إلا أن اشتياقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب وما لا يقبلها العقل السليم والرأي المستقيم أكثر من الكلام النافع. والعجب من معاصريه من أهل اليقظة كيف ذهلو وغفلوا حتى وقع ما وقع مما بكت عليه السماوات، وكادت تتدكّد على الأرض!⁽²⁾. ثم يأتي الإمام بعد ذلك بجواب «لو» التي افتح بها الجملة عبر ذكر عدد من الحقائق التاريخية الدامغة التي تُفنّد ادعاءات التحريف خاصة فيما تردد من مصاديق على مزاعمها. لكن بوادي قبل استعراض هذه الحقائق أن أفت

(1) هم محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة 328 أو 329هـ مؤلف كتاب «الكافي» من الكتب الأربع، ومحمد بن علي الصدوق المتوفى سنة 381هـ مؤلف «كتاب من لا يحضره الفقيه» من الكتب الحديثية الأربع أيضاً و«التوحيد» و«الخصال» و«معاني الأخبار» وغيرها، ومحمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة 460هـ مؤلف «التهذيب» و«الاستبصار» من الكتب الأربع، بالإضافة إلى «البيان في تفسير القرآن» و«المبسط» و«الفهرست» وغيرها.

(2) أنوار الهدامة، ج 1، ص 244 - 245.

النظر إلى أن العبارات الأخيرة في النص الخميني خاصة تسؤاله المرير: «كيف ذهلو وغفلوا حتى وقع ما وقع» إلى آخر النص، إنما تنمّ عن قناعة عميقّة بعدم التحريف وتكشف عن إيمان راسخ بسلامة القرآن، أكثر مما هي مسعي لدرء الشبهة عن المذهب والمنافحة عن سمعة الطائفه وما ينالها من أمثال هذه الأقاويل.

الاستدلال التاريخي

يكاد يُجمع من يذهب إلى التحريف في الصفّ الشيعي إلى أنَّ الساقط من القرآن - على حد زعمه - هي آيات كثيرة كانت قد ذكرت الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) باسمه وكذلك أهل البيت (ع)، وتحدّثت عن وصايتها وإمامتهم بصرامة، على ما ذهب إليه النوري مثلاً في كتابه. من هنا ترى الإمام يلجأ إلى الحجاج التاريخي، وهو يستند إلى عدد من الواقع التاريخية الثابتة في دفع هذه المزاعم وتفنيدها.

لقد استدلَّ على هذا الصعيد بالواقع التالية:

أولاً: «لو كان الأمر كما ذكره هذا [النوري] وأشباهه، من كون الكتاب الإلهي مشحوناً بذكر أهل البيت وفضلهم، وذكر أمير المؤمنين وإثبات وصايتها وإمامته، فلِمْ لم يحتاج بواحد من تلك الآيات النازلة والبراهين القاطعة من الكتاب الإلهي أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين (ع) وسلمان وأبو ذر ومقداد وعمار وسائر الأصحاب الذين لا يزالون يحتجّون على خلافته (ع)؟»

ولم تشتبّ (ع) بالأحاديث النبوية، والقرآن بين أظهرهم؟!».

ثانياً: «لو كان القرآن مشحوناً باسم أمير المؤمنين وأولاده المعصومين وفضائلهم وإثبات خلافتهم، فبأي وجه خاف النبي (ص) في

حجّة الوداع آخر سنين عمره الشريف وأخيرة نزول الوحي الإلهي من تبليغ آية واحدة مربوطة بالتبليغ، حتّى ورد أنَّ ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾⁽¹⁾!».

ثالثاً: «ولم احتاج النبي (ص) إلى دواة وقلم حين موته للتصريح باسم علي (ع)!؟ فهل رأى أنَّ لكلامه أثراً فوق أثر الوحي الإلهي؟!»⁽²⁾.

إنها احتجاجات تأريخية سديدة من الصعب نقضها، انتهى الإمام بعد استيفائها، إلى القول: «وبالجملة، ففساد هذا القول الفظيع والرأي الشنيع أوضح من أن يخفى على ذي مسكة. إلا أنَّ هذا الفساد قد شاع على رغم علماء الإسلام وحفظ شريعة سيد الأنام»⁽³⁾.

أرجو أن نخزن هذا الكلام في ذاكرتنا بایقاعه العميق وبطابعه الحاد في استنكار التحرير، إلى حيث ما نحتاج إليه في مناقشة ما كتبه د. مصطفى الشكعة عن الإمام والقرآن، كما سينتسبنا تفصيلاً في الفقرة الأخيرة.

توظيف فقهي للمنهج التاريخي

يستند منهج الاستدلال التاريخي في نفي التحرير إلى دعامتين، الأولى أنَّ القرآن مجموع على عهد رسول الله (ص)، في حين تُفيد الثانية أنَّ الكتاب الكريم حافظ على توافره القطعي في النقل منذ ذلك العهد حتّى الوقت الحاضر.

لقد وَظَفَ الإمام عُنصر النقل التواتري المُعتمد في المنهج

(1) المائدة: 67.

(2) أنوار الهدى، ج 1، ص 245 - 247.

(3) المصدر نفسه، ص 247.

التاريخي لحسن رأيه في بعض مشكلات القراءة، خاصة في سُورَةِ الفاتحة والتوحيد، وما يترتب على ذلك من موقف فقهية.

ففي سورة الفاتحة ظهر خلاف بين القراء وتبعاً لهم الفقهاء في حكم لفظ «مَالِكٌ» في قوله (سبحانه): ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الْدِين﴾⁽¹⁾، إذ توزّعوا إلى فريقين، قرأ الأول «مَالِكٌ» وفاماً لما هي عليه في المصاحف المتداولة بين المسلمين، على حين قرأ الفريق الثاني «مَلِكٌ» (بفتح الميم وكسر اللام)، وقد ساق كل واحد منها جملة من الدلائل الأدبية على ترجيح قراءته، بحيث بادر بعض العلماء لتدوين رسائل خاصة في ترجيح «مَلِكٌ» على «مَالِكٌ» وهكذا.

يسجل الإمام في البدء أنَّ ما ذكره الفريقان لا يبعث على الاطمئنان، ثمَّ يشرع بيان رأيه من المسألة على النحو التالي: «ما يبدو بنظر الكاتب أنَّ لفظ «مَالِكٌ» هو الراجح بل مُتعين. مرد ذلك أنَّ هذه السورة المُباركة [الفاتحة] وكذلك سُورة «التوحيد» المُباركة ليستا كبقية السُّور القرآنية. فحيث دأب الناس على قراءة هاتين السورتين في فرائضهم ونواقلهم، بحيث سمعها في كلَّ عصر مئات الملايين من المسلمين عن مئات الملايين من أمثالهم، وهؤلاء عن مئات الملايين ممن سبقوهم، فقد ثبتت هاتان السُّورتان على هذا النحو الذي تُقرءان به بالتسامع، وثبتتا بهذه الصيغة عن أئمَّة الْهُدُى ورُسُول الله (ص) من دون تقدُّم حرف أو تأخيره»⁽²⁾.

مع أنَّ الإمام يستند إلى التواتر القطعي للقراءة المألوفة في إثبات الوجه الذي ينتخبه، إلا أنه يعود ليعزز ذلك بقرينة إضافية مفادها، أنَّ أكثر القراء وكثيراً من العلماء رجح «مَالِكٌ» على «مَلِكٌ»، وقد أفتى

(1) الفاتحة: 4.

(2) أداب الصلاة، ص 268.

الفقهاء بجواز القراءتين، إلا أنَّ ذلك كله لم يُزعزع من ذلك الثابت الضروري ولم ينل من التواتر القطعي، ومن ثُمَّ ظلت القراءة الجارية في الصلاة هي «مالك» ما خلا بعض الأقوال الشاذة التي لا يُعبأ بها. يقول: «مع أنَّ أكثر القراء قرأ (ملك) وكثير من العلماء رجح (ملك)، مع ذلك ما ضررت هذه الأمور بهذا الأمر الثابت الضروري والمتواتر القطعي، ولم يتبعهم أحد. ومع أنَّ العلماء أجازوا اتباع كلٍّ من القراء، إلا أنَّ أحداً لم يُبادر في مقابل هذه الضرورة، إلى قراءة (ملك) في صلواته ما خلا الشاذ الذي لا يعتني بقوله.

ويُلحظ إن قرأ أحد (ملك) فإنما كان فعل ذلك من باب الاحتياط، وقرأ إلى جوار ذلك (مالك) أيضاً، كما كان يفعل ذلك شيخنا العلامة في العلوم النقلية الحاج الشيخ عبد الكريم اليزيدي⁽¹⁾ (قدس سره)، إذ كان يقرأ (ملك) - بالإضافة إلى مالك - نزولاً لرجاء أحد العلماء الأعلام المعاصرين. لكن هذا الاحتياط [في ضم «ملك» إلى «ملك»] هو في غاية الضعف، بل مقطوع بخلافه بنظر الكاتب.

على ضوء هذا البيان يتضح ضعف ما ذهبوا إليه من وقوع الاختلاط بين (ملك) و(مالك) في الخطّ الكوفي، فمثل هذا الادعاء ربما يمكن سوقه في السُّور التي ليست كثيرة التداول على الألسنة، على إشكال فيه أيضاً. بيد أنه يغدو ادعاءً مُتهافتاً وقولاً لا قيمة له ولا اعتبار في مثل هذه السُّور الثابتة عن التسامُع والقراءة، كما هو واضح جداً⁽²⁾.

(1) هو الشيخ عبد الكريم الحائرى اليزيدي (1276 - 1355هـ)، من الفقهاء الكبار. درس في النجف الأشرف ومدينة سامراء من مدن العراق على أساتذة من أمثال السيد محمد تقى الشيرازي والشيخ الخراسانى والسيد كاظم اليزيدي، ثُمَّ قفل عائداً إلى بلاده ليشرع بتأسيس الحوزة العلمية بمدينة قم في شوطها المعاصر سنة 1340هـ، وكان الإمام الخميني من تلامذته.

(2) المصدر نفسه.

يطبق الإمام المنهجية ذاتها على الخلاف المثار حول سورة «التوحيد»، فيضيف مستطرداً: «الكلام المذكور يجري على لفظ (كفواً) أيضاً. فمع أنَّ القراءة بـ(الواو) المفتوحة (والفاء) المضمومة، هي قراءة عاصم فقط، لكن يلحظ مع ذلك أنها ثابتة بالتسامُع الضروري أيضاً، ومن ثمَّ لم تعارض القراءات الأخرى هذه الضرورة، وإن كان بعضهم يحتاط على حد زعمه ويقرؤها بضم (الفاء) و(الهمزة) وفاقاً لقراءة الأكثر، ولكن لا مورد لهذا الاحتياط»⁽¹⁾.

يدخل الإمام على خط المسألة من زاوية أخرى تتمثل هذه المرة في أنَّ الاحتياط يقضي بقراءة السورتين تبعاً للقراءة السائدة بين المسلمين المألهفة في أوساطهم، تبعاً للقاعدة التي يرسمها الحديث: «اقرأ كما يقرأ الناس»⁽²⁾ أو «اقرءوا كما تعلّمتم»⁽³⁾، حيث يكتب مُضيّفاً: «إذا ما نُوقش في الروايات التي أمرت أن نقرأ كما يقرأ الناس - والنقاش فيها موجود - فالمظنون أن المراد من تلك الروايات، هو: اقرءوا كما يقرأ عمّة الناس، لا أنكم مخيرون بين القراءات السبع مثلاً، وعندئذ سيكون من الغلط قراءة (ملك) و(كُفواً) بغير الصيغة المشهورة بين المسلمين والمسطورة في المصحف.

على كل حال، الأحوط قراءتها على النحو المألهف بين الناس والمشهور على الألسنة والمسطور في القرآن، لأنَّ القراءة على هذا النحو صحيحة على جميع المسالك، والله العالِم»⁽⁴⁾.

هذا هو حكم الاحتياط في القراءة، بيد أنَّ ذلك لا يعني التزام

(1) آداب الصلاة، ص 268 - 269.

(2) وسائل الشيعة، ج 6، كتاب الصلاة، أبواب القراءة، الباب 74، ح 1، ص 163 طبعة مؤسسة آل البيت.

(3) المصدر نفسه، ح 2، ص 163.

(4) آداب الصلاة، ص 269.

الإمام فقهياً بعدم جواز القراءة المطابقة للقراءات المشهورة؛ لأنَّه يرى أنَّ الحكم بجواز ذلك إجماعيٌّ كما يظهر⁽¹⁾.

على ضوء هذه الحصيلة في توظيف المنهج التاريخي، انتهى الموقف الفقهي للإمام إلى التيجان التاليتين:

الأولى: مقتضى الاحتياط في القراءة عدم التخلف عما هو موجود في المصاحف المتداولة، وبتعبير سماحته: «إن الأحوط عدم التخلف عما في المصاحف الكريمة الموجودة بين أيدي المسلمين»، كما أيضاً عدم الخروج عن نطاق القراءات المشهورة: «الأحوط عدم التخلف عن إحدى القراءات السبع»⁽²⁾.

الثانية: بشأن سورة الفاتحة أجاز القراءتان «مالك» و«ملك»، بيد آنَّه رجح الأولى. وكذلك رجح قراءة «كفوأ» (بضم الفاء مع الواو) من بين الصيغ الأخرى⁽³⁾.

ج: الخطابات

تولُّف خطابات الإمام قاعدة عريضة للنص الخميني، أمدَّته بالكثير

(1) كما أفاد بذلك في هامش صفحة 269 من «آداب الصلاة».

(2) تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، ط 4، طهران 1403هـ ، 1983م، مكتبة الاعتماد، ج 1، المسألة 14، ص 144، يُمثل الكتاب المواقف الفقهية للإمام التي يتباها من يرجع إليها في التقليد، وقد عمل عليها في منفاه في تركيا أثناء إقامته بها سنة 1384هـ كما يذكر ذلك في المقدمة، ثم صدرت بمجلدين باللغة العربية، عندما استقرَ به المقام في العراق. وما يعنيها أنها تمثل وثيقة أخرى - وبالعربية - لرأي الإمام في سلامة القرآن، وأن الاحتياط في القراءة يتمثل شرعاً بالتزام النُّسخ المتداولة بين المسلمين وعدم الخروج عنها. وقد ظلت هذه الرسالة في متناول اليد في العراق وبلاد الشام وغيرها من البلدان، مما كان يسهل للأخرين معرفة موقف الإمام من المسألة لو خلُصت التوبيا، خاصة وأنها كانت مُتدولة قبل انتصار الثورة بقراية عقد ونصف. ثبتت هذه الملاحظة ل حاجتنا إليها عند مناقشة د. مصطفى الشكعة وغيره في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

(3) تحرير الوسيلة، ج 1، مسألة 15 من باب القراءة والذكر، ص 144.

من الشراء والتنوع في الرؤى، من ذلك التزام الموقف الحاسم ذاته في نفي التحرير.

من بين عدد من نصوص الإمام سنتخbir العينات التالية التي تأتي في السياق ذاته، الذي يرکز على سلامة القرآن الكريم.

يقول الإمام في خطاب يعود إلى أوائل شتاء عام 1979، في لقائه مع جمع من الإيرانيين المقيمين في الخارج، ما نص ترجمته: «طبيعي كان كتاب حضرة موسى (ع) الذي هو من الأنبياء العظام ومن أولي العزم، كتاباً كاملاً بالقدر الذي كان يحتاج إليه البشر، بيد أنه ضاع واندثر، وكذلك كتاب حضرة عيسى، فكلا الكتابين ضاعاً واندثراً. ما تبقى الآن بين أيديهم [اليهود والنصارى] يدلّ بنفسه على أنه ليس التوراة والإنجيل الأصليين. أما كتابنا فهو محفوظ - بحمد الله - كما هو عليه منذ البدء وعاماً بعد عام حتى الوقت الحاضر، بل يوجد بين أيدينا الآن أيضاً قرآن مخطوط بخط حضرة الأمير [الإمام علي] أو بخط حضرة السجاد [الإمام علي بن الحسين]، وليس ثمة شيء آخر غيره، فما موجود هو القرآن فحسب من دون أن يكون قد طرأ عليه أي تغيير»⁽¹⁾.

يتحدث النص صراحة عن سلامة القرآن من أي تحرير، بعكس ما طال كتاب الديانتين اليهودية والمسيحية، بل لا تزال هناك نسخ من القرآن المنزّل على النبي (ص) بخط الإمام علي أو الإمام السجاد موجودة بين ظهرانينا.

في خطاب يعود إلى خريف عام 1984 أكد الإمام المعنى ذاته بنحو قطعي، وهو يتحدث إلى أئمّة الجمعة والجماعات، إذ نفي أن تكون قد العبث والتغيير قد طالت حتى حرفاً من القرآن بالزيادة أو النقصة، فضلاً

(1) صحيفة النور، ج 2، ص 229

عما هو أكثر من ذلك . وبنص سماحته : «هذا القرآن الكريم الموجود بيد المسلمين ، والذي لم يطرأ عليه التغيير منذ صدر الإسلام حتى الآن ، ولو بكلمة واحدة ، بل لم يزد عليه ولم يقل منه حتى حرف واحد ؛ هذا القرآن حين ننظر إليه بعين التدبر نجد أنَّ المسألة ليست هي دعوة الناس إلى العزلة في البيت»⁽¹⁾ .

بعد أن تحدث الإمام عن شمولية الدعوة القرآنية وتعدد أبعادها ، عاد من جديد ليُشير إلى الجُهود التي بذلتها السُلطات المنحرفة قدِيماً وحدِيثاً لتجمِيد الأبعاد الفاعلة في كتاب الله وحصره في بُعد واحد ينسجم مع مصالحها أو لا يلحق بها الضرر ، ليؤكَد في سياق ذلك سلامَة القرآن من التحريف مجدداً : «لأنَّهم لا يستطيعون حذفها من القرآن ، فقد بادر أولئك منذ البداية إلى ليَ عنق تلك المواقع القرآنية التي تُناهض مصالحهم ، وعمدوا إلى تحريف معانيها . كما أجروا العلماء المرتبطين به إلى تشويه معاني هذه النصوص القرآنية وتحريفها عن مواضعها . لكن بقي القرآن بين المسلمين - بحمد الله - ولم يستطيعوا تحريفه والقضاء عليه ، ولو استطاعوا لفعلوا . وحين أراد أحد أولئك تغيير حرف من القرآن ، شهر عربيٌ سيفه وقال : إذن نجييك بهذا السيف .

لم يسمحوا للتغيير والتحريف أن يطال القرآن الشريف ، فالقرآن الموجود الآن هو نفسه الذي نزل في زمان رسول الله ، ولا شيء غيره»⁽²⁾ .

يرجع النص الثالث الذي نتتبَّعه على هذا الصعيد إلى صيف عام 1986 ، إذ تحدث الإمام في البدء عن مكانة القرآن وحقيقة الغيبة

(1) صحيفة النور ، ج 18 ، ص 275.

(2) المصدر نفسه .

الماورائية، ثُمَّ كيف تنزل من أفق الغيب إلى عالم الشهادة إلى أن صار بين أيدي البشر، من دون أن يطرأ عليه أي تغيير حتى على مستوى زيادة أو نقيصة حرف واحد. يقول: «والآن فإنَّ الصورة المدونة - لهذا الكتاب - التي جاءت على لسان الوحي بعد طيئها مراحل ومراتب، قد صارت بين أيدينا كاملة دون زيادة حرف أو نقصان حرف، فخذاري من هجره لا سامح الله»⁽¹⁾ إلى آخر ما في البيان.

تلقي هذا العينيات الثلاث التي انتخبتها من خطب الإمام وبياناته، عند نقطة تُفيد إيمان سماحته الراسخ بصيانة القرآن ورأيه القاطع بسلامته من أي تحريف يمكن أن يكون قد طاله حتى على مستوى الحرف فضلاً عن الكلمة وما فوقها.

د: كتاب «كشف الأسرار»

كان يفترض أن نعرّج على كتاب «كشف الأسرار» قبل هذا الوقت، أو على الأقل قبل فقرة الخطابات. بيد أننا عزفنا عن ذلك لواقعه خاصة ترتبط به.

لقد أثار الكتاب عند نشره مُترجمًا من قبل دار أردنية في النصف الثاني من الثمانينيات ضجة مفتعلة ومؤسفة، ترتد بجميع دوافعها إلى الصراع السياسي بين المشروع الإحيائي الخميني ومناوئيه. ولم يكن اكتشافاً باهراً أن يعرف الجميع أن ما أثير من حول الترجمة العربية لهذا الكتاب إنما كان صدى لشرارة الحرب العراقية - الإيرانية التي كانت مستعرة يومئذ، وانعكasaً لطبيعة تحالفات القوى واصطفافها مع المشروع الإسلامي أو ضده.

المؤسف أن طبيعة التعامل مع هذا الكتاب في مسألة التحريف التي

(1) صحيفة النور، ج 20، ص 20.

تعينا، أعادت إلى الأذهان مرة أخرى قصة توظيف السياسة لقضايا علمية لها صلة مسيسة بعقيدة الأمة وسلامة دينها، منها مسألة التحريف التي تحولت إلى أداة في الصراع السياسي والاحتقانات المذهبية، وابتعدت من ثُمَّ عن روح البحث العلمي الذي ينشد الحقيقة بالبرهان.

لقد كان يمكن أن نعزف عن هذه الضجّة وما نسبته من أقاويل باطلة إلى الشيعة والإمام الخميني في قضية سلامة القرآن ونفضي عنها تماماً، لو لا تورّط بعض الأقلام الجادة فيها. فهذا بالضبط ما دعانا إلى أن نمُكث معها قليلاً.

الشكعة والتحريف!

بعد انتصار الثورة الإسلامية شهدنا جهوداً حثيثة لامتصاص الزخم العام للمشروع الخميني، في محاولة تسعى لمحاصرته داخل حدود إيران، والقضاء على أي فرصة لتفاعل العالم الإسلامي مع معطياته. وفي هذا السياق بدأ تسخير موروث الصراع القديم واضحاً في هذه المعركة، فقد استعيد بما كان يحفل به من شحناء و شبّهات وأقاويل، فثارت مجدداً شبهة تحريف القرآن، وتطاولت الأقلام برمي الشيعة بها، بل تبرّع بعضهم للصدق الشبهة بالإمام الخميني متّهماً إياه بالقول بالتحريف!

لقد قيل الكثير على هذا الصعيد، ييد أنّ ما يبعث على الأسف هو تورّط بعض الأقلام الجادة، كما حصل ذلك للدكتور مصطفى الشكعة في كتابه «إسلام بلا مذاهب». فقبل أكثر من أربعة عقود من الآن، بالتحديد سنة (1960) صدر كتاب الشكعة وهو يتميّز بروح وصل المسلمين إلى بعضهم، وجمع كلمتهم على الوحدة والألفة وعدم تضخيم الخلافات المذهبية.

كانت هذه الرغبة واضحة في مقدمة الكاتب للطبعة الأولى، كما

في تقديم الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر للكتاب، بالإضافة إلى انبساط النهج الموضوعي وسريانه في معالجاته. ففيما يتعلق بالشيعة الإمامية تحديداً؛ يمكن القول إن المؤلف انتهز في الطبعات الأولى روحًا معتدلة بعيدة عن الشحناء والأهداف المبيتة، دون أن يعني التسليم بكل ما ذكره.

ما كنّا نتمناه للكاتب أن لا ينزلق بقلمه إلى نار الفتنة التي أثيرت لأهداف معروفة، بعيدة كل البعد عن مرامي العلم والأغراض التزيهة، بخاصة وأن الكتاب يرمي إلى تحقيق غاية نبيلة متمثلة بجمع كلمة المسلمين؛ عبر التركيز على القواسم المشتركة والنظر بروح موضوعية أخوية لمواضع الخلاف، بيد أنه لم يفلح!

فقد سمح لنفسه وقلمه أن يتورّط بما تورّط به غيره من تخرّصات وأكاذيب رخيصة، ليحمل بذلك أزره ويمضي إلى ربه فيقف بين ساحته كي يُحاسب على كل كلمة خطها قلمه.

ثمَّ كثير مما كان ينبغي أن يبنّه إليه المؤلف ويناقش فيه ما كتب، بيد أننا سنهمّ بما أثاره حيال القرآن الكريم، بالتحديد ما نسبه إلى الإمام الخميني وهو يزعم:

أولاً: إنَّ الإمام الخميني يميل للقول بالتحريف، وبنص د. الشعكة: «إنَّ آية الله الخميني يقول بترجمح تحريف القرآن»⁽¹⁾!

ثانياً: لا يقف د. الشعكة عند حدود هذه التهمة وإنما يتتجاوزها إلى فرية كبيرة، حين يتهم الإمام بأنه يوحي بالقول أن القرآن مع صُنع

(1) إسلام بلا مذاهب، د. مصطفى الشعكة، ط 8، ص 209.

النبيّ، ومن ثُمَّ فهو مفتوح للزيادة والنقيصة! يقدم الكاتب هذه الفريدة من خلال النص التالي: «وفي موضع آخر من كتاب (كشف الأسرار) في أمر يتصل أيضاً بالإمامية، يصوغ آية الله الخميني فكرته في أسلوب يوحى بإيحاء مباشراً بأنَّ القرآن من صُنع محمد». ثُمَّ يضيف مباشرة وبالنص: «وما دام الأمر كذلك ومحمد بشر، فإنَّه من الممكن أن يتعرّض القرآن للتحرير». ثُمَّ يخلص للقول: «إنَّ آية الله الخميني يقول بترجيع تحرير القرآن بسبب النص على أنَّ الإمامة وظيفة إلهية كالنبوة، ويُوحى في موقع آخر بأنَّ القرآن من النبي. وهمما بادرتان لهما خطرهما، لأنَّهما صادرتان من أكبر مرجع ديني شيعي في هذين العقدَين من الزمان»⁽¹⁾.

عندما تفقد الأقلام مسؤوليتها، وحين تُنَأى الكلمة عن خط الأمانة وتتحول إلى «بضاعة» يتقاذفها اللاعبون في مزاد الصراع السياسي والطائفي، لن تأتي النتائج أفضل مما رأيناها عند الشكعة!

أليس عجياً أن يتحول الخميني الذي يُسجل صراحة بأن الإسلام مدين في بقائه للقرآن، هذا «القرآن الذي بقي محفوظاً لم تتغير منه حتى كلمة واحدة»⁽²⁾، بل لم «يزد عليه حرف ولم ينقص منه حرف»⁽³⁾؛ أن يتحول وفاقاً للغة الافتراضية هذه إلى مائل للقول بالتحريف؟! وألا يبعث هذا التحرّص على الأسف والإمام قد سجل نصاً في كتاب صادر باللغة العربية قبل نصف قرن بطلان مزاعمة التحرير وأنَّه لا ير肯 إليها «ذو مسكة»⁽⁴⁾? ثُمَّ ألا تكون المصيبة في ذلك أدهى والفاجعة بها أعظم والإمام يصف مزاعمة التحرير بـ«القول الفظيع والرأي الشنيع»

(1) إسلام بلا مذاهب، ص 208 - 209.

(2) صحيفة النور، ج 3، ص 121.

(3) صحيفة النور، ج 20، ص 20.

(4) ينظر: تهذيب الأصول، مصدر السابق، ج 1، ص 165.

وبـ - «الفساد»؛ وإنها «مَمَا بَكَتْ عَلَيْهِ السَّمَاوَاتِ وَكَادَتْ تَنْدَكُكْ عَلَى الْأَرْضِ»⁽¹⁾، ويشدد النكير على محدث شيعي من المحدثين قال بها⁽²⁾، بل يلوم معاصريه من العلماء لغفلتهم عن ردعه، ويقطع غائته بأتم حجّة وأكملها، يفعل ذلك كله ويختطه بيمنه باللغة العربية قبل (55)⁽³⁾ عاماً من الآن، ثم يأتي مثل د. مصطفى الشكعة يتتجاهل ذلك كله وينسب إليه ترجيح القول بالتحريف، ثُمَّ والأنكى من ذلك فريته: إنَّ الْإِمَامَ يُوحِي بِأَنَّ الْقُرْآنَ مِنَ النَّبِيِّ؟

لقد مضى الإمام روح الله إلى ربّه، وكذلك الشكعة وسيقفان بين يدي مليك مقتدر، ولا أحسب أن الشكعة وأضرابه بقادر على أن ينجو بنفسه من هذه الفريدة العظيمة، وأن يخرج بمفازة يوم الحساب. هذا فضلاً عن أن مثل هذا الكذب المفضوح والافتراء الشنيع يحول صاحبه إلى سبة بل إلى لعنة تجري على لسان كل إنسان حُرّ يتحلى بالمسؤولية والضمير اليقظ، جراء ما اجترحته يداه وأثر التبعات الاجتماعية الكبيرة والأضرار النفسية المدمرة التي تركها هذه الأكاذيب على وضع الأمة المسلمة وانسجامها، وما الله بظلم للعيid.

الترجمة المشؤومة!

ما هو المستند الذي أقام عليه د. الشكعة دعاواه في نسبة ما نسبه إلى الإمام؟ لقد أهمل الكاتب كل ثُراث الإمام الموضوع باللغة العربية

(1) ينظر: أنوار الهدایة، مصدر السابق، ج 1، ص 247، 245.

(2) هو الشيخ حسين التوري.

(3) انتهى الإمام من تعليقه على كتاب «كتاب الأصول» الموسومة بأنوار الهدایة، بتاريخ رمضان المبارك سنة 1368 كما هو مثبت يخطّ يده في مصورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة المطبوعة مقدمة النسخة المطبوعة. ينظر: أنوار الهدایة، ج 1، المقدمة، ص 28.

مُباشرة أو المترجم إليها، واستند إلى ترجمة عربية لكتاب «كشف الأسرار» صادرة عن دار نشر أردنية⁽¹⁾.

والواقع أنّ د. الشكعة لم يكن الوحيد الذي جرّته هذه الترجمة إلى المُنزلق الخطير - هذا إذا كانت القضية فعلاً قضية مُنزلق! - بل كان معه آخرون ممّن ساهم بردود فعل حادة عبرت عن نفسها بكتب أو مقالات⁽²⁾.

أسجل في البدء أن كتاب «كشف الأسرار» الذي أصدره الإمام بالفارسية مطلع الأربعينيات الميلادية بعد عزل الحلفاء لملك إيران الأسبق رضا خان، لم يُترجم إلى العربية من قبل أية مؤسسة تابعة لإيران في الداخل أو الخارج، برغم كثرة ما صدر مترجماً إلى العربية من كتب الإمام وبياناته وخطبه. وبذلك فلا يزال الطريق الوحيد الذي يسلكه الناطقون بالعربية إلى هذا الكتاب، الترجمة الأردنية.

لا تسع صفحات هذا الكتاب لفتح ملف هذه الترجمة وما ألحقته من تحريف مقصود بالنص الفارسي يفضح الأهداف المبيتة التي تقف وراء المحاولة برمتها، وإنما اكتفى بملاحظات سريعة أقتبسها من الدراسة النقدية الموسعة التي نشرتها عنها مجلة «عالم الكتاب» تحت عنوان دال، هو «تساؤلات ومحاكمات!»، ذيلته بعنوان فرعى، هو «كشف الأسرار

(1) كشف الأسرار، ترجمة د. محمد البنداري، دار عمان للطباعة والنشر، الأردن 1987. هذا وقد اقترب الكتاب بالإضافة إلى المترجم باسمين آخرين، هما سليم الهلالي كمعلق على موضع من الترجمة، ومحمد أحمد الخطيب مقدمة للكتاب بوصفه دكتوراً وأستاداً للشريعة الإسلامية.

(2) يُنظر على سبيل المثال: مع الخميني في كشف أسراره، للطبيب الفلسطيني أحمد كمال شعب؛ الفتنة الخمينية، سعيد حوى؛ وكذلك مجموعة من المقالات التي صدرت في عواصم مختلفة كبغداد وعمان والقاهرة، من بينها مقالة د. عبد المنعم النمر نشرتها صحيفة الأخبار المصرية في شباط 1979.

الخمينية بين أصله الفارسي والترجمة الأردنية»، ساهم في كتابة نص الدعوى د. إبراهيم الدسوقي شتا رئيس قسم اللغات الشرقية وأدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة⁽¹⁾.

قدم د. شتا لدعواه ضدّ الترجمة العربية بكلام دال، جاء فيه: «طالما لاحظتُ أن هناك أناساً لا يهتمّهم أن ينهدم بناء الإسلام نفسه، بشرط أن يسقط على أمّ رأس آية الله الخميني. أما الرجل قد لقي ربه فالقضية هنا علمية في حاجة فعلاً إلى مدع عام لا بيلوغرافي، بل إلى مدع عام فحسب، لأنَّ هذه الترجمة صارت مصدراً لكل ناعق على ثورة إيران الإسلامية وقادتها».

انطلاقاً من خبرته المشهودة باللغة الفارسية واستناداً إلى العدد الكبير من الترجمات والتأليفات التي قدمها عن إيران ومشهدتها الأدبي والفكري والسياسي⁽²⁾، قدم شتا تقويمه لمستوى مُترجم الكتاب ثم

(1) تألف دراسة دورية «عالم الكتاب» من ثلاثة أجزاء، هي: خلفية وتمهيد وهو من تقديم المجلة، نص الدعوى وهو بقلم د. شتا وأخيراً تعليق موسع للمجلة.

جدير ذكره أننا اعتمدنا في الرجوع إلى الدراسة على مجلة «التوحيد» التي أعادت نشرها كاملة في عددها الخامس والخمسين. ينظر: التوحيد، العدد 55، السنة العاشرة، ربيع الأول وربيع الثاني 1412هـ / تشرين الأول وتشرين الثاني 1991م، ص 133 - 151.

(2) كان أول ما قرأته من كتب د. شتا ترجمته لمجموعة قصص الأديب الإيراني المعروف صادق هدایت والمقدمة الطويلة التي تناول بها حياته والأدب الفارسي. ثم اطلعت على مؤلفه «الثورة الإيرانية: الجذور والأيديولوجية»، ومؤلفه الآخر «الثورة الإيرانية: الصراع الملحمي النصر» الذي جاء في واقعه مكملاً للإصدار الأول. ومنه شخصياً (رحمه الله) استلمت نسخة هدية من ترجمته لأهم أعمال المفكر الإيراني د. علي شريعتي «العودة إلى الذات» تلك الترجمة التي منحت بمكانة المترجم وتقديمه وإياضاته الغنية في الهوامش؛ فكر شريعتي دفعة كبيرة في العالم العربي، وجاءت ثانية بعد العمل التأسيسي الذي بادر إليه المثقف العراقي المرحوم فاضل رسول في تعريف شريعتي إلى العرب.

لقد سعدت بإجراء أكثر من لقاء إذاعي وصحافي مع المرحوم شتا، حيث ذكر أنَّ أعماله عن إيران تصل إلى العشرين بين ترجمة وتأليف ودراسات مستقلة.

للمقدمه والمعلق عليه. عن المترجم أبدى شكوكه في الدكتوراه التي يحملها، وهو إن كان دكتوراً فليس باللغة الفارسية بالتأكيد، ثم قال: «على كل حال، فإنَّ المترجم الذي تصدَّى لهذا الكتاب الذي ألفه فقيه بارز في ظروف خاصة، ورداً على كُتب معينة، ومستخدماً مصطلحاً معيناً يجهله المترجم كلَّ الجهل، يدلُّ بترجمته هذه التي نسميها ترجمة تجاوزاً، على خلوّ ذهنه تماماً من كلَّ هذه الجوانب».

عن المقدم كتب د. شتا نصاً: «عندما تكون الترجمة من تقديم أستاذ في الشريعة هو أحمد الخطيب، يرى أن قول الإمام الخميني ببقاء الأرواح بعد فناء الأجساد هو إيمان بالتناسخ وكفر بالبعث والحساب، وأنَّ مجرد مخالفة رأي الشيعة لرأي شريحة من أهل السنة بشأن زيارة القبور يجعلهم مشركين، وأنَّ الإفراط في محبة آل البيت هو هدم للتوحيد، وأنَّ آية الله الخميني المتوفى سنة 1989 هو أول من قال بالبداء، تلك القضية التي خاضت فيها كل الفرق الإسلامية من شيعة وسنة ومعتزلة ومرجئة وقدرية... عندما يكون الكتاب من تقديم أستاذ في الشريعة هذا أسلوبه، علينا إذن أن نطوي كشحاً عنه وألا نخوض فيه».

أما بالنسبة إلى المعلق سليم الهلالي، فيكتب عنه د. شتا، بالنص: «الأول مرة أجده إلى جوار أستاذ الشريعة الذي يدلُّ كلامه على انعدام آية صلة بالتراث الإسلامي؛ أجده أيضاً شيئاً جديداً لا سابقة له في الكُتب؛ أجده معلقاً يُسمى سليم الهلالي، وفي أول تعليق له أخرج فيلسوف الإسلام العظيم أبا علي بن سينا من حظيرة الإسلام، وجعله: ملحداً من القرامطة!». ثم يشير إلى محتوى تعليقات الهلالي، بقوله: «لا يخرج تعليق المعلق في كل الأحيان عن شتائم مقدعة يصبها على مؤلف الكتاب آية الله الخميني... ولأول مرة - ولعلها آخر مرة - يُصر فيها المرء اسمًا على كتاب تكون كل إسهاماته في هذا الكتاب شتائم من

هذا القبيل، وقد ساعده المترجم بتقديم ترجمة خاطئة تفتح شهيته للشتائم».

ثم ينتقل د. شتا في مقاله النبدي المهم، لإعطاء الأدلة والشاهد الرقمية المكثفة على خطأ الترجمة وتحريفها لنصوص كتاب «كشف الأسرار» مقارناً بين النص الفارسي والترجمة العربية ليخلص للقول بعد مطاف طويل: «لا يكاد المترجم يترك فرصة واحدة لتشويه الكتاب دون أن يأخذها». وأيضاً قوله: «لا تكاد توجد صفحة واحدة من الترجمة تخلو من حذف».

عندما شعر د. شتا أنه ربما أدخل الملل على القارئ بكثرة استشهاداته ومقارناته لما اجترحه المترجم من أخطاء وتشويهات، حسم أمره بالقول: «ولكي أعدد أخطاءه يلزمني القيام بترجمة الكتاب من جديد». ثم راح يتساءل: «لا أدرى مهما أجهدت فكري لماذا يعتبر هذا الكتاب (المتاج) عن عمد أو قصد أو جهل أو عن كل هذا معاً وثيقة، واتخاده حجّة ضد آية الله الخميني، وهو حجّة في الحقيقة على من كتبوه؟!»⁽¹⁾.

على مثل هذه الترجمة التي كشف مقال مجلة «عالم الكتاب» عن أجوانها وملابساتها ومضمونها، ومن ثم مدى ما تحظى به من أمانه وصدق، اعتمد د. مصطفى الشعكة والشيخ عبد المنعم النمر وغيرهما مما نسبوه إلى الإمام حول القرآن الكريم وبقية المسائل.

رب سائل يقول: وما يُدرِّي هؤلاء بحقيقة الترجمة ومحتواها وأنها

(1) ينظر في توثيق النصوص: التوحيد، العدد 55، ص 133 - 151.

محرفة؟ الجواب واضح. فالترجمة الدعائية التي تقدم نفسها في إطار أهداف سياسية مبيّنة، واضحة كل الوضوح، وليس من المعقول أنها تخفي على أمثال كاتب كالشكعة. فالدار أردنية، و موقف الأردن الرسمي السابق معروف من إيران والثورة الإسلامية والإمام الخميني. ثُمَّ إنَّ التعليقات فاضحة تكشف نواياها وأصحابها ومن يقف وراءها، فضلاً عن ما يُرافق النص من تعابير واصطلاحات، هي أنَّى ما تكون عن أسلوب العلماء والفقهاء، فعالِم كبير كالشيخ عبد المنعم النمر وكاتب من وزن مصطفى الكشعة لا تفوت عليهما مثل هذه الأساليب، وهما المأносان بعبارات العلماء وأسلوبهم في الكتابة!

ماذا جاء في «كشف الأسرار»؟

مادة كتاب «كشف الأسرار» مادة واسعة، فعلى مدار أكثر من ثلاثة صفحات، قدم الإمام مُحاولة لتحليل واقع المجتمع في إيران بعد انتهاء عهد رضا خان، وبروز فسحة من الانفتاح السياسي إبان المرحلة الانتقالية التي دفع به الحلفاء محمد رضا شاه للحكم خلُفاً لأبيه الذي عزلوه. في ظل أجواء الانفتاح تلك، أطلت تيارات الفكر بتلويناتها المختلفة على المجتمع الإيراني، وراحت تبث ثقافة هجينة تجمع بين الليبرالية، والميول المادية وبعض التزاعات المنحرفة التي تتلبس ثوب الإسلام، ويتلقي بعضها بدعوات تجديد الفكر الديني وممارسة الإصلاح المذهبي.

على أساس هذه الخلطة انطلق كتاب «كشف الأسرار» يجمع في تركيبته بين التحليل الاجتماعي لواقع المجتمع الإيراني آنذاك، مع إشارات مباشرة إلى الواقع السياسي، مُضافاً إلى معالجة الشبهات التي راحت تُحوم حول عدد من القضايا العقائدية والمفاهيم الإسلامية، مستفيداً في ذلك كلَّه من المناسبة التي أثارها كتاب «حكمي زاده» وضرورة الرد

عليه^(١)؛ حيث عطل الإمام درسه لمدة شهرين وتفرغ للجواب عن إثارته و شبهاه ، بالإضافة إلى تحليل ونقد المركبات التي يقوم عليها هذا النمط من التفكير .

بيد أن ما يعنينا من ذلك كله ، هو ما جاء عن مسألة تحريف القرآن ، لنلمس هل أنَّ ما جاء فيه يُمكن أن يسمح بأدنى التباس يسُوِّغ للأخرين ادعاءاتهم؟

على طريقته في الكتاب كله ، ذكر الإمام في البدء الشبهة التي أثارها حكمي زاده على هذا الصعيد محصورة بين قوسين ، ثُمَّ شرع بالجواب عنها . كَتب ما نص ترجمته : « ويقول [يقصد حكمي زاده] أيضاً : لقد ذُكرت الإمامة في القرآن كثيراً ، ولكنهم أسقطوها ». ينسب مؤلف كتاب « أسرار عمرها ألف عام » هذه الدعوى إلى الشيعة ، فيرد عليه الإمام بما نص ترجمته : « مع من تحدثت حال هذه المسألة وممن سمعت الجواب؟ ربما تكون قد رجعت بنفسك إلى بعض الكُتب أو بعض الأخبار ، مما يوحى للوهلة الأولى ومن خلال النظرة العامة [النظرة السطحية غير المتمعقة ولا المتأملة] بأن شيئاً من القرآن قد سقط منه . إن ما تفعله أنت وأمثالك من خلال الرجوع إلى الأخبار ومطالعة الكُتب العلمية ، عبر هذا المستوى العقلي والعلمي يعدّ بذاته عيباً من العيوب . ففهم الأخبار وكُتب العلماء يتطلب جهوداً عظيمة . فهذه ليست كُتاباً قصصية وروائية بحيث يمكن الرجوع إليها هكذا ، ويُصار إلى فهم شيء منها على هذا النحو .

(١) كان السبب المباشر الذي دفع الإمام لتأليف هذا الكتاب ، هو الرد على ما كتبه أكبر حكمي زاده في كتابه الموسوم « أسرار هزار ساله » (أسرار عمرها ألف عام) والجواب بخاصة على ما نسبة إلى الشيعة وعلمائهم بعد ذكر كلامه نصاً . الجديد بالذكر أنَّ هذا الكتاب صدر عام 1943 في (38) صفحة ، حيث كانت الأفكار الوهابية تفوح منه برغم أن كاتبه ابن أحد علماء « قُمَّةِ الكبار !

إن رجوعك مُباشرة إلى تلك الكُتب هو كرجوع الفلاح إلى الفلسفة العالية أو مطالعة الحمامي للرياضيات العالية. فهم الكتب العلمية يحتاج للتخصص، ولأنك دخلت دائرة الأخبار والكتب بجهل وكحاطب ليل، فقد جاءت التبيحة [قولك]: إنهم [الشيعة] يقولون بأن الإمامة كانت موجودة في القرآن، وقد أسقطوها [أي أسقطها الآخرون ممن لا يروق لهم تصريح القرآن بالإمامنة نصاً على حد هذه المزاعمة]. الأخبار التي رجعت إليها [وفهمت منها التحريف] ترتبط بالتفسير والتأويل.

ما قوله نحن؛ إن **﴿أَوْلَى الْأَمْرِ﴾**⁽¹⁾ في القرآن و**﴿أَهْلَ الذِّكْر﴾**⁽²⁾ في كثير من الآيات، وأهل البيت في آية التطهير⁽³⁾، والصادقين في آية: **﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّابِرِينَ﴾**⁽⁴⁾، و(حبل الله) في آية الاعتصام بحبل الله⁽⁵⁾، وصراط الله والصراط المستقيم، والمؤمنين في آية **﴿إِنَّهَا وَلِكُمُ اللَّهُ﴾**⁽⁶⁾، والأمانة في الآية: **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾**⁽⁷⁾ ومئات غير هذه الآيات تدور بأجمعها حول الإمامنة والإمام، لا لأنَّ اسم الإمام قد ذُكر على نحو الخصوص في القرآن.

على أنَّ هذا الذي نذكره لا يقتصر على أخبار الشيعة وحدها، بل ذكره أهل السنة أيضاً، وهو موجود في كتبهم، وبمقدور أي إنسان أن يعود إلى الكتب المصنفة في هذا الباب، لو شاء. إنَّ كثيراً من تلك المصنفات مذكور في كتاب **(غاية المرام)**⁽⁸⁾، كما مرّ عليها إجمالاً كتاب

(1) النساء: 59.

(2) الأنبياء: 7، النحل: 43.

(3) الأحزاب: 33.

(4) التوبة: 119.

(5) آل عمران: 103.

(6) المائدة: 55.

(7) الأحزاب: 72.

(8) **غاية المرام**، تأليف السيد هاشم البحرياني، المتوفى سنة 1138هـ.

(المراجعات)⁽¹⁾ للعلامة الكبير السيد شرف الدين العاملي المُعاصر، بحيث يمكنك الرجوع إلى ذينيك المصدرين.

أجل، ثُمَّ شيء هنا يتمثل في أنَّ بعض الأخباريين والمحاذين الشيعة والسنَّة ممن لم يعبأ العلماء بأقوالهم، خُدِع بظاهر بعض الأخبار، فأعلن مثل هذا الرأي [القول بالتحريف]. لكن العلماء ردوا عليه، ولا وزن لكتابه⁽²⁾ في المجتمع العلمي⁽³⁾.

لستُ أدرِي ما الذي يُمكِن أن يُثيرُ الالتباس في هذا النصّ أو يُوهم بأنَّ الإمام يميل إلى القول بالتحريف؟ أوَلا تكون المصيبة أدهى حين تُضيِّفُ إليه ما سبقه من نصوص الإمام زمنياً وما تلاه، وهي بجمعها تلتقي على نفي التحريف نفياً قاطعاً واستنكار القول به؟

يبقى تساؤلُ أخير يرتبط بطبيعة البواعث التي أملت على مترجم النسخة العربية من «كشف الأسرار» ودفعته إلى أن يحذف من الصفحة (80) من النص الفارسي بضعة أسطر تحدَّث فيها الإمام عن القرآن. فبعد أن رد الإمام أقاويل حكمي زاده عن المعجزة والدعاء والبداء والشفاعة وغيرها، ذكر أنَّ الهدف الأساسي للتيار التشكيكي ليس العلماء وكتبهم وإنما القرآن، وبينص تعبيره: «القرآن هو الهدف الأساسي لهؤلاء». لذلك كلَّه راح يحدِّر شعبه بالقول: «لقد نبهناكم، وكشفنا لكم أحابيل هؤلاء وأكاذيبهم، وأثبتنا بالاستناد إلى القرآن بطلان أقاويلهم». ثُمَّ أخذ يهيب بشعبه ويستنهضه لكي يُبادر إلى استئصال شأفة التشكيكيين

(1) المراجعات، للسيد شرف الدين العاملي (1290 - 1377هـ) حيث تكررت طباعته عشرات المرات بمختلف اللغات، مُضافاً إلى ما لكتبه الأخرى من أهمية مثل «الفصول المهمة في تأليف الأمة»، «النص والاجتهداد»، «أبو هريرة»، «الكلمة الغراء في تفضيل الزهراء» وغيرها كثیر.

(2) يبدو أنه يعني به الشيخ حسين النوري.

(3) ينظر: كشف الأسرار، ص 131 - 132 بالفارسية.

الطامعين، ويتوسل بالقرآن أن يكون لهم خير معين، وهو يقول نصاً: «يا أمّة القرآن الغيورة اقطعني أيادي هؤلاء الطامعين، وحطّمي أقلام هؤلاء الجناء، ليبق لك القرآن تاج كرامتك وعنوان شرفك. أيها القرآن العزيز، وبها هدية السماء، وبها أيها الدستور الإلهي الجليل، وبها مرشد البشر إلى السعادة، وبها أيتها الشمس الطالعة من أفق الغيب، وبها رصيد كرامة أمّة الإسلام ومبعد فخرها، وبها محطم قواعد الباطل؛ أيقظ أمّتنا، ونبّه شباب وطننا، وهبّهم روح الوحدة والأخوة، وأحيى فيهم نبض الجهاد وروح التضحية والفداء، وكن سندًا وملاذًا وملجأً لشبابنا»⁽¹⁾.

لا أعرف سبباً دعى مترجم النسخة العربية إلى حذف هذه الكلمات التي تفيض ب مدح القرآن وتمجيده، غير ما ذكره د. شتا الذي أضمه إليه صوتي، وهو يقول: «تراء ضن على المؤلف بأن يجد عاشقاً للقرآن الكريم؟»⁽²⁾. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم!

(1) كشف الأسرار، ص80 من الفارسي، وكان مترجم النسخة العربية قد حذف هذا المقطع تماماً. ينظر: كشف الأسرار، الترجمة العربية، ص96.

(2) مجلة التوحيد، عدد55، ص139.

القسم الثاني

مشروع المصالحة بين العارف والفيلسوف والفقير

إضاءة أولى

برغم المكانة المتميزة التي حظي بها يوم 26/صفر/1400هـ في مسار تاريخ الفكر القرآني للإمام، إلا إننا لم نجد من تعامل مع هذا اليوم بما يستحقه. ففي مساء ذلك اليوم أعلن الإمام الخميني من القناة الرئيسة للتلفاز الإيراني - حيث كان يلقي دروساً أسبوعية في التفسير - عن مشروع للمصالحة بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء.

بيد أنَّ ما يبعث على الأسف أنَّ هذه المبادرة لم تحظ باهتمام الدارسين والباحثين لفكر الإمام على رغم كثرة الدراسات والبحوث التي تناولت هذا الفكر بمختلف أبعاده وشجونه، بل لم نجد لها صدئ حتى في أهمِّ عملين توفرَا على تغطية الفكر القرآني للإمام⁽¹⁾.

