سرّ العمق القرآني

قراءة في النظريات الدلالية والمدلولية

موسى الصدر*

يمثل العمق الذي ينطوي عليه القرآن أحد أهم الخصائص الممتازة التي ينفرد بها. هذه الحقيقة عبّرت عنها النصوص الروائية بـ «البطن» أو «البطون»: «**إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن**»(١)، «**ظاهره أنيق وباطنه عميق**»(٢).

لقد أثبت التاريخ أنَّ السر من وراء خلود القرآن وتطاوله على مدار الزمان، وغضاضته الشاخصة أبداً إزاء الأفكار الإنسانية، إنما يكمن في هذا العمق الذي يحظى به، فهو كالبحر الممتدّ يجذب إليه الغواصين في عباب الفكر، ويدفع بهم في مداه، دون أن يبلغ بهم النهاية.

والسؤال الذي يشخص أمام الإنسان: ما هو منشأ هذا العمق؟ وما هو سر اختصاص القرآن بالبطون وتوافره على شمولية المعنى؟ هل يعود ذلك إلى كينونة القرآن ومحتواه وأنه يتألف من حقائق ذات مراتب متعددة؟ أم تراه يرجع إلى طبيعة كلامه وما يتّسم به من خصوصية تهب القرآن هذا الشمول والعمق والامتداد؟ بتعبير آخر، هل البطون هي بلحاظ المدلول أم بلحاظ الدلالة؟

من الطبيعي أن كل واحدة من هاتين الإجابتين تستتبع نتائج مهمة ومختلفة على صعيد كينونة فهم القرآن وتفسيره، كما سيتضح ذلك خلال البحث.

* كاتب من إيران.

وإننا نهدف في هذا المقال إلى دراسة الرؤى التي لها صلة بالإجابة عن هذا السؤال.

من خلال ملاحظة النصوص والأفكار المتجمعة يمكن تصنيف الرؤى المتمركزة حيال الموضوع، إلى مجموعتين :

١ ـ النظريات المدلوليّة.

٢ ـ النظريات الدلاليّة.

تحتضن كل مجموعة من هذه النظريات عدداً من الاتجاهات في أحشائها. ففي المجموعة الأولى ثمّة من تناول الموضوع من زاوية كلامية، فيما أطلّ عليه بعض آخر من منظور عرفاني، على حين يُلْحَظُ هيمنةَ المَنْحَيَيْن: التفسيري والروائي، على أغلب اتجاهات المجموعة الثانية وما يحفّ بها من رؤى.

النظريات المدلولية

١ ـ يذهب بعض الدارسين إلى أن القرآن هو تجلي الاسم الإلهي الأعظم ومظهره. وما دام الاسم الأعظم عبارة عن واقعية جامعة ومحيطة، فإذاً لابد أن ينطوي القرآن على حقائق ذات مراتب، ويستبطن من ثمّ كل الحقائق التي تقع في حيطة الاسم الأعظم. يكتب الإمام الخميني في هذا المضمار: «**والكتاب النازل إليه [إلى النبي صلى الله عليه وآله] أيضاً نزل عن مرتبة الغيب بتجلي الاسم الأعظم؛ لهذه الجهة يتسم هذا الكتاب الشريف بأحدية الجمع والتفصيل، وهو من «جوامع الكلم»**»[٣].

كما يكتب في موضع آخر: «**اعلم أن نكتة ذلك هي تفخيم مقام الحق تعالى بمبدئية تنزيل هذا الكتاب الشريف. وربما كانت هذه الجمعية هي باعتبار الجمعية الأسمائية، والإشارة إلى أن الحق تعالى مبدأ لهذا الكتاب الشريف بجميع شؤونه الأسمائية والصفاتية. لهذه الجهة كان هذا الكتاب الشريف صورة أحدية جمع جميع الأسماء والصفات، ومعرِّفاً لمقام الحق المقدس بتمام الشؤون والتجليات. بعبارة أخرى، إن هذه الصحيفة النورانية هي صورة «الاسم الأعظم»**»[٤].