(1) أعني بهما مجلة «بيّنات»، ومجلة «بحوث قرآنية» حيث خصصت كلَّ واحدة من هاتين الدورتين القرآنيتين عدداً مزدوجاً خاصاً للفكر القرآني للإمام، ليسجلا بذلك أكبر تغطية لشواغل هذا الفكر. يُنظر: بيّنات، العدد المزدوج 22 - 23، السنة السادسة، صيف وخريف 1999، قم، مؤسسة الإمام الرضا للمعارف الإسلامية، 407 صفحة من القطع الكبير. أيضاً: بزوشهای قرآنی (بحوث قرآنية)، السنة الخامسة، العدد المزدوج 19 - 20، خريف وشتاء 1999، مشهد، 448 صفحة من القطع الكبير.

إنَّ مُبادرة بهذا الاتجاه تنطلق من فقيه قمي مُبَرَّز يجمع في خلفيته المعرفية بين الفلسفة والعرفان، كان حريًّا بها أن تناول اهتماماً كبيراً يتناسب مع حجمها في تاريخ الفكر الإسلامي، ومن ثُمَّ تأخذ موقعها إلى جوار بقية المُبادرات الرئيسة التي شهدتها مسار هذا الفكر مُنذ الكندي والفارابي والسهوردي وابن رشد وابن عربي والشيرازي وغير هؤلاء من الأقطاب على ما بينهم من الاختلاف في المنطلقات، وصولاً إلى العصر الحاضر.

أغلب الظن أنَّ السبب الرئيس الذي حال دون الانفتاح على مشروع الإمام، يعود إلى افتقاد المتعاملين مع الفكر الخميني إلى الوعي الكافي بخلفية المسألة وما لها من عمق في التاريخ الفكري للمسلمين. فمنذ أن نضجت العلوم عند المسلمين ودخلت مرحلة التمايز في النسق المعرفي وقضية العلاقة بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفه من جهة والمتكلمين والفقهاء من جهة أخرى ترمي بظلالها على هذا الفكر، وتزرع في مساره قدرًا غير قليل من التوتر والاستقطاب الذي وصل أحياناً كثيرة حدَّ القطعية معرفياً والتحريم والتکفير دينياً، زاد فيه ووسع من دائرة التوتر والاستقطاب دخول العرفان كنسق معرفي منفصل وكممنظومة خاصة إلى جوار النسقيين والمنظومتين السالفتين.

على هذا كله كُنا ننتظر أن تتحول هذه المبادرة التوفيقية للإمام، إلى بؤرة لاستقطاب أنظار الباحثين تنتج عدداً كبيراً من البحوث والدراسات، وتستعيد أبرز الأفكار والنظريات التي شهدتها السير الفكري للمسألة ، بخاصة وأنَّ الإمام عرض لمشروعه التوفيقي انطلاقاً من المعرفة القرآنية التي تؤلِّف نواةً صلبة للمعرفة الدينية عامة، وتعدّ عنصراً من أهم وأكبر العناصر المشتركة في الفكر الإسلامي بمختلف تنوعاته ومشاربها ومنطلقاته.

أهمية المبادرة الخمينية من جهة وما تحظى به خلفية فكرة التوفيق

بين أنساق المعرفة في فكر المسلمين من جهة أخرى، دفعانا إلى تغطية البحث من خلال المحاور التالية:

- 1 - مقدمة سريعة في أبرز اتجاهات المعرفة داخل منطقة الفكر الإسلامي، وما أنتجه هذا الفكر من مدارس رئيسة على هذا الصعيد.
- 2 - لمحات في أبرز مشاريع التوفيق واتجاهاته، التي تحولت إلى محطات كبيرة ليس بمقدور الراصد لتاريخ الفكر الإسلامي تجاوزها والإغفاء عنها.
- 3 - مشروع الإمام الخميني في التوفيق ومبادرته للمصالحة بين الأنساق المعرفية الكبرى، التي يرمز إليها الفيلسوف والعارف والفقير.

1- الاتجاهات المعرفية الكبرى

من المعروف في تاريخ العلم عند المسلمين، أنَّ العلوم انبعثت من حول القرآن والحديث مندمجين باللغة وأدابها، ثمَّ شرقت إلى فروع واختصاصات ظلت تحوم حول تلك النواة وتوسَّع تدريجياً، قبل أن تكتسب أنساقها المعرفية المتميزة في عصر الازدهار، لتشق طرقها بعدئذ كاتجاهات ونظم كبرى في المعرفة أو مدارس رئيسة بلورها فكر المسلمين.

التنظير لهذه الأنساق أو النظم أو المدارس المعرفية الرئيسية يختلف من باحث إلى آخر من القدماء والمعحدثين، بيد أنه يكاد مع ذلك أن يستقر على خطوط عريضة مشتركة بين الجميع. فلو أغضبينا عن تفاصيل المعرف وفروع العلوم، فإنَّ الأنساق الرئيسة في البحث عن الحقائق والكشف عنها تكاد لا تخرج عن هذه الثلاثة:

- 1 - الطريقة النصوصية التي يتم فيها الاستناد إلى النصوص والظواهر الدينية، وفي الطبيعة الكتاب والسنة.
- 2 - طريقة البحث العقلي، وهي التي تغطي منهج الفلسفه.

3 - طريقة تصفية النفس وتهذيب الباطن، وهي التي تغطي منهج العرفاء.

هذا التصنيف الثلاثي لطرق المعرفة تبدو بذوره واضحة في نصوص تعود لذى النون المصري (ت: 245هـ) الذى يوزع المعرفة إلى ثلاثة أصناف⁽¹⁾، بيد أنه يبدو أوضاع مع أبي القاسم القشيري (376 - 465هـ)، الذى كتب موضحاً هذا التمييز ومؤسسًا له على مصطلحات قرآنية: «فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»⁽²⁾.

على هذا المنوال وما يُحاذيه استمرَّ التنظير لطرق البحث عن الحقائق والكشف عنها، حيث مرَّ الشوط مع السهروري (ت: 587هـ) صاحب حكمة الإشراق، وابن رشد الأندلسي (ت: 595هـ) الذى قسم الأدلة إلى ثلاثة خطابية وجدلية وبرهانية⁽³⁾، وأثبتت لها الحججية بأجمعها وفقاً لاستعدادات الناس الفطرية وتبادر قرائتهم في التصديق، وتبعاً لتفاوت محصلتهم العلمية.

ثمَّ تدافعت حلقاته لتسقرَّ مع هادي السبزواري على الصيغة التالية، التي اقتربت مع بيان معيار الافتراق بحسب رأيه، الذى صاغه كما يلي: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلّم والحكيم

(1) الصلة بين التصوف والتشيع، كامل مصطفى الشيبى دار المعرف، القاهرة، 1969، ص 363.

(2) الرسالة، عبد الكريم بن هوازن القشيري، بيروت، دار الكتاب العربي، ص 180، نقلأً عن: بُنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص 252.

(3) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 1999، ص 96، 109 ومواضع أخرى.

المشائي والإشرافي والصوفي، أنَّ المتصلين لمعرفة حقائق الأشياء إما أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر مع الشريعة في الأغلب فيقال لهم (المتكلمون)، وإما أن لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة؛ فإنما أن يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم (الصوفية)، وإنما أن يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم (المشائون)... وإنما أن يجمعوا بين الأمرين [التهدِيب النفسي والنظر العقلي] فيقال لهم (الإشرافقون)⁽¹⁾.

من المعاصرين أنهى الطباطبائي الأنساق الكبرى في البحث عن الحقائق إلى طرق ثلاثة، هي الطريق النصوصي الذي يستند إلى الظواهر الدينية، وطريق البحث العقلي، وطريق تصفية النفس. فهذه الطرق «أخذ بكل منها طائفه من المسلمين، على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع»⁽²⁾. على حين انتهت عند الإمام إلى ثلاث مرجعيات معرفية أساسية هي المرجعية الفلسفية والعرفانية والفقهية⁽³⁾؛ حيث تعمَّ الأخيرة لتخطّى مجال الفقه إلى ما هو أشمل منه.

على المنوال نفسه أو قريب منه نسج عدد آخر من الدارسين المعاصرين خاصة الجابري الذي استقرَّ تحليله لنظم المعرفة على ثلاثة البيان والبرهان والعرفان⁽⁴⁾، في حصيلة لا تخرج عن روح التصنيفات السابقة عليه، وإن اختللت في التتابع المستوحة وطبيعة توظيف هذه النتائج.

(1) شرح الأسماء الحسنى، السبزواري، الطبعة الجديدة، ص 234.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 282.

(3) تفسير سورة الحمد، ص 175 فما بعد.

(4) يُنظر: تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، 1984؛ بُنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986. كما يلحظ أيضًا: بحث في مناهج المعرفة: مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي، السيد كمال الحيدري، 1415هـ.

ملاحظة منهجية

ثمَّ خلط كبير وقعت به العديد من الدراسات الوصفية والتحليلية، ناشئ عن عدم التمييز الدقيق بين مرتبتين للبحث، هما:

الأولى: مرتبة البحث عن الحقائق والتفيش عنها وبلغتها. فعلى صعيد هذا المستوى من البحث يقع الاختلاف بين الاتجاهات المعرفية تبعاً لاختلاف الطرق والمناهج، حيث يركِّز بعضهم على النص، وبعضُ على العقل كمصدر للمعرفة، والأخر على الكشف والشهود أو الحس والتجربة وهكذا.

الثانية: أما في مرتبة إثبات تلك الحقائق وعلى مستوى تعميم معطياتها إلى الآخرين، فإنَّ الجميع يلجأ للاستدلال العقلي، ومن ثمَّ يمكن القول إنَّ جميع الأنساق والاتجاهات والمرجعيات المعرفية هي عقلانية في المرتبة الثانية؛ لأنَّها تتمسَّك بأسس الاستدلال العقليّ وقواعدِه في إثبات مدعياتها وتعميمها إلى الآخرين، وتلوذ بالبرهان بمعناه العام.

بتعبير آخر، إنَّ العارف يستوي مع الفيلسوف والمتكلِّم والمفسِّر والفقير والمحدث واللغوي في استخدام الدليل والحجَّة وحشد مختلف ضروب الاستدلال وقواعدِه لإثبات صحة ما وصل إليه في المرتبة الأولى، ولإقناع الآخرين بما عنده. وبذلك لا يصحُّ الحديث في هذه المرتبة عن علم غير برهاني، فالعلوم كلُّها برهانية بوجه من الوجوه⁽¹⁾، وإذا كان المقصود من البيان عند بعض الدارسين المحدثين هو إخراج علوم اللغة والكلام والتفسير والحديث وأصول

(1) هذا ما انتبه إليه الناقد علي حرب في نقهـة المبكر لمشروع العجـابـيـ، يـنـظـرـ: مـداـخـلاتـ، دـارـ الـحدـاثـةـ، بـيـرـوـتـ، 1985ـ، صـ54ـ، 70ـ، 72ـ وـمـوـاضـعـ كـثـيرـةـ أـخـرىـ. كـمـاـ يـنـظـرـ التـميـزـ بـيـنـ المـرـتـبـيـنـ: بـحـثـ فـيـ مـناـجـهـ الـعـرـفـ، مـصـدـرـ سـابـقـ، صـ5ـ، 26ـ وـمـوـاضـعـ أـخـرىـ.

الفقه والفقه نفسه عن دائرة الاستدلال، فإنَّ هذا مقصود خاطئ لا
محالة⁽¹⁾.

فالعارف الذي يزعم أنه حصل على ما حصل عليه عن طريق الكشف والشهود مباشرة وبالإملاء عليه من طريق لُدْنِي وما شابه لا يلزم منا في دعاويه هذه بشيء، بل يلتجأ إلى ممارسة الاستدلال إذا ما رام إقناع الآخرين بما عنده، بحيث لا يختلف عمن سواه من أنصار الاتجاهات الأخرى في هذا المستوى من البحث، وإنما بقي كشفه وما بلغه من معارف خاصة حجَّة عليه فقط لا تلزم الآخرين بشيء قطّ، من دون إقامة الدليل.

من مشاريع التوفيق

تدفعنا طبيعة الأشياء إلى أن نستنتاج بأنَّ مبادرات التوفيق بين أساق المعرفة في البنية الفكرية للمسلمين ولدت مُبكرة. على أن هذا الاستنتاج تعزّزه كثرة ما رصده الدارسون والباحثون من مشاريع على هذا الصعيد مُنذ القرون الأولى حتى اليوم، برغم ما فات هؤلاء من مُبادرات أخرى طمسها التاريخ أو ضاعت بين الركام؛ ذلك لأنَّ أحداً لا يدعُونَ آلة قدم استقراءً تاماً لهذه المشاريع.

لا يمكن لحركة الفكر أن تولد مشكلة أو مسألة إشكالية ملتبسة، دون أن تدفع الأذهان وتحفز العقول لإنتاج حلول لها. وهذا بالضبط ما نعنيه بطبيعة الأشياء، فطبيعة الفكر وحركته لا تسمح لنا بوضع أيدينا على مشكلة وأن نتجاهل في الوقت ذاته فاعلية ذلك الفكر نفسه والعقول الكامنة وراءه في إنتاج المزيد من الحلول لتلك المشكلة، فضلاً عن ضغوطات الواقع المعاش وما تملية احتياجات الناس فيه.

(1) ينظر في ذلك ما ذهب إليه الجابري في مشروعه عن نقد العقل وما كتبه علي حرب في الرد عليه: المعطيات السابقة نفسها.

على هذا ليس صحيحاً أن فيلسوف قرطبة ابن رشد هو الذي اختص بالتوفيق وحده دون الآخرين، في كتابه العتيد «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، فمن دون أن نغمط أباً الوليد حقه ومكانته وجهده الكبير على هذا المستوى خاصة وعلى مستوى المنجز الفلسفـي عامة، فإن آخرين قد سبقوه وبذروا القواعد التي أشاد عليها بـنيانـه ورفعـه بعد ذلك، كما تلاه كثيرون، ولا تزال الجهود متواصلة وستبقى مادام الحديث يدور في نطاق قضية إشكالية قادرة على إعادة إنتاج نفسها في كلّ عصر، وفرز المزيد من الاجتهادات والمشروعـات في كلّ وقت. على أنـ هـا هنا قضـية أخرى حرـية بالانتـابـهـ، فمحاولات التوفـيق بين الأنسـاقـ المعرفـيةـ الكـبرـىـ في الإسلام لا تقتـصرـ علىـ الحـكمـاءـ أوـ الفـلـاسـفـةـ وـحدـهـمـ، بلـ باـدرـ إـلـيـهاـ طـيفـ وـاسـعـ منـ الفـلـاسـفـةـ وـالـعـرـفـاءـ وـالـمـتـكـلـمـينـ وـالـفـقـهـاءـ، بـحيـثـ لـاـ نـعـدـ فـيـ كـلـ نـسـقـ منـ الأنسـاقـ الرـئـيـسـةـ رـجـالـاـ قـدـمـواـ مـبـادـرـاتـ بـارـزةـ عـلـىـ هـذـاـ الصـعـيدـ.

على ضوء ما فات سنـمرـ بإيمـاءـاتـ سـريـعـةـ عـلـىـ بـعـضـ المـشـارـيعـ والمـبـادـرـاتـ الـتـيـ شـهـدـهـاـ التـارـيـخـ الـفـكـرـيـ لـلـمـسـلـمـينـ، انـطـلـقـتـ مـوـاـقـعـ مـعـرـفـيـةـ مـتـفـاـوـتـةـ، وـكـمـاـ يـلـيـ:

1 - الكندي: تـكـادـ تـجـمـعـ كـلـمـةـ الـبـاحـثـينـ عـلـىـ أنـ أـبـاـ يـوسـفـ يـعقوـبـ بنـ إـسـحـاقـ الـكـنـدـيـ (تقـرـيـباـ: 185 - 252هـ) هوـ أـوـلـ أـوـ فـيـ طـلـيـعـةـ منـ باـدرـ منـ حـكـمـاءـ الـمـسـلـمـينـ لـلـتـوـفـيقـ بـيـنـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـدـيـنـ، انـطـلـاقـاـ مـنـ قـاعـدـةـ «ـلـاـ يـجـتـمـعـ عـلـىـ صـدـقـ نـقـيـضـانـ: فـالـفـلـاسـفـةـ صـدـقـ وـالـدـيـنـ الـحـقـ صـدـقـ، فـلـابـدـ مـنـ رـفـعـ ظـواـهـرـ الـخـلـافـ بـيـنـهـمـاـ»⁽¹⁾. لـقـدـ ذـهـبـ الـكـنـدـيـ إـلـىـ أنـ «ـعـلـمـ الـأـشـيـاءـ بـحـقـائـقـهـاـ»ـ هـوـ مـاـ اـجـتـمـعـتـ عـلـيـهـ الشـرـائـعـ وـالـفـلـاسـفـةـ كـلـاهـمـاـ، وـبـذـا

(1) فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي، د. جعفر آل ياسين، دار الأندرس، 1980، ص88.

فلا تعارض بين الاثنين، وقد وصف الفلسفة بأنها «الفنية النفيضة عند ذوي الحق» وطالب أن «نسعى في طلبها بغایة جهودنا»⁽¹⁾.

2 - الفارابي: التوفيق بين الفلسفة والإسلام هو في طليعة شواغل الفكر الفلسفـي لأبي نصر محمد بن محمد الفارابـي (260 - 339هـ)، حيث ذهب إلى أنَّ ما في الدين مثالـات لما في الفلسـفة⁽²⁾، وإن المـصـدرـين (العقل الفلـسفـي والدين الإلهـي الـوحـيـانـي) كـلـيهـما «تـنبـقـ منـهـما حـقـيقـةـ وـاحـدـةـ. وإـذـنـ فـلـاـ تـنـاقـضـ وـلـاـ تـعـارـضـ بـيـنـ ماـ يـقـضـيـهـ العـقـلـ بـمـنـطـقـهـ»⁽³⁾.

3 - السهروردي: إلى شهاب الدين السهروردي (549 - 587هـ) تُعزى فضيلة تأسيـسـ نـسـقـ جـدـيدـ فيـ الفـكـرـ الإـسـلـامـيـ يـجـمـعـ الـفـلـسـفـةـ إـلـىـ الـعـرـفـانـ إـلـىـ ظـاهـرـ الشـرـيـعـةـ، عـبـرـ كـيـانـ عـضـوـيـ موـحـدـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ «حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ»⁽⁴⁾. فـيـ الـوقـتـ الـذـيـ يـرـكـزـ فـيـ السـهـرـورـدـيـ عـلـىـ أـهـمـيـةـ التـزـكـيـةـ وـتـنـقـيـةـ الـبـاطـنـ أوـ التـأـلـهـ بـحـسـبـ تـبـيـرـهـ، تـرـاهـ لـاـ يـسـقـطـ قـيـمةـ الـنـظـرـ عـقـلـيـ أوـ الـبـحـثـ بـحـسـبـ تـبـيـرـهـ كـمـاـ توـهـمـ جـمـ غـفـيرـ مـنـ الـبـاحـثـينـ.

كيف يحط السهروردي من قيمة النظر العقلي، وهو الذي يجعل التمھر فيه شرطاً لوعي «حكمة الإشراق»، حيث يقول: «ومن لم يتمھر في العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ(حكمة

(1) المصدر نفسه، ص 28.

(2) يُنظر في قراءة إنجاز الفارابي على هذا الصعيد: التوفيق بين الدين والفلسفة، لوبي جاردية، الترجمة العربية، وزارة الأعلام، بغداد، 1975. أيضاً: تكوين العقل العربي، ص 246.

(3) فيلسوفان رائدان، ص 87.

(4) يُنظر في قراءة مكونات هذا النسق أو المدرسة: بحث في مناهج المعرفة، ص 83 فما بعد. أيضاً: رسالة القرآن، جوادی آملی، ص 98 فما بعد، بالفارسية.

الإشراق»⁽¹⁾. كما يقول أيضاً بعد تصنيفه الحكماء إلى طبقات ثلاثة، هم المتأله عديم البحث، والباحث عديم التأله، والمتوغل في التأله والبحث معاً: «وأجود الطلبة طالب التأله والبحث، وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث»⁽²⁾.

لقد رام السهروردي أن يوازن سطوة النظر العقلي عند المشائين بإدخال التزكية وتطهير الباطن كعنصر متوج للمعرفة، وجمع ذلك في مركب واحد إلى جوار الشريعة التي يقول فيها: «احفظ الشريعة فإنها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه. كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والستة فهي من تفاصي العبث وشعب الرافت»⁽³⁾، ومن ثم صارت محاولته واحدة من أشمل محاولات التوفيق بين الفلسفة والعرفان والظواهر الدينية، وإن لم تزل الاهتمام الذي تستحق.

4 - ابن رشد: رَكَّز أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي (520 - 595هـ) عناته في مشروعه التوفيقي على تجسير العلاقة بين الدين والفلسفة، بإثبات مشروعية الفلسفة عبر تحليل وظيفتها وإثبات أن هذه الوظيفة المتمثلة بالنظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع جلّ وعلا، هي إما: «واجب بالشرع وإما مندوب إليه»؛ لأنّ «الشرع نفسه قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها»⁽⁴⁾.

ثمَّ عالج ما يُثار عن منهج القياس العقلي (البرهان) أو ما يُثار ضدّ

(1) فلسفة سهروردي (فلسفة السهروردي)، ديناني، ص 47، بالفارسية.

(2) شرح حكمة الإشراق، محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي، ص 22.

(3) سه رسالة از شیخ اشراق (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح وتقديمة نجفقلی حیبی، طهران، 1397هـ ، ص 82.

(4) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص 85 - 87.

الفلسفة عامة، وأنها بدعة؛ لأنّها لم تكن معروفة في الصدر الأول، معارضًا ذلك بما استُحدث في البيئة الإسلامية فيما بعد من علوم لم تكن معروفة في صدر الإسلام أيضًا، ليدحض بعده حجّة من تذرّع في تحريم الفلسفة والنظر في الحكمة والمنطق وعلوم الأوائل بوجود الانحرافات في أوساط الفلاسفة، بقوله: «فإنه إنّ غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زال» فلا يلزم من ذلك مصادرة الفلسفة برمتها لضرر يلحقها بالعرض لا بالذات، على أنّ مثل هذه الأضرار هي مما يلازم جميع الصنائع والعلوم⁽¹⁾، لينتهي بعد ذلك كلّه إلى النتيجة الحاسمة التالية: «وإذا كانت هذه الشريعة حقًّا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا معاشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدّي النظر البرهاني [الفلسي] إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحق لا يضدّ الحق بل يوافقه ويشهد له»⁽²⁾.

إنّها القاعدة نفسها التي أسّس لها الكندي وانطلق منها هو والفارابي ومن جاء من بعدهما؛ قاعدة لا يجتمع على صدقٍ نقیضان، وأن الحق لا يضادّ الحق بل يواافقه ويشهد له، التي سمحت لابن رشد أن يعلن مقولته الشهيرة في المؤاخاة طبعًا وجبلة بين الحكمة والشريعة: «إنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»⁽³⁾.

5 - الشيرازي: ارتبط اسم الشيرازي محمد بن إبراهيم المعروف

(1) المصدر نفسه، ص94. على أن العمل الأهم الذي أنجزه ابن رشد دفاعاً عن الفلسفة يبقى ماثلاً بما كتبه للرّدة على الغزالى في كتابه «تهاافت الفلاسفة»، عبر مؤلفه «تهاافت التهاافت».

(2) فصل المقال، ص16.

(3) المصدر نفسه، ص125.

بصدر الدين (ت: 1050هـ) بنمط خاص من الحكمـة يـشتهر بـ«الحكـمة المـتعـالـية»⁽¹⁾، كان ولا يزال لها صـداـها الكـبـير في إـيـران⁽²⁾. لقد أـجـمـعـ الدـارـسـون لـفـكـرـ الشـيرـازـي أو كـادـوا بـأـنـ إـنجـازـهـ الأـبـرـزـ تمـثـلـ فيـ مـشـروـعـهـ التـوـفـيقـيـ بيـنـ الـفـلـسـفـةـ وـالـعـرـفـانـ وـالـقـرـآنـ أوـ إـلـاسـلـامـ عـلـىـ نـحـوـ عـامـ،ـ خـاصـةـ معـ وـضـوحـ نـصـوصـهـ وـصـراـحتـهاـ،ـ كـمـاـ فـيـ قـوـلـهـ:ـ «ـفـأـولـىـ أـنـ يـرـجـعـ إـلـىـ طـرـيقـتـناـ فـيـ الـمـعـارـفـ وـالـعـلـومـ،ـ الـحـاـصـلـةـ لـنـاـ بـالـمـماـزـجـةـ بـيـنـ طـرـيقـةـ الـمـتـأـلـهـينـ مـنـ الـحـكـمـاءـ وـالـمـلـيـنـ مـنـ الـعـرـفـاءـ»⁽³⁾،ـ كـمـاـ قـوـلـهـ أـيـضاـ:ـ «ـهـيـهـاتـ

(1) يـذـكـرـنـاـ هـذـاـ التـرـزـعـ فـيـ التـأـسـيـسـ بـمـشـارـيـعـ سـابـقـةـ،ـ مـثـلـ طـمـوحـ اـبـنـ سـيـنـاـ فـيـ وـضـعـ مـعـالـيمـ فـلـسـفـةـ خـاصـةـ عـبـرـ مـاـ أـسـمـاهـ بـمـشـرـوعـ «ـالـحـكـمـةـ المـشـرقـيـةـ»ـ،ـ وـكـذـلـكـ طـمـوحـ السـهـرـورـدـيـ فـيـ وـضـعـ مـعـالـيمـ فـلـسـفـةـ خـاصـةـ فـيـ «ـحـكـمـةـ الإـشـرـاقـ»ـ وـهـكـذاـ.

(2) لمـ يـتـفـاعـلـ العـالـمـ الـعـرـبـيـ مـعـ الـمـنـجـزـ الـفـلـسـفـيـ لـلـشـيرـازـيـ لـأـسـبـابـ عـدـيدـةـ مـنـهـاـ عـدـمـ مـعـرـفـتـهـ بـهـ.ـ وـإـذـاـ كـانـ الـإـيـرانـيـوـنـ قـدـ قـامـواـ بـعـدـةـ مـبـادـرـاتـ لـلـتـعـرـيفـ بـفـيـلـيـسـوـفـ شـيرـازـ مـنـهـاـ مـؤـتـمـرـانـ عـقـدـاـ فـيـ التـعـرـيفـ بـهـ وـبـأـنـكـارـهـ وـمـنـظـومـتـهـ الـفـلـسـفـيـةـ،ـ وـإـصـدـارـ مـجـلـةـ باـسـمـهـ خـاصـةـ بـفـكـرـهـ هـيـ مـجـلـةـ «ـصـدـرـاـ»ـ،ـ فـإـنـ هـذـهـ الـمـبـادـرـاتـ بـقـيـتـ صـمـاءـ لـمـ تـرـكـ صـدـىـ يـذـكـرـ.ـ فـيـ كـلـ الـأـحـوـالـ يـمـكـنـ الإـطـلـالـةـ عـلـىـ الـشـيرـازـيـ وـمـدـرـسـتـهـ فـيـ الـحـكـمـةـ المـتـعـالـيـةـ مـنـ خـالـلـ مـصـادـرـ كـثـيـرـةـ،ـ مـنـهـاـ:

- صـدرـ الـدـيـنـ الشـيرـازـيـ:ـ مـجـدـدـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ،ـ دـ.ـ جـعـفـرـ آلـ يـاسـيـنـ،ـ بـغـدـادـ،ـ 1955ـ.
- شـرـحـ حـالـ وـأـرـاءـ فـلـسـفـيـ مـلـاـ صـدـرـاـ (ـحـيـاةـ مـلـاـ صـدـرـاـ وـأـرـاءـهـ الـفـلـسـفـيـةـ)،ـ السـيـدـ جـلـالـ الـدـيـنـ آـشـتـيـانـيـ،ـ طـبـعـةـ مـنـظـمـةـ نـهـضـةـ النـسـاءـ الـمـسـلـمـاتـ،ـ طـهـرـانـ،ـ 1981ـ.
- الـمـقـدـمـةـ الـمـطـوـلـةـ الـتـيـ كـتـبـهـ مـحـسـنـ بـيـدارـفـرـ لـتـفـسـيـرـهـ،ـ يـنـظـرـ:ـ تـفـسـيـرـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ،ـ جـ1ـ،ـ صـ9ـ -ـ 128ـ.

- الـمـقـدـمـةـ الـتـيـ كـتـبـهـ عـلـيـ عـابـدـيـ شـاهـرـودـيـ،ـ لـكتـابـهـ «ـمـفـاتـيحـ الـغـيـبـ»ـ،ـ يـنـظـرـ:ـ مـفـاتـيحـ الـغـيـبـ،ـ صـ دـ -ـ فـ،ـ حـيـثـ تـقـعـ الـدـرـاسـةـ فـيـ قـرـابـةـ ثـمـانـيـنـ صـفـحـةـ.

- مـجـمـوعـةـ مـقـالـاتـ (ـمـجـمـوعـةـ الـمـقـالـاتـ)،ـ السـيـدـ مـحـمـدـ حـسـينـ الطـبـاطـبـائـيـ،ـ إـعـدـادـ السـيـدـ هـادـيـ خـسـرـوـ شـاهـيـ،ـ مـؤـسـسـةـ نـشـرـ الثـقـافـةـ الـإـسـلـامـيـةـ،ـ طـهـرـانـ،ـ 1992ـ،ـ جـ2ـ،ـ صـ3ـ -ـ 19ـ حـيـثـ قـدـمـ الطـبـاطـبـائـيـ قـرـاءـةـ لـمـنـظـومـةـ الشـيرـازـيـ وـأـبـرـزـ إـنـجـازـاتـهـ.

- رـسـالـةـ الـقـرـآنـ،ـ آـمـلـيـ،ـ صـ101ـ -ـ 106ـ،ـ بـالـفـارـسـيـةـ.

- بـحـثـ فـيـ مـنـاهـجـ الـمـعـرـفـةـ،ـ الـحـيـدـريـ،ـ صـ99ـ -ـ 145ـ.

(3) بـحـثـ فـيـ مـنـاهـجـ الـمـعـرـفـةـ،ـ صـ117ـ.

هيئات، قد خاب على القطع والبُنَاء، وتعلق بأذى الضرالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل»⁽¹⁾.

على أنَّ المُنْحِيَ المهم في مشروع الشيرازي، هي الجهد الضخمة التي بذلها لإساغ الطابع الاستدلالي البرهاني على مقولات العرفاء وكشوفاتهم، فمع أنه يعتقد بأنَّ «كلمات هؤلاء الأفضل في قوَّة إفادة العلم القطعي بحقيقة النفس، أشد وأسد من كثير من حُجج أصحاب العقل»⁽²⁾، إلا أنه لم يستند إلا إلى ما صَحَّحَه الدليل وأثبته البرهان من كشوفاتهم وما ذكروه من حقائق، وبتعبيره: «إِنَّ مِنْ عَادَةِ الصَّوْفِيَّةِ الاقتصار عَلَى مَجْرِدِ الذُّوقِ وَالوْجْدَانِ فِيمَا حَكَمُوا فِيهِ، وَأَمَّا نَحْنُ فَلَا نَعْتَمِدُ كُلَّ الاعتماد عَلَى مَا لَا بَرْهَانٌ عَلَيْهِ قَطْعِيًّا، وَلَا نَذْكُرُهَا فِي كِتَابِنَا الْحُكْمِيَّةِ»⁽³⁾، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، حين جعل من مهامه التصدِّي للبرهنة على معارف العرفاء، وهو يقول: «فَنَحْنُ قَدْ جَعَلْنَا مَكَاشِفَهُمُ الْذُوقِيَّةَ مُطَابِقَةً لِلْقَوَانِينِ الْبَرْهَانِيَّةِ»⁽⁴⁾. كان مبتغاه إذن أن يخرج العرفان من دائرة المعايشة الذاتية والتجربة الشهودية الشخصية، من خلال منحه قيمة معرفية عبر البرهان، تسمح له بعميم معطياته إلى الآخرين.

لقد استقطب هذا الجانب التوفيقى كلَّ من اطلع على فكر الشيرازي وعرفه، ودفعه للإشارة به، كما فعل المظفر (ت: 1383هـ) في تقديمِه لأهم كتب الشيرازي «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع» الذي ربما جنح إلى شيء من المبالغة في تقويم إنجاز

(1) شرح أصول الكافي، الشيرازي، الطبعة الحجرية، ص 438.

(2) المبدأ والمعاد، الشيرازي، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين آشتiani، منشورات الجمعية الفلسفية في إيران، ص 304.

(3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 9، ص 234.

(4) الحكمة المتعالية، ج 6، ص 263.

الشيرازي، وهو يكتب: «فبلغ باباً لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية»⁽¹⁾.

أما الطباطبائي (ت: 1403هـ) الذي يعد في المعاصرين من الأركان الوثيقة للحكمة الصدرائية، فيقرأ الإنجاز الرئيس لصدر الدين ويراه مائلاً في مشروعه للتوفيق بين العقل والكشف والشرع، وهو يكتب: «كتيبة لهذا التنبه والانتقال الذهني، أشاد صدر المتألهين قواعد بحوثه العلمية والفلسفية على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع، وقد وظف المقدمات البرهانية والمطالب الكشفية والمواد الدينية القطعية في الطريق الذي سلكه لكشف حقائق الإلهيات»⁽²⁾. ومع أنَّ الطباطبائي يعتقد أنَّ بذور هذه المشروعات التوفيقية تمتد إلى قرون سبقت الشيرازي، إلا أنه يعتقد أنَّ الأخير بُرِّأ أسلافه وتفوق عليهم بأجمعهم: «ومع أنَّ جذور هذا الطرح تبدو للعيان في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، ولدى ابن سينا، وشيخ الإشراق، وشمس الدين تركه، والخواجة نصیر الدين الطوسي، إلا أنَّ التوفيق الكامل حالف صدر المتألهين في إنجاز هذه المهمة»⁽³⁾.

من جهةٍ قدم جوادي آملي (معاصر) أبرز تلامذة الطباطبائي ومن ألمع من يمثل في حاضرة قم العلمية خط الفلسفة الصدرائية؛ قدم قراءته للإنجاز الصردائي في الإطار نفسه الذي رأيناه عند أستاذِه الطباطبائي، وهو يقول: «وَجَدَتِ الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ كُمالَهَا فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَدَلَّةِ؛ بَيْنَ الْبَرْهَانِ وَالْعِرْفَانِ وَالْقُرْآنِ، وَأَنَّهُ لَا يَوْجِدُ أَيْ اخْتِلَافَ بَيْنَهُمَا، وَإِنَّمَا هِيَ فِي تَوْافُقٍ وَانسِجَامٍ تَامًّا. أَجَلُ، عِنْدَ الْمَقَارِنَةِ الدَّاخِلِيَّةِ بَيْنَ هَذِهِ الْطُرُقِ

(1) الحكمة المتعالية، ج 1، مقدمة الشيخ محمد رضا مظفر، ص 10.

(2) مجموعة مقالات، ج 2، ص 6، بالفارسية.

(3) المصدر نفسه.

الثلاث فإنَّ المحورية والأصلية هي للقرآن، والآخران يدوران حوله ولا ينفكان عنه»⁽¹⁾.

مبادرات أخرى: في نطاق بحث خصصه الطباطبائي لتاريخ التفكير الإسلامي كما انبثقت بذوره مع علوم القرآن والحديث والفقه، ثمَّ الكلام والفلسفة والعرفان، بلوغاً إلى مرحلة النمو والازدهار؛ في نطاق هذا البحث انتهى إلى استقرار المشهد على ثلاثة أنساق كبرى في البحث عن الحقائق والكشف عنها عرفها تاريخ المسلمين الفكري، هي البحث من خلال النصوص والظواهر الدينية، ثمَّ طريقة البحث العقلي وأخيراً طريقة تصفية النفس⁽²⁾.

في إطار هذه الدراسة أشار الطباطبائي إلى حالة التنازع والصراع التي راحت تؤطر العلاقة بين هذه الأنساق، الأمر الذي دفع بعدد كبير من المتنميين إليها، لعرض مبادرات للتوفيق فيما بينها وإعادة الوئام إليها.

ممن ذكرهم ك أصحاب مشاريع للتوفيق بين الظواهر الدينية والعرفان، ابن عربي، وعبد الرزاق الكاشاني، وابن فهد الحلي، والشهيد الثاني زين الدين على بن أحمد العاملي (ت: 956هـ) والفيض الكاشاني المتوفى سنة 1091هـ.

كما ذكر أنَّ من بين من نهض للتوفيق بين الفلسفة والعرفان بُرِز اسم الفارابي والشهوردي صاحب حكمَة الإشراق وصائِن الدين محمد تركه.

(1) شرح الجزء السادس من الأسفار، جوادِي آملي، ج 1، ص 39، نقاً عن: بحث في مناهج المعرفة، ص 123.

كما يلحظ من قرأ إنجاز الشيرازي في الإطار ذاته: مفاتيح الغيب، مقدمة التحقيق، ص مب، كذلك: بحث في مناهج المعرفة، ص 114 فما بعد.

(2) يُنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 271 - 283.

كما بُرِزَ على طريق التوفيق بين الظواهر الدينية والفلسفة القاضي سعيد القمي (ت: 1103هـ) وغيره.

أخيراً ذكر ابن سينا وصدر الدين الشيرازي بوصفهما من ذوي المشاريع الشاملة في التوفيق بين الأنساق المنهجية الثلاثة⁽¹⁾.

بين الإمام والشيرازي

لا يحتاج إلى سوق الأدلة على العلاقة الوثيقة التي تربط الإمام الخميني بفكرة الشيرازي ومنظومته، وهذا هي كتب الإمام بين أيدينا تحفل بعشرات النصوص والاقتباسات من الشيرازي مشفوعة بالمدح والثناء والإشادة به ونعته بأنه «صدر الحكماء المتألهين وشيخ العرفاء السالكين»⁽²⁾ وما إلى ذلك مما يشبهه من النعوت، التي جاء آخرها قبل وفاة الإمام ببضعة أشهر. ففي الرسالة التي كان بعث بها الإمام في اليوم الأول من العام الميلادي 1989 إلى زعيم الاتحاد السوفيتي سابقاً ميخائيل غورباتشوف يعرض عليه الإسلام، مرّ على أسماء عدد من علماء المسلمين، من بينهم الشيرازي الذي قال له أسمى آيات الثناء والمديح، وهو يقول: «اطلبوا من الأساتذة الكبار أن يراجعوا أسفار الحكمة المتعالية لصدر المتألهين رضوان الله تعالى عليه، وحضره الله مع النبيين والصالحين»⁽³⁾.

وما أميل إليه أنَّ الإمام كان يحدّث نفسه أن يقتفي خطى الشيرازي

(1) المصدر نفسه، ص 283.

(2) شرح دعاء السحر، ص 130.

(3) ينظر في مضامين هذه الرسالة وخطوطها الفكرية الرئيسة، وكذلك تفاصيل قراءتها على زعيم الكرملين يوم ذاك: بُيان مرصوص (البيان المرصوص)، جوادی آملي، ط 2، مؤسسة الإسراء، قم، 1999، ص 281 - 314. وكذلك: رسالة القرآن، مصدر سابق، ص 65 - 124 والجدير ذكره أنَّ الشيخ جوادی آملي كان يرأس الهيئة التي حملت رسالة الإمام إلى غورباتشوف.

في التوفيق بين المنشور والممعقول والمشهود أو بين الشريعة والحكمة والعرفان، هذا الطموح الذي بدا واضحاً في أول كتاب وضعه الإمام متمثلاً بـ «شرح دعاء السحر»، ثمَّ راحت قسماته تتضح أكثر فأكثر في مؤلفاته الأخرى، كما في سلوكه العملي والعلمي أيضاً، إلى أنَّ أعلن عنه جهاراً في مطلع العقد الأخير من حياته. ومع آنني لم أجد من الدارسين لحياة الإمام والباحثين في فكره من أبدى هذه الملاحظة، إلا أنَّ هناك ملهمًا من بعيد إليها يبرز في ثنايا دراسة قدّمها الشيخ جوادى أملى عن الإمام بعنوان «الإمام الخميني بطل الأسفار الأربع»⁽¹⁾.

3 - مشروع الإمام الخميني

لم تطرأ فكرة التوفيق بين النقل والعقل والقلب أو بين الشريعة والفلسفة والعرفان عند الإمام فجأة، ومن ثمَّ من الخطأ أن نعيد أصول مشروعه إلى لحظة الإعلان عنه أثناء دروسه القرآنية في تفسير سورة الفاتحة عام 1400هـ بعد عودته الظافرة إلى إيران. فلهذه الفكرة جذورها التي تمتد إلى أول كتاب وضعه الإمام سنة 1347هـ، وصدر بالعربية تحت عنوان «شرح دعاء السحر» حيث كان لا يزال في سنّ السابعة والعشرين.

إذا أخذنا بهذا التحديد يكون للمشروع الخميني عمقه الذي يمتد به على مدار خمسين عاماً بين لحظة البدء ووضع الخطوط العريضة، وبين الإعلان عنه باسمه وبعنوان كونه مشروعًا. لقد كان من حسن التقدير أن يتتفق معنا في هذا التحديد الشيخ جوادى أملى في دراسة عن الإمام بعنوان «معراج السالكين من منظور إمام العارفين» وصف فيها منهجه في أول كتبه الموسوم بـ «شرح دعاء السحر»، بقوله: «في ذلك

(1) البُنْيَان المرصوص، ص 71 - 96، بالفارسية.

الكتاب أوجد الإمام ألفة جذابة بين (المشهود)، (المعقول) و(المنقول)؛ وبتعبير أدلّ وأوفى أزاح الستار عن التوافق والانسجام الكائن بينها^(١).

لا تقتصر أهمية هذا النص على كونه شهادة علمية على الخلفية العريقة التي يحظى بها مشروع الإمام للتوفيق فحسب، بل له مغزاه العميق أيضاً على قلب المعادلة في هذا المضمار؛ فالأصل الموضوعي الذي يحكم العلاقة بين العرفان والفلسفة والنقل برأيه هو الانسجام والتوافق، وحالة الاعتراف والصراع والقطيعة هي الاستثناء الذي ينبغي أن يعالج ويزول.

وإذ لا يسعنا أن نستعرض محتويات كتاب «شرح دعاء السحر»، فيكتفينا أن نشير إلى أنَّ المؤلَّف حرص في منهجه على الجمع بين المعطيات التالية:

- 1 - العلوم النقلية، من خلال الاستنباط من النصوص والظواهر الدينية.
- 2 - العلوم العقلية، من خلال استخدام البرهان بمعناه الخاص في المنطق والفلسفة الذي يعني استعمال مقدمات يقينية ضرورية أو نظرية تنتهي إلى الضروري، للوصول إلى نتائج يقينية.
- 3 - كما استعمل أحياناً بعض المشاهدات القلبية والكشفات المعرفية لعرفاء بارزین في الطليعة منهم ابن عربي.

حرص الإمام على أن يقدم هذا المزيج في مركب منسجم يخدم الفكرة التي يعالجها، ليوفر لها بذلك قواعد عريضة تستقطب إليها جميع الفئات والأنساق والأذواق. ففي بحث قصير نسبياً عن أسماء الله والاسم

(١) البُنْيَان المِرْصُوص، ص 147.

الأعظم، وَلَفَ المؤلَّفِ مَعْطِيَاتِ النَّقلِ وَالْعُقْلِ وَالشَّهُودُ عَلَى نَحْوِ مَكْتُفٍ لَكِي يَقْدِمُ الْفَكْرَةُ الَّتِي يَرِيدُهَا، وَجَمْعُ رَمُوزٍ مِنْ مُخْتَلِفِ الْأَنْسَاقِ الْمَعْرِفِيَّةِ لِتَعْزِيزِهَا، فَإِلَى جَوَارِ نَصْوَصِ حَدِيثِيَّةِ جَمَّةٍ مِنْ كِتَابِ «الْكَافِي» أَدْخَلَ فِي السِّيَاقِ أَفْكَارًا وَنَظَريَاتٍ لَابْنِ عَرَبِيِّ وَصَدِّرِ الدِّينِ الْقُونُوِيِّ وَعَبْدِ الرَّزَاقِ الْكَاشَانِيِّ وَصَدِّرِ الدِّينِ الشِّيرازِيِّ وَفَيْضِ الْكَاشَانِيِّ وَالْقَاضِيِّ سَعِيدِ وَالْسَّيِّدِ عَلَيِّ خَانِ الشِّيرازِيِّ وَمُحَمَّدِ رَضاِ قَمْشَئِيِّ وَمُلْكِيِّ تَبرِيزِيِّ وَالْمَحْدُثِ الشِّيخِ عَبَاسِ الْقَمِّيِّ⁽¹⁾.

الإعلان عن المشروع

ذَكَرْنَا غَيْرَ مَرَّةً أَنَّ الْإِمَامَ شَرْعَ بِدَرُوسِ أَسْبُوعِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بَعْدِ عُودَتِهِ مِنْ مَنْفَاهِ إِلَى إِيَرانَ عَامَ 1979، وَفِي إِطَارِ هَذِهِ الدَّرُوسِ أُعْلِنَ عَنْ مَشْرُوعِهِ التَّوْفِيقِيِّ. فَقَبْلِ أَنْ يَوَالِي تَفْسِيرَهِ الْمُتَسَلِّلِ فِي سُورَةِ الْفَاتِحةِ، افْتَحَ الدَّرُسَ الْخَامِسَ، بِالْقَوْلِ: «قَبْلِ أَنْ أَوَالِيَ الْبَحْثَ ثُمَّ مَطْلَبُهُمْ يَنْبَغِي أَنْ أُعْرِضَ لَهُ؛ رَبِّمَا كَانَ مَفِيدًا وَضَرُورِيًّا أَيْضًا. يَتَمَثَّلُ هَذَا الْمَطْلَبُ بِمَا يُلْحَظُ مِنْ بُرُوزِ اخْتِلَافَاتٍ أَحْيَانًا بَيْنَ أَهْلِ النَّظَرِ؛ وَأَهْلِ الْعِلْمِ».

لَمْ يَشَأْ الْإِمَامُ أَنْ يُثِيرَ حَفيظَةَ مُسْتَمْعِيهِ مَرَّةً وَاحِدَةً، لَذِكْرِ اخْتَارَ التَّدْرِجَ فِي إِثَارَةِ الْفَكْرَةِ، وَمِنْ ثُمَّ التَّعْبِيرَ عَنِ الْمُشَكَّلَةِ بِمَثَالِ عَرْفِيِّ. فَفِي الْبَدْءِ أَعَادَ الْاخْتِلَافَ الْعَلْمِيَّ الَّذِي يَنْشَأُ بَيْنَ مُخْتَلِفِ أَنْسَاقِ النَّظرِ الْفَكْرِيِّ، إِلَى اخْتِلَافِ لِغَةِ كُلِّ نَسْقٍ عَنِ الْآخِرِ، وَغُرْبَةِ كُلِّ فَتَّةٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَنِ لِغَةِ الْطَّرْفِ الْآخِرِ وَدُمُّ الْفَتَّها بِمَصْطَلِحَاتِهَا، مَمَّا يَدْفَعُ إِلَى الْبَنْزَاعِ وَالْقَطْعِيَّةِ وَالْإِلْغَاءِ. يَقُولُ فِي تَعْلِيلِ الْاخْتِلَافَاتِ النَّاشِئةِ، بِأنَّهَا تَبْرُزُ «نَتْيَاجَةً عَدْمِ مَعْرِفَةِ كُلِّ طَرْفٍ بِلِغَةِ الْآخِرِ». فَلَكِلَّ فَتَّةٍ لِغَةً خَاصَّةً بِهَا». ثُمَّ

(1) شرح دعاء السحر، ص 118 - 137.

لا يلبث أن يوضح ذلك بالمثال العرفي التالي: «لا أدرى إذا كتم قد سمعتم بهذا المثال. لقد اجتمع ثلاثة أحدهم فارسي والثاني تركي والثالث عربي، وعندما حلَّ وقت تناول طعامهم اختلفوا فيما يأكلونه، فقال الفارسي: نأكل (انگور)، وقال العربي: لا بل نأكل (العنب)، على حين بادر التركي للاعتراض قائلاً: كلا، لا نأكل (انگور) ولا (العنب)، بل نأكل (أزوم). لقد وقع الاختلاف بين هؤلاء لأنَّ كلَّ واحد منهم يجهل لغة الآخر. وعندما ذهب أحدهم وعاد بالعنب، اتبه الجميع إلى أنهم كانوا يتحدثون عن شيء واحد، لكن بلغات مُختلفة. أجل، فالمطلوب واحد واللغات مُختلفة»⁽¹⁾.

يعود الإمام لتطبيق هذه الفكرة بحذافيرها على الخلاف الناشئ بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء، فكلَّ هؤلاء يتحرَّكون صوب مقصود واحد، لكن باصطلاحات ومفاهيم تتفاوت بين حقل معرفيٍّ وأخر، ويعتبر سماحته: «للفلسفه مثلاً لغة خاصة بهم واصطلاحات ترتبط باختصاصهم، وللعرفاء أيضاً لغة واصطلاحات خاصة بهم، كذا حال الفقهاء الذي تدور لغتهم حول اصطلاحات خاصة بهم أيضاً، وللشعراء كذلك لغتهم الشعرية الخاصة. كما أنَّ للأئمة المعصومين (ع) أداء ولغة على نحو خاص. والمطلوب هو أن ننظر أيَّ هذه الفئات الثلاث أو الأربع التي تختلف فيما بينها، هي أقرب في لغتها وأدائها إلى لغة أهل العصمة، وإلى لغة الوحي»⁽²⁾.

هنا النص تحدَّث عن مقياس للتفاضل، وعن معيار به تَزن وسائل الأداء المعرفي، وإليه نتحكم في الرفض والقبول، هو لغة أهل العصمة

(1) تفسير سورة الفاتحة، ص 175 - 176. ولفظ «انگور» بالفارسية و«أزوم» بالتركية يعني العنب.

(2) تفسير سورة الحمد: ص 176.

وأسلوب الوحي في الأداء. فالمسألة ليست أن نتعصب للفلسفة أو لطريقة العرفان أو لمنهج التفكير الفقهي، إنما المطلوب أن نعرف أيها أقرب إلى المرجعية الإسلامية المتمثلة بالكتاب والسنّة، فنميل إليه ونأخذ به. فأنماط التفكير وأنساقه هي وسائل تقرّبنا إلى القرآن والسنّة زلفى.

مبدأ العلية بين الفلسفه والعرفاء

عندما يُريد الإمام أن يوضح رؤيته التي تفيد أنَّ التناقض والقطيعة الموجودين بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء يرجعان إلى اختلاف المصطلحات والأجهزة المفاهيمية الناشئة عنها، يختار مصطلح العلية الذي يعد المركز الأساسي والركن الوثيق في نسق التفكير الفلسفى، كما لا ينكره التفكير الفقهي أيضاً، وإنما يسعى العرفاء إلى إيجاد بديل عنه ليقع بذلك الخلاف بينهم وبين الآخرين.

يقول موضحاً: «هُنَاك طبقة الفلسفه التي تستخدم في تعبيراتها (علة العلل)، (المعلول الأول)، (المعلول الثاني) وما إلى ذلك. هذه الطبقة تعبّر بالعلية والمعلولة على الدوام، خاصة ما كان منها من فلاسفه قبل الإسلام. فهذه تستخدم التعبيرات الجافة: العلية والمعلولة، والسببية والمبئية، والأبدأ والأثر وما أشبه ذلك. من جهتهم يستعمل فقهاؤنا أيضاً تعبير العلية والمعلولة ولا يجدون حرجاً في ذلك. كما يستعمل الجميع لفظ الخالق والمخلوق، من دون أن يكون هُنَاك حرج في ذلك أيضاً».

كما هُنَاك مجموعة هي أهل العرفان لها تعبيراتها المختلفة، مثل الظاهر والمظهر والتجلّي وأمثال ذلك»^(١).

(١) تفسير سورة الحمد، ص ١٧٧.

عند هذه التخوم يبادر الإمام إلى إثارة السؤالين التاليين :

الأول: لماذا مال العرفاء إلى استخدام لغتهم الخاصة هذه، وعزفوا عن استخدام المصطلحات والمفاهيم المتدالة داخل الحيز الفلسفى والعرفي؟

الثاني: ما هي أقرب صيغة أدائية من الصيغة المذكورة، إلى روح الكتاب والسنة؟

يميل الإمام في البدء إلى أن الشبكة اللغوية التي يستخدمها العرفاء، على الأقل إزاء مبدأ العلة والمعلول لها جذورها في لغة أئمة أهل البيت «فهذا النحو من التعبير يجري على لسان أئمتنا (ع)». إنني لا أذكر مطلقاً إنه ورد في لغة الأئمة لفظ العلية والمعلولة والسببية والمبسيبة. أجل، هناك ذكر للخالقية والمخلوقية، وللتجلّي، وللظاهر والمظاهر وأمثال ذلك». يمضي الإمام متسللاً: «ينبغي أن ننظر طبيعة الباعث الذي دفع أهل العرفان إلى رفع يدهم عن تعبير الفلاسفة مثلاً، كما عن تعبير عامة الناس، وما لوا إلى استعمال صيغة أخرى تحولت إلى سبب لإثارة الالتباس بين أهل الظاهر؟ هذا ما نريد تحليله الآن».

ثم ينبعطف الإمام موضحاً: «العلة والمعلول تعني أن هناك موجوداً (هو العلة) أوجد آخر (هو المعلول). من منظور العلية والمعلولة، يقع المعلول في طرف، والعلة في طرف، والسؤال: ماذا يعني أن هذا في طرف وذاك في طرف؟ هل يعني أنهما مختلفان مكاناً، مثل نور الشمس والشمس نفسها، فللشمس نور، وهو ينبعث منها ومظهر لها أيضاً، ولكن الشمس تبقى مع ذلك موجوداً واقعاً في موضع مُحدد، ونور الشمس موجود آخر واقع في محل آخر، وإن كان أثراً ومعلولاً لها؟ السؤال: هل المعلولة والعلية بالنسبة إلى ذات الواجب [سبحانه] هي نظير هذه المعلولة والعلية في عالم الطبيعة؛ أي أنها على المثال الذي

تكون فيه النار علة للحرارة، والشمس علة للنور وهكذا؟ وهل هي على غرار الأثر [والمؤثر] بحيث إنهما مفصولان مكاناً أيضاً، إذ يكون للأثر مكان وللمؤثر مكان آخر؟ لو لحظنا الأثر والمؤثر الموجودين في الطبيعة، فهما على هذا المنوال غالباً؛ بحيث يقع بينهما بعد مكاناً أيضاً، وينفصلان عن بعضهما مكاناً.

والسؤال هو: هل بمقدورنا أن نطبق هذا المنحى على المبدأ الأعلى أيضاً، بحيث تكون الموجودات مفصولة عنه [سُبحانه] لها مكان معين وزمان خاص؟ قلت إنَّ تصور هذه الأمور صعب جداً، فإن تصور كيفية حال الموجود المجرد هو أمر صعب، بخاصة حين يدور الكلام عن المبدأ الأعلى، الذي يرتفع على صيغ التعبير وتعجز عن نيله؛ فأيّما لفظ أردت أن تستعمله في التعبير عنه فهو [سُبحانه] غيره⁽¹⁾.

ثُمَّ ما هو حال الإحاطة القيومية للحق تعالى بال الموجودات؟ القرآن يُسجل: «وَهُوَ مَعْكُزٌ أَنَّ مَا كُنْتُمْ»⁽²⁾؛ مما معنى «وَهُوَ مَعْكُزٌ»؟ هل معناه أنه إلى جوار الإنسان؟ أم أنه معه على نحو المصاحبة؟

لقد مال أولئك [العرفاء] إلى هذا النحو من التعبير، لعجزهم عن التعبير عن الواقع؛ لقد اختاروا من صيغ التعبير ما هو أقرب إلى الواقع

(1) إشارة إلى النصوص المستفيضة التي تُسجل عجز العقول عن إدراكه، لا بل عجز أوهام القلوب عن ذلك مع ما للوهم من قوَّة على التوسيع والامتداد، منها: «ولا تدركه العلماء باليابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق إيماناً بالغيب» (بحار الأنوار، ج 4، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه وحقائقها، باب 4، ح 301). وكذلك: «لا تضيّطه العقول، ولا تبلغه الأوهام... عجزت دونه العبارة» (بحار الأنوار، ج 4، كتاب التوحيد، الباب 4، ح 11، ص 263). على هذا جاء تقرير القاعدة التي أشار إليها المتن: «ما تصور في الأوهام فهو خلافه» (بحار الأنوار، ج 4، باب 4، ح 301) أو: «عجزت دونه العبارة».

(2) الحديد: 4.

أكثر، تماماً كما في الكتاب والستة اللذين اختارا في التعبير ما هو أقرب إلى الواقع»⁽¹⁾.

يمضي الإمام على هذا المنوال مواصلاً وصفه للمأزق الناشئ عن دقة واقع هذه الحقائق كما هي، وعن ضيق خناق اللغة في التعبير عن تلك الحقائق، وهو يضيف: «إنَّ فهم مكانة الخالق والمخلوق، وطبيعة العلاقة بينهما هو أمر صعب. فهل طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق وكيفيتها هي على غرار طبيعة العلاقة بين النار وأثرها؟ أم هي على غرار طبيعة علاقة النفس بهذه العين والأذن وقوتها [الأخرى]؟ ربما كان المثال الأخير هو أقرب هذه الأمثلة، لكنه أيضاً عاجز عن التعبير عنها كما هي. الإحاطة هذه، هي إحاطة قيومية، حيث لا مناص من التعبير عنها بذلك بعد ضيق الخناق؛ هي إحاطة قيومية بجميع الموجودات بحيث لا يخلو عنها موجود من الموجودات، فحيث ما كان موجود فهناك إحاطة قيومية: «لو دلّيتم بحبل إلى الأرضين السفلى لهبطتم على الله»⁽²⁾.

عندما يستخدم هؤلاء [العرفاء] هذه اللغة، فلا يريدون من قولهم: (إنَّ ذلك الشيء حقٌّ) أنَّ هذا الإنسان الذي يتوكأ على عصا ويلبس العمامة مثلاً؛ هو الحق تعالى! فهذا ما لا يقول به عاقل. إنما المسألة وما فيها أننا نلجأ إلى تعبير عَلَّه يقرَّب إلى الذهن العلاقة الشائكة بين الحق والمخلوق. وقد يحصل أحياناً، أن لا يلتفت الإنسان إلى هذه المسائل، فيقول إنَّ «هذا» هو الحق أيضاً، وكل ما موجود هو الحق»⁽³⁾.

(1) تفسير سورة الحمد، 178 - 179.

(2) علم اليقين في أصول الدين، ملا محسن الفيض الكاشاني، منشورات بيدار، 1400هـ ، ج 1، ص 54. وفي معناه أيضاً: «فلا يخلو منه مكان، ولا يشتعل به مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان». ينظر: الأصول من الكافي، ج 1، كتاب التوحيد، باب الحركة والانتقال، ح 3، ص 125.

(3) تفسير سورة الحمد، ص 179.

المقاربة بقاعدة: بسيط الحقيقة

ثم قاعدة فلسفية في الإلهيات تُعرف بقاعدة «بسط الحقيقة كل الأشياء وليس شيء منها» تعود جذورها في التحليل إلى فكر ابن عربي، على حين يعود تشبيدها فلسفياً إلى الشيرازي الذي بلغ من اعتزازه بها أن سجل نصاً: «إنَّ كُلَّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك»⁽¹⁾. وكلام الشيرازي في الشق الثاني غير دقيق؛ لأنَّ لقاعدة جذورها الواضحة في فكر ابن عربي - كما أسلفنا - وقد أشار الشيرازي نفسه لذلك في موضع آخر⁽²⁾، كما نوه إليه عدد من الدارسين المعاصرین أيضاً⁽³⁾.

بمقتضى هذه القاعدة، ما من كمال يفرض إلا وهو موجود لله سبحانه، وهذا الكمال ليس موجوداً لله بنحو التناهي فحسب، بل هو موجود له فوق ما لا ينتهي بما لا ينتهي. لقد أثَرَت هذه القاعدة البحث التوحيدِي في الاتجاه الذي ينطلق من العرفان، ومن العرفان الفلسفِي كما ركَّبه ابن عربي واتبعه عليه الشيرازي ومن وآلهما، وخرج بنتائج ثرية

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 3، ص 40.

(2) ينظر مثلاً: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 286 - 289 حيث نقل الشيرازي كلاماً لابن عربي يدل على وجود القاعدة في نصوصه وفكرة. ولكن يبدو أنَّ الشيرازي غفل عن ذلك ونسى طول المدة التي أمضاها في تأليف أجزاء كتابه «الحكمة المتعالية».

(3) منهم الشيخ جوادِي آملي. وما عليه المدرسة الفلسفية المعاصرة في قم بخطها الصدراني، أنَّ مقولات الحكمة المتعالية تعود بجذورها بالجملة إلى الشيخ الأكبر، كما سجل ذلك بوضوح السادة محمد حسين الطباطبائي ومرتضى مطهرِي وحسن حسن زاده آملي وعبد الله جوادِي آملي وغيرهم. ينظر في رصد شهادات هؤلاء والتوثيق لنصوصهم بهذا الشأن: التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، جواد علي كسار، ط 2، دار فراقد، 1423هـ ، ج 1، ص 229 - 233.

ليس على صعيد العلم الإلهي وعلمه سُبحانه بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد فحسب، بل على صعيد العديد من القضايا الأخرى في البحث التوحيدية⁽¹⁾.

لقد انطلق الشيرازي في الاستدلال على القاعدة من بساطة الحق سُبحانه⁽²⁾. فلو كان الله سُبحانه واحداً لشيء وفأبداً لشيء آخر للزم من ذلك التركيب، وحيث ثبت أنَّ الحق سُبحانه ليس مركباً بل هو بسيط من كل جهة، فالنتيجة إذن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها.

يدلف الإمام من هذه القاعدة لبيان طبيعة العلاقة بين الله وال الموجودات، أو بين الخلق والمخلوقات، في الاتجاه الذي يعزز المنحى العرفاني، ويخرج عن جفاف الرؤية الفلسفية المشائبة التي تفسر العلاقة على ضوء مبدأ العلية على النحو الذي أوضحته الإمام نفسه.

يقول بعد الانتهاء من بيان رؤية العرفاء: «هُنَاكَ أَيْضًا تَعْبِيرٌ لِفَلَاسِفَةِ إِسْلَامٍ، هُوَ: صِرْفُ الْوُجُودِ كُلَّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا، إِذْ يُلْحَظُ أَنَّ (كُلَّ الْأَشْيَاءِ) وَ(لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا) هُوَ بِنَفْسِهِ تَعْبِيرٌ مُتَاقْضٍ!». ثُمَّ يُوضَّحُ الْقَاعِدَةُ بِمَا يَرْفَعُ التَّاقْضَ الَّذِي يَبْدُو عَلَيْهَا لِأَوَّلِ وَهَلَةٍ، بِقَوْلِهِ: «يُرِيدُ النَّصُّ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ نَقْصٌ فِيهِ [فِي الْحَقِّ سُبْحَانَهُ]، فَلَا نَقْصٌ مُطْلَقاً فِي صِرْفِ الْوُجُودِ، وَكُلُّ مَا هُوَ سُنْخُ الْكَمَالِ فَهُوَ وَاحِدٌ لَهُ، وَالْمُوْجُودَاتُ كُلُّهَا نَاقِصَةٌ، فَإِذَا: لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا... عِنْدَمَا يَكُونُ الْمُوْجُودُ تَامًا، فَلَا نَقْصٌ فِيهِ مُطْلَقاً، وَعِنْدَمَا لَا يَكُونُ فِيهِ نَقْصٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فَاقِدًا لِأَيِّ كَمَالٍ كَانَ. وَكُلُّ كَمَالٍ مُوْجُودٌ فِي أَيِّ مُوْجُودٍ، فَهُوَ مِنْهُ، هُوَ رَشْحَةٌ مِنْهُ، وَهُوَ مَظَهُرٌ لَهُ، وَعِنْدَمَا يَكُونُ جَلْوَةً لَهُ، فَإِنَّ الذَّاتَ عَلَى نَحْوِ الْبَساطَةِ هِيَ كُلُّ الْكَمَالِ وَتَامَّهُ. (كُلَّ الْأَشْيَاءِ) يَعْنِي كُلَّ الْكَمَالِ، وَ(لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا)

(1) ينظر في تطبيقات القاعدة: التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، بجزأيه الأول والثاني.

(2) ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 111 - 112.

بمعنى لا نقص فيه. لا تزيد القاعدة من القول: صرف الوجود كل الأشياء، هو أنّ (صرف الوجود) هو أنتم [البشر!]، لهذا لا تثبت وأن تُسجل: وليس شيء منها. ما نريد تسجيله: أنه [سُبحانه] تمام الكمال وليس ثُمَّ موجود غيره بهذه الصفة، وما دام كذلك، فهو واحد لكل كمال»⁽¹⁾.

ينسب الإمام نص القاعدة إلى فلاسفة الإسلام، والأدق أن تقتربن النسبة بقيد، فالفلاسفة المشائيون لا يعرفون هذه القاعدة، بل من أرسى بناءها التحتي هم العرفاء، ثم شيد البناء ورفعه العرفان الفلسفـي⁽²⁾، أو خط الحكمة المتعالية في الفلسفة؛ هذا الخط الذي سعى إلى التركيب بين العرفان والفلسفة والنقل.

الملاحظة الأخرى التي ترمي بظلالها على النص كأنها هاجس يلاحق صاحبه، هي حذر الإمام من وقوع اللبس لدى السامع، الذي يتوهم بأنّ القاعدة تزيد بقولها: بسيط الحقيقة أو صرف الوجود كل الأشياء، أنّ كلّ ما موجود في الخارج هو الله!

لذا تراه يلح في سعيه لرفع هذا التوهم والالتباس، وهو يؤكّد على الدوام ضرورة الانتباه إلى مدلول تتمة القاعدة، فيما تسجله مباشرة: وليس شيء منها، وذلك إلى الحد الذي يؤثّر هذا الإصرار لرفع الالتباس، على سلامته النص واتساقه وسلامته.

كان هذا الذي مرّ هو جواب السؤال الأول الذي أثاره الإمام عن طبيعة الدافع التي أملت على العرفاء الميل إلى استخدام هذه اللغة، والعزوف عن لغة الاصطلاح الفلسفـي بمنظومته المشائية.

(1) تفسير سورة الحمد، ص 180.

(2) لا تقصد من هذا التمييز بين «العرفان» و«العرفان الفلسفـي» سلب صفة التنظير عن عرفان ابن عربي، فعرفان ابن عربي هو عرفان فلسفـي منظومي بامتياز، يمهر ببراعة في استخدام الاستدلال والنظر العقلي وتشيد الأبنية البرهانية لإثبات مقولاته.

يبقى أمامنا الآن جواب السؤال الثاني: ما هي أقرب صيغة أدائية من هذه الصيغ، إلى الوحي وروح الكتاب والستة؟

لغة العرفاء والوحي

يُسجل الإمام صراحةً دون لبس أو مواربة بأنّ لغة العرفاء هي الأقرب إلى الوحي وإلى روح الكتاب والستة من غيرها، وبتعيره: «القرآن والدعاء مشحونان من هذا الكلام»⁽¹⁾، يقصد به كلام العرفاء.

كمثالٍ تطبيقي للتوافق بين لغة العرفاء ولغة الدعاء، يمزّ الإمام على المناجاة الشعبانية التي يتعامل معها على نحوٍ خاصٍ، بحكم الروايات التي تفيد أنّ أئمّة أهل البيت (ع) كانوا بأجمعهم يقرؤون هذه المناجاة، ليقول في البدء: «لاحظوا التعبيرات الموجودة في أدعية الأئمّة (ع) ، وقارنوا بالتعبيرات التي جاءت على لسان العرفاء، وانظروا هل هنالك فرق بينهما؟ مع ذلك تحولت تعبيرات العرفاء هذه إلى ذريعة للبعض كي يذهب إلى حد تكفيرهم من دون أن يلتفت إلى المقصود». ثم ينعتض لقوله: «المناجاة الشعبانية بحسب الروايات، هي مناجاة الأئمّة بأجمعهم، ولم أر في الروايات أن دعاء من الأدعية - غير هذه المناجاة - مشترك بين الأئمّة بأجمعهم. لقد جاء في هذه المناجاة: (إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك ، وأنير أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك ، حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة ، وتصير أرواحنا معلقة بعز قدسك) حيث جاء بعد ذلك نصاً: (إلهي واجعلني ممن ناديه فأجابك ، ولاحظته فصعق لجلالك)»⁽²⁾

(1) تفسير سورة الحمد، ص 185.

(2) الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، السيد علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، تحقيق جواد القمي الاصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1416هـ ، ج 3، ص 299، وقد قدم الرواية لها، بقوله: «أنها مناجاة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، والأئمّة من ولده (ع)، كانوا يدعون إنها في شهر شعبان». المصدر، ص 295.

يتساءل الإمام: «يطلب الإمام [الداعي] (كمال الانقطاع) من الله... وهذا الباب هو باب مرتبة سير الإنسان نفسه، وهو يطلب سيره من الله؛ فما معنى ذلك؟ ثمّ ما هي (أبصار القلوب) التي يُريد لها أن تنظر إلى الحق تعالى؟ ما هو هذا القلب وبصر القلب، حتى ينظر بنور هذا البصر القلبي إلى الحق تعالى؟ يقول الإمام [الداعي] بعد ذلك: أعطني ذلك كلّه، والغاية المرجوة منه، هي: (حتى تخرق أبصار القلوب حجب الثور)، وعندما تقطع حجب النور، عندئذ: (تصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقة بعزّ قدسك)؛ ترى ما معنى هذا؟ هل معناه أن أتعلق به [سبحانه]؟

ثمّ هذا (الصعق للجلال) الذي يذكره القرآن لموسى أيضًا⁽¹⁾، هل هو شيء غير الفناء الذي يتحدث عنه العرفاء؟ [أنها حركة السير التي ترتقي بالإنسان] مرتبة فوق مرتبة، حتى يصل مرتبة تخرق بها (أبصار القلوب) الحجب كلّها، ووصل بعدئذ إلى معدن العظمة. والسؤال: ما هو (معدن العظمة)؟ وما هو هذا الوصول؟ هل هو إلا ذلك الوصول الذي يتحدث عنه العرفاء؟ إنّ ذلك الوصول [العرفاني] هو الذي يقول عنه الدعاء: (فتصل إلى معدن العظمة). ثمّ هل يمكن أن يكون (معدن العظمة) هو شيء آخر غير الحق تعالى؟ هو [سبحانه] معدن العظمة، حيث ينبغي أن تستمد منه كلّ ضروب العظمة؛ معدن العظمة هناك [أي عنده سُبحانه]، وعندئذ: (فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقة بعزّ قدسك)، وحيث تصل إلى هناك، فستغدو الأرواح معلقة بعزّ قدسك.

(1) إشارة لقوله سُبحانه: «فَتَنَّا تَجْلِي رَبُّهُ لِلْجَنَّلِ جَعَلَهُ دَكَّةً وَحَرَّ مُوسَى صَفِيقًا» (الأعراف: 143).

هذا هو المعنى نفسه الذي يذكره العرفاء»⁽¹⁾.

الحصيلة التي يتهمي إليها النص الخميني حتى الآن، أنَّ العرفاء لجأوا إلى هذه اللغة التي يستخدمونها؛ لأنها أقرب إلى لغة الوحي وإلى أسلوب الأداء في القرآن والسنّة بالأخص الدعاء، وأنَّ اللبس الذي يشوب لغتهم أو مساحة منها على أقل تقدير، ناشئ عن ضيق التعبير، وعن عجز اللغة أو فقرها في أداء ما يجيئ في صدورهم من معانٍ، والتعبير عما يشاهدونه عياناً من حقائق.

نلحظ على سبيل المثال، أنَّ الإمام خرج بالحصيلة التالية في تأمل المقطع المذكور أعلاه من المناجاة الشعبانية: إنَّ «كمال الانقطاع» الذي ينشده الداعي من الله هو بنفسه تعبير عن السير الذي يقطعه العارف نحو الحق. والوصول إلى معدن العظمة وتعلق الأرواح بالحق سُبْحانه، هو الوصول العرفاني نفسه، والتعلق هو تعبير عن العلاقة التي تربط الخلق بالحق. والصعق بلغة القرآن والدعاء، هو الفناء نفسه بلغة العرفاء وهكذا.

عن العلاقة بين الحق والخلق، وكيف يعيشها العارف ويمتنع عن التعبير عنها بلغة الفلسفة، بل يختار لها تعاير مثل التجلي والظهور وما إلى ذلك، مما هو أوصل بلغة الوحي وأقرب إلى الكتاب والسنّة؛ عن ذلك كله يعود الإمام للقول مجدداً: «هذا الربط ما بين الحق والخلق هو من المسائل التي يعَدُّ تصورها أصعب من تصديقها؛ فتصديقها ممكن إذا ما تصورها الإنسان. كيف لنا أن نتصور: موجوداً لا يخلو منه مكان قط، ولا يُحدَّ في مكان بعينه؟ موجوداً هو باطن الأشياء وهو ظاهرها،

(1) تفسير سورة الحمد، ص 182 - 183. ينظر أيضاً في تحليل هذا المقطع من الدعاء، بإثارة الأسئلة ذاتها والخروج بالاستنتاجات نفسها عبر المطابقة بين مضمون الدعاء ولغة العرفاء: سر الصلاة، ص 38 - 39 الذي انتهى الإمام من تأليفه سنة 1358هـ.

والكل معلول له، ولكتنا عاجزون عن التعبير عنه؟ كيف يمكن التعبير عن مؤثر موجود في باطن الأشياء وظاهرها، حيث لا يخلو منه شيء، بصيغة بحيث تعبّر عنه؟ لقد عجزت الصيغة التعبيرية كافة عن إفاده المعنى، ما خلا ما صدر من الدعاء من قبل أهله، كما هو الحال في المناجاة الشعbanية⁽¹⁾.

يقول أيضاً: «عندما يتأمل الإنسان أطراف القضية لا يسعه أن يعبر عنها بالعلة والمعلول، وبالأثر والمؤثر، هناك ضيق في التعبير. التعبير بالخلق والمخلوق هو بيان يتّسق ومذاق العامة، وهو أفضل من الصيغة التعبيرية أعلى، بيد أنَّ الأفضل منه هو التجلي، وهو إلى ذلك أقرب لذلك المعنى الذي لا يمكن التعبير عنه بشيء»⁽²⁾.

تموج المعاني في صدر العارف وتتدافع في نفسه، فتضيق عندئذ اللغة عن الاستيعاب وتقصُّر وسائل الأداء، والمطلوب قبل المبادرة إلى التكفير والرمي بالجهل، تفهم الحالة واستيعابها. يتساءل الإمام: «لو أردتَ أنت أيضاً أن تعبّر عن هذا المعنى، فكيف تعبّر؟ أفهموا ماذا يقول أولئك [العرفاء]، وما هي معاناتهم وما الذي يضطرب في قلوبهم، بحيث يعجزهم ذلك عن التعبير إلا بهذه الصيغة التي يستعملونها فعلاً، وقد يحصل في حالات أن يتوجه قلبه [العارف] بالنور، فيقول: كل شيء هو [الله]. [وعليكم أن لا تستوحشوا من هذا التعبير] وأنتم تقولون في أدعيتكم: على عين الله، أذن الله، يد الله⁽³⁾، وهي صيغة معروفة أيضاً، مما هو معناها يا ترى؟ إنه التعبير نفسه الذي يستخدمه أولئك [العرفاء].

(1) تفسير سورة الحمد، ص 183 - 184.

(2) المصدر نفسه، ص 183.

(3) عن هاشم بن أبي عمارة، قال: «سمعت أمير المؤمنين (ع)، يقول: أنا عين الله، وأنا يد الله، وأنا جنب الله، وأنا باب الله». ينظر: الأصول من الكافي، ج 1، كتاب التوحيد، باب النوادر، ح 8، ص 199.

في روایتکم أيضاً أن الصدقة التي تعطیها الفقیر، تقع بید الرب⁽¹⁾. وفي قرآنکم أيضاً: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنِكَبَ اللَّهُ رَمَى»⁽²⁾؛ فما معنی ذلك؟ هل معنی ذلك أنَّ الله جاء ومدَ يده هکذا [وهنا رفع الإمام يده بحالة الاستعطاء]⁽³⁾? إنَّه المعنی الواحد ذاته الذي تقولونه بأجمعکم⁽⁴⁾. هنا يعود الإمام إلى ما كان أکده مطلع حديثه من أنَّ جميع الاتجاهات تتحدث عن حقيقة واحدة، ولكن بصیغة تعبیریة مختلفة.

آخر ما یومئ إليه الإمام في هذا الصدد، أنَّ العرفاء يعرفون مغبة استخدام هذه اللغة، والعواقب الوخيمة التي تترتب عليها، وهي تجرَ إلى تجهیلهم وتفسیقهم بل وتکفیرهم من قبل بعض أهل العلم، بيد أنهم لم یرفعوا اليد عن ذلك إخلاصاً للحقيقة التي بذلوا أنفسهم فداء لها: «حسناً، إنَّ هذا الإنسان [العارف] مطلع على ما تصير إليه العواقب، لكنَّه مع ذلك لم یتنصل عن مقالته، لأنَّه لا یُريد التضھیة بالحقيقة لحساب نفسه، بل جعل نفسه فداء للحقيقة». ثمَّ ینعطُ للتأكد مجدداً أنَّ لغة العارف هي لغة الأئمة، بحيث لو أثنا فهمنا مغزى لغته لاستعملناها أيضاً: «لو فهمنا كلامه [العارف] لعَبَرْنا نحن أيضاً بمثلها، تماماً كما عَبَرَ القرآن بذلك، وكما استخدم الأئمة هذه الصیغة التعبیرية أيضاً»⁽⁴⁾.

کما یقول أيضاً في تأکید التیجنة ذاتها: «من هذه الجهة يعدَّ هذا

(1) إشارة إلى الحديث الشريف الذي ینص أن الصدقة «تقع في يد الرب تبارك وتعالى قبل أن تقع في يد العبد». ينظر: فروع الكافی، ج 4، کتاب الزکاة، باب صدقة الليل، ح 3، ص 3.

(2) الأنفال: 17.

(3) تفسیر سورة الحمد، ص 184 - 185.

(4) تفسیر سورة الحمد، ص 185.

النمط من التعبير أقرب إلى الكتاب والستة في إفاده المعنى، من الأنماط التي يستخدمها الآخرون»⁽¹⁾.

اللاءات الثلاثة

يرى الإمام أنَّ جزءاً عظيماً من البلاء العميم الذي نزل وينزل في أوساط المؤمنين وبين أهل العلم، إنما ينشأ من الإنكار، وعدم فهم كلام الطرف الآخر، مما يجرّ إلى ضروب التّهم من استخفاف وتجهيل ورمي بالفسق والتّكفير.

لهذا كلّه يتصدّى سماحته بحزم لهذه الحالة، ويدعو إلى ميثاق شرف يعيد تأسيس الموقف على أفق آخر، يقوم هذا الميثاق على ثلاث لاءات، هي: لا للإنكار، لا للتجهيل، ولا للتّكفير.

لم يكن بمقدوري أن أعرف على وجه الدقة عدد المرات التي كرّر بها الإمام هذه اللاءات الثلاثة في كتبه ودروسه وخطبه، لكنها بالتأكيد تتجاوز المائة مرّة نسعي أن نستعرض نماذج منها، فيما يلي:

1 - كتاب «آداب الصلاة»: في نصّ هو من غير نصوصه على هذا الصعيد، يذهب إلى أنَّ إنكار مقامات أهل الله هو «سرّ منشأ جميع ضروب المصائب والشقواوات»⁽²⁾.

وفي نص آخر من الكتاب ذاته يشّبه من ينكر مقامات المعنوية لأهل الله بالكامل، ويرميهم بالخطايا والعبث والبطلان، ويتهمهم بالهراء والشطح؛ بأنه من الأموات⁽³⁾، وهو يستشهد بقوله تعالى: «وَمَا أَنَّ

(1) تفسير سورة الحمد، ص 185 - 186.

(2) آداب الصلاة، ص 168، والنص يعود إلى 1361هـ.

(3) المصدر نفسه، ص 166 - 167.

يُمْسِيْعَ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ⁽¹⁾، وَأَنَّهُ غارق بالظلمات: «وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»⁽²⁾.

2 - الرسائل: في رسالة كان قد بعث بها إلى نجله السيد أحمد في شهر رجب من عام 1402هـ ، جاءت وصيته له بعدم الإنكار عدّة مرات ، منها: «اسعَ أَنْ لَا تنكِرِ المقامات المعنوية والعرفانية ما دمت لستَ مِنْ أَهْلِ المقامات المعنوية ، فإنَّ مِنْ أَخْطَرِ مَكَائِنِ الشَّيْطَانِ وَالنَّفْسِ الْأَمَارَةِ بِالسُّوءِ الَّتِي تَصْدِيِّ إِلَيْهِ إِنْسَانَ عَنْ بَلوغِ جَمِيعِ الْمَدَارِجِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْمَقَامَاتِ الْمَعْنُوَيَّةِ ، هِيَ دُفْعَ إِنْكَارِ السُّلُوكِ إِلَيْهِ اللَّهِ وَالْأَسْتَخْفَافِ أَحْيَاً ، مَمَّا يَجْرِي إِلَيْهِ الْخُصُومَةُ وَمَنَاهَضَةُ هَذَا الْأَمْرِ»⁽³⁾.

كما يقول له أخرى: «ولدي العزيز ، هدفتُ ممَّا ذكرته لك - رغم أَنَّني لَا شَيْءَ بِلَ أَقْلَى حَتَّى مِنَ الْلَّاشِيءِ - أَنْ أَلْفَتَ نَظَركَ إِلَيَّ أَنَّكَ إِنْ لَمْ تَبْلُغْ مَقَاماً مَا ، فَعَلَيْكَ أَنْ لَا تنكِرِ المقامات المعنوية والمعارف الإلهية»⁽⁴⁾. ينبع حرص الإمام في حَتَّى ولده - ومن يتعاطى نصوصه - إلى عدم الإنكار ، من حقيقة أَنَّ الإنكارَ مِنْ واقعِ الجهلِ بالشيءِ الَّذِي ينكره وَعَدْمِ معرفته به ، هو عيبٌ بِنَفْسِهِ يُنْبَغِي للعاقلِ وَمَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يَنْأِي عَنْهُ . ثُمَّ إِنَّ هَذَا الإنكارَ يَتَحَوَّلُ إِلَى سَتَارٍ كَثِيفٍ وَحَاجِبٍ نَفْسِيٍّ يَمْنَعُ إِلَيْهِ الْإِنْسَانَ مِنَ التَّحْرِكِ إِلَيْهِ الْأَمَامِ وَالتَّطَلُّعِ لِمَا هُوَ أَعْلَى مَمَّا عَنْهُ ، وَالْأَهْمَمُ مِنْ ذَلِكَ كَلَّهُ أَنَّ إِنْكَارَ مَا عَنْدَ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ قَدْ يَجْرِي إِلَيْهِ إِنْكَارٌ مَا جَاءَ بِهِ الْقُرْآنُ وَالْإِسْلَامُ نَفْسِهِ ، أَوْ إِنْكَارٌ بَعْضِ الْحَقَائِقِ وَمَرَاتِبِ الْمَعْانِي عَلَى أَقْلَى تَقْدِيرٍ؛ لَأَنَّ: «عِرْفَاءُ الْإِسْلَامِ الْعَظَامُ إِنَّمَا أَخْذُوا مَا قَالُوهُ

(1) فاطر: 22.

(2) الثور: 40.

(3) وعده ديدار (موعد اللقاء)، ط٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ص 81 -

82؛ المظاہر الرحمنیة: رسائل الإمام الخميني العرفانية، ص 14.

(4) وعده ديدار، ص 83؛ المظاہر الرحمنیة، ص 16.

منه، فكل شيء إنما أخذوه من الإسلام ومن القرآن الكريم، والمسائل العرفانية الموجودة في القرآن الكريم لا وجود لها في أي كتاب آخر»⁽¹⁾.

في السياق ذاته، وعندما ألحت عليه السيدة فاطمة طباطبائي زوجة نجله السيد أحمد، أن يكتب لها بعض المعاني والأفكار واللفتات، استجابة الإمام لإصرارها، وكتب لها رسالة تضمنت الوصية ذاتها: «حذار أن تنكري مقامات العارفين والصالحين، إذا لم تكوني أهلاً للحكم أو لم تبلغني ذلك، وإياك أن تعتبري مخالفتهم من الواجبات الدينية»⁽²⁾. في موضع آخر من هذه الرسالة أعاد الإمام تكرار القاعدة التي تحدث عنها غير مرّة، والتي تفيد أن الإنكار يغلق باب المعرفة، وتحول إلى حجاب يصدّ الإنسان عن الارتقاء، ويدفعه للمرأومة في مكانه، والقناعة بما عنده، إذ «لا يمكن سلوك طريق المعرفة بروح الإنكار»⁽³⁾.

بيد أنَّ الأهمَّ من ذلك كله، أن الإمام جدَّد قناعته في هذا النص الذي كتبه في شهر رمضان من عام 1404هـ، إلى أن العرفان أقرب من غيره إلى الوحي، بل هو مستمد منه: «إِنَّ كثِيرًا مِّمَّا يَقُولُونَهُ [العرفاء] مُشَارٌ إِلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى نَحْوِ خَفْيٍ أَوْ إِجمَالٍ، وَهُوَ مُوْجَدٌ بِشَكْلٍ أَكْثَرٍ وَضُوْحًا فِي أَدْعِيَةِ أَهْلِ الْعَصْمَةِ وَمَناجَاتِهِمْ، وَنَحْنُ الْجَاهِلُونَ إِنَّمَا نُنْبِرُ لِمُخَالَفَةِ مَا يَقُولُونَ لِأَنَّا مُحَرَّمُونَ مِنْ فَهْمِ هَذِهِ الْأَسْرَارِ»⁽⁴⁾.

في عام 1407هـ أهدى الإمام طبعة جديدة من كتابه «سر الصلاة» إلى ولده أحمد، وقد تحول الإهداء إلى مقدمة لهذه الطبعة، وهنا أيضاً

(1) المظاهر الرحمانية، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 52 - 53.

(3) المظاهر الرحمانية، ص 53.

(4) المصدر نفسه، ص

جدد سماحته وصيته التليدة إلى نجله، لكي لا ينكر مقامات أهل المعرفة، وشدّد تحذيره له، بقوله: «بني، إنَّ أول ما أوصيك به، أن تحدِّر إنكار مقامات أهل المعرفة، لأنَّ الإنكار سُنة الجَهَال، وأحدرك من معاشرة منكري مقامات الأولياء، لأنَّ أولئك قطاع طريق الحق»⁽¹⁾.

3 - مصباح الهدى: تحظى دعوة الإمام في رفض منطق الإنكار والتجهيل والاستخفاف بالآخر والجنوح نحو تفسيقه وتکفیره؛ تحظى بجذور ضاربة في جميع مؤلفاته التي صنقتها في وقت مبكر من حياته العلمية قبل التصدّي للمرجعية الفقهية، وبعد ذلك للعمل السياسي والنهضوي.

ففي واحد من مؤلفاته المبكرة الذي يعود إلى عام 1349هـ، تحدّث الإمام عن قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، وانتهى إلى أنَّ الأنساق المعرفية الثلاثة من عقل ونقل وكشف أو فلسفة وبيان وعرفان قد تضافت في التدليل على صحة القاعدة، وبتعبيره: «وهذه قاعدة ثابتة في مسforات أصحاب الحكم المتعالية، مبرهنة في الفلسفة الإلهية، مكشوفة ذوقاً عند أصحاب القلوب وأرباب المعرفة، مسددة بالآيات القرآنية، مؤيدة بالأحاديث المروية»⁽²⁾، ثمَ انعطف إلى القول بأنَّ العرفاء بعد أن عاشوا هذه الحقيقة ذوقاً وعياناً ولا مسوها شهوداً ووجداناً، بادروا إلى التعبير عنها بلغة الاصطلاح حتَّى للناس وشفقةً بهم، ورغبة في أن يشاركون الآخرون ما ذاقوه، لكن الصيغ الأدائية جاءت معتاصلة على الفهم وغربيَّة على المذاق العام، لضيق اللغة عن استيعاب المشاهدات العرفانية والذوقيات الوجدانية، وعدم قدرتها

(1) سرّ الصلة، مقدمة الطبعة الرابعة، ص28 من المقدمة. وينظر بالعربيَّة أيضًا: موعد اللقاء، رسائل سماحة الإمام الخميني إلى ابنه السيد أحمد الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، 1996، ص127.

(2) مصباح الهدى إلى الخلافة والولاية، ص36.

على التعبير عن تلك الحقائق وما يجيش في نفس العارف وصدره، الأمر الذي وضع العرفاء وقطاعاً من الحكماء في دائرة سوء الظن، وجعلهم عرضة لمختلف الاتهامات.

هنا يتصدّى الإمام لمواجهة هذه الحملة، ويحذر قارئه من الانزلاق إليها، وهو يوصيه: «وأوصيك أيها الأخ العزيز، أن لا تسوء الظن بهؤلاء العرفاء والحكماء الذين كثير منهم من خلص شيعة علي بن أبي طالب وأولاده المعصومين (ع)، وسلوك طريقتهم والمتمسكين بولايتهم. وإياك أن تقول عليهم قولًا منكراً، أو تسمع إلى ما قيل في حقهم، فتقع فيما تقع»⁽¹⁾. على هذا المنوال تتكرّر وصايا الإمام بهذا المضمون، في موضع متعدد من الكتاب⁽²⁾.

4 - الأربعون حديثاً: بعد قرابة عقد من السنوات تناول الإمام الفكرة ذاتها في كتاب آخر، فعند حديثه عن العلوم وأنّها ثلاثة هي العلوم العقلية التي ترتبط بالمعارف (الفلسفة)، وعلم الأخلاق والتزكية وتطهير القلوب (العرفان)، ثمَّ العلم الظاهر الذي يرتبط بالتعبديات والأداب الشرعية (الفقه)، حذر سماحته من لجوء ممثلي هذه العلوم للطعن ببعضهم أو الرفض والاستخفاف، خاصة حين يكون ذلك من منطلق الجهل بما عند الآخر: «لا يحق لأحد من العلماء في هذه العلوم أن يطعن في الآخر، ولا ينبغي للإنسان إذا جهل علمًا أن يكذبه ويتطاول على صاحبه. فكما يعد العقل السليم التصديق من دون تصور من الأغلاط والقبائح الأخلاقية، فكذلك حال التكذيب من دون تصور، بل هو أسوأ وقبحه أعظم»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، مصباح الهدى إلى الخلافة والولاية (لا صفحة).

(2) ينظر مثلاً: مصباح الهدى إلى الخلافة والولاية، ص 35، 86، 90 ومواضع أخرى.

(3) الأربعون، ص 389.

5 - سر الصلاة: أثناء تأليفه كتاب «سر الصلاة» لم يشأ الإمام أن يهمل الفرصة المتاحة أمامه في معالجة الإشكالية ذاتها التي ترمي بالتوتر بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء، فكان أن سجل محذراً من محاصرة العرفان وعزله: «من الأمور المهمة التي ينبغي التنبه لها، ويأخذها الإخوان المؤمنين بنظر الاعتبار خاصة أهل العلم كثرة الله أمثالهم، هي: إذا ما وقفوا على كلام من بعض علماء النفس وأهل المعرفة فلا يرمونه بالفساد والبطلان ولا يستخفوا بأهله ويسئوا لهم بدون حجّة شرعية، لمجرد أن لا تألفه أسماعهم، أو لأنّه يرتكز إلى اصطلاحات يجهلونها. كما عليهم أن لا يتوهّموا بأنّ أي إنسان ذكر في حديثه مراتب النفس ومقامات الأولياء والعرفاء وتجليات الحق والحب والمحبة وما إلى ذلك من المصطلحات المتداولة عند أهل المعرفة، هو إنسان صوفي أو مرّوج للصوفية أو ينسج الدعاوى من عند نفسه، من دون أن يكون لكلامه أساس من برهان عقليّ أو حجّة شرعية. كلا، فلعمّ الحبيب، إنَّ كلمات من هذا النوع هي شرح بيانات القرآن والحديث»⁽¹⁾.

6 - تفسير سورة الحمد: عندما نعود إلى الدروس التفسيرية التي ألقاها الإمام عام 1979، نجد من سماحته إلحااحاً عجيباً في التحذير من الإنكار والرمي بالتجهيل والاتهام بالتكفير، فقد كانت تحذيراته تأتي الواحد تلو الآخر، بصيغ وأساليب متعددة، بنبرة قاطعة ولغة حاسمة. يقول مثلاً: «لماذا هذا الإنكار لما عند الأولياء؟ إنَّ القلب الذي ينكر، سيغدو قلباً محروماً بالكامل من ورود الحقائق وولوج [عالم] الأنوار». يضيف بأنَّ من لا يعرف هذه الحقائق، لا يقول: لا أعرف، وإنما يقول: لا وجود لها أساساً، ويتهمّ أهل المعرفة «بأنّهم ينسجون خيالاً من عندهم» فيصير محروماً، مع أنَّه: «هذه الحقائق التي ينعتها المنكر

(1) سر الصلاة، ص 38.

بالخيال والوهم موجودة في القرآن والستة، فلماذا ينبغي للإنسان أن ينكرها؟»⁽¹⁾.

يبلغ النص الخميني ذروته حينما يصف هذا الإنكار والجحود بأنه مرتبة من مراتب الكفر، لكن ليس بمفهومه الشرعي: «إنّها مرتبة من مراتب الكفر، لكن ليس الكفر الشرعي». فمن مراتب الكفر أن ينكر الإنسان ما هو مجهول بالنسبة له. إنّ جميع مصائب البشرية ناشئة من جحودها لما لا تستطيع إدراكه من الواقعيات، فحيث تعجز عن إدراك ما بلغه أولياء الله تُبادر إلى الجحود، والكفر الجحودي هو أسوأ أقسام الكفر. الخطوة الأولى التي ينبغي للإنسان أن يتلزم بها، هو أن لا يجحد الأمر الواقع فعلاً، الذي له وجوده في الكتاب والستة، كما نطق به الأولياء، وعبر عنه العرفاء وال فلاسفة كل بحسب إدراكه، فإذا ما عجز الإنسان عن إدراك هذا الواقع، فلا ينبغي له أن ينكر... إذا ما أنكرنا ما جاء به الأنبياء والأولياء والآخرون، فلا نستطيع أن نتحرّك صوب الخطوة الثانية... فهذا الإنكار يحرم الإنسان من مسائل كثيرة»⁽²⁾.

يستمر الإمام على هذا المنوال، وهو يكرّر بين الفينة والأخرى رفضه لمنطق الإنكار والتجميل والتکفير، ويسجل بأنه لا معنى لهذه اللغة التي تزرع التوتر والاختلاف وتورث الحرمان: «ليس هناك اختلاف يدعوه إلى أن تکفر كل مجموعة المجموعة الأخرى، وترميها بالجهل»⁽³⁾. كما يقول أخرى: «لا تظنوا بأنّ الإنسان إذا ما ذكر مسألة عرفانية، أو نطق بكلام عرفاني فهو كافر، بل انظروا إلى ما قال. على الإنسان أن يفهم

(1) تفسير سورة الحمد، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 171 - 172.

(3) تفسير سورة الحمد، ص 186.

المطلب الذي يقوله العارف، فإذا ما فهمه وأحاط بأطراfe فلا أظن أنه سينكر عليه كلامه»⁽¹⁾.

ما يرکز عليه الإمام أنّ لغة الإنكار تحرم صاحبها من الحصول على المزيد وتجعله قانعاً بما عنده، ومن ثمّ تؤدي إلى نشوب الاختلاف والقطيعة، وتُفضي إلى الحرمان من خير عميم. كما يؤكّد أيضاً، أنّ الإنكار وإن كان يتّجه إلى العرفاء مباشرةً، إلى أنه إنكار لما في الكتاب والسنة ومن ثمّ فهو ردّ عليهم⁽²⁾.

لا أزكي الجميع!

قد يتداعى من موقف الإمام الداعي للمصالحة بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء والتوفيق بين أنساق المعرفة الرئيسة، معنى يفيد إسباغ الصحة على جميع المعطيات التي تفرزها الفلسفه والعرفان والفقه، أو الدفاع المطلق عن كلّ الفلسفه والعرفاء والفقهاء، مع أننا نعرف بأنه ليست معطيات تلك العلوم والمعارف وحياناً مثلاً ولا أصحابها معصومون.

الحقيقة أن الإمام يتتبّه بنفسه إلى هذه النقطة، وقد صرّح مرات عديدة بما يدفع هذا الإشكال، وأنه ليس بقصد إشاعة جميع ما تفرزه عقول الفلسفه والعرفاء والفقهاء وتصحيح نتاجاتهم كلّها، أو الدفاع المطلق عن جميع المشتغلين في هذه الحقول المعرفية. من ذلك مثلاً قول سماحته: «الآن وأنا أريد المصالحة بين هذه الطوائف [الثلاث] وإلقاء حالة الوئام بينهم، فيما أذهب إليه من أنهم يفعلون شيئاً واحداً، فلا أقصد من ذلك أن أنزه جميع الفلسفه مثلاً، أو كلّ العرفاء، أو

(1) تفسير سورة الحمد، أيضاً: ص 187، 191.

(2) ينظر مثلاً: تفسير سورة الحمد، ص 172، 187.

الفقهاء كافة. كلا، ليس هذا هو المقصود... وإنما مقصودي أنَّ بين المتمنين لهذه الطوائف بأجمعها أشخاص كثيرون متزهون، وأنَّ هذا الاختلاف المدرسي [العلمي] الحاصل هو على حد الاختلاف المدرسي الكائن بين الأخباري والأصولي، إذ يبلغ الأمر أحياناً إلى الحد الذي ربما يكفر فيه الأخباري الأصولي، ويرمي الأصولي الأخباري بالجهل⁽¹⁾.

في موضع آخر يُثير الإمام النقطة ذاتها على نحو آخر، يدفع فيه أي وهم يمكن أن يساور الإنسان، في أن ما يقصده هو إساغ الصحة على جميع ما ذهب إليه الفلاسفة أو العرفاء، حيث يستدرك وهو في ذروة دفاعه عن العرفان والعرفاء، بقوله: «ذكرت [سابقاً] بائني لا أريد أن أقول إن الجميع أصابوا، إنما أريد أنهم ليسوا جميعاً قد أخطأوا». ثم يضرب مثلاً لذلك من واقع دفاعه عن العلماء وطلاب العلوم الدينية، ويضيف: «عندما أؤيد العلماء وطلاب العلوم الدينية، فلا أقصد من ذلك أنَّ كلَّهم سواء» وهكذا الحال بالنسبة للعرفاء وال فلاسفة، ومن ثم فإنَّ ما يقصده الإمام هو عدم اللجوء إلى مصادرة الجميع بهذه الذريعة أو تلك، وبينص تعبيه: «اعتراضي، هو أن لا تبادروا إلى رفض الجميع، ولا أقصد أنَّه ينبغي لكم قبول الجميع»⁽²⁾.

ما يرمي إليه الإمام من مشروع التسوية هذا، هو إزالة العقبات من الطريق، وفتح سبيل المعرفة أمام الجميع: «ما أركز عليه أساساً هو إزالة الالتباس، ورفع هذا الاختلاف المدرسي الموجود بين أهل العلم، على النحو الذي لا يتحول هذا الالتباس والاختلاف إلى عقبة تحول دون المعارف. فالإسلام ليس عبارة عن الأحكام الفرعية وحسب، فهذه فرع

(1) تفسير سورة الحمد، ص 176 - 177.

(2) المصدر نفسه، ص 186.

والأساس شيء آخر، ولا ينبغي لنا أن نضحي بالأصل في سبيل الفرع»⁽¹⁾. ثم يواصل حديثه بروح الحرص ذاتها، ليقول بعد مقاطع: «إن أشد ما أركز عليه هو أسفي على طائفة من أهل العلم - هي من أهل الصلاح - أن تبقى [نتيجة القطيعة والالتباس وسوء الظن بالفلسفة والعرفان] محرومة من مسائل معينة»⁽²⁾.

حدود العرفان ووظيفته

على أن المسألة تكتسب توازنًا أكبر حين نعيدها إلى خلفيات أوسع ترتبط ب موقف الإمام من الفلسفة والعرفان. فالإمام لا يتبنى الفلسفة كموقف مطلق وعلى طول الخط، بحيث تكون هي الصحيحة وحدها وفي جميع الدوائر، وعلى مدار حركة الإنسان، بل يؤمن بدورها في إطار منطقها الخاصة التي ترتبط غالباً بأصول المعتقدات، ودورها البرهاني الذي تنهض به لا يتخطى دائرة الإثبات فحسب. أما ما وراء دائرة الإثبات التي يختص بها العقل، فهناك دائرة الإيمان التي يكون رائدها القلب.

ثم إن الإمام لمحات في نقد الفلسفة خاصة في إطارها اليوناني، وحتى في إطارها المشائي داخل العصر الإسلامي نفسه.

وعندما ننتقل إلى العرفان، فإن ذاكرتنا مما مر علينا في فصول متعددة من الكتاب، لا بد وأنها تسعننا بقدرات لاذعة وججهها الإمام إلى هذا الخط محذراً من الشطحات وجهالات الصوفية والتلبيسات. على أن العرفان ليس هدفاً بحد ذاته خاصة الجانب النظري منه، وكم حذر الإمام منذ كتاباته الأولى مطلع شبابه حتى رسائله العظيمة التي كتبها آخر حياته،

(1) تفسير سورة الحمد، ص 187.

(2) المصدر نفسه، ص 189.

من الانزلاق إلى الأُطْر النظرية ولغة الاصطلاح وجعل ذلك بديلاً عن الغاية المنشودة، المتمثلة في يقظة الإنسان، ولسيره على خطٍّ متكامل، وأن يكون كلَّ شيء لله وفي سبيله سُبحانه.