علاوة على أن هذه النظرية تقوم على أساس مرتكز غامض وخلافي، يعني «الاسم الأعظم»، فهي لا تستند أيضاً إلى دليل قرآني أو روائي واضح، بل تعرض مفادها على مستوى كونها ضرباً من الشهود و التجربة الباطنية وحسب.

وقد حاول آخرون تبيين هذه النظرية على نحو آخر، تمركز حول تجلي الله في القرآن؛ حيث يعتقد هؤلاء بأن بعض نصوص المعصومين حيال القرآن تفيد ظهور الله في القرآن وتجليه فيه، كما عدّ بعضها القرآن حبلاً إلهياً ممدوداً من الله إلى الإنسان. ويستفاد على ضوء تشابه التجلي

[القرآن] مع المتجلي [الله] ، وبلحاظ امتداد الحبل من الإنسان إلى الله، أن لحقائق القرآن مراتب وبطوناً متعددة.

يكتب أحد المؤمنين بهذه النظرية: «القرآن موضع تجلي الله سبحانه «**فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه**». وما دام الله قد تجلى في هذا الكتاب، وفي عين كونه علياً: ﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى** ﴾ فهو قريب: ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ** ﴾، و﴿ **إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ** ﴾؛ فكذلك سيكون موضع تجليه، أي القرآن الكريم، فهو قريب في عين كونه بعيداً، ودانٍ في عين كونه عالياً... القرآن الكريم حبل الله الممدود، له مراتب كثيرة. فكذلك الناس لهم من القرآن مراتب متنوعة تأتي تبعاً للمراتب المختلفة في طهارة القلب»(٥).

هذه النظرية وإن كانت واضحة وقابلة للفهم في ذاتها، لكن من المستبعد استفادتها من الدلائل المذكورة، بحيث تكون بمنزلة النتيجة المترتبة عليها. فمعنى النص الأول: «**فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه**»، هو أن الله ظهر إلى البشر عن طريق القرآن وعرّف نفسه لهم عن هذا السبيل، سواء بنحو مباشر عن طريق بيان الأسماء والصفات، أو على نحو غير مباشر من خلال بيان الحقائق والأحكام التي تشير إلى الذات والحياة والإرادة والحكمة وما إلى ذلك .

على هذا لا يستفاد من النص المذكور معنى الملازمة بين التجلي والمتجلي في العمق، بحيث يكون التجلي مماثلاً للمتجلي في عمقه.

أما النص الثاني (حبل ممدود)، فهو في معرض بيان البعد الهدائي للقرآن صوب الكمال. ومعناه أن الله وضع بمتناول الإنسان هذا الطريق الذي هو طريق تكامله وتعاليه، بحيث إذا ما آمن بحقائق القرآن وعمل بأحكامه، يرتقي من حضيض الحياة الدنيا إلى الذروة الشاهقة، وينال درجة الحياة الطيبة ويحظى بمقام القرب الإلهي. وليس من لوازم هذا الكلام أن لتلك الحقائق والأحكام مراتب متعددة يأتي بعضها في طول بعض، ومن ثم فإن نتيجة كهذه لا تترتب على النص.

٢ ـ النظرية الأخرى في هذا المساق تعيد منبثق بطون القرآن وتفسّر سرّ عمقه على أساس كونه كلام الله. منطق هذه النظرية، أن القرآن كلام الله، وكلامه صفته، وحيث لا نهاية لصفة الله ولا أمد لها لأنها مطلقة، فسوف يقودنا ذلك إلى النتيجة التي تفيد أن لا حدّ لكلامه ولا حصر له أيضاً، وبالنتيجة يستبطن هذا الكلام أفهاماً متعددة.

ينقل الزركشي في «البرهان» عمّن قال: «**لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلّ بمقدار ما يُفتح عليه**»(٦).