لقد قدم الإمام في أحد كتبه تفسيراً للآيات الأولى من سورة الحديد، فبلغ في هذا التفسير خلاصة تفید بأنَّه لا يسع الإنسان أن يرکن إلى رأيه الخاص أو إلى الظهور العرفي في التعاطي مع المعارف التوحيدية المركوزة في القرآن والروايات وأدعية الأئمة ومناجاتهم، وأن مثل هذا التصور لو حصل فهو محض وهم فارغ ووسوسة شيطانية، نصبها الشيطان كميناً للإنسان كي يصدَّه عن المعارف ويؤصلد أمامه أبواب الحكمة والمعرفة، ويدفعه إلى وادي الضلال والحيرة⁽¹⁾. عندما بلغ الإمام هذه النقطة في منهج التعامل مع القرآن، شعر وكأنَّ في كلامه تسويقاً للفلسفة والعرفان ودعائِه لهما، لذلك بادر إلى تصحيح هذا التصور وأنَّه لا يهدف بتاتاً الدعوة إلى الفلسفة والعرفان قدر ما يرى فيهما وسيلة فحسب؛ حيث أضاف قائلاً: «الله شهيد على ما أقول وكفى به شهيداً، إثني لا أرمي من هذا الكلام التشجيع على الفلسفة التقليدية أو العرفان التقليدي وإذكاء جوَّهما، بل المقصود دفع إخواني المؤمنين بخاصة أهل العلم نحو معارف أهل البيت (ع)، وحثّهم على الالتفاف حول القرآن وأن لا يغفلوا عنه وينسوه. فالهدف الأساسي لبعث الرسل وإنزال الكتب، إنما يتمثل بالمقصد الأسمى المتجسد بمعرفة الله؛ هذه المعرفة التي تتوفَّ في ظلِّها تمام سعادة الدنيا والآخرة»⁽²⁾.

هذه النظرة التي تعامل مع الفلسفة والعرفان في نطاق وظيفي بحث وبوصفهما وسيلة فحسب، تؤكدُها نصوص كثيرة أخرى يتَّجهُ فيها

(1) ينظر: الأربعون، ص 660.

(2) الأربعون، ص

الإمام إلى نقد الشطحات ونزعات التراكم العلمي والاصطلاحي التي تنصب العرفة أو الفلسفة بوصفهما هدفين مطلوبين لنفسهما، وكذلك تعريض سماحته العنيف بذوي الادعاءات الفارغة. العارف أولى الناس بمراقبة نفسه مراقبة شديدة، والتوعّل في تلافيفها الباطنية، حتى لا تفلت أزمتها من قبضته، وتحوّل مساره إلى الضد تماماً. فمع غفلة هذا الإنسان وغياب الرقابة الدائمة «ربّما انزلق إلى مسلك الشياطين أو البهائم والسّباع، وتحوّل ما ينبغي أن يكون رصيداً لكمال الإنسانية وبلغ المراقي العالية إلى الضد وأعطى نتائج عكسية، وجرّ الإنسان إلى الشقاوة ودفعه نحو هاوية مظلمة، كما هو الحال في بعض أهل العرفة الاصطلاحي، حيث رأينا أناساً انتهت بهم هذه الاصطلاحات والغور فيها إلى الضلال، وجعلت قلوبهم منكوبة وبوطنهم مظلمة، كما صارت ممارساتهم للمعارف سبباً لقوة أنايّتهم وإثنيّتهم، وصدرت منهم الدعاوى المشينة والشطحيات غير اللائقة»⁽¹⁾.

من الأمراض التي يتعرّض لها المنخرطون في هذا المسلك أكثر من غيرهم هو تضخم الذات والتعالي على العباد، لذلك فهؤلاء على خطر عظيم، بحيث يكون الواحد منهم معرضاً لسقطات مريعة والرجوع القهيري سنوات. في تحليلات نفسية نافية يحدّر الإمام من هذه الحالات، وهو يذكر أنَّ إنساناً مثل هذا يقوده حبّ النفس إلى «الغفلة عن عيوبه... وربما يعجب بنفسه ويتكبّر على عباد الله ويعدّ سائر الخلق بعيدين عن ساحة قدس الحق، ويرى نفسه من المقربين ومن خلص عباد الله، وربما يُتّلى بالرياء وسائر المفاسد العظيمة»⁽²⁾.

كما قد يهوي الإنسان وهو يرد هذا الوادي بشبّاك المصطلح

(1) آداب الصلاة، ص 21.

(2) آداب الصلاة، ص 89.

والتفتن بضروب الألفاظ، بعد أن يحسب أنَّ ذلك علم ينفعه فيما هو شراك يفرض بقيوده عليه فيخلد به إلى الأرض. وهذا ما حذر منه الإمام، بقوله: «ثُمَّ طائفة أُخْرَى اشتغلت بالكسب العلمي وبحصيل المعرف علمًا، لكنها اكتفت عن حقائق المعرف ومقامات أهل الله بالاصطلاحات والألفاظ والعبارات المنمقة، وقيدت نفسها وجمعاً من المساكين [المتأثرين بمسلکها أو المخدوعين بها] بسلسلة من الألفاظ والاصطلاحات، واقتنعت بالكلام بديلاً عن جميع المقامات. ثُمَّ بين هؤلاء زمرة تعرف حقيقة نفسها، لكنها اتخذت من هذه المصطلحات التي لا روح فيها وسيلة للارتزاق وكسب المعيشة والترؤس على عدة مساكين، حيث راحت تصيد القلوب الصافية لعباد الله بالألفاظ الخداعة والأقوال الجذابة». ثُمَّ ينعطف الإمام لإصدار حكم عنيف ضدّ هؤلاء، وهو ينعتهم بقوله: «هؤلاء شياطين إنسية ضررهم على عباد الله ليس بأقل من إيليس اللعين... هؤلاء غاصبو منزل الحق [قلوب العباد] ومخرّبو الكعبة الحقيقة، ينتحتون أوثاناً وينصبونها في قلوب عباد الله، هذه القلوب التي هي الكعبة بل هي البيت المعمور، هؤلاء مرضى يتلبّسون بزي الطيب ويبلون عباد الله بضروب الأمراض المهلكة»⁽¹⁾.

في رسائله التي كتبها آخر حياته ظلَّ الإمام يطرق على الأوتار ذاتها، بلغة صريحة وواضحة، ففي إحداها وبعد أن حذر من مغبة الإنكار، عاد ليقول: «ولست أريد من قولِي هذا الدفاع عن بعض ذوي الادعاءات الجوفاء»⁽²⁾. وعندما طلبت منه السيدة فاطمة طباطبائي⁽³⁾ تعريفاً بأسماء الكتب العرفانية، أجابها بالقول: «ليكن سعيك في رفع

(1) المصدر نفسه، 168 - 169.

(2) المظاهر الرحمانية، ص.53.

(3) زوجة السيد أحمد الخميني، وقد صدرت لها دراسة تحليلية مقارنة عن «الحب» بين ابن عربي والإمام الخميني. ينظر: حديث الحب، مصدر سابق.

الحجُّب لا بجمع الكُتب. ثُمَّ أَسأَلُكِ، إِذَا اقْتَنَيْتِ الْكُتُبِ الْعِرْفَانِيَّةِ وَالْفَلْسُفَيَّةِ وَرَحِّتِ تَحْمِلِينَهَا مِنْ مَكَانٍ إِلَى آخَرَ، أَوْ صَرَتِ أَرْشِيفًا لِلْأَفْلَاظِ وَالْأَصْطَلَاحَاتِ وَخَدَعْتِ جَلْسَاءِكِ فِي الْمَحَافِلِ بِعِرْضِ مَا فِي جَعْبِتِكِ مِنِ الْمَعْلُومَاتِ، وَأَثَقَلْتِ ظَهِيرَكِ وَأَنْتِ مَخْدُوعَةَ بِخَدَاعِ الشَّيْطَانِ وَالنَّفْسِ الْأَمَارَةِ الَّتِي تَعْدُ أَشَدَّ خَبِيَّاً مِنَ الشَّيْطَانِ، وَأَصَبَّحْتِ نَتْيَجَةَ مَكْرِ إِبْلِيسِ زَيْنَةَ الْمَجَالِسِ، وَتَسْرِبَ إِلَيْكِ - لَا سَامِحَ اللَّهَ - غَرْوَرَ الْعِلْمِ وَالْعِرْفَانِ - وَلَا رِيبَ أَنَّ ذَلِكَ سَيَحْصُلُ - ؟ أَسأَلُكِ هَلْ إِنْكِ سَتَقْلِيلُنِي بِهَذِهِ الْأَوْزَارِ الْكَثِيرَةِ مِنَ الْحِجْبِ الَّتِي تَعْتَرِضُكِ أَمْ إِنْكِ سَتَزِيدُنِي فِيهَا؟ لَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى الْآيَةَ الْشَّرِيفَةَ: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْزِينَةَ»⁽¹⁾ لِتَحْذِيرِ الْعُلَمَاءِ إِلَى أَنَّ مَحْضَ اخْتِزانِ الْعِلْمَوْنَ حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ عِلْمَ الْشَّرَائِعِ وَالْتَّوْحِيدِ، لَا يَخْفَفُ الْحِجْبُ بِلَ يَزِيدُهَا»⁽²⁾.

ما يحرص عليه الإمام هو التوازن في النظرة إلى العلوم ومناهج المعرفة في إطارها الوظيفي الممحض، بحيث لا تتعدي هذا الإطار فتنقلب إلى ضدها، وتحوّل إلى أوثان وغaiات مطلوبة لذاتها، فيكون ضررها أكثر من نفعها. ومن ثُمَّ لا تعني تحذيرات الإمام المتالية هذه الصد عن انتهاك المعرفة، ودراسة العلوم بما في ذلك الفلسفة والعرفان، لذلك لا يلبث وأن يستدرك مذكراً: «لَا أَقُولُ ابْتَعْدِي عَنِ الْعِلْمِ وَالْعِرْفَانِ وَالْفَلْسُفَةِ وَاقْضِيْ عَمْرِكِ بِالْجَهْلِ، فَإِنْ هَذَا انْحِرَافٌ، لَكِنْ أَقُولُ اجْهَدِي أَنْ يَكُونَ دَافِعُكِ إِلَيْهَا، وَإِذَا عَرَفْتَ شَيْئًا مِنَ الْعِلْمِ فَلِيَكُنْ لَهُ وَلِتَرْبِيَّةِ عَبَادَهُ، لَا لِلرِّيَاءِ وَالتَّظَاهَرِ، فَتَصْبِحِي - لَا سَامِحَ اللَّهَ - مِنْ عُلَمَاءِ السَّوْءِ الَّذِينَ يَؤْذُونَ أَهْلَ النَّارِ بِرِيحَهُمُ التَّنْتَنَةِ»⁽³⁾.

(1) الجمعة: 5.

(2) المظاهر الرحمانية، ص 49 - 50.

(3) المظاهر الرحمانية، ص 50.

حدود البرهان ووظيفته

من الأخطار الكبرى التي تلابس طريقة التفكير الإسلامي هي تحويل الأمور والأشياء والأشخاص والمناهج إلى مطلقات، ومن ثمَّ إلى أوثان تُبعد من دون المطلق جلَّ جلاله.

فمع أنَّ لكلَّ شيء حدَّه ووظيفته، إلا أنَّ هذا التُّزوع يغيب هذه الحدود ويطمس الوظائف، فيتحول ما هو وسيلة إلى غاية، وما هو جزئي إلى كليٍّ، وما هو خاص إلى عام، وما هو غير مقدس إلى مقدس، وما هو غير معصوم إلى معصوم، وما هو فرع إلى أصل، وهكذا إلى آخر التشويهات والانقلابات في المعايير التي تنشأ عن ذلك التُّزوع الخاطئ.

لقد مرَّت علينا نصوص مكثفة للإمام يشيد فيها بدور العقل وما يضطلع به البرهان خاصة في حقل المعارف الكبرى التي ترتبط بالمبدأ والمعاد، لكن رأينا في الوقت ذاته يحذِّر من أن يتحوَّل البرهان من وسيلة إلى غاية، أو أن يتعدَّى دوره ومنطقته الخاصة فيتصادر بقية الأدوار ويحذف المناطق الأخرى في الوجود الإنساني العجيب.

لن يطول مكوثنا مع هذه النقطة، إنما نسعى لإضاءتها عبر نصوص جديدة للإمام صريحة ونافذة. نبدأ بنص هو من غير نصوص الإمام، وبعد أن يميَّز بين الاعتقاد العلمي الناشئ عن الإدراك العقلي وأداته البرهان، وبين الإيمان والتصديق واليقين وأداته القلب والنفس⁽¹⁾، ويدرك أنَّ الفاصلة بين الاثنين كبيرة، يعود للقول بأنَّ «البرهان لا يعدو أن يكون وسيلة فحسب... هكذا الفلسفة هي وسيلة، وليس مطلوبة بنفسها»⁽²⁾. البرهان وسيلة ضرورية لإثباتات الفكر وإدراكتها عقلياً، وهو

(1) تفسير سورة الحمد، ص 108، 109.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

ضروري في هذه المنطقة؛ بيد أنه لا يكفي وحده، إذ لا بد للإنسان أن ينتقل من دائرة البرهان والإدراك العقلي إلى دائرة الإيمان والتصديق واليقين النفسي أو القلبي، وإلا إذا بقي الإنسان لابناً في دائرة البرهان والإدراك العقلي لم يشفع ذلك بالإيمان والتصديق واليقين، فلا قيمة للبرهان، بل سيغدو حجباً يمنع الإنسان من الحركة نحو الإمام والرقي على سلم الكمال⁽¹⁾، فالمطلوب من البرهان أن يتحول إلى محطة على الطريق تدفع بزخمها الإنسان إلى منطقة الإيمان ودائرة القلب.

قد يفترض بعضهم تلازمًا بين الإدراك العقلي بالشيء والقطع به برهانياً وبين الإيمان به، بل قد يقطع بهذا التلازم. وهنا لا يدخل الإمام بنقاشه تفصيلي وإنما يحيل إلى الوجdan الذي يحكم بوجود فاصلة كبيرة بين الاثنين، كما يستأنس بإشارات قرآنية على وجود هذه المسافة بين العلم النظري واليقين الفعلي والعملي، منها قوله سبحانه: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوْنَ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوْنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾⁽²⁾، فعلم اليقين ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بالمشاهدة والمعايشة المباشرة، وشتان بين الاثنين، حيث جاء في النبوي الشريف: «ليس الخبر كالمعاينة»⁽³⁾.

أما عن حكم الوجدان في ذلك، فيضرب الإمام مثلاً من واقع الأموات، فمع أن ليس للموتى حتى نشاط ذبابة حية واحدة من الأثر والفعالية، ومع أنها ندرك عقلاً أن الميت لا يملك القدرة على العودة إلى

(1) ينظر: تفسير سورة الحمد، ص 109، 145، 164.

(2) التكاثر: 5 - 7.

(3) المكون في حقائق الكلم النبوية، أبو محمد روزبهان بقلي الشيرازي المتوفى سنة 606هـ المنشور في إطار سلسلة: ميراث حديث شيعة (ميراث حديث الشيعة)، مركز دراسات دار الحديث، إعداد مهدي مهربزي وعلي صدراني خوني، قم، 2002، الدفتر الثامن، رقم الحديث 263، ص 64.

الحياة مجدداً قبل يوم النشور، إلا أننا نمتنع عملياً عن المبيت مع الميت في مكان واحد ولا تستقر نفوسنا ولا ترتاح للمبيت في المقابر ومع الأموات، وليس ذلك إلا لأنَّ القلب «لم يصدق بما عندك من علم، وأن الإيمان بهذا الأمر لم يحصل لديك»⁽¹⁾.

على ضوء هذا التمييز بين الإدراك النظري والعقلاني والبرهاني وبين الإيمان النفسي واليقين القلبي، يتعامل الإمام مع الفلسفة والبرهان بل العلوم برمتها تعاملاً وظيفياً بحثاً بوصفها أدوات ومقدمات ووسائل وخدود: «إنَّ العلوم مَعْبَرٌ نحو الهدف وليس هي الهدف بحد ذاته»⁽²⁾. وحيث تكون كذلك فمن المعقول جداً أن تتحول إلى حُجْبٍ ترين على نفس الإنسان وقلبه، عندما يحصل الانقلاب الوظيفي وتتحول من وسيلة إلى هدف، ويتشبت بها الإنسان كغاية ولا يتعامل معها كمحطة ينبغي أن تنقله من دائرة الإدراك العقلاني إلى دائرة الإيمان القلبي وما يتربّى على ذلك من سلوك عملي. وهذا هو مغزى إصرار الإمام على ذلك، بقوله: «فالعلوم الرسمية المتداولة حتى لو كانت الفلسفة وعلم التوحيد، فهي تعدّ حجاباً في حد ذاتها، تزيد الحجاب غلظاً وسمكاً كلما زادت... وإن شئت فقل: إنَّ الفلاسفة وأهل البراهين يزيدون الحُجْب»⁽³⁾.

من هنا إصرار الإمام الكبير على أن يقترن تحصيل العلوم بالتهذيب، وأن يبقى الدافع إلهياً، ولا تخرج العلوم عن دائرتها الوظيفية البحتة كخدود أو تتحول إلى غaiات ومطلقات. هذه المعانٰي المكثفة عبر عنها النص التالي للإمام، الذي كتبه في شهر رمضان 1404هـ استجابة

(1) وعده ديدار، ص92؛ المظاهر الرحمانية، ص27.

(2) وعده ديدار، ص93؛ المظاهر الرحمانية، ص28.

(3) وعده ديدار، ص92؛ المظاهر الرحمانية، ص27 - 28.

لطلب د. فاطمة طباطبائي: «إنَّ الانشغال بالعلوم حتى العرفانية والتوحيدية منها، إذا كان مجرَّد جمع الاصطلاحات - وهو الحاصل فعلاً - ولغاية الحصول على هذه العلوم بذاتها، فذلك لا يقرب السالك من مقصدِه بل يبعده عنه (العلم هو الحجاب الأكبر). أمَّا إذا كان الدافع للانشغال بتلك العلوم هو عشق الحق والبحث عنه سُبحانه - وهو أمر نادر للغاية - فسيكون العلم حينها مصباح الطريق ونور الهدایة... ولبلوغ التزير القليل من ذلك لابد من التهذيب والتطهير والتزكية»⁽¹⁾.

انطلاقاً من هذا كله يُسجَّل الإمام إشارة نافذة إلى المنهج النبوي، من حيث إنَّ هذا المنهج لم يلْجأ في لغته إلى الأسلوب البرهاني في أقيسته وصيغته الاصطلاحية المألوفة في المنطق والفلسفة، حين يقول: «إِنَّا نعْلَم جَمِيعاً وَنرَى بِأَنَّ لُغَة دُعَوَةِ الْأَنْبِيَاءِ (ع) وَخَلْصِ الْأُولَيَاءِ سَلامَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، لَمْ تَكُنْ هِيَ لُغَةُ الْفَلَسْفَةِ وَالْبَرَهَانِ بِنَمْطَهُمَا الْمَأْلُوفِ السَّائِدِ، بَلْ هُمْ هُمُ أَرْوَاحُ النَّاسِ وَقُلُوبُهُمْ، وَيَسْعُونَ لِإِيْصالِ نَتَائِجِ الْبَرَاهِينِ وَمَعْطَياتِهَا إِلَى قُلُوبِ عِبَادِ اللَّهِ، وَبِذَلِّ الجَهَدِ لِهَدَايَتِهِمْ مِنْ دَاخِلِ الرُّوحِ وَالْقَلْبِ... لَذَا تَرَى الْمُتَرَبِّينَ عَلَى أَيْدِيِ الْأَنْبِيَاءِ مُؤْمِنِينَ وَعَاشِقِينَ، فِي حِينَ أَنَّ الْمُتَرَبِّينَ عَلَى يَدِ الْفَلَاسِفَةِ وَأَهْلِ الْبَرَهَانِ وَتَلَامِيذِهِمْ، هُمْ أَصْحَابُ بَرَهَانٍ وَقِيلَ وَقَالَ [نَقَاشٌ وَجَدَالٌ] لَا شَأنَ لَهُمْ بِالْقَلْبِ وَالرُّوحِ»⁽²⁾.

طبيعي لا يعني ذلك غياب المادة البرهانية وروح الاستدلال العقلية عن منهج السماء ورسالتها، خاصة القرآن الكريم ومنهج النبي وأهل بيته، إنما ينصبّ التمييز على اللغة والأطر والمصطلحات، ويتجه إلى الغاية التي هي بناء الإنسان بجميع مكوناته، وليس عقله فحسب، ومن

(1) المظاهر الرحمنية، ص 42.

(2) وعده ديدار، ص 92؛ المظاهر الرحمنية، ص 27 - 28.

ثمَّ ليست هذه دعوة لمنابذة العقل والبرهان، كيف وهو يُسجّل: «وإلا فإنَّ باب إثبات الصانع والتَّوحيد والتَّنزيه وإثبات المعاد والنبوة، بل مطلق المعرف، هو حقٌّ طلق للعقل ومن مختصاته»⁽¹⁾. كما يقول في الرسالة ذاتها التي اقتبسنا منها الشواهد السابقة، ومنعاً لأي خطأ أو التباس: «وليس معنى ما أوردته أن تتجنّب [الخطاب لولده أحمد] الفلسفة وتحترز عن العلوم البرهانية والعقلية وتشيح بوجهك عن العلوم الاستدلالية، فهذا خيانة للعقل والاستدلال والفلسفة، بل المقصود أن الفلسفة والاستدلال وسيلة لبلوغ المقصود الأصلي، ومن ثمَّ ينبغي أن لا تحجبك عن المقصود والمقصود والمحبوب»⁽²⁾.

الكلام يدور حول مجالين أو منطقتين، فحيث يكون الموضوع هو أصول المعرف، وحيث تكون حاجة لتعظيم المعرفة إلى الآخرين، ففارس هذا المجال هو العقل، والوسيلة الكبرى هي الاستدلال والبرهان. أما في منطقة الإيمان، فالمطلوب توظيف معطيات البرهان لكي تستقرّ في النفس وتحوّل إلى تصديق ويقين والأداة الكبرى في ذلك هي التهذيب والتزكية والعمل الصالح. وبذلك نحن لسنا بإزاء مصادرة دور العقل، بل ضبطه في نطاق وظيفته وداخل منطقته.

الأساس المنطقي للتوفيق

لابدّ وأن يستند مشروع التوفيق الخميني إلى أساس منطقي يسمح لصاحب تصحیح معطيات الفلسفة والعرفان والفقه في الجملة، تماماً كما هو حال جميع مشاريع التوفيق والمصالحة التي عرفها الفكر الإسلامي على مساره الطويل.

(1) آداب الصلاة، ص 200.

(2) وعده ديدار، ص 92 - 93؛ المظاهر الرحمانية، ص 28.

في هذا السياق ننتهي إلى تفسيرين كلّ واحد منهما يستند إلى أساسه الخاص به، والتفسيران هما:

- 1 - التفسير الذي ينطلق من إيمان الإمام بتعُّد مراتب الواقع والنشأت أو العوالم الوجودية، ولنسميّه التفسير الوجوديّ.
- 2 - التفسير الذي ينطلق من وحدة الواقع الخارجي، واختلاف الصيغ الأدائية للتعبير عنه داخل كل حقل من الحقول المعرفية، ولنسميّه التفسير المشائيّ.

في التفسير الأول ليس لدينا مرتبة واحدة للواقع ينبغي للجميع بلوها، بل هي مراتب متعددة، بحيث يعبر الفقهاء عن مرتبه والفلسفه عن أخرى والعرفاء عن ثالثه وهكذا، وجميع هذه الفهوم صحيحة في مرتبتها وبشرط صحة بقية الضوابط.

أما في التفسير الثاني، فأمامنا مرتبة واحدة للواقع هي الصحيحة، والاختلاف الواقع هو في أسلوب التعبير عنها، إذ يعبر عنها الفهم الفقهي بلغته الخاصة، والفهم الفلسفى بلغته الخاصة، وهكذا الحال بالنسبة للفهم العرفاني.

1 - التفسير الوجودي

انطلاقاً من هذا التفسير يصحّح الإمام للفيلسوف فهمه في الجملة لإصابته مرتبة من مراتب الواقع، وللعارف لإصابته مرتبة أخرى، وللفقيه أو للفهم الفقهي لإصابته مرتبة غير مرتبة العارف والفيلسوف وهكذا.

فحين ينطلق الإمام من الرؤية الوجودية التي مرت علينا تفاصيلها في القسم الأول من الكتاب، لن يكون هناك ما يمنعه من تصحيح فهوم الفئات الثلاث، مادام للواقع عنده مراتب متعددة وليس هو في مرتبة واحدة، إذ ستكون كل فئة قد أصابت مرتبة من مراتب ذلك الواقع، ومن ثم فهي صحيحة في مرتبتها، هذا على افتراض صحة الضوابط الأخرى،

والحركة في نطاق موازينها المعروفة وأصولها الموضوعة الثابتة.

مَكَذَا يُوْفِر التصور الوجودي أو الرؤية المعرفية العرفانية، أَفَقَاً مفتوحاً لتصحيح الفهم الفلسفى والفهم العرفانى والفهم الفقهي كُلّ فى مرتبته؛ انطلاقاً من إيمانه بـتعدد مراتب الواقع، وبعد افتراض صحة ضوابط الممارسة، بحيث ينضبط الفيلسوف في نطاق مبادئ الرؤية الفلسفية ويلتزم بأصولها، وينضبط العارف في إطار الرؤية العرفانية ويلتزم بأصولها، وهكذا بالنسبة للفقيه والفهم الفقهي.

فعندما يذهب الإمام إلى تصحيح فهَمَيْنَ قرآنَيْنَ يسجّل بنفسه أنَّهما متبَاينَيْنَ، فليس بمقدوره أن يوجّه ذلك منطقياً إِلا على أساس إيمانه بـتعدد مراتب الواقع، ليكون كُلّ فهم صحيح في مرتبته. لكي تكون المسألة واضحة نستعيد نص الإمام، الذي يقول فيه: «يُنْبَغِي أَنْ يُعْلَم بِأَنَّ هَذِهِ الْمَعْارِفَ، بِدَءَأْ مِنْ مَعْرِفَةِ الدَّلَائِلِ حَتَّى مَعْرِفَةِ الْأَفْعَالِ، قَدْ ذُكِرْتِ فِي هَذَا الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ الْجَامِعِ بِصِيَغَةِ تَدْرِكَهَا كُلَّ طَبَقَةٍ عَلَى قَدْرِ اسْتِعْدَادِهَا. فَآيَاتُ التَّوْحِيدِ الشَّرِيفَةُ خَاصَّةً تَوْحِيدُ الْأَفْعَالِ، قَدْ فَسَرَهَا عُلَمَاءُ الظَّاهِرِ وَالْمُحَدِّثُونَ وَالْفُقَهَاءُ - رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - وَبَيَّنُوهَا عَلَى نَحْوِ يَخْتَلِفُ كُلِّيًّا وَبِتَبَاعِينَ مَعَ تَفْسِيرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ وَعُلَمَاءِ الْبَاطِنِ لَهَا. وَالْكَاتِبُ [يُعْنِي نَفْسَهُ] يَعْدُ كُلَّا التَّفْسِيرَيْنَ صَحِيحَانِ صَحِيحَانِ فِي مَحْلِهِ»⁽¹⁾.

فمع أنَّ هذا النص يتحدث عن اختلاف التفسير تبعاً لاختلاف الفهم، إِلا أنه يستند في نهاية المطاف إلى اختلاف مراتب الواقع وتعددها حيث تصيب كُلَّ فئة من الفتئتين المذكورتين مرتبة فيه، فيكون كلاهما صحيحاً في مرتبته، برغم تباينهما المعرفي. ومن الواضح أنَّ الاختلاف في الفهم يرجع في المآل الأخير، إلى أنَّ كُلَّ فئة تنظر لمરتبة من الواقع غير تلك التي تنظرها الفتئة الأخرى، وكلتاها صحيحتان في مرتبتهما.

(1) أداب الصلاة، ص 185.

نظريّة النشآت الثلاث و العلوم الثلاثة

على أن المسألة ستكتسب وضوحاً أكبر من خلال نصوص تفصيلية للإمام يلجم فيها إلى مكونات الرؤية الوجودية التي ترى الإنسان موازياً للعالم من جهة وللقرآن من جهة أخرى، وأن لكل واحد من هذه الموجودات الثلاثة نشآت وعوالم ومراتب ودرجات، وظاهراً وباطناً، وغيباً وشهادة إلى آخر ما مرّ معنا تفصيلاً، في مواضع متعددة سابقة. فعندما يصل إلى الحديث النبوى الشريف: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة محكمة، وما خلاهنَّ فهو فضل»⁽¹⁾ ينفذ إليه من الرؤية الوجودية أو العرفانية للإنسان التي ترى أن له نشآت أو عوالم أو مراتب أو درجات ثلاث، وأنَّ لكلَّ درجة كمالها الخاص بها وعملها الذي يتناسب مع مقام الإنسان في تلك النشأة أو الدرجة أو المرتبة، وبهذا صارت العلوم بمقاييس الشريعة ثلاثة بحسب نشآت الإنسان وعوالمه وحاجاته في كل نشأة من تلك النشآت والعلوم.

محور هذا التفسير لتنوع العلوم والمعارف أننا بإذاء واقع وجودي متعدد المراتب، يتربّب عليه تنوع في العلم والمعرفة بحيث يتّسق كل ضرب من العلم والمعرفة مع مرتبة من مراتب الإنسان وعوالمه الوجودية، ويُشبع حاجته للعلم والمعرفة في تلك النشأة أو العالم.

إذاء هذا التصور الوجودي سيغدو تعدد العلوم والمعارف طبيعياً؛ بحيث تكون كلها صحيحة - مع افتراض صحة بقية الضوابط - كل في مرتبته، وهذا هو الأساس المنطقي للتفسير الأول الذي يستند إليه مشروع الإمام في التوفيق والمصالحة، بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء ومنهجياتهم في الفهم.

(1) الأصول من الكافي، ج 1، كتاب فضل العالم، باب صفة العلم وفضله، ح 1، ص 32.

لكي تتضح الرؤية أكثر خاصة في طبيعة العلاقة بين تعدد نشأت الإنسان ومراتبه أو عوالمه الوجودية وتنوع العلوم، وما يترتب على ذلك من تصحيح العلوم الثلاثة؛ البرهان والعرفان والفقه أو الظواهر النقلية على نحو أعمّ، نسعى إلى عرض بعض نصوص الإمام الداّلة على هذا المعنى، انطلاقاً من شرحه للحديث النبوي الشريف.

يقول: «اعلم أن للإنسان - كما تقدم ذلك سابقاً⁽¹⁾ - إجمالاً وعلى نحو عام ثلات نشأت وله ثلاثة مقامات وثلاثة عوالم، هي:

الأولى: نشأة الآخرة وعالم الغيب، ومقام الروحانية والعقل.

الثانية: نشأة البرزخ والعالم المتوسط بين العالمين، ومقام الخيال.

الثالثة: نشأة الدنيا، ومقام الملك وعالم الشهادة.

إن لكل واحد منها كمالاً خاصاً و التربية خاصة و عملاً يتاسب مع نشأته و مقامه».

ثم يضيف موضحاً: «فإذن جميع العلوم النافعة تنقسم إلى هذه العلوم الثلاثة: علم راجع للكمالات العقلية والوظائف الروحية، وعلم راجع إلى الأعمال القلبية ووظائفها، وعلم راجع إلى الأعمال القالية [الخارجية والسلوكية] والنشأة الظاهرة للنفس»⁽²⁾.

يتناول بعد ذلك لشرح الحقل الذي يتحرك به كل علم من هذه العلوم وما يتصل به من معارف، ومن ينهض ببيان حقائقه، ليفيد ما يلي:

1 - بالنسبة للعلم الأول الذي يشمل معرفة الذات المقدّسة

(1) ينظر: مثلاً: الأربعون، ص 5، 12؛ شرح دعاء السحر، ص 10، 11، 91.

(2) الأربعون، ص 386.

وصفات الجلال والجمال، والعوالم الغيبية التجردية كالملائكة وأصنافها، ومعرفة الأنبياء والأولياء ومقاماتهم، والعلم بالكتب المترفة وكيفية نزول الوحي وتنزل الملائكة والروح، والعلم بالنشأة الآخرة ورجوع الموجودات إلى عالم الغيب، وحقيقة البرزخ والقيمة، أو ما يعرف بالجملة بعلم المبدأ والمعاد؛ بالنسبة إلى هذا العلم فإنَّ الذي يتکفل به أصالة هم الأنبياء والأولياء، ثم ينهض به بعدهم «الفلسفه والأعاظم من الحكماء وأصحاب المعرفة والعرفان»⁽¹⁾.

2 - أما العلم الثاني الذي يتحرّك في مدار تربية القلب وإعداده وترويشه ويتكفل بالأعمال القلبية، ويشمل العلم بالمنجيات والمهمات الخلقية، والسبيل إلى تحصيل الأولى والحدُّر من الواقع في الثانية؛ فينهض به بعد الأنبياء والأوصياء (ع) «علماء الأخلاق وأصحاب الرياضة والمعرفة»⁽²⁾.

3 - ثم تأتي العلوم ذات الصلة بإصلاح الظاهر وتقويمه، وتشمل علم الفقه، وعلم آداب المعاشرة وتدبير المُتَّرِّل وسياسة المدن، وهي التي يضطلع بها بعد الأنبياء والأوصياء «علماء الظاهر من فقهاء ومحدثين»⁽³⁾.

من الواضح أنَّ هذه الخريطة في توزيع العلم تبعاً لعوالم الإنسان ونشاته الوجودية وحاجاته في مراتب تلك النشأت والعوالم، تنتهي تلخيصاً للإقرار بثلاثة حقول معرفية، هي:

- 1 - العلوم البرهانية والفلسفية، ورادتها الفلسفه والحكماء.
- 2 - العلوم الأخلاقية والمعنوية، ورادتها العرفاء وأهل المعرفة

(1) المصدر نفسه، ص 387.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

والسلوك.

3 - العلوم التي ترتبط بالسلوك الإنساني الخارجي وتدبير الحياة، ورادتها الفقهاء والمحدثون.

وكل فئة من هذه العلوم وأهلها ترتبط بعالم أو نشأة أو مرتبة من مراتب الإنسان، ومن ثم لا معنى أن يكون أحدها بديلاً عن الآخر، أو أن نتصور أن الإنسان يستغني ببعضها عن بعض، بل هو بحاجة إليها كلّها، بخاصة حين نأخذ بنظر الاعتبار الترابط العضوي القائم بين تلك المجالات الوجودية. فالحديث حين يدور عن مراتب وجودية، فهو لا يقصد الإشارة إلى مجالات منفصلة أو عوالم مغلقة ودوائر متقاطعة مع بعضها، بل يعني أنَّ العوالم على تعددتها فهي مترابطة مندمجة وممتدة، يؤثُّر بعضها ببعض، وبتعبير الإمام نفسه: «لابدَّ من معرفة أنَّ كلَّ واحدة من هذه المراتب الإنسانية الثلاث المذكورة، مترابطة على نحو بحيث تسري آثار كلَّ واحدة منها على البقية، من دون فرق في ذلك بين تجاه الكمال أو تجاه النقص»⁽¹⁾.

يسهب الإمام بعد ذلك في بيان ترابط هذه المجالات الوجودية وكيف يؤثُّر بعضها في بعض سلباً وإيجاباً، فمن يؤدِّي عباداته وتکاليفه الظاهرة، فإنَّ هذا الالتزام يؤثُّر من جهة في روحه وقلبه إيجابياً، ويؤدِّي من جهة أخرى إلى تكامل عقيدته. وكذلك إذا أهمل العبادات والتکاليف العبادية الظاهرة، فسيقود ذلك إلى خلل في الوضع المعنوي والروحي، وإلى اضطراب في البنية العقائدية، وهكذا بالنسبة للمراتب الأخرى.

انطلاقاً من هذا الترابط الوجودي، وحاجة الإنسان إلى العلوم بأجمعها وعدم استغنائه بمعارف مرتبة عن معارف بقية المراتب، اتجه الإمام إلى نقد الفئات التي بذررت التوتر بين المجالات المعرفية الثلاثة

(1) الأربعون، ص 387.

(البرهان، العرفان، النقل) بالتعصب لأحدٍ منها ومناولة البقية أو التقليل من شأنها، بحيث يشّع الفيلسوف على الفقيه والمحدث، ويُشهر الفقيه بالفيلسوف والعارف، ويحمل العارف على الفقيه وهكذا، مع أن الإنسان يحتاج في رحلته إلى الله وسirه على صراط الإنسانية المستقيم إلى الالتزام الكامل بهذه «المراتب الثلاث» والعناية بها بدقة، بحيث «لا يغضّ النظر عن أي الكمالات العلمية والعملية». كما عليه أن لا يتوهّم بأنه يكفيه تهذيب الخلق وحده، أو تحكيم العقائد وحده، أو موافقة ظاهر الشريعة فقط»⁽¹⁾ وإنما هو يحتاج إلى المراتب الثلاث بأجمعها.

على سبيل المثال: يلوح من بعض نصوص شيخ الإشراق السهوروبي في كتابه «حكمة الإشراق» بحسب فهم الإمام واستنتاجه، تفضيل مرتبة بعينها على البقية، كما يذهب إلى ذلك أيضاً بعض علماء الأخلاق وأهل المعرفة، وفئة من الفقهاء، الأمر الذي يخل بالتوازن القائم بين نشأت الإنسان الوجودية وتنوع المعارف، على النحو الذي يتّسق فيه كل لون من المعرفة مع المرتبة الوجودية الموائمة له. وبتعبير الإمام نفسه: «على سبيل المثال لشيخ الإشراق في أول (حكمة الإشراق) تقسيمات تعود إلى الكامل في العلم والعمل، والكمال في العمل، والكمال في العلم، على النحو الذي يستفاد من ذلك أن الكمال العلمي مع النقص بالعمل وبالعكس [أي الكمال في العمل مع النقص في العلم] هو مما يمكن أن يتحقق، إذ عدّ أهل الكمال العلمي من ذوي السعادة والمرتبطين بعالم الغيب والتجدد، وظنّ أن مآلهم الاندراج في سلك العلّيين والروحانيين. كما ذهب بعض علماء الأخلاق وتهذيب الباطن إلى أنّ تعديل الخلق وتهذيب القلب والأعمال القلبية هي منشأ الكمالات كلّها، وأنّه لا قيمة إطلاقاً للحقائق العقلية والأحكام الظاهيرية، بل هي معوقات في طريق السلوك. كما زعم بعض علماء الظاهر أن العلوم

(1) الأربعون، ص388.

العقلية والباطنية والمعارف الإلهية، هي كفر وزندقة، حتى ناوأوا علماء هذه العلوم وطلابها»⁽¹⁾.

يتضمن هذا النص نقداً صريحاً وواضحاً للاحتجاهات الأحادية التي تكتفي بنسق دون آخر، فتُعلي مثلاً من قيمة البرهان والعلوم العقلية على حساب العرفان والفقه، أو تُعلي من قيمة الجانب المعنوي والعرفاني على حساب البرهان والفقه؛ أو تُعلي من قيمة الفقه لجهة إسقاط قيمة العلوم العقلية والشخص من الجانب العرفاني. فكل هذه تعدّ اتجاهات متطرفة ونزعات أحادية شاذة تضرّب بالتكوين الوجودي للإنسان الذي تملّي عوالمه وحاجات تلك العوالم، تعدد الأنساق وتنوع العلوم والمعارف، بشرط أن يشغل كلّ علم داخل حقله ويبقى فاعلاً حيوياً في داخل حدوده ومنطقته. يسجل الإمام في نص نقيٍّ عنيف لهذا المنحى الإلگائي: «هذه الطوائف الثلاث التي تحمل هذه العقائد الباطلة، محجوبة بأجمعها عن المقامات الروحية والنشأت الإنسانية، ولم تتدبر في علوم الأنبياء والأولياء على نحو صحيح»⁽²⁾.

على أساس هذه الخلفيّة نشأت أجواء التوتر والتنافر والقطيعة، وبرزت دعوات التجهيل والرمي بالتفسيق والتکفير، فيما بين هذه الفئات الثلاث: «لهذا السبب بربت بين هذه الطوائف الثلاث أجواء العداء دائمًا، وكان أحدهم يطعن بالآخر ويرمي بالباطل». يعتقد الإمام أن هذه الاتجاهات الأحادية خاطئة بأجمعها، من زاوية أن «تحديداً لهم للمراتب الإنسانية بهذا المستوى، وجعلهم العلوم والكمالات مقتصرة على المجال أو التخصص الذي هم فيه، هو أمر خلاف الواقع»⁽³⁾.

(1) الأربعون، 1 ص 388.

(2) المصدر نفسه.

(3) الأربعون.

الصحيح عند الإمام، هو أنَّ هذه الحقول صحيحة بأجمعها كُلَّ في مجاله، وأنَّ التكوين الوجودي للإنسان لا يستغني بأحدٍ دون البقية. وهنا بالذات يكمن الأساس الذي يسُوَّغ للإمام الانطلاق في مشروعه للتوفيق بين الفلسفة والعرفان والفقه (الشريعة والظواهر النقلية) والمصالحة بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء. لماذا؟ لأنَّ «علوم الشريعة - كما أتَّضح - منحصرة بهذه الأقسام الثلاثة المتوازنة مع احتياجات البشر والمتنسقة مع المقامات الإنسانية الثلاثة»⁽¹⁾.

إذا كان التكوين الوجودي للإنسان هو بذاته الذي يملِي تنوع حقول المعرفة وال الحاجة إليها بأجمعها دون التفريط بأيٍ واحد منها، ومن ثمَّ يسُوَّغ على نحو عام تصحيح معطيات الفلسفة والعرفان والفقه لحاجة الإنسان إليها في سيره الكمالية؛ إذا كان ذلك كذلك، وأصبح الأساس المنطقي للتوفيق بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء واضحًا أمامنا، فهل يصح أن تبقى العلاقة بين هذه الفئات محكومة للمنابذة والقطيعة والشحناء؟

يمكث الإمام طويلاً أمام حالة التوتُّر، بل العداء والقطيعة التي لا تزال قائمة بين هذه الفئات، ويجمع في تحليلها بين أدوات العقل التي تمنع الإنكار عن جهل، ومعايير الشريعة التي تضع الإنسان الذي يتهم الآخر جزافاً في موقف عسير، وهو يسجل بنبرة حادة ولغة حاسمة: «لا يحق لأحد من علماء هذه العلوم الاعتراض على الآخر، ولا ينبغي للإنسان إذا جهل علماً أن يكذبه ويتطاول على صاحبه. وكما يعُد العقل السليم التصديق من دون تصور من الأغلاظ والقبائح الأخلاقية، فكذلك حال التكذيب من دون تصور، بل حال الأخير أسوأ وقبحه أكثر.

إذا سألنا الله تبارك وتعالى يوم القيمة، وقال مثلاً إنكم لم تكونوا

(1) الأربعون، ص 389.

تعرفون معنى (وحدة الوجود) بحسب مسلك الحكماء، ولم تتعلّموه من متخصصين في ذلك العلم وصاحب ذلك الفن، ولم تدرسوا ذلك العلم ومقدّماته، فلماذا أقدمتم على إهانة المؤمنين بها وتکفیرهم عن جهل؟ هل نملك جواباً في محضر الحق المقدس غير أن يُطأطئ الرأس حياءً وخجلًا؟ طبعي ليس مقبولاً الاعتذار بالقول: هكذا كنت أظنّ الأمر في نفسي! فلكلّ علم مبادئ ومقدّمات لا يتيسّر فهم ذلك العلم من دون استيعاب تلك المقدّمات، خاصة في مثل هذه المسألة الدقيقة [وحدة الوجود] التي استنفدت جهود أجيال، ولم يتّضح بعد فهم حقيقتها ومغزاها على نحو دقيق»⁽¹⁾.

ثم أضاف سماحته بعد استطراد يدور حول إنكار الفلسفة والعلوم العقلية: «وماذا إذا سأله - الله سبحانه - حكيمًا متكلّسًا أو عارفًا متصنعاً، لماذا وصفت العالم الفقيه بأنه قشرى وظاهري، ولماذا طعنت به؟ بل ما هو المبرر الشرعي في قدحك بمجموعة من العلوم الشرعية التي جاء بها الأنبياء (ع) من قبل رب الأرباب لتكامل النقوس البشرية، وما هو المسوغ الديني الذي استندت إليه في تكذيبها والاستخفاف بها؟ وما هو الدليل الشرعي أو العقلي الذي استندت إليه في جواز التطاول على مجموعة من العلماء والفقهاء؟ فماذا سيكون جوابه في محضر الحق تبارك وتعالى غير أن يُطأطئ رأسه حياء؟»⁽²⁾.

خلاصة التفسير الأول الذي يوفر للإمام الأساس المنطقي لمشروع التوفيق والمصالحة، يتمثّل بالتصوّر الوجودي الذي يقول بتعدد مراتب الواقع ونشاته وعوالمه، بما في ذلك الإنسان الذي ينطوي على ثلات نشأت تملّي وجود ثلاثة حقول من المعرفة تلبّي حاجاتها. وقد جاءت

(1) الأربعون، ص 389 - 390.

(2) الأربعون، ص 390.

الشريعة بهذه العلوم الثلاثة، على حسب الحديث النبوى الشريف: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة، وما خلاهنَّ فهو فضل»، إذ قارب الإمام الخميني «الآية المحكمة» بالعلوم العقلية، و«الفرىضة العادلة» بعلم الأخلاق وتصفية القلوب، و«السنة القائمة» بعلم الظاهر أو الفقه وما يتصل بالسلوك وال عمران وتدبير الاجتماع الإنساني⁽¹⁾.

وإذا كانت هذه العلوم متوازنة مع المراتب الوجودية للإنسان وملبية لحاجاته فيها، فهي بأجمعها ضرورة وجودية حقيقة لا مناص منها، ولا مجال للاستغناء عن بعضها أو الاكتفاء ببعضها فقط، ومن ثم لا معنى لرفض بعضها ونعت أصحابها بالكذب ورميه بالجهالة والسفه فضلاً عن تكفيه، بل هي صحيحة بأجمعها - مع فرض تمامية اللوازم والشروط الأخرى - كلاماً بحسب مرتبته و مجده و منطقته ووظيفته . وهذا الضبط ما سوّغ للإمام الإعلان عن مشروعه للمصالحة بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء.

2 - التفسير المشائى

في التفسير الثاني لمشروع المصالحة يتحدث الإمام عن وجود حقيقة واحدة يختلف الآخرون في التعبير عنها، إذ يعبر عنها الفلاسفة بلغة والعرفاء بلغة ثانية والفقهاء بلغة ثالثة وهكذا. هذا ما جاء في دروسه التفسيرية لسورة الفاتحة.

يصف الإمام في البدء العلاقة المتوترة بين رموز هذه الفئات، فيقول: «ترى بعضهم يضطرب من المسائل الفلسفية ويشعر بالوجل منها

(1) الأربعون، ص 391.

- مع أن الفلسفة علم رسمي مألف - حتى ليختيل إليه أنها ثعبان! كذلك يضطرب الفيلسوف من العرفان، وهكذا العارف من . . . إلى آخره⁽¹⁾.

يرجع الإمام هذا الاضطراب والوجل والتردد، الذي يؤسس لحالات التناحر والقطيعة بين هذه الفئات، إلى عدم إدراك بعضها للغة بعض، وإلا فهي جميعاً تتحدث عن حقيقة واحدة. وكلنا نذكر في ذلك مثال «العنب» واختلاف العربي والتركي والفارسي حوله تبعاً لاختلاف لغاتهم، وتتنوع الألفاظ الأدائية التي يستعملونها. فمع أنهم كلهم يتبعون «العنب» إلا أنَّ جهلهم بلغة بعضهم أوقع بينهم الخلاف. يقول الإمام بعد الإشارة إلى لغة التجھيل والإنكار: «هذه القضية تشبه قصة (الأنگور) وإنما (العنب) والأزوم)⁽²⁾ فالمسألة واحدة، لكن أحدهم يعبر عنها بالعلية والمعلولة، والثاني بالسببية والمسببية، والأخر يعبر عنها بلفظ الظهور والمظهر»⁽³⁾.

فإذن تكمن المشكلة في جهل كل فئة بلغة الفئة الأخرى ومصطلحاتها أو عدم سعيها لمعرفة مقصدها وما ترمي إليه: «القضية الأساسية، أنهم لم يعوا مطلب بعضهم بعضاً ولم يفهموه، ولما لم يفهموه فقد أطلت هذه الأقاويل [سواء الظن والإنكار والتهم] برأسها، وإنما إذا ما فهم بعضهم كلام بعض ووعوه، فلا عداء ولا نزاع»⁽⁴⁾.

الحقيقة هنا واحدة، والاختلاف ينبع من أسلوب كل فئة في التعبير عنها، إذ يتحصن الفلسفه والعرفاء والفقهاء كلُّ في إطار لغته الخاصة التي يجهلها الآخر، فتنشأ المعركة بينهم على خلفية هذا الجهل.

(1) تفسير سورة الحمد، ص 143.

(2) يعني لفظ «انگور» بالفارسية و«أزوم» بالتركية، العنب بالعربية.

(3) تفسير سورة الحمد، ص 186.

(4) المصدر نفسه، ص 191.

يستند هذا التفسير إلى أساس فلسفي مشائى، يعيد إلى الأذهان مبادرات الكندي والفارابي وابن رشد وابن سينا (في وجهه المشائى) وأضرابهم في التوفيق بين الحكمة والشريعة. والسؤال الذي يفرض نفسه بالحاج، هو: ماذا يعني ذلك؟ هل تخلّى الإمام عن الأساس الأول المائل في التفسير الوجودي وتعدد مراتب الواقع؟

الحقيقة ليس بأيدينا ما يسمح لنا بترجيع التحول ولو على مستوى الإيماءة من بعيد. فآراء الإمام في هذه الدروس التفسيرية قبلها وبعدها، بقيت أمينة للمنهج العرفاً ولمدرسة الحكمة المتعالية التي تحاذى ذلك المنهج. لذلك نميل إلى أنَّ الإمام مال إلى هذا التفسير، لدوع ترتبط بالمكان والزمان، من حيث طبيعة الخطاب والمخاطب والتّحديد الزمني، والوضع العام في البلد.

فالإمام أعلن عن هذا التفسير من خلال دروس تفسيرية عامة كانت تُبثَّ من القناة الرئيسة في التلفاز الإيراني، ومن ثمَّ فالمحاطب بها هم جمهور الناس، حيث اكتفى بهذا التفسير في دعوته إلى التوفيق بين الفلسفه والعرفاء والفقهاء القائم على أساس مشائى؛ لأنَّه بسيط وسهل المأخذ، قادر على إقناع القاعدة العريضة من دون الاستغراف في المقدّمات.

كما ذهبت بعض التحليلات، إلى أنَّ الإمام كان يرغب بتقريب القلوب وعدم استفزاز تلك الفئات من أهل العلم التي تنفر من العرفان ومنظومته حيث كان يلقي بدروسه من الحاضرة القمية، لذلك اختار هذا التفسير المشائى الذي من الصعب أن يستثير حفيظة الآخرين^(١).

(1) مع ذلك كلَّه توالَت الضغوطات خاصة من بعض علماء خراسان وقم، إلى أن استطاعت أخيراً تعطيل هذه الدروس.

نموذج في التوفيق

في اليوم الأول من العام الميلادي 1989 استيقظ العالم على خبر مدهش تمتزج فيه الغرابة بالغموض، يفيد بأنَّ الإمام الخميني بعث بوفد ثلاثي إلى الكرملين يتألف من رجل دين وأكاديمي سياسي وامرأة⁽¹⁾، يحمل رسالة خاصة إلى زعيم الاتحاد السوفيتي سابقاً وسيد الكتلة الشرقية يومذاك. بقي العالم يتربَّق شرقاً وغرباً وهو مذهول، ي يريد أن يعرف محتوى الرسالة، إلى أن أُعلن عن تفاصيلها بعد ساعات.

علاقة هذه الرسالة ببحثنا أنها تمثل نموذجاً تبرز فيه بوضوح خطوط التلاقي بين الفلسفة والعرفان (حيث لا مكان للفقيه في رسالة تنهض بعبء الدعوة إلى الإسلام)، فقد وظَّف الإمام ما استطاع توظيفه من عناصر معرفية ما دام ذلك مفيداً في تحقيق هدف الدعوة إلى الإسلام.

لقد أراد الإمام لمشروعه في التوفيق والمصالحة كما أعلنه في دروسه التفسيرية عام 1979، أن يتحول إلى عنصر منهجي يشقّ من خلاله طريقه في التفسير، حيث قال بعد استعراض المشروع وبيان عناصره: «لقد جاءت هذه المقدمة كتمهيد للمسائل كافة التي ستأتي فيما بعد. فإذا امتدَّ بنا العمر، وذكرنا احتمالاً ما [في هذه الدروس]، فلا تعارضوا بالقول: إنك أعددت إلى الساحة مجدداً من خلال ما ذكرته من تعبيرات؛ أعددت لغة العرفاء. كلا، لا بدَّ لهذه اللغة وأن تنزل»⁽²⁾؛ وذلك انطلاقاً من روح المشروع التوفيقى، الذي يتعامل مع العرفان بوصفه وجهاً من وجوه التعبير عن الحقيقة، بل هو أقرب إلى لغة الكتاب والستة.

(1) حمل رسالة الإمام إلى غورباتشوف وفد ثلاثي يتألف من الشيخ جوادى آملى ود. محمد جواد لاريجاني والسيدة مرضية دباغ.

(2) تفسير سورة الحمد، ص 193.

ييد أنَّ ما حصل مع الأسف هو انقطاع هذه السلسلة من الدروس، بعد هذا الدرس مباشرة (الدرس الخامس) نتيجة لضغوطات مارستها بعض الدوائر العلمية ضدَّ هذا المنحى. وبذلك حرمنا تطبيقات هذا المشروع كما كان ينبغي أن تظهر بدءاً من الدرس التالي (الدرس السادس)، لكي نقف مباشرة على الكيفية التي يوقق فيها الإمام بين الفهم الفلسفي والعرفاني والفقهي في استكناه معانٍ القرآن، والغوص في أعمقه.

لكن ذلك لم يحرمنا من لمحات أطلَّت في الرسالة التي بعثها الإمام إلى آخر زعيم للاتحاد السوفيتي قبل انهياره، وتحول نموذج الدولة الماركسية إلى متحف التاريخ، إذ برزت في ثنايا هذه الرسالة الروح التوفيقية بوضوح، حيث لم يهمل جهداً من أيٍّ حقل معرفي انبثق، إلا ووظفه في مضامين الرسالة الدعوية⁽¹⁾.

لا نهدف إلى تقديم بحث تفصيلي في النموذج الذي تعكسه الرسالة⁽²⁾، وإنما نكتفي بومضات سريعة.

انطلقت الرسالة من هم دعوي يحمل نداء التوحيد إلى مركز الإلحاد العالمي يوم ذاك. لذلك اتجه محتواها إلى معالجة العقد الأساسية في نمط التفكير المادي الإلحادي، من خلال سوق البراهين العميقة والميسرة في آن لإثبات الصانع، وعالم ماوراء الطبيعة، بما ينسجم مع حجمها وفرصته المتاحة في لقاء زعيم الكتلة الشرقية.

(1) ينظر في نص الرسالة: صحيفة إمام (صحيفة الإمام): مجموعة آثار الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1999، ج 21، ص 220 - 226؛ بالعربية: رسالة زعيم الأمة الإسلامية الإمام الخميني إلى الرئيس السوفيتي ميخائيل غورباتشوف، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، دمشق، 1990.

(2) دراسة تحليلية تفصيلية للرسالة، ينظر: رسالة القرآن، مصدر سابق، ص 65 - 124. كذلك: البيان المرصوص، جوادی آملي، أيضاً مصدر سابق، ص 281 - 314.

هذا الهم دفع الإمام لكي يتحدث صراحة إلى الزعيم السوفيتي السابق، بأنَّ مشكلة هذا البلد لا تكمن في الاقتصاد والإدارة وما شابه ومن ثمَّ فهي لا تُحل بالإصلاح الاقتصادي والإداري وتتجدد طاقة الفكر الماركسي عبر ما اشتهر بأطروحة «البيرسترويكا» التي رفع لواءها غورباتشوف، وأراد لها أن تكون نمطاً من التفكير الجديد ليس للاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية السابقين فحسب، بل للعالم بأسره⁽¹⁾. إنما تكمن المشكلة في التصور الوجودي والرؤى الكونية المادية التي آمنت بها الماركسية وفرضتها على الشعوب، ودخلت من خلالها في قطيعة مع الله والإيمان والغيب والرسل والأنبياء والأديان.

إعادة النظر بالرؤى الكونية المادية هي بنظر الإمام، نقطة البداية في أي تحول حقيقي يمكن ممارسته في نطاق الاتحاد السوفيتي سابقاً والكتلة الشرقية تبعاً له. فالتمرز الهائل حول الحس وإنكار ما عداه في المنظومة المعرفية الماركسية، هو الأساس الذي أنتج الإلحاد وإنكار الغيب ومحاربة الإيمان ومواجهة الأديان ونعتها بمختلف النعوت المشينة. هذه الحقيقة وضعها النص الخميني أمام غورباتشوف بجلاء وصراحة فائقة، وهو يسجل: «لهذا السبب رأيت أن أذكركم - بضرورة - أن تعيدوا النظر مجدداً بالرؤىتين الكونيتين المادية والإلهية. لقد عدَ الماديون (الحس) معيار المعرفة في رؤيتهم الكونية، فأخرجوا كل ما هو غير محسوس عن نطاق العلم؛ وجعلوا الوجود قرین المادة ومساوياً لها، بحيث أنكروا وجود ما لا مادة له. لقد انتهت بهم هذه النظرة بالضرورة إلى اعتبار عالم الغيب، مثل وجود الله تعالى، والوحى والنبوة والقيامة، محض أساطير وأوهام»⁽²⁾.

(1) ينظر في هذه الأطروحة ومكوناتها وأفاقها: البيرسترويكا والتفكير الجديد لأجل بلادنا وللعالم بأسره، م. غورباتشوف، ترجمة زياد الملا، دار الشيخ، دمشق، 1988.

(2) صحيفة الإمام، ج 21، ص 222.

لقد أشار الإمام في رسالته لغورباتشوف إلى أنَّ القرآن نقد هذه الرؤية، وضرب أساسها المادي بالصimir، وهاجم منطقها الذي يقول في رفض المبدأ والمعاد: «مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُ إِلَّا الدَّهْرُ»⁽¹⁾، كما يسجل في إنكار النبوة: «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ»⁽²⁾، وأيضاً ما ذهب إليه من ترسير أصلة الحس والمادة وإنكار ما وراءهما: «أَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَقّ نَرَى اللَّهَ جَهَرَهُ»⁽³⁾.

في مقابل ذلك أوضح الإمام لآخر زعيم سوفيتي، القاعدة الأساسية التي تستند إليها الرؤية الكونية الإلهية، بقوله: «في حين أنَّ معيار المعرفة في الرؤية الكونية الإلهية هو أشمل من (الحس والعقل)، وأنَّ ما هو معقول يدخل في نطاق العلم ولو لم يكن محسوساً. وبهذا فإنَّ الوجود - في هذه الرؤية - يشمل الغيب والشهادة، وأنَّ ما ليس له مادة يكون موجوداً كذلك. وكما أنَّ الموجود المادي يستند إلى المجرد، فكذلك ترتكز المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية أيضاً»⁽⁴⁾.

لقد استند النص الخميني في نقد التصور الوجودي للمادية والرؤبة الكونية الماركسية والمنهج المعرفي المنبع عندها، إلى العناصر الأساسية التالية:

- 1 - يتحطّى معيار المعرفة المحسوس إلى المعقول، فالمعقول غير المحسوس له قيمة معرفية أيضاً.
- 2 - وبيانات وجود المعقول غير المحسوس يثبت أنَّ الوجود أعم من المادة، وهو يشمل الغيب والشهادة، أي غير المحسوس والمحسوس معاً.

(1) الجانية: 24.

(2) الأنفال: 31.

(3) البقرة: 55.

(4) صحيفَة الإمام، ج 21، ص 222.

3 - يستند الموجود المادي إلى «المجرد»؛ تماماً كما تستند المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية غير الحسية، كما هو الحال في عودة جميع ألوان الاستدلال إلى مبدأ العلة والمعلول.

لم يستند الإمام لإثبات هذه العناصر إلى القرآن الكريم وما ساقه من أدلة على هذا الصعيد، رغم طابعها البرهاني، لأنه يمكن للسيد غورباتشوف أن يعتريه بأن هذا النص الكريم لم يثبت لديه حتى تلزم حججته. لذلك أرجع أدلة الإثبات إلى البحث العقلي الفلسفى، وبعض الإشارات الوجدانية التي يقطع كل إنسان بصحتها.

ما يعني هنا، هي طبيعة إحالات الإمام، إذ هو لم يتعرض إلى نسق معرفي دون آخر، بل وظف من كل نسق ما هو مقوم لحجته ونافع في الاستدلال على الخصم، ولم يستغن عن الفضاء الإنساني العام فيما أفرزه من حجج على هذا الصعيد، حين احتاج عليه بالفلسفة الغربية التي تعد معطى إنسانياً عاماً لا صلة له بدين معين ومذهب خاص.

لقد أحال الإمام في أدلة الإثبات إلى ما يلي:

1 - الفلسفة الغربيين: حيث طلب الإمام أن يرجع المختصون السوفيت إلى كتب الفلسفة الغربيين ومعطيات البحث الفلسفى الغربى على هذا الصعيد، مما يعنى النقاط النقدية التي أثارها ضد الرؤية الكونية الماركسية وتصورها المادى⁽¹⁾.

2 - الفلسفة المشائية عند الفارابي وابن سينا: كما طالب أيضاً العودة إلى معطيات البحث الفلسفى عند الفارابي (ت: 339هـ) وابن سينا (ت: 428هـ)، في خطه المشائى الأرسطي الذى يكفل نقض مرتکزات

(1) يُنظر: صحيفة الإمام، ج 21، ص 223.

التصور المعرفي المادي النازع إلى نصب الحس معياراً وحيداً، ورفض ما سواه، خاصة فيما ذكره الإمام في رسالته من أنّ قانون العلية الذي يرتكز إليه صرح المعرفة الإنسانية، هو معقول غير محسوس، تماماً كما هو الحال في إدراك المعاني الكلية وإدراك القوانين العامة التي ترتكز إليها عملية ممارسة الاستدلال مهما كان لونها، إذ هما من المعقولات أيضاً وليسا من المحسوسات⁽¹⁾.

3 - حكمة الإشراق عند السهروردي: كما أحال أيضاً إلى معطيات البحث الفلسفى عند شيخ الإشراق يحيى السهروردي (ت: 587هـ) الذى مرّ علينا في ما سبق، نسقه المعرفي التوفيقى الجامع فيما أطلق عليه بأطروحة «حكمة الإشراق»، في مقابل الحكمة أو الفلسفة المشائية، ساعياً توظيف متزعه في «فقه الأنوار» للاستدلال على ما يريد.

فالمعروف أنَّ للسهروردي منهجه الخاص في البحث والاستدلال على وجود الله، إذ هو يذهب إلى أن العلم بوجود الله فطري يكفي فيه صرف التنبية دون حاجة للاستغراق بالبراھين الدقيقة. كما يعتقد أنَّ النور الملابس للمحسوسات هو نور عارض، وأن ذات الشيء الذي ينطوي على نور حسي - كالشمس مثلاً - مظلمة، ومن ثم فإن كل المحسوسات بحاجة إلى نور صرف متنَّه عن الحس، بسبب فقدانها النور الذاتي.

كما يستدلُّ في فلسفته إلى أنَّ العلم الشهودي للنفس بذاتها هو دليل تجرّدها، وأن الموجود المجرد هو نور معقول وغير محسوس؛ لأن الموجود المحسوس إنما يتحقق في إطار جهة وزمان خاصٍ مضافاً لبقية اللوازم المادية الخاصة، ومن ثمَّ ليس له حضور بذاته.

استناداً إلى معطيات هذه الفلسفة أحال الإمام إلى السهروردي،

(1) صحيفَة الإمام، ص 223 - 224.

وهو يسجل في رسالته: «كما بإمكانهم⁽¹⁾ الرجوع إلى كتب السهوردي رحمة الله عليه، في حكمة الإشراق، ليوضّحوا لكم بأنَّ الجسم وكل موجود مادي آخر، بحاجة إلى النور الصرف المتنَّزه عن الحسّ، وأنَّ الإدراك الشهودي من ذات الإنسان لحقيقةه، متنَّزه أيضاً عن الظاهرة الحسية»⁽²⁾.

4 - الحكمة المتعالية عند الشيرازي: من خصائص الشيرازي منحاه المرَّكب في التوفيق بين معطيات الفلسفة والعرفان والقرآن، ومما امتاز به بحثه الفلسفـي الإمعان في بيان تجرـد العلم، فقد أوصل الفروق بين الصورة العلمـية والصورة المادية إلى ثمانية فروق، وأسهـب في التفاصـيل وتشـيد البراهـين، بحيث تخطـّت صورة البحث عنده محض إثبات مجرـد الصورة العقلـية كما هو الحال عند السـابقين عليه، إلى إثبات تجرـد كل ضرب من ضروب الفكر مهما كان لونـه.

استناداً إلى هذا التميـز، أحـال الإمام إليه، وهو يكتب إلى غورباتشوف موصـياً: «اطلـبوا من الأسـاتذـة الكـبار العـودـة إلىـ الحـكـمةـ المـتعـالـيةـ لـصـدرـ المـتـأـلهـينـ رـضـوانـ اللـهـ تـعـالـىـ عـلـيـهـ وـحـشـرـهـ مـعـ النـبـيـنـ وـالـصـالـحـينـ، لـكـيـ يتـضـعـ أنـ حـقـيقـةـ الـعـلـمـ هيـ ذـلـكـ الـوـجـودـ الـمـجـرـدـ عـنـ الـمـادـةـ، وـأـنـ أـيـ ضـرـبـ مـنـ ضـرـوبـ الـفـكـرـ مـتـنـزـهـ عـنـ الـمـادـةـ، وـمـنـ ثـمـ فـهـوـ لـاـ يـخـضـعـ لـضـوـابـطـ الـمـادـةـ وـأـحـكـامـهـ»⁽³⁾.

5 - عـرفـانـ ابنـ عـربـيـ: آخرـ منـ اـحـتـجـ الإـمامـ بـأـفـكـارـهـ وـبـحـوثـهـ

(1) لقد اقترح الإمام في رسالته أن يعهد السيد غورباتشوف بتأسيس لجنة من المختصين، تنهض بمراجعة معطيات البحث في الاتجاه الذي أثاره الإمام، ومتابعته من خلال أفكار الذين عرض الإمام لكتبهم ونتائجـهمـ، ومنـهـ السـهـورـديـ، وـمـنـ ثـمـ فالـضمـيرـ فيـ المـتنـ يـعودـ إـلـيـ ذـوـيـ الـاختـصـاصـ هـؤـلـاءـ.

(2) صحيفة الإمام، ج 21، ص 224.

(3) صحيفة الإمام، ص 224 - 225.

ونتاجاتهم، وحثّ غورباتشوف على ضرورة أن تمضي لجنة من المختصين للانفتاح على منظوماتهم الفكرية وتُطلعه على نتائج البحث، هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي المعروف بابن عربي والمشهور بالشيخ الأكبر (ت: 863هـ). لكن مع فارق يكشف عن الأهمية الفائقة التي يوليهما الإمام لهذا الأخير بالمقارنة إلى مَن سبقة، فمع أنَّ الإمام أشاد بالفارابي وأبن سينا والشهرودي، وأنَّى على الشيرازي، إلا أنه لم يضع شرطًا خاصًّا لدراسة أفكارهم من قبل المختصين السوفيت باستثناء اشتراطه أن يكون هؤلاء من الأساتذة الكبار بالنسبة إلى فكر الشيرازي.

مع ابن عربي كثُفَّ من شروطه، حين اقترح على السيد غورباتشوف أن تتألف اللجنة من عدد من الخبراء المتخصصين المشهود لهم بالذكاء والنبوغ، وأن يقدموا إلى الحاضرة العلمية بمدينة قم كي يُتاح لهم ممارسة مهنتهم، ومع ذلك فإن مهنتهم هذه لا تتخلل بالنجاح قبل أن يمكنوا في قم عدّة سنوات يمضوها في دراسة فكر هذا الرجل العظيم، وإلا فهي غير ممكنة، وبتعبير الإمام نفسه: «لا أثقل عليكم، ومن ثم لا أذكر كُتب العرفاء وبخاصة محيي الدين ابن عربي. لكن إذا شئتم الإطلاع على أفكار هذا الرجل العظيم وبحوثه، فيمكنكم أن تختاروا عدداً من الخبراء النوابغ المتضلعين في مثل هذه البحوث، وترسلونهم إلى قم، حتى يستطيعوا الإطلاع بالتوكل على الله بعد عدّة أعوام، على العمق اللطيف لمنازل المعرفة، والدقيق غاية الدقة، وإنما دون هذا السفر من غير الممكن بلوغ هذه المعرفة»⁽¹⁾.

الحصيلة التي نطلع بها بعد هذا الاستعراض، هو أن الإمام حشد كلَّ ما رأه مفيداً من معطيات المعرفة في تعزيز رسالته الدعوية، بغض

(1) صحيفة الإمام، ج 21، ص 225.

النظر عن النسق المعرفي . فقد وظف الفلسفة باتجاهاتها المختلفة ، وأفاد من معطيات البحث العقلية بمختلف ضروبه عند المشائين وفي حكمة الإشراق والحكمة المتعالية ، كما لم يهمل العرفان على هذا الصعيد .

ولو كان هناك مجال لاستثمار معطيات الفهم الفقهي ، لما تأخر الإمام في الإفادة منها لما يخدم تشيد حججه وتصليتها .

كلمةأخيرة

أود أن أختتم البحث في هذا القسم بإلفات النظر إلى واقع شخصية الإمام العلمية وممارسته الفكرية . فحين نتأمل بهذا الواقع وننظر على مكونات شخصيته من منظور هذا البحث ، نجدها تستحضر الأنساق المعرفية الرئيسية الثلاثة على نحو متجاور ومتالَف ، يجمع بين الفلسفة والعرفان والفقه .

فالإمام يمارس البحث الفقهي على مستوى الدرس وإصدار الفتوى على وفق المنهج الفقهي السائد ، شأنه في ذلك شأن بقية الفقهاء .

ومع الدرس الفلسفـي ، فهو يمارس البحث الفلسفـي بمختلف أنساقه عند المشائين وأتباع الحكمة الإشراقية والحكمة المتعالية ، بغض النظر عن متبنياته الخاصة في هذا المجال .

أخيراً وعلى مستوى العرفان تراه يمارس البحث العرفاني ، بالطريقة المألوفة عند أقطاب هذه المدرسة .

على هذا النحو تتلاقي في شخصية الإمام أبعاد الفيلسوف والعارف والفقـيه ، وتأتـلـف أنساقـها في تـكوـينـهـ الفـكـريـ من دون تـزاـحـمـ أو تـداـفعـ ، فضـلاـً عن التـناـفـرـ والـقطـيعـةـ والـعدـاءـ ، حيث تـماـرسـ الفلـسـفـةـ والـعـرـفـانـ والـفـقـهـ دورـهاـ كـلـٌـ فيـ منـطـقـتهـ الـخـاصـةـ ، وـفـيـ نـطـاقـ مـجـالـهـ الـوـظـيفـيـ .

بتعبير آخر، إنَّ شخصية الإمام العلمية والفكرية تعدَّ بذاتها مصداقاً حياً لمشروعه في التوفيق بين العارف والفيلسوف والفقير. وإذا كانت الأمثلة على تعايش هذه الأنساق كثيرة في مؤلفات الإمام، فمن المفيد أن نعزز هذه الملاحظة بالمثالين التاليين:

الأول: عند ما يبحث الإمام مسألة التفويض ينتهي بعد تقرير البحث، إلى أنَّ جميع النتائج التي انتهى إليها لها أدلة من البحث العقلي البرهاني والذوق العرفاني والشواهد السمعية والنقلية، ومن ثمَّ فهي «تطابق مع الميزان البرهاني الصحيح، والذوق والمشرب العرفاني والشواهد السمعية»⁽¹⁾. ومعنى ذلك اجتماع الفلسفة والعرفان والنقل على إثبات الفكرة، وتوظيفها بأجمعها لإثبات المطلوب. وهذا أمر لا يتمُّ من دون إيمان الباحث بالأنساق الثلاثة وتعايشها في شخصيته.

الثاني: عندما يصل الإمام في كتاب آخر من كتبه إلى بحث العلم الإلهي وأن لله علمًا ذاتيًّا بالموجودات قبل الإيجاد، وعلمًا بمخلوقاته عند الإيجاد يعبر عنه بالعلم الفعلي، ينتهي إلى أنَّ هذا العلم هو علم بسيط إحاطي أزلي حضوري، ويستدلُّ على ذلك بضرورب الاستدلال من البحث العقلي والعرفاني والنقلية.

ثمَّ يمعن في ترسیخ النتيجة عبر الاحتجاج على كل فئة بمنهجها المعرفي، فيقول:

أ: «إذا كنتَ من أصحاب البرهان والفلسفة، سيتضح لك من خلال برهان (كل مجرد عاقل) و(بسط الحقيقة كل الكمال) أنَّ كل ماوراء العوالم الغيبية إلى متنهى نهاية عالم الحس مكشوف عند الحضرة

(1) الأربعون: ص 551. والبحث مذكور هناك تفصيلاً من وجوهه الثلاثة.

العلمية [الله] بالعلم البسيط الإحاطي الأزلي، من دون شائبة كثرة وتحديد وبلا وصمة حجاب وتقيد».

ب : «أما إذا كنتَ من أصحاب المعرفة وتسلك طريقة العرفاء الشامخين، فسيكون بمقدورك أن تُثبت العلم الذاتي والفعلي للحق بكل ذرات الموجودات، من خلال مظهر الأحادية والواحدية والذاتية والفعلية» .

ج : «إذا كنتَ متبعداً بالكتب السماوية وبأحاديث أصحاب الولي والتّنزيـل، فسيكون العلم المحيط الأزلي ثابتاً عندك بضرورة كل الأديان، وستعد الحق جلّ وعلا عالِماً بجميع الكائنات والذرات الغائية والحاضرة، ولفهمت سعة علمه [سبحانه] وإحاطته من القرآن الشريف»⁽¹⁾.

على الغرار ذاته يتناول نفوذ قدرة ذاته المقدّسة وإحاطة سلطنته وكمال مالكيته وتمام قاهراته وقيوميته، إذ يبرهن على كل واحد منها بالبرهان والعرفان والنص ، أو هي تثبت بحسب تعبيـره : «علمـاً وبرهاناً أو شهودـاً وعرفـاناً أو تحققـاً وإيقـاناً أو تعـبـداً وإيمـاناً»⁽²⁾ .

هكذا تحول شخصية الإمام إلى مصدق عملي يجمع في الممارسة الفكرية بين الفلسفة والعرفان والنقل .

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل ، ص 206 - 207.

(2) شرح حديث جنود العقل والجهل ، ص 207.

القسم الثالث

نماذج تفسيرية ولمحات قرآنية

تمهيد

حين تقترن الأبعاد النظرية في التفسير بتطبيقاتها، فإن ذلك يسbug على الدراسة حيوية مضاعفة تنشأ من التفاعل بين التحديات المنهجية، والأمثلة العملية.

وهذا القسم من الدراسة هو الذي ينهض بهذه المهمة، التي يؤديها على مستويين:

الأول: حقل التطبيقات التفسيرية، حيث يتابع عدداً من الأمثلة القرآنية التي تركها الإمام وتدخل في نطاق التفسير بمعناه الوظيفي.

الثاني: حقل اللمحات واللفتات القرآنية، مما قد لا يدخل في عنوان التفسير بمعناه الوظيفي العلمي، لكنها على أي حال إشارات قرآنية لها قيمتها الخاصة.

هذان الحقلان يتوازمان مع التنميط الذي مرّ علينا في الفصل الرابع من القسم الأول⁽¹⁾؛ إذ نذكر أنَّ الإمام وزَع عملية التعاطي المشروع مع القرآن إلى حقلين؛ الأول هو الحقل التفسيري بمعناه العلمي الذي تنهض

(1) مبحث التفسير بالرأي.

به بحوث التفسير ويتكلّل به المفسرون. ثم هناك دائرة أوسع تشمل إفادة المسلم من القرآن عبر التعامل المباشر معه، وما يخرج به على هذا الصعيد من معطيات وفوائد وكنوز، على النحو الذي مرّ فيه الحديث تفصيلاً.

الحقيقة أنَّ إنجاز مثل هذه المهمة يُبعِدُها أصبح أمراً يسيراً، بعد أن ولدت مشاريع متعددة توفرت على جمع المادة القرآنية التي خلفها الإمام الخميني في مختلف آثاره. وربما جاء في الطليعة مشروعان، هما:

الأول: ما قامت به فصلية «بيّنات»⁽¹⁾ القرآنية المتخصصة، التي دأبت على نشر جزء مهم من التراث التفسيري للإمام، بدءاً من عددها الأول ولا تزال، في منهجية اعتمدت توثيق ذلك التراث من مؤلفات الإمام ودورسه وخطبته، وعرضه بأسلوب متسلسل وفق ترتيب سور في المصحف الكريم.

الثاني: وهو مشروع أضخم من الأول وأشمل؛ لما يتضمّنه من سعة في الرصد ودقّة في التوثيق. يطمح هذا المشروع الذي تنهض بتحقيقه مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، إلى إصدار عدّة أجزاء تحت عنوان «تفسير الإمام» تغطي جميع ما خلفه سماحته من تراث على هذا الصعيد.

يبدو من بعض المعطيات المتوفّرة أنَّ هذا المشروع قد يخرج بثلاثة مجلّدات وحتى أربعة، خاصة إذا ما أضيف إليه تفسير آيات الأحكام في التراث الخميني، كما تقضي بذلك خطة المشروع⁽²⁾.

(1) مجلة متخصصة بالدراسات القرآنية، تصدر باللغة الفارسية عن مؤسسة الإمام الرضا للمعارف الإسلامية، بمدينة قم.

(2) يشمل الكتاب الأول في المشروع تفسير سورة الفاتحة، بينما يغطي الثاني والثالث بقية تراث الإمام التفسيري، أما الكتاب الرابع والأخير فيشمل آيات الأحكام في تراثه. ينظر: بيّنات، العدد المزدوج 22 - 23، ص 312 فما بعد.

بإزاء هذا التوافر الممتاز في المادة التفسيرية، كان من خطأ هذا القسم من الدراسة، استعراض نماذج تطبيقية واسعة في الحقلين معاً؛ الحقل التفسيري بالمعنى الوظيفي العلمي للتفسير، وحقل الإشارات واللمحات واللفتات القرآنية مما ساقه الإمام تحت عنوان فوائد قرآنية، تمتد على موضوعات عقائدية ومعرفية، وتغطي المجالات الاجتماعية والتربوية والثقافية والسياسية، وتحرك في مضمون النهضة وحركة الإحياء الإسلامي، والعلاقات الدولية وما إلى ذلك. بيد أنَّ الذي جعلنا نعزف عن ذلك هو ازدياد مادة الكتاب والخشية من أن تتضخم أكثر مما هي عليه.

لذلك كله رأينا اختزال حجم هذا القسم والاقتصار على عدد من النماذج، من خلال الإطارين التاليين:

- 1 - النماذج التفسيرية.
- 2 - اللمحات والإشارات واللفتات القرآنية.

1 - النماذج التفسيرية

بالإضافة إلى تفسير سور الفاتحة والتوحيد والقدر التي تناولها الإمام مباشرة، هناك أمثلة كثيرة لآية أو مجموعة آيات مت�اثرة في تراث الإمام، سنعمد إلى انتخاب بعضها كما يلي:

أ: سورة الحشر

للإمام كمن سواه من أهل المعرفة، عناية خاصة بسورة الحشر ولاستima الآيات المباركة آخر السورة، إذ الآيات السبع الأخيرة هي من غرر الآيات بحسب تعبيرهم المشهور⁽¹⁾.

(1) ينظر في هذا الوصف مثلاً: الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 201، حيث قوله: «ومن غرر الآيات فيها الآيات السبع في آخرها».

لذلك لا تكاد تغيب هذه السورة عن مؤلفات الإمام الخميني، بل لها حضورها في جل هذه المؤلفات فضلاً عن الدروس والخطب والرسائل.

يبحث الإمام على الالتزام بتلاوة الآيات الأخيرة من السورة، ويشير إلى ما في ذلك من آثار نافعة، في موقع متعدد من كتبه، منها قوله: «إذا ما ثابر الإنسان على تلاوة الآيات الشريفة آخر سورة الحشر، من قول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتَقُوًا اللَّهَ﴾ وهي الآية الثامنة عشرة إلى آخر السورة، مما يشتمل على التذكر ومحاسبة النفس، وينطوي على مراتب التوحيد والأسماء والصفات؛ إذا ما ثابر الإنسان على ذلك في وقت فراغ النفس وعدم اشتغالها بالأمور الدنيوية، كآخر الليل أو بين الطلوعين، واقتربت التلاوة بحضور القلب والتفكير بهذه الآيات، فالمرجو أن يخرج بنتائج حسنة إن شاء الله»⁽¹⁾.

كما يبحث أيضاً على التدبر بهذه الآيات التي لا غنية للإنسان عنها، إذا ما أراد أن يتقرب إلى الله ويسلك السبيل إلى لقائه، حيث يكتب باللغة العربية مباشرة: «فانظر أيها السالك سبيل الحق، إلى الآيات الشريفة أواخر الحشر، وتدبر فيها بعين البصيرة»⁽²⁾، ثم يأتي بها ويعقب عليها بكلام.

في موضع آخر ينقل الوصية بهذه الآيات عن أحد كبار مشايخه في التهذيب والمعرفة والتربية الأخلاقية والمعنوية الشيخ محمد علي شاه آبادي (1292 - 1369هـ)، وهو يكتب: «كان جناب العارف الكبير وشيخنا الجليل، يقول: إن المثابرة على تلاوة الآيات الشريفة آخر سورة الحشر، من الآية الشريفة: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتَقُوًا اللَّهَ وَلَتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 106.

(2) مصباح الهدى إلى الخلافة والولاية، ص 20.

فَدَمَتْ لِعَذَّبَةٍ⁽¹⁾ إِلَى آخر السورة المباركة - مع تدبر معانيها - في تعقيبات الصلوات، وخاصة أواخر الليل حيث يكون القلب فارغ البال، مؤثر جداً في إصلاح النفس⁽²⁾.

يبدو أنَّ هذه العلاقة الوثيقة للإمام مع هذه السورة وولعه بآياتها الأخيرة، دفعه لتفسير هذه الآيات تدريساً، لمجموعة من طلابه ومحبيه على ما يذكر بعضهم⁽³⁾، لكن للأسف لا أثر لتلك الدروس التفسيرية، لا نصاً ولا تقريراً. ييد أن ذلك لم يحرمنا تماماً من فرصة الإطلاة على بعض رؤى الإمام إزاء هذه الآيات، من خلال الرسالة التي كتبها إلى ولده أحمد في شوال 1404هـ ، وتضمنّت إشارة مستأنفة للآيات الكريمة.

على هذا ستكون هذه الرسالة هي مصدرنا الأساس في هذه الفقرة، بالإضافة إلى نصوص أخرى نحيل إليها جاءت في بقية المصادر.

(1) الحشر : 18.

(2) الأربعون، ص 208.

(3) هذا ما ذكره الشيخ محمد تقى جعفرى (ت: 1998م)، وهو يقول: «وَجَدَتُ الْإِمَامَ الْخُمَنِيَّ مِنْذُ أَوَّلِ يَوْمٍ حَضَرْتُ فِيهِ دُرْسَهُ فِي الْأَخْلَاقِ، شَخْصِيَّةٌ ذَاتٌ بُعْدٌ رُوحِيٌّ عَمِيقٌ وَنَظَرَةٌ ثَاقِبَةٌ، يَحْدُثُ مُسْتَعِيْبَهُ بِكَلَامٍ يَتَنَاغِمُ مَعَ مَا يَجْرِي فِي أَعْمَالِهِمْ. كَانَ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ يَدْرِسُ الْآيَاتِ الْأُخْرِيَّةَ مِنْ سُورَةِ الْحُشْرِ. وَأَذْكُرُ عَلَى وَجْهِ الدَّقَّةِ أَنَّهُ جَبَّنَمَا جَاءَ عَلَى تَفْسِيرِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ: «مَرَّ اللَّهُ أَلْخَلُّ أَلْبَارِئُ الْمُصَوِّرَ لَهُ أَلْأَسْمَاءُ الْمُتَّقَىُّ يُسَيِّغُ لَهُ مَا فِي الْسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ أَلْعَزِيزُ الْمُكَبِّدُ» [الحشر : 24]، أَصْبَحَ الْبَحْثُ عَلَى درجةٍ عَالِيَّةٍ مِنَ الْجَذَابِيَّةِ بِحِيثُ أَخْذَ الطَّلَابَ يَصْعُونَ إِلَى مَا فِي كَلَامِهِ مِنْ فِيضِ عِرْفَانِيِّ وَهُمْ يَعِيشُونَ تَحْوِلًا رُوحِيًّا جَارِفًا. وَقَدْ اتَّضَحَ مِنْ خَلَالِ التَّفَاعُلِ الرُّوحِيِّ وَعُمقِ الْمَوْضِعَاتِ الْمَطْرُوحَةِ أَنَّ هَذَا الْكَلَامُ يَفْوَقُ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي تَسْتَلِمُهَا مَهْنَةُ عَالِمِ الدِّينِ، وَهِيَ مَعْلُومَاتٌ غَالِبًا مَا يَنْهَاكُ الْبَعْضُ فِيهَا - وَلِلْأَسْفِ - دُونَ سَوَاهَا مِنَ الْأَمْرَرِ». يَنْظَرُ: مَلْفُ خَاصٍ بِمَنْاسِبَةِ مَوْيَةِ وِلَادَةِ الْإِمَامِ الْخُمَنِيِّ، دَارُ الْوَلَايَةِ لِلتَّقَافَةِ وَالْإِعْلَامِ، قَمَ، 1420هـ ، العدد 37، ص 59 - 60.

تفسير الآية الثامنة عشرة

يبدأ الإمام كدأبه في المناسبات السابقة التي يمرّ بها على السورة، بحث وله على التدبر بها خاصةً أواخر آياتها، وهو يقول: «بني، اقرأ سورة الحشر المباركة، فإنّ فيها كنوزاً من المعارف وضرور التربية، مما يستحق أن يمضي فيه الإنسان عمراً بأكمله، يتذكر بها ويتزود منها بألوان الزاد مستعيناً بالعون الإلهي، وخاصةً آياتها الأواخر، بدءاً من قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آتَقُوا اللَّهَ وَلَتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا فَدَمَتْ لِغَدِيرٍ وَآتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁾ إلى آخر السورة.

وفي هذه الآية الصغيرة في لفظها، البالغة العمق في معناها، ثمّ احتمالات بناءً، نشير إلى بعضها»⁽²⁾.

خمسة احتمالات في الخطاب

بعد المقدمة تلك في الحضّ على تلاوة السورة والتدبر بآياتها خاصةً الأخيرة، يركّز الإمام على آية واحدة هي الثامنة عشرة، ليشير عدداً من الاحتمالات في المخاطب بقوله سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آتَقُوا اللَّهَ﴾ وما يحوم حيال ذلك من معانٍ، يعرض لها كما يلي:

[المعنى الأول]

1 - يمكن أن تكون الآية خطاباً لمن أحرز أول مراتب الإيمان، مثل إيمان العامة. على ضوء هذا الاحتمال يكون الأمر بالقوى هو أمر بأول مراتبها، وهي القوى العامة المتمثلة باجتناب مخالفه الأحكام الظاهرية الإلهية، وهي بذلك ناظرة إلى الأعمال الظاهرة.

وفقاً لهذا الاحتمال تكون عبارة: ﴿وَلَتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا فَدَمَتْ لِغَدِيرٍ﴾

(1) الحشر: 18.

(2) وعده ديدار، ص107. وبالعربية: المظاهر الرحمنية، ص65.

تحذيرًا من تبعات أعمالنا. والشاهد على ذلك أن ما نقوم به من أعمال ستره علينا بنفسها بصورة تناسبها في النشأة الأخرى، وقد وردت في هذا المعنى آيات وأخبار كثيرة^(١).

إنَّ التفكَّر في هذا الأمر يكفي القلوب اليقظة، بل يوقظ القلوب المؤهلة، كما يمكن أن يكون فاتحة الطريق لمراتب أخرى ومقامات أسمى. والظاهر أنَّ تكرار الأمر بالتفوي للتأكد، وإن كان هناك احتمال آخر أيضًا.

أما قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، فهو تحذير جديد إلى أنَّ أعمالكم لن تخفي عن محضر الحق تعالى؛ لأنَّ العالم برمه هو في حضور الحق.

[المعنى الثاني]

2 - يمكن أن تكون الآية خطاباً لأولئك الذين أوصلوا الإيمان إلى قلوبهم. فما أكثر ما يكون الإنسان مؤمناً بحسب الظاهر معتقداً بالشهادتين، لكنَّ قلبه غافل عنهما؛ له علم بالأصول الخمسة وعتقداً بها، ييدُ أنَّ هذا العلم والإيمان لم يصلَا قلبه. وربما كان هذا هو حال الجميع، ما خلا خواص المؤمنين.

وهنا يكمن منشاً المعا�ي التي تصدر عن بعض المؤمنين، فلو

(١) من الآيات الدالة، قوله سبحانه: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ (الكهف: 49)، قوله: ﴿يَوْمَ تَعْلَمُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ تُحْسِنُه﴾ (آل عمران: 30)، قوله: ﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُمْ سُوقٌ يُرَى﴾ (النجم: 39 - 40)، قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْنَاءً إِلَيْهَا أَغْنَاهُمْ فَمَنْ يَعْكِلُ مِثْكَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْكِلُ مِثْكَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 6 - 8).

أما الأحاديث المزيدة، فتشمل أحاديث تجسس الأعمال، وهي كثيرة يمكن مراجعتها في المجاميع الروائية.

آمن القلب بيوم الجزاء والعقاب وتيقن به كما ينبغي، لأنّه صدور المعصية والذنب بعيداً جداً. ولو آمن قلب الإنسان بعدم وجود إله غير الله لما مال لغير الحق تعالى، ولما أثني على سواه وحمده، ولما خاف وخشي إلا إياه.

[تحليل نزعات الذات الإنسانية]

بني، أراك تُبدي أحياناً القلق وعدم الارتياب لما تتلقاه من افتراءات وإشاعات كاذبة، فأقول أولاً: ستبقى لا مجال تلقى الانتقادات والتهم والإشاعات ما دمت حياً تتحرّك، ويرون فيك مصدر تأثير، فالعقد كثيرة والتوقعات متزايدة وضرر العسد جمة. الإنسان الفاعل حتى لو كانت نوایاه خالصة لله تماماً، فلن يكون بعيداً عن تجريح أهل السوء.

أعرف شخصياً عالماً جليلاً تقىاً، لم يكن يذكر - قبل اعتلاء مقاماً بسيطاً - إلا بالخير، وكان موضع إجماع أهل العلم والآخرين تقريباً. لكن بممحض أن توجهت إليه النفوس وحصل على شأن دنيوي وإن كان تافهاً، أصبح موضعـاً للتهمة والأذى، وتفجرت أشكال العقد والحسد، وظلت تتحرّك ضده ما كان حياً.

كما ينبغي أن تعلم ثانياً، أنَّ الإيمان بوحدة الإله ووحدة المعبود ووحدة المؤثر لم يلتج قلبك كما ينبغي. فلتسع لإيصال كلمة التوحيد التي تُعدّ أسمى كلمة وأعظمها، من عقلك إلى قلبك، إذ لا يعدو حظّ العقل ذلك الاعتقاد البرهاني الجازم، الذي إن لم تصل معطياته إلى القلب بالمجاهدة والتلقين، فلا يكاد يكون له أثر وفائدة تذكر. وربما كان بعض أصحاب البرهان العقلي والاستدلال الفلسفـي، أكثر عرضة من غيرهم للوقوع في شراك إبليس والنفس الخبيثة... وهذه القدم البرهانية العقلية لا تصبح روحانية وإيمانية إلا عندما تنتقل من أفق العقل إلى مقام القلب، فيصدق القلب ما أثبته الاستدلال عقلياً.

بني، جاهد أن تودع قلبك وتسلمه لله، بحيث لا ترى مؤثراً سواه. وإن ألا يصلّي عامة المسلمين المتعبدين عدّة مرات في اليوم والليلة؛ هذه الصلاة المفعمة بالتوحيد والمعارف، وهم يرددون في اليوم والليلة عدّة مرات ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(١)، ويحصرون العبادة والإعانة - بأسنتهم - بالله، ولكن تراهم يتذلّلون لكل عالم وقوى وثيري بحيث يكون هذا التذلل والخضوع أحياناً أكثر مما يفعلونه مع المعبود؟ كما يستعينون بأيّ كان ويستمدّونه ويتشبّثون بكلّ تافه في سبيل بلوغ الآمال الشيطانية غافلين عن قدرة الحق، لا يستثنى من ذلك سوى ثلاثة من المؤمنين حقاً وخواص الله!

وبناءً على احتمال أن الخطاب موجه إلى الذين بلغ الإيمان قلوبهم، فإنّ الأمر بالتفوي يختلف كثيراً عنه في الاحتمال الأول. فهذه ليست تقوى اتقاء الأعمال غير اللائقة، بل هي تقوى عن التوجّه إلى الغير، وتقوى عن استمداد غير الحق وعن العبودية لغيره، هي تقوى عن فسح المجال لغيره جلّ وعلا لكي يأخذ موقعه في القلب، هي تقوى عن الاتكال والاعتماد على غير الله.

وما تراه أنت مما نحن وأمثالنا مبتلون به، وكذلك ما يبعث الخوف في نفسي ونفسك من الشائعات والأكاذيب، والخشية من الموت والتحرّر من رق الطبيعة ونزع الخرقة^(٢)، إنما هو من قبيل تلك الأمور التي ينبغي الاتقاء منها. وعندئذ يكون المراد من قوله: ﴿وَلَنَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدِيرٍ﴾ الأفعال القلبية التي لها في الملوك صورة، وفوقها صورة أيضاً، والله خير بخطرات قلوب الجميع^(٣).

(١) الفاتحة: ٥.

(٢) من المصطلحات العرفانية التي تعني تحرر روح الإنسان من أسر البدن.

(٣) أي سيكون المراد من تمة الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ حَسْنُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، هو أنَّ الله خير بخطرات قلوب الجميع.

بيد أنَّ هذا لا يعني أن تخلَّى عن الحركة والفعالية وتصير إلى الإهمال، وتحتار العزلة عن كلّ شخص وكلّ شيء، فهذا خلاف السنة الإلهية والسيرة العملية للأنبياء العظام والأولياء الكرام، فقد بذلوا صلوات الله وسلامه عليهم كلّ ما في وسعهم في سبيل تحقيق المقاصد الإلهية والإنسانية، لكن ليس كمثلنا نحن عُمي القلوب الذين نتعامل مع الأسباب باستقلال، بل كانوا يعتبرون كلّ شيء في هذا المجال منه جل وعلا، ويررون الاستعانة بأيّ شيء استعاناً بمبدأ الخلق، وهذا من مقاماتهم العادية. وهنا يكمن أحد الفوارق بينهم وبين الآخرين.

أنا وأنت حين ننظر إلى الخلق ونستعين به نغفل عن الحق تعالى، والحال أنَّهم يرون هذه الاستعانة بالآخرين أنَّما هي استعانة به [تعالى] بحسب الحقيقة والواقع، وإن بدت في الظاهر استعانة بالأسباب والأدوات. كما يرون ما يقع [من حوادث ووقائع] منه [سبحانه]، وإن بدا ظاهره بنظرنا غير ذلك، وبذلك يرونـه حلواً رائقاً في أرواحهم، مهما بدا مُرَاً ومنغصاً بالنسبة لنا.

بني، ثمَّ نقطة ظريفة بالنسبة لنا نحن المتخلفين عن قافلة «الأبرار»، ربما كانت ذات أثر - بنظري - في بناء الإنسان، لمن له مسعى في ذلك. ينبغي أن نتبه أنَّ منشأ ارتياحنا للمدح والثناء واستيائنا من الانتقادات وبث الشائعات، هو حبّ النفس الذي يُعدّ أضخم شِراك إبليس اللعين.

فنحن نرغب أن يكيل لنا الآخرون المدح، حتى لو كان ذلك بافتعال الحسنات لنا واختلاف الخصال الوهمية ومضااعفتها مئات المرات! كما نرغب أن تبقى أبواب النقد مؤصلة دوننا، وإن كان هذا النقد بحق، أو أن يتحول النقد إلى إطراء وثناء!

نتألم لتفصي عيوبنا لكن ليس لكون ذلك خلاف الحق، ونفرح

للمديح والثناء ولكن ليس لأن ذلك حق، بل لأن هذا العيب عيبي «أنا»، والمدح ليس «لي». وهذا أمر سائد في أوساطنا هنا وهناك وفي كل مكان، وإذا أردت أن تتأكد من صحة هذا الأمر، فلاحظ لو أنك أنجزت عملاً ما، وأنجز مثله أو أحسن منه آخر خاصة إذا كان من أقرانك وزملائك، ثم بادر الآخرون لمدحه، فسيزعمون ذلك ولا يرور لك، لاسيما إذا صير المذاهبون عيوب ذلك الشخص مناقب. في هذه الحالة كن على يقين بأنّ يد الشيطان، والنفس الأسوأ من الشيطان، لهي دخلة في هذا الأمر.

بني، ما أحسن أن تلقن نفسك وتقنعها بحقيقة أن مدح المذاهين وإطراء المطربين يجرّان الإنسان في الأغلب إلى الهلاك، ويعداه أكثر وأكثر عن التزكية. إنَّ التأثير السيئ الذي يتركه الثناء الجميل في نفوسنا الملوثة، سيكون بالنسبة لنا نحن ضعاف النفوس منشأً لضروب الشقاء وألوان البعد عن محضر الحق جلّ وعلا. وربما كان رصد معايينا وبث الشائعات ضدّنا نافعاً لعلاج عيوبنا النفسية، تماماً كالعملية الجراحية المؤلمة التي تؤدي إلى شفاء المريض.

على هذا، إنَّ أولئك الذين يبعدوننا عن جوار الحق بمدائهم، هم أصدقاء يعادوننا بحبهم. وإنَّ أولئك الذي يظنون أنهم يناصبوننا العداء بتقصي عيوبنا وتخريصاتهم وبثهم الشائعات ضدّنا، هم أعداء يصلحون حالنا - إذا كنا أهلاً للصلاح - ويُحسّنون إلينا من حيث يُعادوننا.

إذا أيقنا أنا وأنت بهذه الحقيقة، وتركتنا المكائد الشيطانية والأحابيل النفسية رؤية الواقعيات كما هي، سنضطرّب حينها من مدح المذاهين ونتأذى من ثناء الثنائيين، تماماً كااضطراينااليوم من ذم الأعداء وكأدّيتنا من مفعولي الشائعات المغرضين، وعندئذ سنرحب بتقصي عيوبنا كفرحتنااليوم بمدائح المذاهين وإطراهم.

لو نفذ إلى قلبك ما تقدّم ذكره، فلن تزعجك بعد ذلك المنفّصات ولن يؤلمك اختلاف المختلقين، وستعيش استقرار القلب وطمأنينة، فأكثر ضروب الآلام والقلق ناشئة من الأنانية وحبّ النفس، أنجانا الله جميعاً منها.

[المعنى الثالث]

3 - الاحتمال الآخر هو كون الخطاب موجّهاً إلى أصحاب الإيمان من خواصّ أهل المعرفة، الولهين بمقام الربوبية وعاشقّي جمال الجميل [سبحانه] الذين يرون بنور القلب والمعرفة الباطنية، أنّ الموجودات كلّها هي مظهر الحق وجلوة له، ويعاينون نور الله في جميع المرئيات، وقد أدركوا الآية ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ﴾⁽¹⁾ بالمشاهدة المعنوية والسير القلبي، رزقنا الله وإياكم.

وفقاً لهذا الاحتمال يختلف الأمر بالتقوى لهذه الطائفة من العشاق والخواص، عن الآخرين بفارق. فلعلّ التقوى المقصودة هنا، هي تقوى عن رؤية الكثرات وشهود المرئيات والرأني، هي تقوى عن التوجّه إلى الغير، ولو كان على نحو التوجّه إلى الحقّ من الخلق، هي تقوى حتى عن «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه وبعده»⁽²⁾، الذي لا يعدو كونه مقاماً عادياً لخلص الأولياء حيث لـ «الشّيئية» دخل في الأمر، تقوى عن مشاهدة ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ﴾، تقوى عن مشاهدة ﴿وَهُوَ مَعْلُومٌ﴾⁽³⁾ و﴿وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾⁽⁴⁾، هي تقوى عن مظهر جمال الحق في الشجرة، إلى سائر ما يقع برؤية الحق في الخلق.

(1) النور : 35.

(2) علم اليقين في أصول الدين، ج 1، المقصد الأول، ص 49 باختلاف يسر مع المتن.

(3) الحديد : 4.

(4) الأنعام : 79.

على هذا المنوال يكون المراد من الأمر بالنظر فيما قدّمناه لغد [قوله تعالى: ﴿وَلَتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾] هو هذه الحالات من مشاهدة الحق في الخلق، والوحدة في الكثرة التي تجيء على الصورة التي تناسبها في العوالم الأخرى.

[المعنى الرابع]

4 - احتمال أن يكون الخطاب موجّهاً لأولئك النخبة من خلص الأولياء الذين طروا مرحلة رؤية الحق في الخلق، ورؤيه جمال حضرة الوحدة في الكثرة الفعلية فلا أثر لغبار الخلق على مرآة مشاهداتهم، وتخلصوا من الشرك الخفي في هذه المرحلة، إلا أنهم أسلموا قلوبهم لتجليات أسماء الحق، فصاروا عشاق ولهين بحضورة الأسماء، أفتتهم التجليات الأسمائية عن الغير، لا يشاهدون سوى مظاهر الأسماء.