هذه النظرية كالنظرية الأولى في حقيقتها سوى أن الأولى تعيد القرآن إلى جميع صفات الله، أما الثانية فتنسبه إلى صفته كمتكلم فحسب.

يتحوّل القرآن على ضوء هذه النظرية إلى بحر عميق مليء بالأسرار والعلوم، لا يقوى العقل الإنساني على فهمه، على ما ذهب إليه بعضهم في نقده لهذه النظرية، وهو يكتب: «**هكذا أدّى التوحيد بين القرآن وبين الصفات الإلهية – صفة الكلام– إلى تحويل النص إلى بحر من الأسرار والعلوم لا يكاد العقل الإنساني يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية**»(٧).

مهما يكن موقفنا من هذا النقد سواء قبلناه أم لم نقبله، فإن ما تذهب إليه هذه النظرية من أن الكلام الإلهي ليس صفة ذات، وإنما هو صفة فعل (كلامه فعله)، هي نقطة تستدعي التأمل. ويترتب عليها أن لسَعَة الكلام وضيقه علاقة بشيء آخر، تماماً كالرزق فهو من عند الله مطلق غير محدود، بيد أنه يعود للتحيّز في حدود خاصة، بلحاظ محدودية الموجودات التي يتعلق بها الرزق.

هكذا الحال في الكلام الإلهي، ففي اللحظة التي ينصبّ بقالب الألفاظ ويتأطر في نطاق الكلمات، لابد وأن تترك تحيزات الألفاظ وضيقها تأثيرها عليه، إلا أن يقال: إن طبيعة استعمال الألفاظ في القرآن، هي بصيغة تعطل تلك المحدودية وتبطلها. طبيعي أن هذا كلام صحيح، غير أنه يرجع إلى نظرية أخرى تعيد رمز البطون إلى الطبيعة الدلالية لا المدلولية كما في هذه النظريات، على ما سنبحث ذلك في ما بعد.

٣ ـ تذهب النظرية الثالثة على صعيد منشأ البطون إلى أن القرآن تعبير لفظي عن الوجود، ولمّا كان للوجود مراتب متعددة، ودرجات مختلفة، فسيكون له على صعيد المعنى

مراتب ومستويات متعددة. يكتب أحد الدارسين معبراً عن هذا المنحى: «**وانطلاقاً من الموازاة بين القرآن والوجود، يصبح القرآن هو الدال اللغوي أو التعبير اللفظي والرقمي عن كل مراتب الوجود ومستوياته، أو لنقل يصبح القرآن هو الرمز الدال، والوجود هو المدلول المرموز إليه**»(٨).

هذا المعنى تمّ التعبير عنه بصياغة أخرى تفيد أن الكلام الإلهي كان في بدء صدوره طليقاً من جميع التعيّنات، خلواً في ظهوره الأول من كلّ القيود، بحكم تناسبه مع ذات المتكلم [البسيطة المطلقة] وليس ثمّ في الموجودات ما يطيق الكلام الإلهي ويقدر على تلقّيه بالصفة تلك؛ لذلك تنزّل عن مرحلة الإطلاق، وحُجِبَ بحجب متعددة حتى صار إلى مرحلة اللفظ والصوت.

فالكلام اللفظي الإلهي الذي هو القرآن، هو المرحلة النازلة للكلام الإلهي، وما دامت ماهية الكلام من مرحلة الإطلاق حتى مرحلة التقيد باللفظ واحدة، فستكون جميع المراحل السابقة مطوية فيه، وبالنتيجة يستبطن القرآن جميع مراتب نزول الكلام ومراحله، التي هي الموجودات المختلفة نفسها.