مع هذا الاحتمال يكون الأمر بالتفوي عن رؤية التكثرات الأسمائية والمظاهر الرحمانية والرحيمية وسائر أسماء الله، حتى لكان صوتاً يرن في أسماعهم من الأزل إلى الأبد، أن ليس هناك إلا مظهر واحد لا غير.

ثم تفسّر بقية الفقرات بما يناسب هذا المعنى. وإذا طروا هذه المرحلة واجتازوها، فعندئذ لا شاهد ولا مشاهدة ولا شهود، بل هو الفناء في «هو» المطلق و«لا هو إلا هو».

[المعنى الخامس]

5 - أما أشمل الاحتمالات وأجمعها، فهو أن يُحمل كل لفظ في الآية مثل «آمُنُوا» و«أَتَقُوُا» و«لَتَنْظُرْ» و«مَا قَدَّمَتْ» وهكذا، على معانيها المطلقة؛ إذ هي جمیعاً مراتب لتلك الحقائق، حيث تكون الألفاظ عناوين موضوعة لمعانٍ لا قيد لها، مطلقة من الحدود والحدود.

وإذا كان ثمَّ احتمالاتٍ أُخْرٍ فهِي تَنْدِرَجُ أَيْضًا في هَذَا الاحتمال، وتعَدُّ مَرْتَبَةً مِنْ مَرَاتِبِهِ. وَمِنْ ثمَّ فَهُوَ يَشْمَلُ أَيْ فَتَةً أَوْ طَافِفَةً مِنْ الْمُؤْمِنِينَ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ، بِوَصْفِهَا مَصَادِيقُ لِلنَّعْوَانِ الْمُطْلَقِ.

عندئذٍ تَحُولُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ⁽¹⁾ إِلَى مَفْتَاحِ لِفَهْمِ كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ الَّتِي طَبَّقَتِ الْآيَاتُ عَلَى فَتَةٍ بَعْيِنَهَا أَوْ شَخْصٍ بَذَاتِهِ مَمَّا يَوْهِمُ اِخْتِصَاصَهَا بِهَذَا الْمُوْرَدِ، مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ هُوَ مِنْ بَابِ ذِكْرِ مَصْدَاقٍ أَوْ مَصَادِيقٍ مُتَعَدِّدَةٍ فَحَسْبٍ⁽²⁾.

معنى «النسیان» واحتمالاته

بعد أن انتهى الإمام من ذكر الاحتمالات الخمسة في الآية المذكورة، تحول إلى الآية التي تليها، في مسار يستحضر الشخصيات

(1) يقصد بهذه المسألة أنَّ اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقة وروحه لا في شكله وصورته، ومن ثمَّ فإنَّ المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتغال المصدق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة. فمثلاً يطلق لفظ «السراج» على كل ما يحقق الاستضاءة سواءً أكان مصداقه الأشكال البدائية أو وسائل الإنارة المتطرفة في عصرنا، فلفظ «السراج» يصدق على الفتيلة البدائية والفانوس النفطي والمصباح الذي يشغل بالطاقة الكهربائية، كما يصدق على أي مصدق تفرزه التجربة الإنسانية على خط تطورها القادم، حيث من المتظر أن يشيع بيننا مصباح يشغل بالطاقة الذرية. وهذه كلها - وغيرها - مصاديق للفظ ما دامت تحقق الاستضاءة بل لا مانع من تمديد دائرة المصادر لتشمل ما هو عقلي وغبي علاوة على ما هو حسي ومادي.

لقد تحولت هذه المسألة إلى قاعدة منهجية أتاحت لحركة التفسير ولوح عوالم رحيبة خاصة مع توسيعة المصادر من الدائرة المادية إلى الدائرة العقلية والغبية، ويحدود تتبعي رأيت أنَّ أول من أشار إليها هو الغزالى في «جوهر القرآن» (ص 51)، ثمَّ تابعه عليه الشيرازى في «مفاسيد الغيب» وغير موضع من تفسيره، ثمَّ اقتنى خطاه الكاشانى فى مقدمات تفسيره (المقدمة الرابعة من تفسير الصافى)، كما نفحها من المعاصرين الطباطبائى فى تفسيره (الميزان فى تفسير القرآن، ج 1، ص 9 - 10).

(2) وعده ديدار، ص 107 - 113. أيضاً: المظاهر الرحمانية، ص 65 - 72.

ذاتها التي تجمع بين التفسير وتحليل النزاعات الباطنية للذات الإنسانية، وربط ذلك كله بحركة الحياة ودور الإنسان فيها.

يضيف: «بناء على الاحتمالات المارة، ينفتح الطريق لفهم الآية المباركة: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنفُسُهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽¹⁾ التي تلي الآية الكريمة المتقدمة.

فيحسب الاحتمالات المتقدمة تنطوي الآية الكريمة هذه على احتمالات أيضاً، تناسب تلك الاحتمالات المختلفة المراتب والمتحددة الحقيقة، مما لا مجال للتفصيل فيه. بيد أنني أكتفي بذكر نقطة واحدة، هي أن نسيان الحق يوجب نسيان النفس، سواء أكان «النسيان» بمعناه المأثور [عدم التذكرة] أم كان بمعنى الترك، فعلى كلا المعنين ثمَّ في الآية تحذير قاصل.

إنَّ نسيان الحق تعالى يستلزم نسيان الإنسان نفسه، أو قل إنَّ الحق تعالى يجره إلى نسيان نفسه، وهو أمر يصدق على كل المراحل السابقة.

فمن ينسى الله وحضوره جل وعلا في مرحلة العمل، يُبتلى بنسيان نفسه، أو إنه يُجرَّ إلى ذلك؛ ينسى عبوديته فيُجرَّ إلى النسيان من مقام العبودية. فمن لا يعرف ما هو ومن هو وما هو تكليفه وما هي عاقبته، فقد حلَّ الشيطان فيه وتسليط عليه وحلَّ محله، والشيطان هو عامل العصيان والطغيان. وما لم يتتبه هذا الإنسان إلى نفسه ويؤوب إلى ذكر الحق، ثمَّ ينتقل عن هذا العالم وهو على هذه الحال من الطغيان والتمرد، فقد يأتي في ذلك العالم بصورة شيطان مطرود من قبل الحق تعالى.

أما إذا كان النسيان بمعناه الآخر؛ أي بمعنى «الترك»، فسيكون الأمر أوجع وأشدَّ إيلاماً، لأنَّه إذا كان ترك طاعة الحق وترك الحق من

(1) الحشر: 19.

قبل الإنسان موجباً لأن يتركه الحق ويكله إلى نفسه ويقطع الطافه عنه، فلا شك أن ذلك سيتهي به إلى خذلان الدنيا والآخرة. لذا نرى كثرة ما جاء في الأدعية الشريفة المأثورة عن المعصومين من التأكيد في الدعاء على عدم إيكالنا إلى أنفسنا⁽¹⁾؛ لأنهم (ع) يدركون تبعات هذه المصيبة، فيما نحن عنها غافلون!

بني، استعظم الذنوب ولا تستخف بها مهما بدت صغيرة في عينيك: «انظر إلى من عصيت»⁽²⁾. بهذا المقياس ستغدو كل الذنوب كائراً.

لا تغترر بأي شيء، فجميع الأشياء من الله تبارك وتعالى، ولو انقطعت الطافه الرحمانية عن موجودات عالم الوجود بتمامها لحظة، لما بقي لشيء أثر، حتى للأنبياء المرسلين والملائكة المقربين؛ لأن كل ما في الوجود مظهر لرحماته جل وعلا، وأن رحمته الرحمانية جل وعلا هي المبقية بدواها دوام نظام الوجود؛ وبتعبير مختصر، هي المبقية لنظام الوجود: ولا تكرار في تجلّيه جل وعلا. وقد يعبر عن الحالة أحياناً ببساط الفيض وقبضه على سبيل الاستمرار.

(1) من ذلك: «ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً» (الأصول من الكافي، ج 2، كتاب الدعاء، باب القول عند الإاصح والإمساء، ح 10، ص 524)، وكذلك: «ولا تكلني إلى نفسي» (المصدر نفسه، باب الدعاء للكرب والهم والحزن، ح 20، ص 562)، أيضاً: «عن ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله (ع)، يقول وهو رافع يده إلى السماء: رب لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً، لا أقل من ذلك ولا أكثر، قال: فما كان بأسرع من أن تحدّر الدموع من جوانب لحيته، ثم أقبل علي فقال: يا ابن أبي يعفور إن يونس بن متى وكله الله عز وجل إلى نفسه أقل من طرفة عين، فأخذت ذلك الذنب، قلت: بلغ به كفراً أصلحك الله؟ قال: لا، ولكن الموت على تلك الحال هلاك» (المصدر نفسه، باب دعوات موجزات لجميع الحوائج، ح 15، ص 581).

(2) جامع السعادات، ج 3، ص 76، وفيه: «ولا تنظر إلى صغر الخطية، وانظر إلى كبراء من واجتها بها».

لا تنسَ حضوره [سبحانه] في كلّ حال، ولا تغترّ برحمته، وفي
الوقت نفسه لا تيأس منها. كما لا تغترّ بشفاعة الشافعين (ع)، لأنّ لكلّ
ذلك موازين إلهية نجهلها نحن.

اجعل نصب عينيك أدعية المعصومين (ع)، وتحرّقهم وتضرّعاتهم
ورهبتهم من خشية الحق وعذابه، واتخذها نبراساً ينير أفكارك ويوجه
سلوكياتك.

إنَّ الأهواء النفسانية وشيطان النفس الأمارة بالسوء، تدفعنا نحو
الغرور، وتجرّنا بذلك إلى التهلكة»⁽¹⁾.

نُعيد التأكيد مجدداً إلى أنَّ هذه المقاطع جاءت تجمع بين التفسير
بمعناه الوظيفي وبين الإفادات التي تنطلق على ضفاف الآيات، وتستمد
منها المعاني، كما فعل سماحته حين دمج في مرّكب واحد، بين التفسير
وتحليل بعض مكونات النفس الإنسانية ونزاعاتها، وبين حركة الواقع
ووجود الإنسان ودوره في الحياة. ولم نشا أن نفصل بين الاثنين تبعاً لما
يقضي به منهج العرض، حفاظاً على وحدة سياق النص، ولكي لا يؤثّر
الفصل على انسجامه وانسيابه⁽²⁾.

ب : تفسير آية الفطرة

يحظى بحث الفطرة بمكانة متميزة في منظومة الفكر القرآني،
بحيث أولاً المفسرون اهتماماً خاصاً قديماً وحديثاً. لم يشدّ الإمام
الخميني عن ذلك، إذ تناول هذا المبحث في موضع متعدد من كتبه

(1) وعده ديدار، ص 113 - 115؛ المظاهر الرحمانية، ص 73 - 74.

(2) هناك نصوص تفسيرية أخرى لهذه الآيات في مصنفات الإمام، منها: شرح حديث جنود
العقل والجهل، ص 52، 131؛ آداب الصلاة، 259؛ تفسير سورة الحمد، ص 104،
158؛ مصباح الهدى، ص 21.

انطلاقاً من الآية العتيدة في سورة الروم⁽¹⁾، فمرّ على معنى الفطرة ومجالها ومكوناتها وما يترتب عليها، مما نسعى إلى استعراضه تفصيلاً في هذا النموذج.

الفطرة لغوياً

ينطلق الإمام في تحديد المعنى اللغوي، من الحديث التالي: «عن زرار، قال: سألت أبا عبد الله (ع)، عن قول الله عز وجل: ﴿فِطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فطّرهم جميعاً على التوحيد»⁽²⁾، حيث يكتب: «يقول أهل اللغة والتفسير أنَّ «الفطرة» تعني الخلق. وفي «الصحيح»: الفطرة بالكسر، الخلقة. ويمكن أن تكون الكلمة مشتقة من «فَطَرَ» بمعنى شقٌّ ومزقٌ، لأنَّ «الخلق» هو شقٌّ ستار العدم وتمزيق حجاب الغيب. وبهذا المعنى أيضاً يأتي «إفطار» الصائم، فكأنه يمزق استمرارية الإمساك».

على كل حال، البحث اللغوي خارج عن نطاق موضوعنا. الحديث الشريف بالجملة هو إشارة إلى الآية الكريمة في سورة الروم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفُا فِطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا نَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الَّذِي قَيَّمْ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»⁽³⁾. سنمرّ إن شاء الله بإشارة إجمالية على هذه الفطرة، وكيفيتها، وكيف يكون الناس على فطرة التوحيد، في نطاق عدد من الفصول والمقامات.

فصل في معنى الفطرة

اعلم أنَّ المقصود من فطرة الله التي فطر الله تعالى الناس عليها،

(1) الروم: 30.

(2) الأصول من الكافي، ج 2، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح 3، ص 12.

(3) الروم: 30.

هو الحال والكيفية التي جعل الخلق عليها، مما يُعدّ من لوازם وجودهم التي خُمرت بها خميرتهم في أصل الخلقة. **الفِطْرُ الإِلَهِيَّة** - كما سبقت بين ذلك فيما بعد - هي من الألطاف التي خصّ بها الله تعالى بني الإنسان دون جميع المخلوقات. فالموجودات الأخرى إنما أنها فاقدة لهذه الفِطْرَة، وإنما أنها موجودة فيها على نحو ناقص بحيث ليس لها منها إلا حظ ضئيل.

هنا لا بدّ من معرفة أنَّ الفطرة وإن فُسرت في هذا الحديث وغيره من الأحاديث بالتوحيد⁽¹⁾، إلا أنَّ هذا هو من قبيل بيان المصدق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كما هو حال التفاسير الواردة عن أهل [بيت] العصمة سلام الله عليهم، التي تعدد من هذا القبيل، بحيث يتم ذكر مصدق بحسب مقتضى المناسبة، يحسب الجاهل أن هناك تعارضًا.

والدليل على أنَّ الأمر كذلك في هذا المورد، أن الآية الشريفة عَدَت «الدين» **«فِطْرَتَ اللَّهِ»**، مع أن الدين شامل للتوحيد والمعارف الأخرى. ففي «صحيحة» عبد الله بن سنان فُسرت الفطرة بـ «الإسلام»⁽²⁾. كما فسرت في «حسنة» زرارة بـ «المعرفة»⁽³⁾، وفي الحديث المعروف: «كُلَّ مولود يولد على الفطرة»⁽⁴⁾ جاءت في مقابل

(1) ينظر: الأصول من الكافي، ج 2، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح 1، 3، 5. وينظر على نحو أوسع: البرهان في تفسير القرآن، طبعة مؤسسة الوفاء، ج 3، ص 261 - 263.

(2) عن عبد الله بن سنان، عن الإمام الصادق (ع)، قال: «سألته عن قول الله عز وجل: **«فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»** ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام». ينظر: الأصول من الكافي، ج 2، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح 2، ص 12.

(3) عن زرارة، عن الإمام الباقر (ع)، قال: «سألته عن قول الله عز وجل: **«خَلَقَ اللَّهُ غَيْرَ مُشَرِّكِينَ بِهِ»** (الحج: 31)? قال: الحنيفة من الفطرة التي فطر الناس عليها، لا تبدل لخلق الله، قال: فطربهم على المعرفة به». (المصدر نفسه، ح 4، ص 12 - 13).

(4) نبوي شريف، ينظر: عالي الثنائي، ج 1، الفصل الرابع، ح 18، ص 35.

«التهوّد» و«التنّصر» و«التمجّس». كما فسّرها الإمام أبو جعفر [الباقر] (ع) في «حسنة» زراة المذكورة بـ«المعرفة».

فإذن يتضح مما مرّ أنَّ «الفطرة» لا اختصاص لها بالتوحيد، بل أنَّ كلَّ المعارف الحقة هي من الأمور التي فطر الحق تعالى شأنه عليها العباد.

فصل في تحديد أحكام الفطرة

لابدَّ من معرفة أنَّ ما هو من أحكام الفطرة لا يختلف فيه أحد؛ لأنَّه من لوازם الوجود والكيفية المخمرة في أصل الطينة والخلقة، إذ يجمع عليه العالم والجاهل، والوحشي والمتمدن، والحضري والبدوي. كما لا تنفذ إليها أيٌّ من العادات والمذاهب والسنن المختلفة، ولا تقوى على الإخلال بها مطلقاً. كما يلحظ أيضاً بأنَّ اختلاف البلاد والأهواء والمأثورات والأراء والسنن والتقاليد التي تؤثُّر في كل شيء وتكون منشأ للخلاف والاختلاف فيه حتى الأحكام العقلية، لا تؤثُّر في الفطريات قط.

كما لا يؤثُّر في أحكام الفطرة اختلاف الأفهام وتفاوت الإدراك ضعفاً وقوه ولا يلحق بها أيٌّ ضرر، وإنما إذا لم يكن شيء بهذه المثابة، فهو ليس من أحكام الفطرة، بل يجب عده خارج دائرة الفطريات. لذا جاء في الآية الشريفة: ﴿فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ مما يعني أنَّ لا اختصاص لها بفئة دون أخرى. كما قوله أيضاً: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، أي لا يغيرها شيء كما هو الحال في الأمور الأخرى التي تختلف بتأثير العادات وغيرها.

بيد أنَّ ما يشير إلى الدهشة ويعيُّث على العجب، أنه على الرغم من عدم وجود أيٍّ خلاف بشأن الأمور الفطرية منذ أول الخليقة حتى آخرها، إلا أنَّ بني الإنسان يكادون أن يكونوا غافلين عن أنهم متغرون، ويظلون

أنهم مختلفون، إلا أن يُنبهوا إلى ذلك فعندئذ يدركون أنهم كانوا متفقين رغم اختلافهم الظاهري، كما سيتضح الأمر بعد ذلك إن شاء الله. إلى هذا المعنى تشير خاتمة الآية الشريفة، في قوله: ﴿وَلِكُنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

يتضح مما مرّ أن أحكام الفطرة أكثر بداعه من كلّ أمر بديهي، إذ لا يوجد عندنا في الأحكام العقلية كافة حكم بهذه المنزلة لم يختلف عليه أحد ولن. من هنا يتضح أنّ مثل هذا الأمر - الفطرة - هو من أوضح الضروريات وأبده البديهيات، وما يكون كذلك فإنّ لوازمه ينبغي أن تكون من أوضح الضروريات أيضاً. فإذا كان التوحيد أو بقية المعارف من أحكام الفطرة أو من لوازمه، فينبغي إذاً أن تكون من أجلى البديهيات وأظهر الضروريات ﴿وَلِكُنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

فصل فيه إشارة إجمالية إلى أحكام الفطريات

اعلم أن المفسّرين من العامة والخاصة قد بيّنوا كيفية كون الدين أو التوحيد فطرياً، كلّ بطريقته وبحسب منهجه الخاص. بيد أننا لا نجري مجرّاهم في هذه الأوراق، بل استفيد في بيان ذلك من آراء الشيخ العارف الكامل الشاه أبيادي دام ظله الذي يعدّ متفرّداً في هذا المضمار، وإن كان بعضها موجوداً بطريق الرمز والإشارة في كتب بعض المحققين من أهل المعرفة، وبعضها الآخر هو مما خطر في فكري القاصر.

فياذن، ينبغي أن يُعرف أن من ضروب الفطرة الإلهية، ما يكون فطرة على أصل وجود المبدأ تعالي وتقديس، ومنها الفطرة على التوحيد، ومنها الفطرة على استجمام تلك الذات المقدّسة لكلّ الكمالات، وفطرة على المعاد ويوم القيامة، وفطرة على النبوة، وفطرة على وجود الملائكة والروحانيين وإنزال الكتب وإعلام سُبل الهدایة، حيث تعدّ بعض الأمور المذكورة من أحكام الفطرة، وبعضها الآخر من لوازمه.

إنَّ الإيمان بالله تعالى وبالملائكة والكتب والرُّسُل ويوم القيمة، هو الدين القيم المحكم الحق المستقيم على امتداد حياة العائلة البشرية. ولسوف نشير إلى بعضه مما يتناسب والحديث الشريف، طالبين التوفيق من الحق تعالى.

المقام الأول: في أن أصل وجود المبدأ من الفطريات

يتضح هذا الأمر بعد الانتباه إلى مقدمة واحدة تفيد أن من الأمور الفطرية التي جُبل عليها بني الإنسان جميعاً، بحيث لن تجد إنساناً واحداً يخالفها من جميع العائلة البشرية، كما لا يمكن أن تغيرها أو يلحق بها الخلل أي من العادات والتقاليد والأعراف والأخلاق والسنن وغير ذلك، هي فطرة حبِّ الكمال. فلو أنك طفت في جميع الأدوار الحياتية التي مرَّت بها البشرية، واستنطقت كلَّ فردٍ من الأفراد، وكلَّ طائفةٍ من الطوائف، وكلَّ أمَّةٍ من الأمم لرأيت هذا العشق وهذه المحبة معجوبين في خميرته، وأنَّ قلبه متوجه صوب الكمال أبداً.

بل إنَّ حبَّ الكمال هو الدافع الذي يكمن وراء كلِّ الحركات والسكنات والفعاليات التي تصدر عن كلِّ واحدٍ من أفراد النوع الإنساني، وهو الباعث للجهود المضنية الشاقة التي يبذلها كلُّ إنسان في مجال عمله، وذلك على الرغم من الاختلافات القصوى بين الناس في تحديد الكمال وبماذا يكمن؟ وبِمَ يتمثل الحبيب؟ وأين يكمن المعشوق؟ وهكذا. فكلَّ إنسان وجد معشوقه في شيءٍ، ظاناً أنَّ ما توهّمه هو متنهى كماله وكعبة آماله، ويسعى نحوه ببذل الغالي والنفيس. أهل الدنيا وزخارفها يحسبون الكمال في الثروة، ويجدون فيها معشوقهم، فيبذلون الغالي والنفيس في سبيل تحصيلها. وهكذا يتوجه كلُّ إنسان في أي اختصاص كان، ومهما كان نوع عمله والشيء الذي يحبه، يتوجه إلى ذلك الشيء لحسابه أنَّه هو الكمال. هكذا الحال بالنسبة لأهل العلوم

والصناعـع إذ يبذل كل واحد جهـدـه ويتـفـانـي في سـبـيلـ ما ظـنـ آـنـهـ كـمـالـهـ وـمـعـشـوقـهـ، مع اختـلـافـ هـذـهـ الـكـمـالـاتـ المـتـوـهـمـةـ بـحـسـبـ اختـلـافـ سـعـتـهـمـ الـفـكـرـيـةـ. وأـهـلـ الـآـخـرـةـ يـرـونـ الـكـمـالـ وـالـمـعـشـوقـ فـيـ الذـكـرـ وـالـفـكـرـ وـماـ إـلـىـ ذـلـكـ.

بـشـكـلـ عـامـ، كـلـ هـؤـلـاءـ مـتـجـهـونـ صـوبـ الـكـمـالـ، حـتـىـ إـذـاـ ماـ تـصـوـرـوـهـ فـيـ مـوـجـودـ أـوـ أـمـرـ وـهـمـيـ تـعـلـقـواـ بـهـ وـعـشـقـوـهـ. لـكـنـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـتـضـعـ آـنـهـ عـلـىـ رـغـمـ مـاـ مـرـ، فـإـنـ حـبـ هـؤـلـاءـ وـعـشـقـهـمـ لـيـسـ فـيـ الـحـقـيقـةـ لـهـذـاـ الـذـيـ أـحـبـهـ وـظـنـواـ بـأـنـ مـعـشـوقـهـمـ، وـإـنـ مـاـ تـوـهـمـوـهـ مـحـبـوـبـهـمـ وـكـمـالـهـمـ لـاـ يـمـثـلـ فـيـ الـحـقـيقـةـ مـعـشـوقـهـمـ وـكـعـبـةـ آـمـالـهـمـ. آـيـةـ ذـلـكـ وـدـلـيـلـهـ، أـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـؤـلـاءـ لـوـ عـادـ إـلـىـ فـطـرـتـهـ، لـوـجـدـ أـنـ قـلـبـهـ فـيـ الـوقـتـ الـذـيـ يـبـدـيـ الـحـبـ لـشـيءـ مـاـ وـيـظـهـرـ الـعـلـقـةـ بـهـ، فـهـوـ لـاـ يـلـبـثـ وـأـنـ يـتـحـوـلـ إـلـىـ غـيرـهـ وـيـنـصـرـفـ عـنـهـ سـرـيـعاـ إـذـاـ وـجـدـ أـنـ ثـانـيـ أـكـمـلـ مـنـهـ وـأـسـمـىـ مـرـتـبـةـ. وـعـنـدـمـاـ يـلـغـ هـذـاـ الـكـامـلـ وـيـحـوزـ عـلـيـهـ، ثـمـ يـعـثـرـ عـلـىـ مـاـ هوـ أـكـمـلـ مـنـهـ يـتـرـكـ ثـانـيـ وـيـتـجـهـ إـلـىـ الـأـكـمـلـ مـنـهـ، بـلـ تـشـتـعـلـ نـيـرـانـ عـشـقـهـ وـيـضـطـرـمـ أـوـارـ اـشـتـيـاقـهـ وـيـزـدـادـ حـتـىـ لـاـ يـسـتـقـرـ قـلـبـهـ عـلـىـ مـرـتـبـةـ مـرـاتـبـ وـلـاـ يـلـقـيـ بـرـحـالـهـ فـيـ أـيـ حـدـ مـنـ الـحـدـودـ وـلـاـ يـقـنـعـ بـهـ.

فـلوـ كـنـتـ مـثـلاـ مـحـبـاـ لـجـمـالـ الـقـدـودـ وـنـضـارـةـ الـوـجـوهـ، وـعـثـرـتـ عـلـىـ ضـالـلـكـ عـنـدـ مـنـ تـرـاهـ كـذـلـكـ وـتـوـجـهـ قـلـبـكـ نـحـوـهـ، ثـمـ لـاحـ لـكـ جـمـالـ أـجـمـلـ، فـسـتـجـهـ بـالـضـرـورـةـ إـلـىـ الـجـمـالـ الـأـجـمـلـ، أـوـ تـطـلـبـ الـاثـنـيـنـ مـعـاـ عـلـىـ الـأـقـلـ. ثـمـ لـاـ تـسـتـقـرـ نـيـرـانـ الـاشـتـيـاقـ وـلـاـ يـنـطـفـئـ أـوـارـهـاـ، وـلـسانـ حـالـكـ وـفـطـرـتـكـ: أـرـيـدـهـاـ جـمـيـعـاـ، بـلـ أـنـتـ تـرـيدـ الـاسـتـحـواـذـ عـلـىـ الـجـمـالـ كـلـهـ. وـإـنـ هـذـاـ الـذـوقـ وـالـشـوـقـ يـسـتـعـرـ حـتـىـ بـالـاحـتمـالـ وـالـتـخيـلـ، فـلوـ اـحـتـملـتـ جـمـيـلاـ أـجـمـلـ مـنـ كـلـ مـاـ تـرـاهـ بـعـيـنـيـكـ وـمـاـ هـوـ مـوـجـودـ بـيـنـ يـدـيـكـ، لـصـباـ قـلـبـكـ إـلـيـهـ، فـتـحـلـقـ إـلـىـ بـلـدـ الـحـبـبـ، وـلـسانـ حـالـكـ يـقـولـ: أـنـاـ بـيـنـ الـجـمـيـعـ وـقـلـبـيـ فـيـ مـكـانـ آـخـرـ. بـلـ أـنـتـ تـعـشـقـ حـتـىـ مـاـ تـصـافـحـهـ آـمـالـكـ، فـلوـ

سمعت أوصاف الجنة وما فيها من الوجوه الساحرة، لنادت فطرتك: يا حبذا هذه الجنة، ويا ليت هذه الوجوه من نصبي، حتى لو لم تكن تؤمن بالجنة لا سامح الله.

كذلك من يرى الكمال في النفوذ والسلطان واتساع الملك واتجه اشتياقه نحو ذلك، فتراه لو استحوذ على بلد فَكَر بالاستحواذ على الثاني، ولو سيطر على الثاني وأصبح تحت نفوذه وسلطته لتطلع إلى ما هو أكثر. فهو كلما استولى على بلد مال للاستيلاء على بلدان أخرى، بل تضطرم نار تطلعاته وتزداد، بحيث إذا ما بسط هيمنته على الكرة الأرضية وصارت جميعها بحوزته، ثمّ احتمل إمكان بسط سلطته على الكواكب الأخرى، لتطلع قلبه إلى تلك الكواكب وتمنى لو كان بالإمكان أن يطير إلى تلك العوالم كي يخضعها لسلطانه.

قس على ذلك أصحاب الصناعات ورجال العلم. أساساً هذا حال أفراد الجنس البشري برمته، مهما تكن مهنتهم وحرفهم، فأيّ ما إنسان بلغ مرتبة ما، فإنّ شوقه يحمله إلى ما هو أكمل منها وأرقى، ومن ثمّ فإنّ هذا الشوق والتطلع لا يستقر ولا ينطفئ، بل هو في أوار واشتعال وتزايد.

إذاً، فهذا هو نور الفطرة الذي هدانا إلى أن قلوب العائلة البشرية كافة، بدءاً من سكان أقصى بلاد أفريقيا حتى سكان بلدان العالم المتقدم، ومن الطبيعيين الماديين حتى أهل الملل والنحل، تتّجه قلوبهم بالفطرة صوب كمال لا نقص فيه وهم بأجمعهم عاشقون جمالاً وكمالاً لا يعتره عيب، ومتطلعون إلى علم لا جهل فيه، وقدرة سلطان لا يلبسهما عجز ولا فتور، وحياة لا موت فيها، ومن ثمّ فإنّ الكمال المطلق هو معشوق الجميع.

إنّ الموجودات بأكملها والعائلة الإنسانية برمتها، لينادون بلسان

فصبح وقلب واحد: إننا نعشق الكمال المطلق، نحن نحب الجمال والجلال المطلقين، نحن نريد القدرة المطلقة، ونصبو إلى العلم المطلق. والسؤال: هل ثمة في جميع سلسلة الموجودات في عالم التصور والخيال، وفي التجويزات العقلية والاعتبارية؛ هل ثمة موجود ينطوي على الكمال المطلق والجمال المطلق، غير الذات المقدسة، مبدأ العالم جلت عظمته؟ وهل ثمة جميل على الإطلاق لا يشوبه نقص إلا ذلك المحبوب المطلق⁽¹⁾؟

في أيها الهائمون في وادي الحيرة، الضائعون في صحاري الضلال، لا بل، أيتها الفراشات الهائمة حول نور جمال الجميل المطلق، وبما عشاق المحبوب الأذلي المتنزه من العيب، عودوا قليلاً إلى كتاب الفطرة، وتصفحوا كتاب ذاتكم، فسترون وقد خط فيها بقلم قدرة الفطرة الإلهية: «وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»⁽²⁾؛ فهل أن «فَطَرَ اللَّهُ أَلَّى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» هي فطرة التوجّه إلى المحبوب المطلق؟ وهل الفطرة التي لا تتبدل «لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» هي فطرة المعرفة؟

إلى متى وأنت توجّه هذا الحبّ الفطري الذي وهبك الله إياه، صوب الخيالات الباطلة؟ وإلى متى وأنت تنفق هذه الوديعة الإلهية نحو هذا وذاك؟ إذا كان محبوبك هو هذا الجمال الناقص وضروب الكمالات المحدودة، فلماذا لا يقر لك قرار وأنت تصل إليها، ولماذا لا يهدأ أوار اشتياقك، بل يزيد ذلك في اتقاد شوقك واشتداده؟

تيفظ من نوم الغفلة واستبشر فرحاً بأنّ لك محبوباً لا يزول،

(1) لقد ساق الإمام هذا الدليل الفطري على أصل وجود المبدأ في الرسالة التي بعث بها إلى غورياتشوف، يدعوه فيها إلى الإيمان والخروج من ربة الإلحاد.

(2) الأنعام: 79.

ومعشوقاً لا نقص فيه، ومطلوباً من دون عيب، وإن لك مقصوداً نور طلعته ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽¹⁾، وأنَّ لك محبوباً سعة إحاطته، هي : «لو دلَّتِم بحبل إلى الأرضين السفلى لهبطتم على الله»⁽²⁾.

إذن، يستوجب عشقك الفعلي الحقيقي معشوقاً فعلياً حقيقة، ولا يمكن أن يكون هذا المعشوق شيئاً وهما خيالياً، مرد ذلك أنَّ كلَّ موهوم ناقص، والفطرة تتجه صوب الكامل. فإذاً، لا يكون العاشق الحقيقي والعشق الفعلي الحقيقي من دون معشوق، وما ظمَّ غير الذات الكاملة معشوق تتجه إليه الفطرة. هكذا يكون لازم عشق الكامل المطلق، وجود الكامل المطلق.

وبذلك يتضح أنَّ أحكام الفطرة ولوازمها أوضح من جميع البديهيات : ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽³⁾.

المقام الثاني : فطريَّة توحيد الحق وبقية صفاتِه

في بيان أنَّ توحيد الحق تعالى شأنه، واستجماع ذاته لكلِّ الكمالات، هو من الأمور الفطرية. ومع أنَّ هذا الأمر يتضح بلحاظ ما تمَّ ذكره في المقام الأول، إلا أننا سنبرهن عليه هنا ببيان آخر.

اعلم أنَّ من ضروب الفطرة التي ﴿فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، هي فطرة التفور من النقص. لذا ترى الإنسان يتنفر من كل شيء إذا ما وجد فيه نقصاً وعيها. وبذلك يثبت أنَّ العيب والنقص هما مما تنفر منها الفطرة، تماماً كما هي تنجذب إلى الكمال المطلق. فإذاً ينبغي للفطرة أن تتجه إلى «الواحد» و«الأحد»؛ لأنَّ كلَّ كثير ومركب ناقص، والكثرة لا تكون

(1) النور : 35.

(2) علم اليقين في أصول الدين، ج 1، المقصد الأول، الباب 3، الفصل 5، ص 54.

(3) إبراهيم : 10.

غير محدودة [ومن ثمَّ فهي ناقصة لأنَّها محدودة]، وما هو ناقص لا تنجذب إليه الفطرة بل تنفر منه. وبذلك يثبت التوحيد من خلال هاتين الفطريتين؛ فطراً التعلق بالكمال والرغبة فيه وفطراً التنفُّر من النقص والعزوف عنه. بل يثبت هذا الدليل الفطري أيضاً استجمام الحق لكلِّ الكمالات وخلوِّ الذات المقدسة من كلِّ نقص.

من هنا تعدّ سورة التوحيد المباركة التي تنبَّه صفات الحق جلَّ وعلا؛ تعدّ الهوية المطلقة التي تتَّجه إليها الفطرة، والتي عبرت عنها السورة المباركة بكلمة «هو» المباركة، برهاناً على الصفات الست المذكورة بعدها. فيحسب هذه الإشارة التي أدلَّى بها شيخنا العجليل رحْمَةُ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ فَدَاه [يعني به الشاه أبيدي]، ما دامت ذاته المقدسة هوية مطلقة، والهوية المطلقة يجب أن تكون كاملة مطلقة، وإلا لكانَ هوية محدودة، ومن ثمَّ فهي مستجمعة لكلِّ الكمالات، فإذاً هي «الله». وفي عين استجماعه للكمالات كلها فهو بسيط، وإنما كانَ هوية مطلقة، فإذاً هو «أحد»، ولا زم الأحادية الواحدية. ولما كانت الهوية المطلقة المستجمعة للكمالات كلها متنَّزة عن جميع النقصان التي تعود بأجمعها إلى الماهية، فإذاً تلك الذات المقدسة هي «الصمد» وليس جوفاء. ولما كانت تلك الذات هوية مطلقة فلا يولد منها شيء ولا ينفصل عنها شيء [لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ⁽¹⁾، ولا ينفصل هو عن شيء، بل هو مبدأ الأشياء كلها ومرجع تمام الموجودات، بدون الانفصال الذي يوجب النقصان]. أخيراً ما دامت الهوية مطلقة فلا كفو لها [وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدُ⁽²⁾، إذ لا يتصور التكرار في صرف الكمال]. فإذاً السورة المباركة [الإخلاص]، هي من أحكام الفطرة، ومما جاء في نعت الحق تعالى.

(1) الإخلاص: 3.

(2) الإخلاص: 4.

المقام الثالث : بيان فطرية المعاد

في بيان أنّ المعاد ويوم القيمة هو من الأمور الفطرية المجبولة في طينة البشر. وهذا أيضاً مثل المقامين السابقين ، إذ يمكن البرهنة عليه بطرق كثيرة وإثباته من خلال أمور فطرية عديدة ، نكتفي بالإشارة إلى بعضها .

اعلم أنّ من بين ضروب الفطرة الإلهية التي فطرت عليها العائلة البشرية بأسرها وبنو الإنسان بأجمعهم ، هي فطرة حبّ الراحة . فلو تمت العودة إلى جميع أدوار الحضارة والتوكّش ، والى أشواط التدين والعناد في حياة الإنسانية ، ولو تم سؤال جميع بني الإنسان العالم منهم والجاهل ، والشريف والوضيع ، والمحضر والبدوي ، عن الباعث من وراء هذه العلاقة المختلفة والأهواء المتشتّطة ، وعن الغاية لتحمل كلّ هذه الصعاب وضروب المشاق في الحياة ، لاتفق الجميع على كلمة واحدة وأجابوا بلسان الفطرة الصريح ، بأن كل ما نتوخاه هو لأجل راحتنا . فالغاية النهائية والمرام الأخير ومتى تكمن جمِيعاً بالراحة المطلقة والاستقرار غير المشوب بالتعب والنصب والمعاناة .

وما دامت هذه الراحة غير المشوبة بالتعب والتي لا يمازجها ألم ونقطة هي معشوقة الجميع ، وما دام كل إنسان يتخيّل أن هذا المعشوق المفقود يتمثل في شيء ، لذا تراه يتعلق بأي شيء قد خُيل إليه بأنّ فيه محبوبه ، مع أنه لا يمكن العثور على مثل هذه الراحة المطلقة في جميع أرجاء عالم الملك ولا يمكن نيلها في الدنيا بأسرها ، إذ ليس من الممكن العثور على راحة غير مشوبة . فتمام نعم هذا العالم يصاحبها العناء والعذاب المضني ، وما من لذة من لذات الدنيا إلا وهي محفوفة بالألام المبرحة ، وهذه هي ضروب الألم والتعب والحزن والمعاناة والقصص تضرب بجرانها في هذا العالم .

وعلى امتداد الحياة الإنسانية لن تجد إنساناً واحداً يتساوى عذابه وراحته، وأن نعمته توازي تعبه ونقمته، ناهيك عن أن يعيش الراحة الخالصة المطلقة. فإذاً، لا وجود لمعشوقبني الإنسان في هذا العالم، وما دام العشق الفطري الجبلي الفعلى الذي جُبِلت عليه البشرية برمتها لا يمكن أن يكون من دون معشوق موجود فعلاً، فإذاً لا بد وأن يكون هناك في دار التحقق وعالم الوجود عالم لا تشوب راحتة شائبة ألم وتعب، وراحة مطلقة لا يخالطها شيء من العناء والشقاء، وسرور خالص لا يعتوره حزن ولا هم، وتلك هي دار نعيم الحق، وعالم كرامة الذات المقدّسة.

كما يمكن إثبات ذلك العالم [الآخرة ويوم القيمة] من خلال فطرة الحرية ونفوذ الإرادة، الموجودة في فطرة كل إنسان من أبناء المجموعة البشرية. فما دامت مواد هذا العالم وأوضاع هذه الدنيا ومضايقاتها وما يكتنفها من معوقات وضغوطات تحدّ من الحرية الإنسانية وتحول دون نفوذ الإرادة البشرية، فلا بدّ إذاً من وجود عالم آخر تكون للإرادة فيه كلمتها النافذة، بحيث لا تعوق مواد ذلك العالم نفوذ تلك الإرادة ولا تستعصي عليها، ليكون الإنسان حرّاً فيه فعالاً لما يشاء حاكماً بما يريد، كما هو مقتضى الفطرة.

فإذاً يعدّ عشق الراحة، وعشق الحرية جناحين مودعين لدى الإنسان بحسب فطرة الله التي لا تتبدل، يطير بهما الإنسان في عالم الملوك الأعلى والقرب الإلهي.

ثمَّ في هذا المجال مواضيع أخرى لا تسعها هذه الأوراق، تتضمن الإشارة إلى فطّراتٍ أخرى لإثبات المعارف الحقة كالنبوة وبعث الرسل وإنزال الكتب. بل يمكن إثبات المعارف كلّها من خلال فطرة واحدة من الفطر المذكورة، بيد أننا نكتفي بهذا القدر لثلا نخرج عن الموضوع بما لا يناسب الحديث الشريف.

انْتَضَحَ إِلَى هُنَا، أَنَّ الْعِلْمَ بِالْمُبْدَأِ، وَالْكَمَالَاتِ وَوَحْدَتِهَا، وَالْعِلْمُ بِيَوْمِ الْمَعَادِ وَعَالَمِ الْآخِرَةِ، هُوَ مِنَ الْأَمْوَارِ الْفَطَرِيَّةِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ»⁽¹⁾.

أفكار أخرى

الحقيقة أنَّ هناك بحثاً تفصيلياً آخر يسوقه الإمام حول الفطرة وما يرتبط بها من أفكار، جاء في كتاب انتهى من تأليفه سنة 1363هـ⁽²⁾، فضلاً عن مصادر البحث في بقية آثاره⁽³⁾.

لكننا سنعزف عن عرض البحث بتفاصيله لطوله أولاً، ولتدخله ثانياً مع البحث الذي انتهينا منه قبل قليل، لنكتفي بذلك، بعدد من الأفكار لم تأتِ الإشارة إليها في البحث السابق. أبرز هذه الأفكار، هي:

1 - **الفطرة الأصلية والتبعتية**: من التقسيمات المنهجية التي يسوقها الإمام في بحث الفطرة ويوليهما اهتماماً كبيراً، تقسيمه إياها إلى فطرة أصلية وفطرة تبعتية، تتفرّع عنهما جميع ضروب الفطرة الأخرى⁽⁴⁾.

لقد جبل الله سبحانه هاتين الفطرتين في طينة الإنسان وخميرته

(1) الأربعون، ص 179 - 187. وينظر أيضاً: الأربعون حديثاً، الترجمة العربية، ص 175 - 182.

(2) ينظر: شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 76 - 86، 98 - 103، 194 ومواضع متعددة أخرى.

(3) هناك إشارات تفسيرية في نصوص الإمام لآيات متعددة من سورة الروم، يمكن ملاحظتها كما يلي: تفسير سورة الحمد، ص 119؛ الأربعون، ص 636؛ جهاد أكبر (الجهاد الأكبر)، ط 10، مؤسسة نشر آثار الإمام، طهران، 1999، ص 42؛ شرح دعاء السحر، ص 91.

أما بشأن آية الفطرة فيمكن ملاحظة بقية مصادرها، كما يلي: الأربعون، 42، 640؛ آداب الصلاة، ص 59؛ سر الصلاة، ص 91؛ صحيفَة النور، ج 2، ص 24؛ ج 14، ص 27 و 237؛ ج 22، ص 342.

(4) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 76.

الوجودية، ولا مناص للإنسان عندهما في خط سيره التكاملية وحركته صوب المقصود.

أما الفطرة الأصلية فهي تمثل بحب الكمال المطلق وتعشق الخير والسعادة المطلقين، مما هو مركوز في كلّ فرد من أفراد النوع الإنساني، لا فرق بين السعيد والشقي، والجاهل والعالمي، والسامي والوضيع، والمحضر والبدوي، ويتعبّر الإمام نفسه: «لو قدر للإنسان أن يطوف في أرجاء العائلة الإنسانية، ويتفحص كلّ الطوائف والجماعات والأقوام، لما أمكنه العثور حتى على إنسان واحد لا يحبّ الكمال بحسب أصل جبلته وتكوينه الفطري، ولا يتعشق الخير والسعادة. والمقصود من الفطريات هي الأمور التي تكون بهذه المثابة، ومن ثم ستكون أحكام الفطرة من أبده البديهيات وأوضح الواضحات»⁽¹⁾.

أما الفطرة الثانية التي يسمّيها الإمام الفطرة الفرعية أو التابعة، فهي فطرة التنفّر من النّقص والأذى من الشرّ والشقاء. وهذه الفطرة بحسب مصطلحات الإمام مخمرة بالعرض؛ وقد سمّيت تابعة لأنّها تأتي مترتبة على الفطرة الأولى؛ فطرة حبّ الكمال وتعشق الخير والسعادة⁽²⁾.

وهاتان الفطرتان، كما ينصّ الإمام، هما: «فطرة مخموره غير محجوبة، لم تخضع لأحكام الطبيعة، بل لا تزال تحافظ على سماتها الروحاني النوري. وإنّ إذا اتجهت الفطرة صوب الطبيعة [كما هو حال الفطرة المحجوبة التي سيأتي الحديث عنها في الفقرة الآتية] وخضعت لأحكام الطبيعة وصارت محجوبة عن الروحانية وعالمها الأصلي، فستكون منشأ جميع الشرور ومبعداً لضروب الشقاء وألوان البلاء»⁽³⁾.

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 77.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

(3) المصدر نفسه، ص 77. وأيضاً: ص 79.

2 - **الفطرة المخمورة والمحجوبة**: من التقسيمات المنهجية الأخرى التي يرتكز إليها الإمام، تقسيم الفطرة إلى فطرة مخمورة تتجه إلى الروحانية والنور وعالمها الأصلي، ف تكون منشأ الخير كله، وفطرة محجوبة خاضعة للطبيعة ومحجوبة بأحكامها وضوابطها وموازيتها⁽¹⁾.

ينطلق تحليل الإمام من القلب الذي يعدّ مركز حقيقة الفطرة، ليسجل أنَّ لهذا القلب جهتين؛ واحدة صوب عالم الغيب والنور والمعنوية، والأخرى صوب عالم الشهادة والطبيعة والمُلْك. ولما كان الإنسان ولد الطبيعة وابن هذه النشأة الدنيوية، كما يشير لذلك قوله سبحانه: «فَأَمِّهُ هَاوِيَةٌ»⁽²⁾، فسيتفاعل منذ البدء مع الطبيعة وينمو في رحابها، فتملي عليه ضوابطها وموازيتها، التي تحول بالتدريج إلى حُجب تحاصر قلبه ونفسه، وتدفع الفطرة المخمورة إلى الهاشم، لتكون المحجوبة سيدة الموقف، يعينها على ذلك ثلاث قوى، هي القوة الشيطانية، والقوة الغضبية والقوة الشهوية.

وبذلك يحتاج فعل الطبيعة إلى فعل مضاد يبَدِّد حُجبها ويفك حصارها الذي تفرضه على قلب الإنسان وروحه، لكي يتوجه صوب النور وعالم الغيب والمعنى، ويعود إلى مساره الأصلي، وهذا ما تنهض به الفطرة المخمورة، بيد أنها لا تستطيع أداء هذه المهمة وحدتها، فكان أن بعث الله جلت قدرته: «بِالْطَّافَةِ الْأَزْلِيَّةِ وَرَحْمَتِهِ الْوَاسِعَةِ؛ بَعْثَ الْأَنْبِيَاءِ الْعَظَامِ (ع)، لِتَرْبِيَةِ الْإِنْسَانِ، وَإِنْزَالِ الْكِتَبِ السَّمَاوِيَّةِ، لَكِيْ يَكُونَ ذَلِكَ مَعِينًا مِنَ الْخَارِجِ، لِلْفَطْرَةِ الدَّاخِلِيَّةِ فِي مَهْمَةِ إِنْقَادِ النَّفْسِ مِنْ هَذَا الْغَلَافِ الْغَلِيظِ»⁽³⁾؛ غلاف الطبيعة وحجاب الفطرة المحجوبة.

(1) المصدر نفسه، ص 76، 77.

(2) القارعة: 9.

(3) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 79.

رحلة الإنسان هذه في عالم الطبيعة وحركته بين الفطرتين، هو المعنى الذي قد يمكن استشفافه من قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا إِلَيْنَاهُ أَنْسَنَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَفْلِينَ﴾⁽¹⁾، فـ«أحسن تقويم» في الآية، إشارة إلى نور الفطرة الأصلي المخمر بيد الحق سبحانه، و﴿أَسْفَلَ سَفْلِينَ﴾ هو الاحتياج بالطبيعة، أو الصيرورة في حالة الفطرة المحجوبة التي تحاصر قلب الإنسان وروحه بالظلم⁽²⁾.

الفطرة الأولى - كما سلفت الإشارة - هي في هذا التحليل منشأ جميع الخيرات التي تعم العالم والوجود الإنساني، في حين أنّ الثانية هي منشأ جميع الشرور الموجودة في العالم مما يصدر عن الإنسان كنتيجة لاحتياج الفطرة الأولى. والمطلوب أن يهتمّ الإنسان بتهذيب نفسه عناء فائقة، لكي يزيل عنها الحجب أو يدفع الفطرة المحجوبة ويثرع أو يهدّب أسلحتها المتمثلة بالقوى الثلاث (الشيطانية والغريبة والشهوية) وما ينشأ عنها، لكي يعطي الفرصة للفطرة المخمرة حتى تمارس دورها في بثّ الخير وتعظيمه⁽³⁾.

3 - فطرية أركان الإيمان: للإمام نصوص مكثفة على أنّ أصل وجود الله جلت عظمته وتحليله بالكمالات كلّها، والإيمان بالرسل الكرام والكتب المنزلة والملائكة والبعث والحضر والقيامة هي جميعاً من مبادئ الفطرة وأصولها. لكن غاية ما في الأمر أنّ «بعض هذه من الأمور الفطرية الأصلية مثل المعرفة والتوحيد، وبعضها الآخر من الفروع»⁽⁴⁾.

في هذه النقطة يثير الإمام مسألة تستحق الكثير من الدراسة

(1) التين : 4 - 5.

(2) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 78.

(3) المصدر نفسه، ص 83 - 86.

(4) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 98.

والتأمل، تُفيد أن الولاية هي من الفطريات أيضاً. يلْجأ الإمام إلى إثبات هذا المطلب والبرهنة عليه، إلى اللغة الفلسفية والعرفانية، أو إلى العرفان الفلسفي، ليتّهي إلى أنَّ «الولاية شعبة من شعب التوحيد»؛ لأنَّ حقيقة الولاية هي الفيض المطلق، والفيض المطلق هو ظلَّ الوحدة المطلقة، ولما كانت الفطرة بالذات متوجهة صوب الكمال الأصلي، فهي متوجهة بالتّبع صوب الكمال الظلي المتمثل بالولاية مفهوماً، وبالحقيقة المحمدية والعلوية مصداقاً⁽¹⁾، وبذلك ثبت المطلوب من أنَّ «الولاية من الأمور الفطرية»⁽²⁾.

يرى الإمام أنَّ نتائج البرهان على هذه المسألة تتطابق مع النصوص، التي تفسّر الفطرة - فيما تفسّره - بالولاية، كما هو الحال في الحديث الشريف الذي يفسّر فيه الإمام الباقر الفطرة بالتوحيد والنبوة والولاية. فعن الرمانى، قال: حدثنا علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن جده محمد بن علي (ع)، في قوله: ﴿فِطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: «هي لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علي أمير المؤمنين ولبي الله»⁽³⁾. بل ثمَّ في حديث آخر عن أبي بصير، عن الإمام الباقر (ع)، في قوله سبحانه: ﴿فَاقْرِمْ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَنِيفًا﴾، قال: «هي الولاية»⁽⁴⁾.

4 - عدم فطرية الكفر: من النتائج الأساسية التي تترتب على البحث، هو أن يخرج الكفر عن دائرة الفطرة النورية المحمورة. فالإنسان مجبر على التنفّر من النعائص، والكفر نقص، فلا يمكن أن يكون فطرياً، إلا إذا عينا بها الفطرة المحجوبة التي تعدّ منشأ الشرور

(1) المصدر نفسه، ص 99 - 100.

(2) المصدر نفسه، ص 101.

(3) البرهان في تفسير القرآن، ج 3، سورة الروم، الآية 30، ح 20، ص 262.

(4) البرهان في تفسير القرآن، ح 19.

وضروب الشقاء والنقص. وبتعبير الإمام: «يتضح مما مرّ أن الكفر هو مما تنفر منه الفطرة، ومن ثمّ فهو من الفطريات المحجوبة، لا من المخمورة»⁽¹⁾.

5 - الاشتباه في المصدق: يركّز الإمام في ثنايا جميع نصوصه عن الفطرة، أنَّ ما نلحظه من مفارقات في السلوك الإنساني من جنوح في العقيدة إلى الإلحاد وإنكار النبوة والولاية، أو التوجّه صوب مصاديق ناقصة للحب والكمال، ليس فيه ما يدلّ على خطأ مسار الفطرة. فكلّ هذه الأمثلة تثبت صحة المسار ولا تلغيه، إلا أنها بجمعها تعبر عن خطأ الإنسان في تحديد المصدق⁽²⁾، فالذي يبحث عن الكمال في المال أو الجاه أو السلطة، إنما يحرّكه في هذا السلوك دافعه الفطري في البحث عن الكمال والانشداد إليه والتعانق معه، بيد أنَّه يُخطئ في تحديد مصدق هذا الكمال، وهكذا الحال بالنسبة للمجالات والخروقات الأخرى.

خلاصة بحث الفطرة

يمكن إجمال أهم الأفكار التي عرض لها بحث الإمام حيال الفطرة، من خلال النقاط التالية:

1 - تعدّ أحكام الفطرة ولوازمها من أبده البدويّيات وأوضحت الواضحة لا يختلف فيها اثنان قط ولا تتأثر بالأوضاع والتقلبات، وما يكون بهذه المثابة هو وحده من الفطريات. والفطرة هي الميراث المشترك بين الإنسانية جموعاً.

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص103.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص98؛ الأربعون، ص184.

2 - لا تقتصر الفطرة على التوحيد وحده أو على ما سواه مما ذكرته الأحاديث من تطبيقات، وإنما تدخل في مداها جميع المعرفات الحقة، وما جاء ذكره في الروايات هو من باب بيان المصدق أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء.

3 - الفطرة بهذا المعنى الوسيع هي من ألطاف الله التي اختص بها الإنسان، إذ هي إما مفقودة أو ناقصة عند بقية الموجودات.

4 - على تعدد ضروب الفطرة وأنواعها، فهي تعود عند الإمام إلى فطرتين، الأولى أصلية تمثل بحب الكمال المطلق، والثانية فرعية تابعة تمثل بالتنفر من النقص.

5 - الفطرة أيضاً فطرتان، فطرة مخمورة نورية هي منشأ جميع ما يصدر عن الإنسان من خيرات، وفطرة محجوبة ظلمانية خاضعة لأحكام الطبيعة، هي منشأ كل الشرور.

6 - لا تستطيع الفطرة المخمورة على نوريتها من مواجهة الفطرة المحجوبة وحدها. وهنا يأتي دور النبوات كعامل خارجي لتفجير مكونات الفطرة المخمورة، ودفع المحجوبة نحو الهاشم.

7 - الولاية عند الإمام هي من أحكام الفطرة أيضاً، أسوة ببقية المعرفات الحقة.

8 - ليس الكفر من الفطرة؛ لأنّه نقص والإنسان مجبر على التنفر من الناقص، إلا إذا عنينا بها الفطرة المحجوبة.

9 - ما يظهر أمامنا من مفارقات بل من خروقات لخط الاستقامة الإنسانية في العقيدة والسلوك والفكر والعمل، يعود إلى خطأ الإنسان في تحديد المصدق، ومن ثم فهو دليل آخر على وجود الفطرة لا نفيها.

ج: سورة الحديد

آخر نموذج تفسيري نطلّ عليه، هو الآيات الست الأولى من سورة الحديد. مبعث العناية بهذه الآيات من السورة، هو الحديث الشريف الذي يصفها بأنها تمثل مع سورة «الإخلاص» الذروة العليا التي تشبع تطلعات العقل البشري إلى المعرفة. فحين سُئل الإمام علي بن الحسين زين العابدين عن التوحيد، أجاب (ع)، بقوله: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ عَلِيمٌ أَنَّهُ سَيَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾⁽¹⁾، وَالآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ، إِلَى قَوْلِهِ: ﴿ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾⁽²⁾، فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ»⁽³⁾.

يقدم الإمام لتفسير هذه الآيات، الواحدة تلو الأخرى على الترتيب الذي سنعرض له، فيما يلي:

التسبیح حقيقی لا مجازیاً

يفتح سماحته الحديث عن الآية الأولى التي تعلن صراحة تسبیح الموجودات بأسرها لله رب العالمين، ليلتزم الرأي الذي يفيد أن هذا التسبیح حقيقي وليس مجازیاً بدلالة الوجودية على وجود الخالق، كما تدلّ عليه آيات أخرى مثل قوله سبحانه: «وَإِنْ مَنْ شَاءَ إِلَّا يُسَبِّحُ بِمَهْمَدِهِ وَلَكِنَّ لَا نَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»⁽⁴⁾ فلو كان المقصود منه التسبیح بلسان الحال أو التسبیح الوجودي التکوینی، لما كان ثمّ معنى للاستدراك في الآية: «وَلَكِنَّ لَا نَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ».

إنّ تأویل «التسبیح» بالتسبيح التکوینی أو الفطري، هو من التأویلات

(1) الإخلاص: 1.

(2) الحديد: 6.

(3) الأصول من الكافي، ج 1، كتاب التوحيد، باب النسبة، ح 3، ص 93.

(4) الإسراء: 44.

البعيدة الباردة، حيث تأبه الأخبار والآيات الشريفة، ويرفضه البرهان الفلسفي السديد، ويتعارض مع المنحى العرفاني السامي الجميل.

على أنَّ ما يبعث على الدهشة هو ما ذهب إليه الحكيم الكبير والعالم الجليل صدر المتألهين قدس سره، على حمل تسبيح الموجودات على غير التسبيح النطقي، مفسراً نطق بعض الجمادات كنطق الحصى [بين يدي الرسول الأعظم] هو من قبيل إنشاء نفس الولي المقدس لأصوات وألفاظ تأتي طبقاً لأحوال تلك الجمادات. رافضاً [الشيرازي] في الوقت ذاته ما ذهب إليه بعض أهل المعرفة من أن لجميع الموجودات حياة نطقية، عاداً ذلك مخالفًا للبرهان ملازماً للتعطيل ودوم القسر، برغم أنَّ هذا الرأي يغایر مبادئه والأصول التي يؤمن بها. [أقول] إنَّ هذا القول [تسبيح الموجودات نطقياً] الذي يعد صريح الحق ولبت بباب العرفان لا يستلزم أية مفسدة أبداً. ولو لا مخافة التطويل لبادرنا إلى بيانه مع المقدّمات، ولكننا نكتفي من ذلك بإشارة إجمالية.

لقد أشرنا في السابق أيضاً إلى أنَّ حقيقة الوجود عين الشعور والعلم والإرادة والقدرة والحياة وسائر الشؤون الحياتية، على النحو الذي إذا لم يكن لشيء من الأشياء علم ولا حياة بالمطلق، فلن يكون له وجود. إن من يدرك حقيقة أصلالة الوجود واشتراكه المعنوي بالذوق العرفاني، يستطيع أن يصدق ذوقاً [شهوداً وعياناً] أو علمًا [إثباتاً وبرهاناً] أن الحياة سارية في جميع الموجودات، مع جميع ما يقترن بذلك من علم وإرادة وتكلُّم وغير ذلك. وإذا ما صار من أصحاب المقام والمشاهدة والعيان من خلال الرياضيات المعنوية، لشاهد عياناً وسمع مباشرة دويٌ تسبيح الموجودات وتقديسها. لكننا الآن نعيش سُكُر الطبيعة الذي ضرب أعيننا وأسماعنا وحواسنا الأخرى بخدره، ومنعنا من الوقوف على الحقائق الوجودية والهويات العينية.

وكما أَنَّ بيتنا وبين الحق [سبحانه] حُجْبًا ظلامية وحُجْبًا نورية تحول بيتنا وبينه، فكذلك هناك بيتنا وبين بقية الموجودات، بل بيتنا وبين أنفسنا حجب تفصلنا عن إدراك حياة تلك الموجودات وعلمها وسائر شؤونها. ييد أَنَّ الأسوأ من كل الحجب والأنكى منها جميعاً حجاب الإنكار من خلال الأفكار المحجوبة التي تجعل الإنسان يخسر كل شيء، ومن ثم فإن أفضل وسيلة بالنسبة لأمثالنا نحن المحجوبين التصديق بالآيات والتسليم لأحاديث أولياء الله، وغلق باب التفسير بالرأي والجنوح إلى التطبيق عبر هذه العقول الضعيفة.

ثم إذا كان ممكناً جدلاً تأويل آيات «التبسيع» بالتبسيع التكويني البارد أو الشعوري الفطري، فماذا نفعل مع هذه الآية الشريفة؟ **﴿فَقَاتَ نَسْلَةٌ يَتَائِيَهَا النَّسْلُ أَذْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا يَمْطِيمَنُكُمْ سُلَيْمَانٌ وَجُنُودُهُ وَهُنَّ لَا يَشْعُرُونَ﴾**⁽¹⁾؟ أو قضية الطير الذي جاء للنبي سليمان بخبر من مدينة سبا⁽²⁾؟ وكذلك الأخبار التي وردت عن أهل بيت العصمة والطهارة في أبواب متفرقة [الدلالة على نطق الحيوانات وشعور الكائنات الأخرى]، مما لا يمكن أن يخضع لمثل هذه التأويلات مطلقاً؟

بشكل عام، ينبغي أن تعد قضية سريان الحياة في الكائنات والأشياء وتبسيحها الشعوري العلمي؛ من ضروريات الفلسفة العالية وبيديهياتها، ومن مسلمات أصحاب الشرائع وأهل العرفان. أما كيفية تبسيع كل موجود وما له من أذكار معينة تختص به، وأن صاحب الذكر الجامع هو الإنسان، ولسائر الموجودات أذكارها التي تناسب نشأتها الخاصة؛ فإن ذلك كله يخضع بنحو عام إلى ميزان علمي وعرفاني يرتبط

(1) النمل: 18.

(2) قوله سبحانه حكاية عن لسان الهدى مخاطباً سليمان: **﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحْظِ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَيِّئَ يَنْلُو يَقِينٍ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةَ نَلِكُمْ وَأُوتِيتَ مِنْ كُلِّ شَفَوْ وَفَلَّ عَزِيزَةٍ﴾** (النمل: 22 - 23).

تعلم الأسماء، وأمّا تفاصيله فترتبط بالعلوم الكشفية العيانية المباشرة، التي تعدّ من خصائص الأولياء الْكُمْلَ.

وجريدةً على ما ذكرناه في الفصل السابق من أن «بِسْمِ اللَّهِ» من كل سورة متعلقة بالسورة نفسها، فإن [البسملة] هنا متعلقة أيضاً بـ«سَبَّحَ اللَّهُ». ويستفاد من الآية إثبات مسلك أهل الحق في قضية الجبر والتقويض؛ لأنها تنطوي على النسبتين معاً؛ النسبة إلى اسم الله الذي هو مقام المشيئة الفعلية، والنسبة إلى الأشياء الموجودة في السموات والأرض، وقد جاءت - النسبتان - على نحو لطيف يعده متنه كشف أهل الشهود والمعرفة. وقد جاء تقديم النسبة إلى المشيئة الإلهية - على النسبة الثانية - لإفهام قيومية الحق ومن أجل تقديم حقيقة ما يلي الله على حقيقة ما يلي الخلق.

ولولا مخافة التطويل لبينا حقيقة التسبيح واستلزماته للتحميد، وأن أيما تسبيح وتحميد يصدر من أي مسبّح وحامد إنما يقع للحق [سبحانه] ويكون من أجله، وأن التسبيح والتحميد يكونان باسم الله ولاسم الله، وأن الاسمين المباركين «العزيز والحكيم» مختصان بالله، ولذكرُ طبيعة العلاقة بينهما وبين «الله»، ثم الفرق بين «الله» المذكور في التسمية و«الله» المذكور في الآية الشريفة: ﴿سَبَّحَ بِلِلَّهِ﴾، والمقصود من السموات والأرض وما فيهما؛ لولا الخشية من التطويل والملاحة لبينت ذلك كله وذكرته تفصيلاً تبعاً لاختلاف مناهج أهل المعرفة والفلسفة، ولذكرُ الفارق بين «هو» في الآية الشريفة [قوله سبحانه: وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ] و«هو» في الآية المباركة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ على الطريقة العرفانية العذبة، بيد أنّي عزفتُ عن ذلك لما ألمت به نفسي في هذه الأوراق من القناعة بالإجمال والإشارة⁽¹⁾.

(1) الأربعون، بالفارسية، ص 654 - 656؛ الترجمة العربية، ص 594 - 596.

«وَأَمَّا آلْيَةُ الشَّرِيفَةُ الثَّانِيَةُ [قوله سبحانه]: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بُنْيَى، وَيُمِيزُّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽¹⁾] فهي إشارة إلى مالكية الحق جل جلاله لملكوت السماوات والأرض، هذه المالكية والإحاطة والسلطنة ونفوذ القدرة والتصرف، التي يتم بالتابع لها الإحياء والإماتة، والظهور والرجوع، والبسط والقبض. وهذه النظرة تقضي باستهلاك جميع التصرفات وكل التدابير واضمحلالها في تصرف الحق وتدبیره؛ وهذا متنه التوحيد الفعلي وغايته.

من هذه الزاوية جاءت نسبة الإحياء والإماتة اللذين يعدان من المظاهر الكبرى للتصرفات الملكوتية أو هما جميع القبض والبسط، إلى مالكية الذات المقدسة نفسها [لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحِبِّي وَيُمِيزُّ]. ومع أنَّ الإحياء من الشؤون الرحمانية والإماتة من الشؤون المالكية، إلا أن نسبة الاثنين معاً إلى المالكية، يمكن أن يكون إشارة إلى أمر عرفاني جليل، يتمثل في استجمام كل اسم لجميع الأسماء على وجه أحدي ووجهه غبية مما لا مجال لبيانه الآن.

كما يمكن أن يكون صدر الآية وذيلها إشارة إلى الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة في مقام التجلي الفعلى بالفيض المقدس، كما هو واضح عند أهله.

أما الضمير «له» فيبدو أنه يعود إلى «الله»، كما يحتمل إرجاعه إلى «العزيز» و«الحكيم»، وعندئذ يختلف معنى الآية الشريفة تبعاً لهذين الاحتمالين، مما يمكن أن يتضح لأهله بالتأمل.

(1) الحديد: 2.

أما بيان كيفية مالكية الحق، وأن إثبات «يحيى ويميت» بصيغة المضارع الدال على التجدد والاستمرار، وبيان مرجع الضمير «هو» والفرق بين المعاني تبعاً للاختلاف في مرجع الضمير، وبيان أن «المحيي» و«المميت» و«القادر» هي أسماء الذات أو من الصفات أو الأفعال، فهي جميعاً بحوث موكولة إلى محلها. كما أنَّ لبيان كلٍّ من كيفية الإحياء والإماتة، وحقيقة صور إسرافيل، ونفختي الإحياء والإماتة، وشُؤون حضرة إسرافيل وعزراطيل ومكانتهما، وكيفية إحيائهما وإماتتهما، بيانات عرفانية وبراهين فلسفية طويلة.

[الآية الثالثة]

أما الآية الشريفة الثالثة: **﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهَرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**، فقد علم العارف بالمعارف الحقة لأرباب المعرفة واليقين، والسالك طريق أصحاب القلوب والصالحين، أنَّ متنه سلوك السالكين وغاية آمال العارفين، هو فهم هذه الآية الكريمة المحكمة.

قسماً بعمر الحبيب، ليس ثمَّ تعبير لحقيقة التوحيد الذاتي والأسمائي أفضل من هذا التعبير، وإنَّه لينبغي لجميع أصحاب المعرفة السجود أمام هذا العرفان المحمدي التام (ص)، والكشف الجامع الأحمدى، والآية الإلهية المحكمة.

قسماً بحقيقة العرفان والحب، إنَّ العارف المجدوب والعاشق لجمال المحبوب، تستولي عليه لسماع هذه الآية هزة ملكوتية، وانبساط إلهي، يقصر عنده ثوب البيان، وتعجز الموجودات كلها عن استيعابه وتحمّله، فسبحان الله ما أعظم شأنه وأجل سلطانه وأكرم قدره وأمنع عزه وأعز جنابه.

يجدر بأولئك الذين يعترضون على كلمات العرفاء الشامخين وعلماء الله وأولياء الرحمن، أن يتأملوا كلماتهم وينظروا أيَّ عارف رباني

أو سالك مجذوب استطاع أن يأتي بأكثر مما تضمنته هذه الآية الكريمة التامة ورسالة القدس الإلهي [القرآن الكريم]؟ وأيهم جاء بمتعاجد [مبتدع؛ خارج إطار القرآن] في مضمون المعرف؟ ها هي ذي الآية الكريمة - بين أيديكم - وتلك هي كتب العرفة المشحونة عرفاناً، فقارنوا⁽¹⁾!

مع أنَّ سورة الحديد المباركة بخاصة آياتها الشريفة الأولى، تنطوي على معارف تقصُّر عن نيلها الآمال، إلا أنَّ لهذه الآية الكريمة بنظر الكاتب، خصوصية تفوق الآيات الأخرى. إنَّ بيان أولية الحق وآخريته، وظاهريته وباطنيته، ليس بالأمر الذي يؤديه البيان أو يجرؤ القلم على النهوض به، فإذا لنضرب عن هذا صفحَاً، تاركين إدراكه لقلوب المحبين والأولياء.

[الآية الرابعة]

الآية الشريفة الرابعة: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِيقُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعْلُومٌ أَيْنَ مَا كُتِّبَ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»، فهي إشارة إلى خلق السماوات والأرض في ستة أيام، واستواه على العرش.

قد تحيرت عقول أرباب العقل في تفسير هذه الآية الكريمة، واتخذ كل إنسان سبيله في تفسيرها تبعاً لمنهجه الخاص في العلم ومسلكه في العرفان. فعلماء الظاهر ذهبوا إلى أن المقصود من الخلق في ستة أيام، إنه لو قدرت مدة خلق السماوات والأرض في الزمان لتطابقت مع ستة أيام.

(1) مغزى هذه الدعوة إلى المقارنة أن جميع ما ذكره العرفاء من معارف، مستمد من القرآن الكريم، وهو أقل مما يطويه الكتاب العزيز خاصة أمثال هذه الآيات، فلماذا هذا التساقط لكلمات العرفاء، وإثارة الأجواء ضدهم؟

من جهة ذهب الفيلسوف العظيم صدر المتألهين قدس سره، إلى تطبيق تلك الأيام على أيام الربوبية، الذي يعد كل واحد منها بـألف سنة [من سنينا]، وعده المدة من زمان نزول آدم إلى زمان بزوغ الشمس المحمدية (ص) التي تصل إلى ستة آلاف سنة، متطابقة مع الأيام الستة، وجعل ابتداء طلوع شمسه (ص) يوم الجمعة ويوم الجمع الذي هو اليوم السابع وأول يوم القيمة، وابتداء استواء الرحمن على العرش. لقد ذكر الشيرازي ذلك إجمالاً في «شرح أصول الكافي» وتناوله تفصيلاً في تفسيره⁽¹⁾.

كما ذهب بعض أهل المعرفة إلى أنَّ الأيام الستة، هي عبارة عن مراتب سير نور شمس الوجود في مراتبي التزول والصعود.

أما بحسب مسلك العرفاء الذي يذهب إلى أنَّ للوجود مراتب وجود حتى آخر مرتبة منها، التي هي مرتبة احتجاب شمس الوجود في حجب التعينات، وتلك حقيقة ليلة القدر، وأن ابتداء يوم القيمة من أول مرتبة رجوع الملك إلى الملوك وخرق حجب التعينات إلى آخر مراتب الظهور والرجوع التي هي الظهور التام للقيمة الكبرى؛ بحسب هذا المسلك فإنَّ الأيام الستة التي انتهي فيها خلق السماوات والأرض، مما ينتهي إلى عرش الله وعرش الرحمن، الذي هو متنه غaiات استواء الحق [سبحانه] واستيلاؤه وقهاريته؛ هذه الأيام هي المراتب الصعودية الست في العالم الكبير. وإنَّ عرش استواء الحق الظاهر بالقهارية التامة والماليكية، هو مرتبة المشيئة والفيض الرحماني المقدس، وظهوره التام بعد رفع التعينات والفراغ من خلق السماوات والأرضين.

وما دامت السماوات والأرض موجودة، فإنَّ خلقها لم يكتمل بعد

(1) ينظر: شرح أصول الكافي، ص 249 - 250؛ تفسير القرآن الكريم، الشيرازي، ج 6، ص 160 فما بعد.

عند أهل المعرفة، بمقتضى قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَاءٍ﴾⁽¹⁾، وبحسب عدم التكرر في التجلي. وفي الإنسان الكبير والعالم الأكبر فإن المراتب الستة واللطيفة السابعة التي هي عرش الرحمن، تعدّ مرتبة القلب الحقيقي. ولو لا خشية الإطالة لبيّنت أفضليّة هذا الوجه على سائر الوجوه على نحو مستفيض. ومع أن علم الكتاب الإلهي هو عند الحق تعالى والمخصوصين بالخطاب، إلا أننا نتحدّث بحسب الاحتمال وعلى أساس العلائق، بعد تعرّف حمل الآية على ظاهرها.

ثمَّ في هذا المجال احتمال آخر لا يتعارض مع البيان العرفاني، وهو ينسجم مع علم الهيئة المعاصر الذي أبطل الهيئة البطليموسية. ينطلق هذا الاحتمال من واقع وجود منظومات شمسية كثيرة أخرى غير منظومتنا الشمسية، تتأي عن العد والحصر كما جاء ذلك تفصيلاً في كتب علم الأفلاك الحديث، ومن ثم يكون المراد من السماوات والأرض هذه المنظومة الشمسية ذاتها والمدارات والكواكب التابعة لها، وإنَّ تحديدها بالأيام الستة هو بحسب منظومة شمسية أخرى. هذا الاحتمال أقرب إلى الظاهر - ظاهر الآية - من بقية الاحتمالات، ولا يتصادم مع الاحتمالات العرفانية؛ لأنَّ تلك الاحتمالات [العرفانية] مسوقة بحسب بطن من بطون القرآن.

أما قوله في آخر الآية الكريمة: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى آخره، فهو إشارة إلى علم الحق تعالى بجزئيات مراتب الوجود في سلسلة الغيب والشهود، والتزول والصعود. كما أشير بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ إلى المعية القيومية للحق [سبحانه] وكيفية علم الحق تعالى بالجزئيات الذي يتم بطريقه الإحاطة الوجودية والسعنة القيومية. أما إدراك حقيقة قيومية الحق هذه، فهو أمر لا يتاح إلا لخواص أولياء الله.

(1) الرحمن: 29.

[الأية الخامسة]

بالنسبة إلى الآية الخامسة [قوله سبحانه: ﴿لَمْ مُلِكَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾] فهي إشارة إلى مالكية الحق ورجوع تمام دائرة
الوجود إلى الحق. كما هي إشارة إلى أن هذه العملية برمتها مرتبطة باسم
«الملك»، تماماً كما هو الحال في قوله في سورة الفاتحة: ﴿مَلِكِ يَوْمِ
الْدِين﴾⁽¹⁾. أما تفسير كل أمر من هذه الأمور وتفصيله، فهو يتطلب
مجالاً آخر.

[الأية السادسة]

أما الآية الشريفة السادسة [قوله سبحانه: ﴿يُولِحُ الَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَيُولِحُ
النَّهَارُ فِي الَّيْلِ وَهُوَ عَلَيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾] فهي إشارة إلى اختلاف الليل
والنهار، وأن أي نقصان في أحدهما يظهر على شكل زيادة في الآخر
وبالعكس. إنَّ في هذا الاختلاف منافع كثيرة يخرج ذكرها عن وظيفتنا.

ثمَّ للأية الكريمة معنى عرفاني آخر امتنعنا عن ذكره⁽²⁾.

2 - اللمحات والإشارات القرآنية

ربما لا نبالغ إذا قلنا إن بين أيدينا مئات اللمحات والإشارات
القرآنية التي تتحرك في مدارات متعددة، عقائدية وتربيوية وأخلاقية
واجتماعية وثقافية وحركية وسياسية؛ إذ إنَّ هذا الحقل يفوق في تراث
الإمام القرآني الحقل التفسيري بمعناه العلمي الوظيفي.

ما نهدف إليه في هذه الفقرة هو استعراض أكبر عدد ممكن من

(1) الفاتحة: 4.

(2) الأربعون، ص 656 - 659؛ الترجمة العربية، ص 596 - 599.

هذه الإشارات واللمحات، موزعة على موضوعات متعددة، نعرض لها كما يلي:

أ: إنما أعظكم بواحدة.. أن تقوموا لله

لا ن جانب الحقيقة ونحن نسجل أنَّ للإمام ولعاً عظيماً بهذه الآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مُتَّنِّيَّا وَفَرَادَى﴾⁽¹⁾، التي تحولت إلى ما يشبه البيان الأول لحركته الإحيائية، والإطار التأسيسي الذي يحيي بذور نهضته وعناصرها الأولى.

يعود تاريخ أول وثيقة تؤشر للعلاقة الحميمة التي تربطه بهذه الآية، إلى ستة عقود من الآن، ثمَّ توالت هذه العلاقة ولم تقطع حتى أواخر عمر الإمام. فسماحته اتَّخذ من هذه الآية منطلقاً للنهضة، وأساساً للعمل الاجتماعي والسياسي العام، وكان ينظر إليها بوصفها تمثيل روح العمل الديني، ومن ثمَّ فهي المنار الذي يُضيء للسالكين والعاملين الطريق.

على مدار ستين عاماً والإمام يستمدّ من هذه الآية بصائر تدفع إلى العمل من أجل الله، ويتزود منها بطاقة تغذَّى الخطى على دروب الاستقامة والنهضة والصبر على مشاقهما، حتى وثبتت المصادر المكتوبة خمسة عشر مرَّة وقف فيها الإمام مع هذه الآية على مدار هذه السنين⁽²⁾، هذا خلا ما كان ذكره شفوياً وفي المجالس الخاصة، فضاع ولم يوثق.

يعود تاريخ أقدم وثيقة مكتوبة تحدث بها الإمام عن الآية، إلى سنة 1363هـ ، حيث اتجه بخطابه انطلاقاً من الآية، إلى علماء إيران وشعبها،

(1) سبا: 46.

(2) ينظر في توثيق هذه المصادر: فصلية بینات، المزدوج 22 - 23، کشاف خاص بالآيات التفسيرية في آثار الإمام، ص 375 حيث تم ذكر المرات الخمس عشرة التي مرت بها الإمام على الآية موثقة بمصادرها.

وهو يحذّهم عن حالة العمل الديني، وأوضاع البلد وما آلت إليه نتيجة ترك القيام لله، وتمرّز الجهود حول الذات وأنانياتها.

في هذه الوثيقة القرآنية التي تحوي بواكير الفكر الجهادي الخميني وأوليات النهضة، برسم النص للمعنيين بالتغيير في إيران، مسارين للحركة:

الأول: مسار الحركة من أجل الله، وما يصحبه من منافع ومعطيات.

الثاني: مسار الحركة من أجل الذات، وما يجرّ إليه من انتكاسات وتبعات.

وإذ لا يسعنا أن نغطي في هذه النقطة كل الأفكار القرآنية التي أثارها النص الخميني خلال بضعة عشر مرة، فسنكتفي بما احتوته هذه الوثيقة التاريخية التي حررها الإمام بتاريخ 11 جمادى الأولى 1363، وقد كتب بخطه في أعلاها الكلمتين التاليتين: اقرؤوا واعملوا.

يفتح الإمام الوثيقة بعد البسمة، على النحو التالي: «قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَحْدَةِ اللَّهِ مَتَّنِي وَفَرَدَي﴾». بين الله تعالى في هذا الكلام الشريف الطريق كلّه، بدءاً من منزل الطبيعة المظلمة وحتى ذروة مسار الإنسانية وغايتها، فانتخب رب العالمين من بين الموعظ كلّها أفضلها، ووضعها بكلمة واحدة بين يدي البشر، هذه الكلمة التي تعدّ الطريق الوحيد لإصلاح الدارين.

إنَّ القيام لله هو الذي سما بإبراهيم خليل الرحمن، لبلوغ منزلة الخلّة، وحرره من المظاهر المختلفة لعالم الطبيعة⁽¹⁾... والقيام لله هو

(1) هنا ذكر الإمام بيتاً من الشعر الفارسي، مضمونه: بسرعة الخليل اطرق علم اليقين، ومثل الخليل نادِ لا أحبت الآفلين. والخليل هو نبى الله إبراهيم (ع).

الذي مَكِنْ موسى الكليم من قهر الفراعنة بعصى، وجعل عروشهم وتيجانهم تتهاوى في مهبت الرياح؛ والقيام لله هو الذي أوصله إلى ميقات المحبوب، وجَرَّه إلى مقام الصعق والصحو⁽¹⁾.

القيام من أجل الله هو الذي جعل خاتم النبيين (ص)، ينتصر وحده على كل تقاليد الجاهلية وأعراها وعاداتها، وطَهَرَ بيت الله من الأصنام، وجعل نداء التوحيد والتقوى يصدق بدلاً منها. والقيام لله هو الذي أوصل تلك الذات [المحمدية] المقدسة، إلى مقام قاب قوسين أو أدنى»⁽²⁾.

التأثيرات الاجتماعية والسياسية

ينتقل الإمام بعد ذلك للحديث عن واقعنا وما نحن فيه، وما صرنا إليه نتيجة ترك القيام لله وإيثار الذات والتزوع للأنانية، فيكتب بالنص: «إنَّ الْبُؤْسَ وَالظَّلَامَ الَّذِي يَغْشَانَا هُوَ بِسَبِّبِ الْأَثْرَةِ وَالْأَنَانِيَةِ وَتَرْكِ الْقِيَامِ مِنْ أَجْلِ اللَّهِ، وَهُوَ الَّذِي صَيَّرَ دُنْيَا نَا مُظْلَمَةً وَسُلْطَنَ عَلَيْنَا الْآخَرِينَ وَجَعَلَ الدُّنْيَا أَلْبَى عَلَيْنَا، وَجَعَلَ الْبَلْدَانَ إِسْلَامِيَّةً تَرْوِحَ ضَحْيَةً نَفُوذَ الْآخَرِينَ وَتَبْعِيْتَهُمْ».

والقيام من أجل المصالح الشخصية هو الذي خنق روح الوحدة والأخوة في الأمة الإسلامية. والقيام من أجل الذات هو الذي جعل عشرة ملايين شيعي ممزقين⁽³⁾، ليكونوا بعد ذلك لقمة سائفة لحفنة من عباد الشهوات من النخبة البير وقراطية.

(1) الصعق باصطلاح العرفاء، هو بمعنى فناء العبد السالك. والصحو هو مصطلح عرفاني آخر، جاء هنا بمعنى العودة إلى عالم الناسوت والملك والمادة، بأمر الرب الجليل، بعد حالة الصعق والفناء التي مَرَ بها.

(2) إشارة لقوله سبحانه: ﴿فَإِنَّمَا فَنَدَلَّ فَكَانَ قَاتِلَ قَوْسَيْنَ أَوْ أَنَقَ﴾ (النجم: 8 - 9).

(3) هو عدد نفوس إيران يوم ذاك.

والقيام من أجل الشخص هو الذي مكّن لأحد المازندرانيين الجهلة من التسلط على رقاب الملائين⁽¹⁾، فراح يهلك حرثهم ويبيد نسلهم إشباعاً لشهواته.

القيام من أجل المنفعة الشخصية هو الذي آل إلى ما انتهت إليه البلاد الآن، حيث يتسلط حفنة من الصبيان أولاد الشوارع في طول البلاد وعرضها على أموال المسلمين وأرواحهم وأعراضهم⁽²⁾.

القيام من أجل النفس الأئمّارة، هو الذي وضع أزمة مدارس العلم بيد حفنة من الصبيان السدّح، وحوّل مراكز علم القرآن إلى بؤر للفحشاء.

القيام من أجل الذات هو الذي قدم وقفيات المدارس والمؤسسات الدينية مجاناً، لحفنة من العابثين التافهين، ثمّ لم ينس أحد بنت شفه.

القيام من أجل النفس هو الذي خلع حجاب العفة من على رؤوس النساء المسلمات العفيفات، ولا تزال هذه الستة جارية في البلاد دون أن يعترض عليها أحد بكلمة.

القيام من أجل المنافع الشخصية هو الذي حول الصحف إلى وسيلة لنشر الفساد الأخلاقي، ولا تزال تشيع المخطط ذاته الذي ترشح من ذهن رضا خان البليد عديم الشرف، وتبتئها بين الناس.

القيام من أجل الذات هو الذي وهب الفرصة لبعض هؤلاء التواب

(1) المقصود به رضا خان ملك إيران الأسبق مؤسس حكم الأسرة البهلوية بعد إطاحته بحكم الأسرة القاجارية، حيث ينحدر من إقليم مازندران شمال إيران.

(2) المقصود بهذه الأوضاع ما آل إليه البلد بعد تنحية الحلفاء لرضا خان وتنصيب ولده محمد رضا مكانه.

المزيفين في المجلس النيابي، ليتحدثوا بما يشاءون في مناهضة الدين والعلماء، من دون أن يجرؤ أحد على الاعتراض».

في المقطع الثالث من هذه الوثيقة القرآنية، يتقل الإمام لاستهانه بهم من أجل القيام لله، عبر تفعيل حركة العلماء وجميع القوى الحية والغيورة في المجتمع وحثّها لامثال مسؤوليتها، فيكتب: «يا علماء الإسلام، أيها العلماء الربانيون، أيها العلماء الملزمون، ويا مبلغى الدين، ويا عشاق الحق الشرفاء، ويا أيها الوطنيون الشرفاء والغيورون، أقرؤوا موعدة رب العالمين واستجبيوا إلى الخيار الإصلاحي الوحد، الذي وضعه، واهجروا منافعكم الشخصية، لكي تناولوا سعادة الدارين، ولتعيشوا كراماً في الدنيا والآخرة: «إنَّ فِي أَيَّامِ دُهْرِكُمْ نَفَحَاتٌ أَلَا فَتَعْرُضُوا لَهَا»⁽¹⁾. إن هذا اليوم المفعم بنسميم إلهي معنوي لهو أفضل يوم من أجل النهضة، وإذا ما فرطتم بهذه الفرصة وفوّتوها ولم تنهضوا من أجل الله، وتعيدوا شعائر الدين وتحيوا مناسكه، فستغلب عليكم غداً حفنة من التافهين ذوي الشهوات، وتجعل دينكم وكرامتكم لعبة في مهب مقاصدها الباطلة .

ما عذركم اليوم أمام رب العالمين! لقد رأيتم جميعاً أن كتب إنسان تبريري تafe تسبّ بدينكم⁽²⁾، وهو يسوق كلّ هذه الطعون بالإمام الصادق والإمام المهدي روحي له الفداء، في مركز التشيع، ثم لا يضرب لكم عرق!

ما هو عذركم أمام محكمة الله؟ وما هذا الضعف والوهن والمسكنة التي ترخي ظلالها عليكم؟

وأنت أيها السيد المحترم الذي جمعت هذه الصفحات ووضعتها

(1) بحار الأنوار، ج 68، ص 221؛ كنز العمال، ج 7، ص 769.

(2) يقصد به الكاتب الإيراني أحمد كسرمي، الذي ألف عدداً من الكتب في مناهضة الدين.

بين يدي علماء البلاد وخطبائه، حري بك أن تؤلف كتاباً، تلمّ به شعثهم وتجمع به فرقتهم على خط المقاصد الإسلامية، ثمّ تأخذ عليهم تعهداً أن ينهضوا قلباً واحداً وإرادة واحدة في البلاد كلّها، فيما لو تعرضت حرمة الدين للانتهاك في أيّ مكان من البلاد. يحسن بكم أن تتعلّموا التدين من البهائيين على الأقل، فإذا ما تعرض للأذى تابع لهم يعيش في قرية، وكانت له صلة بمراكزهم الحساسة، لنهضوا دفاعاً عنه.

أما أنتم فلم تنهضوا من أجل حكم المشروع، فنهض الطغاة ممن لا دين له، وراح ترتفع هنا وهناك نغمة التهتك واللادنية، وما أسرع غلبتهم عليكم أنتم المتفرقين، وعندئذ سيكون حالكم أسوأ مما كان عليه في عهد رضا خان «وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يَدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»⁽¹⁾. 11/شهر جمادى الأولى/1363، سيد روح الله الخميني⁽²⁾.

ب: علمه البيان

بمناسبة هذه الآية من سورة الرحمن، يتحدث الإمام عن دور الكلام ونعمة البيان، بقوله: «التكلّم منشأ كمالات كثيرة، إذ بدونه يُغلق باب المعارف. وقد مدح الله تعالى هذه الخصلة في القرآن الكريم مدحًا كبيراً، وهو يقول في سورة الرحمن: ﴿الْغَيْرُ ... خَلَقَ الْإِنْسَنَ عَلَمَهُ أَبْيَانًا﴾⁽³⁾، فتعليم البيان الذي يعد مقدماً على جميع النعم، جاء في هذه الآية على نحو الامتنان على النوع الإنساني»⁽⁴⁾.

طبيعي يتحدث الإمام في مواضع متعددة عن منافع الصمت، لكن

(1) النساء : 100.

(2) .23 - صحفة الإمام، ج 1، ص 21

الحمد لله (3)

(4) شرح حديث جنود العقل، والجها، ص 386.

حيث لا تكون في الكلام منفعة أو يترتب عليه ضرر، أمّا والكلام ضرورة فلا معنى للصمت، لذا ترى سماحته يحمل على نوع خاص من ثقافة الصمت، عمّت بعض الأوساط الدينية نتيجة إيحاءات خاطئة، ويقول: «انظروا إلى الحوزات العلمية فستورن تبعات هذه الدعایات والإيحاءات الاستعمارية، وستلحوظون أفراداً تافهين وبطالين كسالي لا هم لهم، يكتفون بالدعاء والتحذّث بالمسائل الشرعية، دون أي شيء آخر.

كما ستصطدمون أيضاً بأفكار وعادات هي خلفيات هذه الثقافة وإيحاءاتها، من قبيل أنَّ الكلام يتنافي ومقام العالم، ولا يليق بالمجتهد أن يُحسن الكلام، وإذا كان يحسنه فلا ينبغي له أن يتحدّث، وإنما يكتفي بالقول: لا إله إلا الله، على أن يبادر أحياناً بكلام يسير!

هذه سيرة خاطئة، وهي على خلاف سنة رسول الله. لقد امتدح الله التكلُّم وأثنى على القلم والبيان والكتابة، فقال في سورة الرحمن: ﴿عَلَمَهُ الْبَيَان﴾⁽¹⁾، حيث عدَّ تعليم - الإنسان - البيان منه عليه ونعمته كبيرة. البيان مطلوب لنشر أحكام الله وتعاليم الإسلام وعقائده، وبالبيان والنطق نستطيع أن نعلم الدين للناس، ونكون مصداقاً لـ «يعلمونها الناس».

من جهته كان رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع)، أمراء البيان، يتكلّمون ويلقون الخطب»⁽²⁾.

ح: لنهدينهم سبلنا

«يقول شيخنا الأستاذ دام ظله، إنَّ الميزان الذي يميّز الرياضة الباطلة عن الرياضة الشرعية الصحيحة، هو قَدَمَ النفس وقَدَمَ الحق. فإذا

(1) الرحمن: 4.

(2) ولait فقيه (ولاية الفقيه)، ص 131.

تحرّك السالك بقدم النفس، وكانت رياضته من أجل ظهور قوى النفس وقدرتها وسلطتها، فالرياضة باطلة، وسيجرّ ذلك السلوك إلى سوء العاقبة.

أمّا إذا كانت رياضته حقاً وشرعية، فسيأخذ الحق تعالى بيده حسب نص الآية الشريفة: ﴿وَالَّذِينَ جَاهُدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ شِرَبَانٌ﴾⁽¹⁾.

د: وهم لا يُفتنون!

يتحوّل الادعاء إلى واقع بعد أن يمرّ صاحبه بالامتحان ويخرج منه ناجحاً، والابتلاء سنة في العمل الاجتماعي منذ فجر البشرية. عن هذه الظاهرة يتحدث الإمام بقوله: «الإنسان في معرض الامتحان: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنَّ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا إِنَّا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾⁽³⁾. أيكفي أن تقولوا نحن أحرار، ثمَّ يتركونكم هكذا؟ تُغرون باستلام السلطة حتى يعرف مقدار صدقكم، وإلا لا ترکون بمحض الادعاء وزعمكم أنكم تخدمون الناس وتعملون من أجل البلد. لابدَّ من ابتلائكم وامتحانكم، بل أنتم الآن في الامتحان.

إنَّ الجميع في معرض الامتحان بدءاً مني أنا طالب العلم الديني إلى جميع أفراد هذا البلد، والإنسانية جموع، وكافة الأنبياء والأولياء، فلا يُترك الإنسان بمحض الكلام والادعاء. يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ أَلَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾⁽⁴⁾. ينبغي لجميع الناس في هذا البلد، سواء أكانوا قادة يمسكون بأزمة الأمور، أو يعملون

(1) العنكبوت: 69.

(2) الأربعون، ص 45.

(3) العنكبوت: 2.

(4) العنكبوت: 3.

في السوق أو في الفلاحة أو المصانع، أو يتتمون إلى المجاميع المفسدة؛ عليهم جمِيعاً أن يعرفوا بأنهم بين يدي الله وفي معرض الفتنة والابتلاء.

إنه لمن السهل على الإنسان أن يسجل لنفسه الادعاءات بالكلام، لكنه يخضع للبلاء والاختبار في المعنى نفسه الذي يدعوه. فالإنسان الذي يدعى بأنه محظوظ للنوع الإنساني يخضع للاختبار في سفح هذا المعنى نفسه، ومن يزعم أنه مدافع عن حقوق الإنسان يُبتلى بالاختبار بهذا المعنى، فإذا ما استوى وضع الإنسان بين حاله قبل تبوء منصب ما وبعده، وكان دوره واحداً لم يختلف، ولم تؤثر عليه الرئاسة، فهذا من شيعة علي بن أبي طالب ومن أتباعه، وإنسان مثل هذا هو الذي يكون قد خرج ناجحاً من الامتحان^(١).

هـ : فسجدوا إلا إيليس

ينطلق الإمام من هذه الآية في معالجة ما يثار من استفهامات حول مشروعية زيارة الأنبياء والأوصياء والأولياء الصالحين، فيكتب: «يعد السجود أسمى مظاهر التواضع وأرفع مراسيم الخضوع، والسجود بنظرنا لا يجوز لأحد غير الله تعالى لما ورد من نهي عنه في الشريعة الإسلامية. بيد أن هذا السجود الذي يتمتع بهذه المكانة الرفيعة ويتفوق ما سواه من مظاهر التكريم، إذا لم يأت بعنوان العبادة فلا يعد شركاً، بل يعد السجود للغير واجباً أحياناً إذا كان امثلاً لأمر الله وطاعة له».

في القرآن الكريم طالما كررت الآيات سجود الملائكة لآدم، نذكر من ذلك قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةَ أَسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِلَيْسَ أَبِي وَأَسْتَكَبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِ﴾^(٢). على هذا فإن أولئك الذين يعترضون بأن

(١) صحيفة النور، ج 13، ص 237.

(٢) البقرة: 34.

التواضع لغير الله شرك، ينبغي أن يكونوا في هذه القضية إلى صف إبليس، ويعدّوا الملائكة جمِيعاً كفَاراً ومسرَكين، ما خلا إبليس. كما يقضي منطقهم أن يخطئوا أمر الله ويؤاخذوه بسبب دعوته الملائكة إلى الشرك وذمة هابطيس الموحد التقى؟!

ربما قيل - في الجواب - إنَّ سجود الملائكة لآدم كان بأمر الله ومن ثمَّ فهو ليس شرك، أما ما تبدونه أنتم من احترام وتقدير [في المزارات] ليس بأمر الله، وهو بالتالي شرك.

جواب هذا الكلام، هو:

أولاً: إذا كان سجود الملائكة بمعنى العبودية لآدم، فإنَّ ذلك شرك حتى لو أمر الله به، ومن المحال أن يصدر ذلك عن الله، لأنَّه سيكون دعوة إلى الشرك، وهو مخالف للعقل. أمَّا إذا لم يكن عبادة، فهو ليس بشرك حتى لو لم يأمر به الله.

ثانياً: ثُمَّ إن إبداء الاحترام والتقدير للعلماء والأجلاء لا يحتاج إلى أمر، بل العقل نفسه الذي يعدّ دليلاً للإنسان، يسوق إلى مثل هذه الأمور ويرشد إليها. على هذا لم يتضرر أيٌّ من عقلاً الدنيا المتدينين صدور أمر الله، لممارسة مظاهر الاحترام والتقدير المألوفة.

أجل، إذا نهى الله عن صيغة معينة من صيغ الاحترام والتجليل، فتُجب الطاعة حتى لو لم يكن ذلك شركاً، كما هو الحال فيما نذهب إليه من عدم جواز السجود لغير الله، بحيث إذا ما سجد أحدهم لإنسان جليل بعنوان التعظيم، فإننا نعدّه مذنباً خارجاً عن طاعة الله، وإن كنا لا نعدّه مشركاً وكافراً.

ثالثاً: إنَّ ما نقوم به من احترام الأنبياء والأئمَّة والمؤمنين الذين هم المثل الأعلى للإيمان والكمال الإنساني، وما نبرزه من تقدير لهم إنما هو بأمر الله، كما تشير إليه الآية (59) من سورة المائدَة: ﴿يَتَأْبَأُّهَا الَّذِينَ

أَمْنُوا مَنْ يَرْتَدِّ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ، فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقُوَّتِهِ يُحِبِّبُهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذْلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْزَّةٌ عَلَى الْكُفَّارِ»⁽¹⁾ فالذلة التي هي متنه مراتب التواضع، هي من خصال أناس يحبهم الله ويحبونه»⁽¹⁾.

و: قولًا ليناً

تبرز واحدة من أمراض الممارسة الاجتماعية داخل الوسط الديني بالميل إلى العنف في التعامل والشعور بنوع من الاستعلاء على الآخرين، خاصة إذا صدر من الآخر ذنب أو خطأ.

ينبه الإمام إلى الممارسة العنيفة هذه مرات، ويسعى إلى علاجها بسبيل متعددة، منها استحضار الأسوات القرآنية. ففي بضعة آيات من سورة القصص وطه، يقف عند المحطات التي مرّ بها موسى الكليم (ع)، وما جرى عليه في مصر ومدين ثمّ في مصر ثانية وكيف اختاره الله واصطفاه وصنعه على عينه وفتنه فتوناً، ليقرأ مغزى ذلك في بعده الاجتماعي بتأهيل الكليم في ممارسة دور الهدایة من منطلق الرحمة حتى مع أشدّ خلق الله سوءاً وأكثرهم طغياناً. يتساءل سماحته: «ما هو الدور الذي كان الله تعالى يعده له موسى، عبر كل هذه الابتلاءات وضروب التربية المعنوية؟ كان ذلك، من أجل دعوة وهداية وإرشاد عبد طاغ متمرّد واحد ومن أجل إنقاذه، مع أنه يدق على وتر: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»⁽²⁾، ويرغم كل هذا الفساد الذي أظهره في الأرض.

لقد كان من الممكن أن يحرق الله تعالى فرعون بصاعقة غضب، بيد أنَّ رحمته الرحيمية أبَت إلا أن يبعث له رسوليْن، وفي الوقت ذاته يوصيهما بقوله: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِتَنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»⁽³⁾.

(1) كشف الأسرار، 24 - 25.

(2) النازعات: 24.

(3) طه: 44.

هذا أمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه هي كيفية إرشاد مثل فرعون الطاغية. الآن، وأنت ت يريد أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وأن ترشد خلق الله، تذكّر هذه الآيات الشريفة وتعلم منها، وهي التي نزلت من أجل التذكرة والعظة والتعليم. عاشر عباد الله بقلب مفعم بالمحبة فياض بالعاطفة، واطلب لهم الخير من صميم قلبك، حتى إذا ما عرفت من قلبك الرحمانية والرحيمية، بادر إلى النهي والإرشاد، لكي يلين شعاع عاطفة قلبك القلوب القاسية، ولكي تخفّف وطأة قسوتها بالموعظة المعجونة بلهيب الحب ونار العاطفة⁽¹⁾.

ز: يغفر لي خططيتي

«يمكن أن يكون ثُمَّ فرق آخر بين الرجاء والطمع، يتمثل في أنَّ المراد من الطمع الأمل بمغفرة المعاishi أو غفران مطلق النقائص، كما يحكى الله تعالى قول خليل الرحمن: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعَ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الْدِين﴾⁽²⁾، في حين يكون الرجاء الأمل بثواب الله وترقب رحمته الواسعة، كما يمكن أن يكون المراد هو العكس... وعلى كل حال، فإنَّ الرجاء والطمع بالذات المقدسة والانقطاع عن الخلق والاتصال بالحق، هو من لوازم الفطرة المخمورة وموضع ثناء ذات الحق المقدسة والمعصومين (ع)»⁽³⁾.

(1) آداب الصلاة، ص 239. يقدم الإمام هذه الوصية في إطار فقهى عند حديثه عن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيسجل: «ينبغي أن يكون الأمر بالمعروف والناهى عن المنكر في أمره ونهيه ومراتب إنكاره كالطيب المعالج المشفى، والأب الشقيق المراعي مصلحة المرتكب، وأن يكون إنكاره لطفاً ورحمة عليه خاصة وعلى الأمة عامة... وأن لا يرى نفسه متزهداً، ولا لها علواً أو رفعة على المرتكب، فربما كان للمرتكب ولو للكبار صفات نفسانية مرضية لله تعالى أحبه تعالى لها وإن أغض عمله، وربما كان الأمر والناهى يعكس ذلك وإن خفي على نفسه». تحرير الوسيلة، ج 1، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في مراتبها، مسألة 14، ص 414.

(2) الشعراء: 82.

(3) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص 195.

ح: نزل به روح الأمين

«قضية إيحاء الوحي وإنزال الكتب إلى الأنبياء والمرسلين (ع)، من العلوم العالية الربانية التي قل ما يتحقق لبشر أن يكشف مغزاها، كتكلّمه تعالى مع موسى (ع)، ولقد أشار إلى بعض أسرارها قوله تعالى: ﴿نَزَّلْنَا عَلَيْكَ رُوحَ الْأَمِينِ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَوْلَانَا وَهُوَ يُوَحِّدُ عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَّا فَدَلَّ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَيْهِ عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾⁽²⁾ إلى آخر.

فأشار إلى كيفية الوحي ونزل الكتاب بوجه موافق للبرهان غير مناف لتنزيهه تعالى عن شوب التغيير ووصمة الحدوث. ولعمري إن الأسرار المودعة في هذا الكلام الإلهي المشير إلى كيفية الوحي ودنو روحانية رسول الله (ص)، إلى مقام التدلّي والمقام المعتبر عنه بـ ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ وما يشار إليه بقوله ﴿أَوْ أَدْنَى﴾، ثم تحقق الوحي، مما لم يصل إليه فكر البشر إلا الأوحدي الراسخ في العلم، بقوة البرهان المشفوغ إلى الرياضات ونور الإيمان»⁽³⁾.

ط: وجihad في سبيله

«نقرأ في هذا الكتاب الخالد: ﴿قُلْ إِنَّ كَانَ أَبَاؤُكُمْ وَآبَاءُ أُخْرَى كُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَاتُكُمْ وَأَمْوَالُ أَفْرَاقَتُمُوهَا وَتَجْهَرَتْ لَهُنَّ كَسَادَهَا وَمَسَكِنُنَّ تَرَضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ أَنْهُمْ أَهُوَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْفَكَ اللَّهُ يَأْمُرُهُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّنِيقِينَ﴾⁽⁴⁾. الآية خطاب إلى

(1) الشعراء: 193 - 194.

(2) النجم: 4 - 11.

(3) الطلب والإرادة، الإمام الخميني، ص 23 - 25، والنص باللغة العربية.

(4) التوبة: 24.

النفعيين وذوي النزعات الاستسلامية الذي يبدون أسفهم لاستشهاد الشباب وذهب الأموال والأنفس ونزول ضروب الخسائر الأخرى.

ما يلفت النظر أنَّ الجهاد في سبيل الله جاء في طبعة الأحكام كلّها بعد حُبَّ الله تعالى ورسوله الأكرم (ص)، وقد نبهت الآية إلى أنَّ الجهاد إنما صار في طبعة الأحكام جميعاً لأنَّه حافظ للمبادئ والأصول، كما نبهت إلى العواقب الوخيمة المترتبة على القعود عن الجهاد، من الذلة والأسر وزوال القيم الإسلامية والإنسانية، والسقوط فيما كان القاعدون يخشونه، من قتل عام للصغير والكبير، وأسر الأزواج والعشيرة.

بديهي أنَّ كل هذه العواقب الوخيمة هي من تبعات ترك الجهاد خاصة الجهاد الدفاعي، هذا الجهاد الذي نحن مبتلون به في الوقت الحاضر. وهذا مما تشير إليه الآية الكريمة: «فَلَيَحْذِرُ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»⁽¹⁾؛ ترى أية فتنة وبلية هي أضخم مما يفعله أعداء الإسلام، خاصة في هذا العصر وهم يكيدون لاستئصال أساس الإسلام، ويسط نفوذ الأنظمة التابعة كالنظام الملكي [البائد في إيران] وإعادة سلطة المستشارين الأجانب الناهبين، والإغارة على حرث الأمة وإبادة نسلها؟! وأي فتنة أعظم من أن ينزل بإيران وشعبها ما نزل بالعراق وشعبه المظلوم خلال السنوات الأخيرة»⁽²⁾.

ي : قاتلوا المشركين

«هذه [سيرة]نبي الإسلام بين يدي الجميع، تأملوها وانظروا هل جاء الإسلام لتخدير الناس ، ودفعهم صوب رقدة الغفلة؟ أم أنَّ القرآن

(1) النور: 63

(2) صحيفة النور، ج 20، ص 109.

عبارة عن كتاب حماسي ثوري جهادي في مقابل المشركين؛ المشركين ذوي الشوكة؟ عندما يسجل القرآن: «وَقَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَةً»⁽¹⁾؛ فقد كان المشركون يمثلون القوى العظمى وقتئذ، وكانت القوى والقدرات والإمكانات متمركزة بأجمعها بأيدي مشركي قريش»⁽²⁾.

ك: إلا وهم كسالى!

«ينبغي تعاطي العبادة بنشاط وببهجة، بحيث يتم التحرّز تماماً من كل ضروب التكّلف والتعسّف والكسل، لكي تتحقق حالة محبة ذكر الحق وعشقه وتتحقق العبودية، وتحصل حالة الأنس والتمكّن».

إن الأنس بالحق [سبحانه] وذكره هو من أعظم المهام التي يعني بها أهل المعرفة عنابة شديدة، ويتنافس فيها أصحاب السير والسلوك. وكما يؤمن الأطباء بأنّ تناول الطعام مصحوباً بالبهجة والسرور يساعد على هضمّه أسرع، فكذلك يقتضي الطب الروحي المعنوي، بحيث إذا ما تزوّد الإنسان بالأطعمة الروحية من خلال البهجة والاشتياق وبعيداً عن الكسل والتكّلف، فإنّ آثارها ستبرز في القلب عاجلاً، ويتطهّر بها باطن القلب أسرع. هذا الأدب مما أشار إليه الكتاب الإلهي الكريم والصحيفة الربوبية القوية، في معرض تكذيب الكفار والمنافقين، بقوله: «وَلَا يَأْتُونَ أَصْكَلَوَةً إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُفْقَهُونَ إِلَّا وَهُمْ كَرِهُونَ»⁽³⁾، كما جاء في الحديث تفسير الآية الكريمة: «لَا تَقْرَبُوا أَصْكَلَوَةً وَأَنْتُمْ شَكَرَىٰ»⁽⁴⁾ بالكسل»⁽⁵⁾.

(1) التوبة: 36.

(2) صحيفة النور: ج 7، ص 204.

(3) التوبة: 54.

(4) النساء: 43.

(5) أداب الصلاة، ص 24.

ل : ماء طهوراً

«إذا أردت الطهارة والوضوء، فتقدّم إلى الماء تقدّمك إلى رحمة الله، فإنَّ الله تعالى قد جعل الماء مفتاح قربته ومناجاته ودليلًا إلى بساط رحمته. وكما أنَّ رحمة الله تطهر ذنوب العباد، كذلك النجاسات الظاهرة يطهّرها الماء لا غير. قال الله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ، وَأَنْزَلَنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾⁽¹⁾، وقال الله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾⁽²⁾.

من النكات الكامنة وراء تشبيه الماء في هذا الحديث بل تأويله برحمة الحق⁽³⁾، أن الماء يعد من المظاهر العظمى لرحمة الحق، الذي أزله عالم الطبيعة وجعله سبب حياة الموجودات. بل أنَّ أهل المعرفة يعبرون بـ «الماء» عن الرحمة الإلهية الواسعة النازلة عن السماء الرفيعة الدرجات لحضررة الأسماء والصفات، فأحيى بها أراضي تعينات الأعيان.

وما دامت الرحمة الإلهية الواسعة تتجلّى في الماء المُلْكِي الظاهري أكثر من بقية الموجودات الدنيوية، فقد جعله الله لتطهير القذارات الصورية، ومفتاح باب قربه ومناجاته ودليلًا إلى بساط خدمته، الذي هو باب أبواب الرحمات الباطنية. بل إنَّ ماء رحمة الحق إذا نزل في كل نشأة من نشأت الوجود وظهر في كل مشهد من مشاهد الغيب والشهود، فإنه يطهّر ذنوب عباد الله بما يوافق تلك النشأة ويناسب ذلك العالم.

فإذا، بماء الرحمة النازلة من سماء الأحادية تطهّر ذنوب غيبة

(1) الفرقان : 48.

(2) الأنبياء : 30.

(3) يقصد به الحديث المروي عن الإمام الصادق (ع)، الذي يفتحه بالقول : «إذا أردت الطهارة والوضوء فتقدّم إلى الماء تقدّمك إلى رحمة الله».

تعينات الأعيان، وبماء الرحمة الواسعة من سماء الواحدية تطهر ذنوب عدمية الماهيات الخارجية»⁽¹⁾.

م : إلا إياته

«يعتقد بعضهم أن القضاء في قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾⁽²⁾ هو قضاء تكويني، بمعنى أنَّ الله قضى أن لا يعبد إلا هو. على هذا، فإنَّ كل من يخيل له أنَّه يسجد للصنم، أو يتوجه بالمديح إلى إنسان ما، أو أنه يمدح الشمس فإنَّه واهم؛ جميع المدائح له [سبحانه]، الإنسان في كل هذه المظاهر يمدح الله ويشتري عليه من دون أن يفهم [وذلك جرياً على نظرية تعشق الإنسان للمطلق وشوقه فطرياً إليه]. وبلاء الإنسان والمشاق التي يواجهها في ذلك العالم [الآخرة] إنما هي بسبب عدم الفهم هذا، ويسبب هذا الستار الذي يحول بين الإنسان والحقائق»⁽³⁾.

ن : وأضل سبيلا

«أَسْفًا، إِنَّ إِيماننا ناقص، والأفكار العقلية البرهانية لم تخرج من دائرة العقل والإدراك لتنفذ إلى منطقة القلب. ليس الإيمان بالقول والسماع والمطالعة والبحث والنقاش، بل يتطلب خلوص النية.

إنَّ من يبحث عن الله يجده، ومن يطلب المعرف يبحث عنها: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَنَ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَنَ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾⁽⁴⁾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

(1) آداب الصلاة، ص 62 - 63.

(2) الإسراء: 23.

(3) صحيفية الإمام، ج 17، ص 523.

(4) الإسراء: 72.

(5) النور: 40.

(6) الأربعون، ص 113.

س: فاستقم كما أمرت

« جاء في الآية الكريمة من سورة هود: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾^(١) وفي الحديث عن رسول الله (ص)، قوله: «شَيَّئْتَنِي سُورَةُ هُودٍ لِمَكَانٍ هَذِهِ الْآيَةُ».

لقد ذكر العارف الكامل الشيخ شاه آبادى [أستاذه] روحى فداء، أنَّ هذا الأمر جاء في آية مباركة أخرى من سورة الشورى أيضاً ولكن من دون ﴿وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ [قوله سبحانه: ﴿وَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾⁽²⁾]، إلا أنَّ جهة اختصاص النبي بذكر آية سورة هود دون آية الشورى، إنما يعود إلى أنَّ الله تعالى طلب من النبي الكريم استقامة الأمة أيضاً [قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾]، فكان يخشى أن لا يتحقق ذلك الطلب، وإنَّما فإنه بذاته كان أشد ما يكون استقامة، بل كان - (ص) - مظهر اسم الحكيم (العدل)⁽³⁾.

يبقى من الأمانة أن نسجل أنَّ للإمام علاقة وثيقة بهذه الآية، على غرار ما رأيناه في قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَحْدَةِ اللَّهِ مَتَّنِي وَفَرَدَى﴾⁽⁴⁾، إذ أحصيت من نصوصه أكثر من خمسة عشر موضعًا تحدث فيها عن هذه الآية الكريمة⁽⁵⁾، مركزاً بالذات على استقامة الأمة. وكم هو نافع أن تتفصّى دراسة مستقلة أمثال هذه الآيات في التراث القرآني الخميني، وتقدم بها دراسة هي أحرج ما تكون إليها الأمة في حاضرها.

.112 هود: (1)

(2) الشودي:

(3) الأربعون، 172.

.46 : سما (4)

(5) ينظر في هذه المواضِم وتوثيقها: فصلية بيانات، العدد 13، ربيع 1997، ص 8 - 14.

ع: حتى يغيرة ما بأنفسهم

ثُلِيت الآية (11) من سورة الرعد بمحضر الإمام، فخاطب من تلامها والجمع الذي معه، بقوله: «الآية التي تلوتها: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يُقْوِي حَتَّى يُغَيِّرُ مَا يُنفِسُهُم﴾⁽¹⁾، يطوي فيها لفظ «ما» حقيقة معينة وأمراً. تشير هذه الحقيقة أو الواقعية إلى أنَّ التغييرات إذا حصلت في شعب أو قوم، فستتحول إلى منشأ لتغييرات تكوينية [حقيقية]، تغييرات عالمية وأخرى محلية وإقليمية.

وأما الأمر، فهو أنَّ التغييرات التي تتم في أنفسكم [قوله سبحانه]: ﴿يُغَيِّرُ مَا يُنفِسُهُم﴾ لا بد وأن تتبعها تغييرات تأتي بنتعمكم والمصلحتكم. لقد لاحظتم أن التقدُّم الذي أحرزه شعب إيران، كان رهن ذلك التغيير والتحول الذي حصل في النفوس... وقد كان هذا التحول روحاً.

لقد لمستم هذا التحول: «ما بأنفسكم» في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يُقْوِي حَتَّى يُغَيِّرُ مَا يُنفِسُهُم﴾، فعند ما تبدل ما بأنفسنا، وتحولت حالة القبول والإذعان، إلى حالة رفض، وصرنا إلى حالة بحيث لا نريد أن نخضع فيها لهذا الظلم؛ عندما تم هذا التحول جاء تأييد الله تبارك وتعالى.

لقد طردتم الظالم، فاحفظوا هذه الحالة، وحدارى من تضييع هذا التغيير الذي نشأ بسبب التوفيق الإلهي، وصارت فيه نفوسكم تعدّ الشهادة فوزاً، والذلة والتبعة عاراً. فمادامت هذه الحالة باقية، فالله حافظها. أما إذا عاد محتوى «ما بأنفسنا» إلى ما كان عليه سابقاً لا سمع الله، فسنرجع إلى الحال الذي كنا عليه.

(1) الرعد: 11

إنها سنة إلهية هذه التي تقضي بصيرورة الأفعال وعملها من خلال نظام السببية الإلهي، وعبر الأسباب والمسبيات التي أوجدها الله تبارك وتعالى⁽¹⁾.

(1) صحيفة النور، ج 9، ص 206 - 207.

القسم الرابع

يُوميّاتٌ وخواطِرٌ قرآنِيَّةٌ

يمكن وصف هذا القسم بأنه عبارة عن أوراق نطل من خلالها على المفكرة الخاصة للإمام الخميني، فيما تحكيه من يوميات وحواظر عن العلاقة الشخصية للإمام بالقرآن. والذي يبعث على الأسف هو قلة المادة على هذا الصعيد، فبرغم عمليات التقصي الواسعة والتنقيب الكبير التي أمضيت فيها وقتاً مديداً مع مؤلفات الإمام وما كُتب عنه من مذكرات، جاءت الحصيلة يسيرة، لكتتها نافذة في دلالاتها، نافعة في عبرها ودروسها إن شاء الله.

الإحياء القرآني الشامل

لكي تأتي مادة هذا القسم متوازنة بين اليوميات الشخصية والهم القرآني العام في حياة الإمام، رأيت من المفيد التمهيد لها ببعضة إشارات دالة على الطموح الإحيائي القرآني الشامل الذي يعيشه، وهو يتمنى أن تشهد الأمة بل البشرية أجمع، حضور القرآن في ربوعها، وأن تروي ظمآنفوسها ببنابيعه المعرفية الصافية الثرة.

في نداء من نداءاته الدالة يهيب الإمام بكلّ إنسان من أبناء المسلمين أن يتصل بالقرآن ويوثق علاقته به، وهو يمثل لذلك بقطرات الماء التي ينبغي لها أن تتوالى مع المجرى العميق، إذا ما رامت الحفاظ

على وجودها، وإنما فهو الأضمحلال والفناء. يقول: «أيتها القطرات اتصلي بالبحر لكي تحفظي وجودك، وإنما فمصيرك إلى الأضمحلال والزوال. أيتها الأفكار القصيرة استيقظي، واتصلني بهذا البحر، بحر الألوهية، وبحر النبوة وبحر القرآن»⁽¹⁾. كما يسجل في نص آخر بأن شرط العودة إلى الذات وقطع دابر التبعيات والتحرر منها، يتمثل بالعودة إلى القرآن، والاندماج به: «أيتها القطرات المنفصلة عن محيط القرآن والإسلام، عودي إلى ذاتك، واتصلني بهذا البحر الإلهي العظيم، واستنيرني بهذا النور المطلق، لكي تُدرأ عنك أطماع الناهبين، وتقطع أياديهم الطامعة، وتتبؤني حياة كريمة وتب униقي القيم الإنسانية»⁽²⁾.

مشكلات المسلمين كثيرة، والعالم الإسلامي يعاني من الداخل والخارج، والأوضاع مكفهرة تدفع متغيراتها خطوط الأمل وتبشير النور إلى الوراء، لتتقدم بدلاً منها حالات الإحباط والشعور باليأس؛ في أوضاع كهذه يرى الإمام أنَّ هذه المشكلات على كثرتها وتدخلها، تفرز في الواجهة مشكلة أكبر عنوانها هجر القرآن: «مشكلات المسلمين كثيرة، ييد أنَّ مشكلتهم العظمى هي أنهم دفعوا القرآن الكريم جانبًا واتخذوه مهجوراً، وانضموا تحت لواء الآخرين»⁽³⁾.

القرآن كتاب نور ومنطلق للهداية، ييد أنَّ تكالب تحالف السلاطين والأمراء والحكام يعارضهم علماءسوء، ضدَّ هذا الكتاب، أدى إلى انقلاب دوره بحيث غدا في نطاق هذا التحالف أداة لتسويغ الظلم والجور والفساد، وخرج عن دائرة الهداية والحياة، وهذا هو الهجران الأكبر. وإذا ما كان ثُمَّ دور تركوه لهذا الكتاب الإلهي، فيتمثل فقط

(1) صحيفَة النور، ج 9، ص 118.

(2) صحيفَة النور، ج 17، ص 30.

(3) صحيفَة النور، ج 13، ص 123 حيث كان الإمام يتحدث إلى سفراء البلدان الإسلامية المعتمدين في طهران.

بالتبرّك به والعنابة بخطه وورقه وتصحيفه وحمله في التمام والأحزان، وتلاوته في المقابر. يستحضر النص التالي عناصر هذا المشهد الحزين في مهجورية القرآن، وهو يسجل: «لقد أخرجوا القرآن عن الساحة حتى كأنه قد فقد دوره في الهدایة، وبلغ الأمر أن تحول القرآن بيد الحكومات الجائرة ورجال الدين الخبثاء الأسوأ من الطواغيت، إلى وسيلة لإقامة الجور والفساد والتسویغ للظلمة وأعداء الحق تعالى. مع الأسف بدا وكأنه لا دور لهذا الكتاب المصيري، على يد أعداء المتآمرين والأصدقاء الجاهلين، إلا في المقابر ومجالس تأبين الأموات»⁽¹⁾.

تضطرب الآلام في صدر الإمام ويتوّجع لما أصاب القرآن الكريم من هجران عظيم، فلا يدرى إلى من يبيث همه ويتحدّث إليه بشكواه، حيث يقول وهو يقارب الحج بالقرآن وما أصاب الأخير من ضروب الهجر: «الحج كالقرآن يستفيد منه الجميع. فإذا ما طاف علماء الأمة الإسلامية وباحثوها وحملة الهموم، بقلوبهم في بحر معارف القرآن الموج، ولم يخشوا الاقتراب من أحکامه وتعاليمه والنفوذ إلى أعماق سياساته الاجتماعية، فسيحصلون من أصادف هذا البحر على جواهر للهداية والحكمة والنمو والحرية أكثر، وسيزيد نصيبهم من هذا الصيد، وسينهلون من زلال حكمة هذا الكتاب ومعارفه ما يرويهم إلى الأبد.

لكن ما العمل؟ ماذا نفعل؟ وإلى من نبئ هذا الغم الكبير؟ وأين نذهب بهذه الغصة؟ لقد أصبح الحج مهجوراً كالقرآن. فالقدر نفسه الذي أصبح فيه كتاب الحياة هذا وصحيفة الكمال والجمال متوارياً وراء الحجب التي اصطنعناها؛ وبالقدر ذاته التي صارت فيه خزينة أسرار الوجود هذه [القرآن] مدفونة تحت أنقاض متراكمة من اعوجاجاتنا

(1) صحيفة النور، ج 21، ص 69 وهذا النص هو جزء من وصية الإمام. ينظر بالعربية: الوصية السياسية الإلهية للإمام الخميني، ص 9.

الفكرية، وبقدر ما تَنَزَّلت لغة هذا الكتاب من عالمها بوصفها لغة أنس وهدایة وحياة، لغة تهب فلسفة الحياة، وتحولت إلى لغة خوف وموت وقبر؛ بهذا القدر نفسه من هجران القرآن أصبح الحجّ مهجوراً أيضاً، وانتهى إلى المال نفسه»⁽¹⁾.

في نص آخر يعيش الإمام الآلام ذاتها، لما ألمّ بكتاب الله ونور الهدایة الوضاء، فلا يملك إلا أن يرسل آهات نفسه، حسرات متوجعة يُخاطب بها القرآن، بقوله: «أيها القرآن، يا تحفة السماء، وبما فيها الهدایة الرحمانية، لقد بعثك رب العالمين لإحياء قلوبنا، ولتفتح بك بصائر الناس. أنت نور هدایتنا، ودليل سعادتنا، هدفك أن تخرجنا من منزل الحيوانية وترفعنا إلى ذروة الإنسانية، وتبلغ بنا إلى جوار الرحمانية.

يا لبوس الإنسانية وهي لم تعرف قدرك، ولم تفرض على نفسها حقّ اتباعك. أسفًا على أن لا تكون تعليماتك وأحكامك وقوانينك قد أخذت سبيلها إلى التطبيق العملي في العالم، لكي تغبط الجنة هذه الدنيا المظلمة التي يعيش فيها حفنة من الوحش والذئاب الذين يتقطعون بالتحضير، بعد أن تطبق قوانينك فيها، ويعانق الجميع ذروة السعادة في هذه الدنيا»⁽²⁾.

ما العمل؟

المطلوب بكلمة واحدة، هو أن يمارس القرآن دوره في الهدایة، ويسجل حضوره في مضامير الحياة وسوحها جميعاً: «من الضروري قراءة القرآن، بيد أن ذلك وحده لا يكفي، ينبغي للقرآن أن يكون له حضوره في كل شؤون الحياة وجميع أبعادها. يسجل القرآن:

(1) صحيفۃ النور، ج 2، ص 229. والنصل من بيان وجهه الإمام بمناسبة الذکر السنوية لمجزرة البيت الحرام.

(2) كشف الأسرار، ص 220.

﴿وَأَغْنَيْصُمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرُّوْا﴾⁽¹⁾، كما يسجل: ﴿وَلَا تَنْزَعُوْا فَلَفَشَلُوا وَتَذَهَّبَ رِيحُكُمْ﴾⁽²⁾؛ وعندما يتم الالتزام بمثل هذه التعاليم السياسية الراقية والعمل بها، فسيغدو العالم لكم تحت نفوذكم.

كلنا هجرنا القرآن، ولم نعتن بهذه المسائل. ينبغي أن يكون للقرآن حضوره في جميع المجالات، وينبغي أن يقرأ ويُعمَّ ذكره كل مكان، وأن تكون له كلمته في الأبعاد الإنسانية والإسلامية كافة، من دون تعصية وتبعيض»⁽³⁾.

لكن مع تذكر ذلك فينبغي عدم الركون إلى الإهمال، بل يجب تفعيل جميع المسارات وعدم تعطيل أية فاعلية تنفع في إحياء كلمة الله، وتفعيل دور القرآن، والتقدم بقدر ذلك إلى الأمام. ففي مناسبة لاحظ الإمام عبر موسم حج عام 1406هـ ، راح يبحث المسلمين على استثمار هذا الموسم الكريم لتوثيق عرى الارتباط بالقرآن: «اذْكُرُ الْحَجَاجَ الْمُحْتَرَمِينَ أَنْ لَا يَغْفِلُوا فِي هَذِهِ الْمَوَاقِفِ الْمُعَظَّمَةِ وَخَلَالِ السَّفَرِ إِلَى مَكَّةَ الْمُكَرَّمَةِ وَالْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ، عَنِ الْإِسْتِنَاسِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَكِتَابِ الْهَدَايَةِ، فَكُلَّ مَا عَنْ الْمُسْلِمِينَ وَمَا حَقَّقُوهُ عَلَى مِرِّ التَّارِيخِ، وَمَا سِيَكُونُ عَنْهُمْ وَسِيَحْقِّقُونَهُ عَلَى مِرِّ الْعَصُورِ الْقَادِمَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الْبَرَكَاتِ الْمُغَدِّقَةِ لِهَذَا الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ. وَبِهَذِهِ الْمَنَاسِبَةِ أَطْلَبُ مِنْ كُلِّ الْعُلَمَاءِ الْأَعْلَامِ وَأَبْنَاءِ الْقُرْآنِ الْأَعْزَةِ، أَنْ لَا يَغْفِلُوا عَنِ هَذَا الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ الَّذِي فِيهِ ﴿تَبَيَّنَتِ لِكُلِّ شَئِيْءٍ﴾⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

(1) آل عمران: 103.

(2) الأنفال: 47.

(3) صحيفَة النور، ج 16، ص 39.

(4) النحل: 89.

(5) الحج في أحاديث وبيانات الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، 1417هـ - ، ص 34.

بعد أن يحضر سماحته جميع الطاقات والألوان المنهجية والمعرفية في أن تطلق صوب القرآن وثوار مكوناته، إذ فيفجر العرفاء ما يقدرون عليه من خزائن هذا الكتاب المعرفية، والفلسفه جوانبه البرهانية والعقلية، والأخلاقيون أبعاده في الهدایة والتقوی والتهذیب، وأن تستمد منه كل فئة من المفكّرين والمثقفين ما تقدر عليه من أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وما فيه من مسائل الحرب والسلم، ليتبين أنّ هذا الكتاب مصدر كلّ شيء من عرفان وفلسفة وأدب وسياسة»؛ بعد هذا كله يستثير الهمم ويستجيش حميات الجميع، بهذا النداء: «أيتها الحوزات العلمية والمؤسسات الجامعية، انهضي وانقذي القرآن من شرّ الجاهلين المتنسّكين والعلماء المتھتكين الذين أساءوا وسيئون إلى القرآن والإسلام عن علم وقصد. وأقول عن جد لا عن مجاملة إني آسف على ما فات من عمري في خطأ وجهل⁽¹⁾.

وأنتم يا أبناء الإسلام الغيارى أيقظوا الحوزات العلمية والجامعات، حثوها على الاهتمام بشؤون القرآن وأبعاده المختلفة الكثيرة. اجعلوا تدریس القرآن نصب أعينكم في جميع أبعاده، كي لا تندموا وتأسفوا لا سامح الله على ما فات من شبابكم حين يهجم عليكم ضعف الشّيّب في آخر العمر، مثل كاتب هذه السطور»⁽²⁾.

نعمة القرآن

من يتبع حياة الإمام وسيرته العملية يجد أنه يعيش نعمة القرآن ويتدوّقها بكل وجوده. نقرأ في نص يجمع بين تذوق هذه النعمة

(1) ينبغي أن يشير هنا هذا المقطع من النص إحساساً جاداً، يدفعنا لمراجعة برنامجنا الفكري والثقافي، لكي تأخذ العناية اليومية الدائمة بالقرآن موقعها اللائق، بل المحوري في هذا البرنامج، وإلا فلات ساعة متندم!

(2) الحجّ في أحاديث وبيانات الإمام الخميني، ص 35 - 36.

والإحساس بأداء واجب الشكر عليها، قوله: «لو أنفقنا لحظات العمر بتمامها، في سجدة شكر واحدة على أن القرآن كتابنا، لما وفيانا هذه النعمة حقّها من الشكر»⁽¹⁾.

الخطوة الأولى على طريق تعاهد هذه النعمة هي القراءة المستديمة للقرآن، وإنما بغياب العلاقة المباشرة مع الكتاب كيف تتسمى معرفة منطقه ومحتواه وما يأمر به وينهى عنه؟ بتعبير الإمام: «نحن لا ندرى، ولا نعرف منطق القرآن، إننا لم نقرأ القرآن». ينبغي لنا قبل كل شيء أن نقرأ القرآن لننظر ما يقوله، فإنَّ القرآن هو الذي يحدد تكليفنا وواجبنا»⁽²⁾.

القراءة المتدبّرة

للقراءة المتدبّرة دورها المتميّز في الولوج إلى عالم القرآن، وهي وسيلة ممتازة لتملّي خزائنه، والقرآن نفسه هو الذي حتّى على هذا الضرب من القراءة وامتدح أهلها وذمّ من يعزف عنها.

لهذه القراءة موقعها الذي مرّ علينا تفصيلاً في ثنايا الفكر الخميني، لكن ما دام الحديث يتحرّك في نطاق اليوميات، فمن المناسب أن نمكث مع النص التالي الذي جاء كوصية كتبها الإمام إلى السيدة فاطمة طباطبائي: «أوصيك يا ابتي أن تتدبّري القرآن الكريم، منبع الفيض الإلهي، فبرغم أنَّ مجرد قراءة القرآن بوصفه رسالة المحبوب إلى السامع المحجوب ينطوي على آثار طيبة، إلا أن التدبّر فيه يهدي الإنسان ويرفعه إلى مقامات أعلى وأسمى: ﴿فَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفَفَالُهَا﴾⁽³⁾. ومن الجلي أنَّه ما لم تُفتح هذه الأقفال وتتحطم مختلف

(1) وعده ديدار، مصدر سابق، ص.83.

(2) صحيفة النور، ج.2، ص.33. وتاريخ النص يعود إلى عام 1977، حيث اقترن مع بداية انطلاق الحوادث الثورية في إيران.

(3) محمد: 24.

الأغلال التي ترين على القلوب، فلن يحصل الإنسان على ما ينبغي حتى مع التدبر.

يقول تعالى بعد قسم عظيم: ﴿إِنَّمَا لِقَوْنَاهُ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْتُوبٍ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾⁽¹⁾، وفي طليعة المطهرين، هم أولئك الذين نزلت فيهم آية التطهير. لكن رغم ذلك لا ينبغي لك أن تيأس؛ لأنَّ اليأس بحد ذاته هو من الأفال الكبرى، فاجتهدي ما وسعك الجهد في رفع الحجب وكسر الأفال لبلوغ نبع الماء الزلال وينبوع النور. جدِّي في العمل وفي تهذيب القلب وتكسير الأفال وخرق الحجب ما دمت تنعمين بنعمة الشباب، فقد يوفق ألف شاب للاقتراب من أفق الملوكوت ولا يوفق شيخ واحد لذلك.

وإذا غفل الإنسان في مرحلة الشباب عن القيود والأغلال والأفال الشيطانية، فإنها تصبح أقوى استحكاماً وأشدَّ وثاقاً مع كل يوم يمضي من العمر»⁽²⁾.

قراءة المحب

الحب هو منهج العارفين والصالحين وأهل الله. على هذا يمكن اختزال منهج الإمام في التعاطي مع القرآن بكلمة واحدة هي الحب، كما يمكن أن نصف هذا المنهج بالمنهج الحبي. فكل ما يقطعه الإنسان من خطوات على طريق المعرفة، تهدف في نهاية المطاف إلى تحقق الحب، الحب للله، وبالتالي لعباد الله ولكل مظاهر اسمائه وصفاته، والتجليات الوجودية لتلك الأسماء والصفات.

القرآن الكريم تجلّى من أعظم تجليات الله، بل هو التجلي

(1) الواقعة: 77 - 79.

(2) المظاهر الرحمانية، ص 44 - 45. والنص جزء من رسالة كتبها الإمام لزوجة نجله أحمد السيدة طباطبائي، بتاريخ شهر رمضان، سنة 1404هـ.

الأعظم، وأعظم مظهر للاسم الأعظم. ومعانقته بالحبّ هي أعظم وسيلة للتواصل مع هذا الكتاب.

القرآن حبيب في نفسه، وهو رسالة الحبيب، ورسالة الحبيب حبيبة كالحبيب. هذه المعاني يستحضرها الإمام في عدد من نصوصه، والأهم من ذلك هي الدلالات التي يخرج بها على صعيد إعادة تأسيس العلاقة مع كتاب الله.

ملايين المسلمين في أواسطنا ومن حولنا وفي كلّ مكان، يمتنعون عن قراءة القرآن لا بسبب الأمية فهم المتعلمون! وعندما تسألهم عن السبب، يُجيبون بصدق أنه لا معنى لقراءة لا تدبر فيها، ومن ثمّ لماذا نقرأ القرآن ونحن لا نفهم منه شيء؟ بل قد يحمل بعضهم هذا الضرب من التلاوة غير المتدبّرة على الاستخفاف بكلام الله.

القراءة المتدبّرة مطلوبة ولها دائرتها ومنطقتها الخاصة بها، بيد أنَّ ذلك لا يعني الحرمان من نعمة تلاوة القرآن بحجّة عدم الصعود إلى مستوى القراءة المتدبّرة. من هنا يحثّ الإمام الجميع على تلاوة القرآن، من يستطيع بتدبر، ومن لم يستطع فحتى من دون تدبر.

الله سبحانه يفتح على الإنسان ويعدّ عليه بعطياته ومواهبه ونعمه، وما أكثر من فتح الله عليه من مواهب بقراءة القرآن، تفوق عطایا المتعلمين وتزيد على حصيلة المشتغلين بالأسلوب العلمي. بل قد تبرُّق معان عند أناس عاديين، تفوق معطيات قراءة الفلسفه والمتمحضين بالعلوم القرآنية.

هذه المدلولات تبرز على نحو مكثف في عدد من نصوص الإمام، منها قوله مخاطباً نجله أحمد: «بني تعرف على القرآن كتاب المعرفة العظيم، ولو بمجرد قرائته، واجعل منه طريقاً إلى المحبوب، ولا تتوهمن أنَّ القراءة من دون معرفة لا أثر لها، فهذه من وساوس الشيطان. فهذا الكتاب رسالة من المحبوب إليك وإلى الجميع، ورسالة

المحوب محبوبة وإن كان العاشق المحب لا يدرك معنى ما كُتب فيها. لقد جاء إليك الكتاب بداعٍ حبّ المحبوب الذي يعدّ متّهي الأمل وغاية المرام، فلعله يأخذ بيده»⁽¹⁾.

المعاني ذاتها تبرز في نص آخر، يقول فيه: «ذكر الحبيب يؤثّر في القلب والروح حتى إذا لم يؤدّ ذكره إلى فهم شيء من حقيقته، تماماً كتملي العاشق الأمي لرسالة محبوبه مستأنساً بها لمجرد كونها رسالة المحبوب. وكالأعمى المسكين الذي لا يُحسن العربية ويقرأ القرآن الكريم، فتعتريه حالة تفوق حالة الأديب المتضلع الذي يشغل نفسه بإعراب القرآن وما فيه من الأدب الرفيع والبلاغة والفصاحة، بآلاف المرات رقياً وقرباً لما يستشعره من الأنس لقراءته هذا القرآن النازل منه تعالى، بل هي أرقى حتى من حالة الفيلسوف والعارف الذي يتفكّر بما في القرآن من مسائل عقلية ونكت ملفتة غافلاً عن المحبوب، فيكون كما لو أنه يطالع الكتب الفلسفية والعرفانية مستغرقاً مع ما في الكتاب وغير مكترث بقائل كلماته»⁽²⁾.

العلاقة الخاصة

تشهد سيرة الإمام الشخصية على علاقة حميمة بالجانب المعنوي وما يرتبط به من أبعاد تبرز من خلال صلته الدائمة بالقرآن والدعاء وصلة الليل وأدائه للنوافل الراتبة وللزيارات وضرورب المستحبات⁽³⁾.

(1) وعده ديدار، ص 83؛ المظاهر الرحمانية، ص 16.

(2) المظاهر الرحمانية، ص 50 - 51.

(3) من الكتب المهمة التي غطّت هذا الجانب في حياة الإمام وقت له، هو: برداشتهاى از سيره امام خميني (المحات من سيرة الإمام الخميني)، المجلد الثالث، الحالات المعنوية، إعداد غلام علي رجاني، ط 2، مؤسسة عروج للطباعة والنشر، طهران، 1999. فعلى مدار (335) صفحة من القطع الكبير، غطى هذا الكتاب تفصيلات الحالة التعبدية للإمام، من خلال خواطر وذكريات مؤقتة.

التعبد هو من المفاتيح الرئيسة في شخصية الإمام وسرّ توفيقه، وما يلفت النظر هو هذه المثابرة المدهشة والالتزام المنظم في أداء العبادات، والالتحام بها حدّ العشق والمعانقة، حتى لكانه أحد مصاديق الحديث الشريف: «أفضل الناس من عشق العبادة فعائقها وأحبّها بقلبه، وبشرها بجسده وتفرغ لها، فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا على عُسر أم على يُسر»⁽¹⁾. أي حتّى للعبادة أعظم من أن يستمر الرجل على أداء صلاة الليل أكثر من خمسين عاماً، لا يتخلّف عنها في حضر أو سفر، وفي صحة أو مرض، وفي يسر أو شدة؟

ثمَّ تعالوا نطوف في جوانب علاقته مع القرآن العظيم، إذ يؤكّد أهل بيته والملازمون له في أيام الدراسة والتدرис بمدينة قم، وفي مرحلة المنفى في النجف الأشرف وباريس، ثمَّ أثناء عودته الظافرة إلى إيران، آتَه كأن يتعاهد تلاوة كتاب الله عدّة مرات في اليوم والليلة.

من هؤلاء من ذكر آنَ الإمام يقرأ القرآن في اليوم ثلاثة إلى خمس مرات، ومنهم من قال ثمان مرات، ومنهم من قال سبع مرات مرتبة على النحو التالي: قبل صلاة الصبح وبعد الانتهاء من صلاة الليل، بعد صلاة الصبح، في الساعة التاسعة صباحاً، قبل صلاة الظهر، عصراً، قبل صلاة المغرب وبعد صلاة العشاء⁽²⁾.

لم تعرف هذه التلاوة الرتيبة للقرآن، تخلّفاً في حياة الإمام قطّ، مهما كانت الأوضاع. ففي أثناء الرحلة الخطيرة التي أفلته وعدد من أنصاره من باريس إلى طهران أول شباط 1979، تلا القرآن على منوال عادته اليومية بعد أن انتهى من أداء فريضة الصبح⁽³⁾. وعندما اطلع على

(1) الأصول من الكافي، ج 2، كتاب الإيمان والكفر، باب العبادة، ح 3، ص 83.

(2) ينظر في توثيق هذه الحالات: ملامع من سيرة الإمام الخميني، ج 3، ص 4 - 9.

(3) يُنظر الذكريات التي أدلّى بها السيد موسوي خوئي: مجلة بیتات، المزدوج 22 - 23، ص 130.

خبر وفاة نجله الأكبر مصطفى وهو في النجف الأشرف، لم يزد على أن ينتهي في زاوية من زوايا البيت وهو يتلو القرآن⁽¹⁾. أما في شهر رمضان ربيع القرآن فقد كانت هذه الممارسة تتکتف أكثر من بقية الشهور والأوقات، حتى يُسجل أحد أعضاء مكتبة بطهران: لا أذكر أني دخلت على الإمام بحاجة في شهر رمضان، إلا ورأيته تالياً للقرآن، خاصة في شهر رمضان الأخير من حياته الذي صادف عام 1410هـ⁽²⁾.

أما عن ختم القرآن، فقد كان شعاره الحديث الشريف، عن الإمام علي بن الحسين (ع)، عندما سُئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: «الحال المرتحل، قلت: وما الحال المرتحل؟ قال: فتح القرآن وختمه، كلما جاء بأوله ارتحل في آخره»⁽³⁾. فهو دائم على ختم كتاب الله، ما إن ينتهي من ختمة حتى يبدأ بأخرى. والتقديرات متفاوتة في أقل ما يختم به القرآن، بين أيام الدراسة والتعطيل، وبين حالات تراكم المسؤوليات وما سواها، وبين شهر رمضان وغيره. فبعض المقربين إليه في النجف الأشرف يذكر أنه كان يقرأ جزءين، ومن ثم يختتم القرآن مرتين في الشهر⁽⁴⁾، وبعضهم قال إنه كانت له في الشهر ثلاث ختمات⁽⁵⁾، وبعضهم ذكر أربعة⁽⁶⁾.

أما في شهر رمضان فقد كان الأمر يختلف تبعاً لاختلاف هذا

(1) هذا ما ذكره نجله السيد أحمد وغير واحد من المقربين إليه، ينظر: ملامح من سيرة الإمام الخميني، ج 3، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص 5.

(3) الأصول من الكافي، ج 2، كتاب فضل القرآن، باب فضل حامل القرآن، ح 7، ص 605.

(4) لمحات من سيرة الإمام الخميني، ج 3، ص 7.

(5) ينظر الذكريات القرآنية التي أدلّ بها الشيخ توسلی أحد أعضاء مكتب الإمام: مجلة بينات، المزدوج 22 - 23، ص 96.

(6) لمحات من سيرة الإمام الخميني، ج 3، ص 4.

الشهر الكريم وسمّ مقامه وعلو مرتبته بين الشهور، فـ«شهر رمضان لا يشبهه شيء من الشهور»⁽¹⁾ كما في الحديث الشريف. أقل ما كان يخصّ به القرآن، هو ختمة كلّ عشرة أيام⁽²⁾، بيد أنَّ الأمر اختلف في السنوات الأخيرة من عمره، إذ كان مكتبه يعلن تعطيل الإمام للنشاطات الرسمية خلال كلّ أو نصف أيام هذا الشهر الشريف، حيث ينصرف إلى العبادة، وكانت حصة القرآن في هذا البرنامج العبادي المكثف ختمة كلّ ثلاثة أيام⁽³⁾.

لم يكن يتعامل مع هذا الشهر الشريف تعاملاً شكلياً، بحيث يكون مساواه الأصل وهو الفرع. فعندما اتجه إليه مجموعة من طلبه وطلبوه منه أن يشرع بدرس خاص في هذا الشهر، حيث تم تعطيل الدروس الرسمية المألوفة، رد عليهم بالقول: إن شهر رمضان المبارك، هو بحد ذاته عمل⁽⁴⁾. ثمَّ كان يدأب على الإفادة من لياليه وأيامه في ضروب العبادة، إذ يذكر أحد أهل بيته أنه لم يذكر وأن رأى الإمام ينام في ليالي هذا الشهر الشريف.

ما دمنا في مجال الذكريات من المناسب أن نذكر ما أجاب به الإمام أحد طلبه، حين طلب منه أن يكتب تفسيراً للقرآن، حيث قال: ينبغي أن يبادر لكتابه التفسير من له هم واحد وتوجه واحد في الحياة، أمّا أنا فمستغرق في الكثرة، ولدي اشتغالات مختلفة⁽⁵⁾.

(1) الأصول من الكافي، ج 2، كتاب فضل القرآن، باب في كُم يقرأ القرآن ويختتم، ح 5، ص 619.

(2) ملحوظ من سيرة الإمام الخميني، ج 3، ص 5.

(3) المصدر نفسه، ص 8.

(4) بينات، العدد 22 - 23، ص 97.

(5) ملامح من سيرة الإمام الخميني، ج 3، ص 10. والذي طلب منه تدوين التفسير هو الشيخ جعفر سبحانی.

أريد عيني للقرآن!

تُحدث السيدة فاطمة طباطبائي بأنَّ الإمام أصيب إبان إقامته في النجف الأشرف بآلام في عينيه، راحت تبعث على قلقنا. عندما ذهب إلى الطبيب وفحص عينيه، قال له: ليس هناك مشكلة حادة، ينبغي فقط أن تريح عينيك، وتمتنع عن تلاوة القرآن عدة أيام.

تقول السيدة فاطمة: فرحتنا لكلام الطبيب، بعد أن طمأننا على سلامه عيني الإمام. بيد أن الإمام ما لبث وأن خاطب الطبيب بابتسامه: دكتور، أنا أريد عيني لأجل قراءة القرآن، وإنما الفائدة في أن يكون لي عينان ولا أقرأ القرآن! أضاف: افعل لي شيئاً بحيث أستطيع أن أقرأ القرآن⁽¹⁾.

(1) بشارت، مجلة قرآنية للشباب، العدد 23، صيف 2001، ص 44؛ ملامح من سيرة الإمام الخميني، ج 3، ص 6.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، لسان العرب ، القاهرة .
- أبو القاسم الخوئي ، البيان في تفسير القرآن ، ط5، بيروت ، دار التعارف ، لا تا .
- أبو حامد الغزالى ، المقصد الأسى في شرح معانى أسماء الله الحسنى ، بيروت ، دار المشرق .
- _____ ، إحياء علوم الدين .
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، بيروت ، دار ابن حزم ، 1418هـ ..
- أحمد رحmani ، مصادر التفسير الموضوعي ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، 1419هـ .
- أحميد النifer ، التفاسير القرآنية المعاصرة ، قراءة في المنهج ، دمشق دار الفكر .
- الإمام الخميني ، الآداب المعنوية للصلوة ، تعريب: أحمد الفهري ، دمشق ، دار طлас .
- _____ ، التعليقة على الفوائد الرضوية ، طهران ، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني ، 1417هـ ..
- _____ ، المظاهر الرحمنية: رسائل الإمام الخميني العرفانية ، طهران ، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني ، 1995 .

- ———، **أنوار الهدایة في التعليقة على الكفاية**، طهران، مؤسسة نشر آثار الإمام الخمینی، 1413هـ.
- ———، **رسالة في الطلب والإرادة**، ترجمتها إلى الفارسية: أحمد الفهري، قم، مركز المنشورات العلمية والثقافية، 1983.
- ———، **سر الصلاة: معراج السالكين وصلة العارفين**، طهران، مؤسسة نشر آثار الإمام الخمینی، 1996.
- ———، **شرح الأربعون حديثاً**، تعریب محمد الغروی، بيروت، دار التعارف.
- ———، **شرح حديث جنود العقل والجهل**.
- ———، **شرح دعاء سحر**، طهران، 1980.
- ———، **صحيفة النور (صحيفة الإمام)**، طهران، مؤسسة نشر آثار الإمام الخمینی، 1999.
- ———، **كشف أسرار**، طهران، منشورات آزادی، لاتا.
- ———، **مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية**، طهران، مؤسسة نشر آثار الإمام الخمینی، 1993.
- ———، **وعده دیدار**، طهران، مؤسسة نشر آثار الإمام الخمینی.
- جعفر آل ياسین، **فیلسوفان رائدان: الکندي والفارابي**، بيروت، دار الأندلس، 1980.
- جعفر السبحاني، **تهذیب الأصول**، تقریرات درس الإمام الخمینی.
- جمال الدين الأفغاني، **رسالة الرد على الدهريين**، ضمن كتاب: محمد عبده، **التأثير الإسلامي جمال الدين الأفغاني**، سلسلة كتاب الهلال.
- حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، بيروت، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، 1988.
- روزبهان بقلي الشيرازي، **المکنون فی حقائق الكلم النبویة**، قم، مركز دراسات الحديث، 2002.
- ریتشارد بالمر، **علم الهرمنوطيقا**، الترجمة الفارسية: محمد سعید حنائی، طهران، هرمس، 1998.

- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الفكر، 1421هـ.
- سلطان الجنابذى، بيان السعادة في مقامات العبادة، طهران، 1385هـ..
- عبد الرحمن السيوطي، الإنقان في علوم القرآن، قم، منشورات ذوي القربى، 1422هـ..
- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنية إلى التفكك، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 232، 1998 .
- عبد الكريم سروش، قبض وبسط تيوريك شريعت، طهران، صراط، 1991 .
- عبد الله جوادى آملى، تسنيم، قم، مؤسسة إسراء .
- عطية سليمان أبو عاذرة، مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند محمد عبده ومحمد إقبال، بيروت، دار الحداثة، 1985 .
- علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي، قم، دار الكتاب الإسلامي .
- علي حرب، التأويل والحقيقة، بيروت، دار التنوير ، 1985 .
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، بيروت، دار إحياء التراث العربي .
- كمال الحيدري، بحث في مناهج المعرفة: مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي ، قم، 1415هـ.
- لوی غارديه، التوفيق بين الدين والفلسفة، بغداد، وزارة الإعلام، 1975 .
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تعریف: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى ، 1998 .
- محمد أمین الإسترابادي، الفوائد المدنية، طبعة حجرية .
- محمد باقر الحكيم، علوم القرآن ، الطبعة الثالثة .
- محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، طبعة وزارة الإرشاد، طهران .
- _____، المدرسة القرآنية ، بيروت، دار التعارف ، 1980 .
- _____، فلسفتنا ، ط 10 ، قم، دار الكتاب الإسلامي ، 1401هـ.
- محمد بن إبراهيم القوامي (صدر الدين الشيرازي)، الحكمة المتعالبة في الأسفار الأربع العقلية ، بيروت، دار إحياء التراث العربي ، 1981 .

- —————، **مفاتيح الغيب**، تحقيق جلال الدين الأشتياني، طهران، أنجمن حكمت وفلسفه.
- —————، **تفسير القرآن الكريم**، قم، بيدار، لاتا.
- —————، **كسر أصنام الجاهلية**، طهران، كلية المعمول والمنقول، 1340هـ.
- محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- محمد بن الحسن الطوسي، **التبیان في تفسیر القرآن**، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- محمد بن حمد زغلول، **التفسير بالرأي: قواعده ضوابطه وأعلامه**، دمشق، مكتبة الفارابي، 1420هـ.
- محمد بن عبد الجبار النفّري، **المواقف**، تحقيق آرثر بري، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1934.
- محمد بن عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**.
- محمد تقى الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**.
- محمد حسن الصغير، **دراسات قرآنية: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم**، قم، مركز الإعلام الإسلامي، 1413هـ.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1981.
- —————، **القرآن في الإسلام**، تعریب: أحمد الحسيني،
- —————، **رسالة التشیع فی العالم المعاصر**، تعریب: جواد علي کسار، بيروت، مؤسسة أم القری، 1418هـ.
- —————، **مقالات تأصیلیة فی الفكر الإسلامي**، تعریب: جواد علي کسار، بيروت، مؤسسة أم القری، 1418هـ..
- محمد حسين کاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، مؤسسة الإمام علي(ع)، 1415هـ.

- محمد شحور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة للقرآن، بيروت، شركة المطبوعات، 2000.
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- _____، تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، 1984.
- محمد مجتهد شبستری، هرمنوئیک کتاب و سنت، طهران، رجاء، 1996.
- محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، مشهد، الجامعة الرضوية، 1418.
- محی الدین بن عربی، الفتوحات المکیة، القاهرۃ، الہیئة المصریة العامة للكتاب، 1972.
- مصطفی‌الخمینی، تفسیر القرآن، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1983.
- نبیل علی، الثقافة العربية وعصر المعلومات، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 276، 2001.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999.
- _____، الخطاب الديني: رؤية نقدية، بيروت، دار المتن�، العربي، 1992.
- _____، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربی، بيروت، دار التنوير - الوحدة، 1983.
- _____، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996.
- هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الوفاء.