يكتب الجنابذي في تفسير «بيان السعادة»: «إعلم أنَّ القرآن كلام الحق الأول تعالى، وقد ظهر أول ما ظهر مطلقاً عن جميع التعينات الإمكانية... ولما كان القرآن بإطلاقه وكلام الله في أول ظهور لا يقوم لسماعه السماوات والسماويات، ولا الأرض والأرضيات، أنزله تعالى عن مقام إطلاقه، وحجبه بحجُب التعيّنات العقلية بمراتبها، فصار العقول بفعلياتها ووجوداتها مصاديق القرآن. ثم أنزله وحجبه بحجب التعينات النفسية، فصارت النفوس بفعليّاتها مصاديق له. ثم أنزله وحجبه بحجُب التعينات المقدارية النورية، فصار عالم المثال بمراتبها مصاديق له. ثم نزّله وحجبه بحجب التعيّنات الطبيعية فصارت الأجسام الطبيعية مصاديق له. ثم أنزله إلى أنزل مراتب الوجود، 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»(٩).

تتّجه هذه النظرية بكلتا صيغتَيها وبالنمطين التقريريين كليهما، نحو ربط مراحل

الوجود ووصلها بالقرآن بصفته كلاماً إلهياً. على هذا يستند إثباتها إلى عدد من النقاط، هي :

الأولى : انبثاق القرآن كمثل الموجودات التكوينية، من كلمة «كن» .

الثانية: أن هذه الكلمة هي كلمة واحدة، وقد صارت مبدأً للوجود برمّته. وإلاّ إذا آمنّا بكلمات عدّة ظهرت الموجودات التكوينية عن بعضها، على حين ظهرت الموجودات التشريعية التي تشمل الأحكام والتعاليم عن بعضها الآخر، فحينئذ لن تكون هناك سنخية ماهوية بين القرآن (بتمام محتواه من حقائق وأحكام) وبين عالم التكوين، بل يترتب على ذلك انطباق التشريع مع التكوين فحسب.

الثالثة: أن يكون للوجود مراتب مختلفة بعضها في طول بعض .

الرابعة: أن يكون المقصود من البطون التي عرضت لها الروايات، هي المراتب الطولية للوجود نفسها.

لو آمنّا على سبيل الفرض بالمقدمات الثلاث الأولى، فستبقى المقدمة الرابعة تبعث على مزيد من التأمل؛ لأن البطون التي ذكرتها الروايات طُبِّقت على موجودات المرحلة الطبيعية كما سيأتي لاحقاً، وهذا الأمر يشير بنفسه إلى عدم صحة المقدمات السابقة .

٤ ـ تومئ بعض التعبيرات، إلى أن سرّ بطون القرآن وعمقه يعود إلى ارتباط القرآن بالعلم الإلهي. ما تفيده هذه النظرية أن القرآن هو من جهة بيان علم الله، كما أن علم الله من جهة أخرى علم جامع وممتد، ويترتب على ذلك أن ينطوي القرآن نفسه على شمولية خاصة في محتواه تتناسب مع علم الله.

يكتب باحث معاصر: «**وبما أن مصدر الوحي رباني يعلو على التأريخ والزمان والمكان، فهو يستشرف الحقيقة من علٍ، بل هو الحق، وكل ما سواه في عالم الزمان والمكان محتاج إليه؛ لذلك كان الوحي أرقى منزلة وله الأولوية أمام العقل والواقع، ما دام الكلي أعظم وأشمل من الجزئي**»(١٠).

وهذا الدليل وإن كان صحيحاً في نفسه، بيد أنه لا يثبت أن حقائق القرآن تقع بعضها في طول بعض كما هو حال معلومات الله. أجل، يمكن قبول كلتا المقدمتين، لكن مع الإيمان بأن الحقائق تلك، هي في عرض بعضها وليس في طول بعضها، ذلك على حين أن في مفهوم «البطون» ضرب من الطولية والتسلسل في مراتب الوجود.

بين النظريات الأربع التي تمّ استعراضها بإيجاز، يوجد عنصر اشتراك يتمثل بربط محتوى القرآن بالله. فبعضها يعدُّ القرآن ذا صلة بالاسم الأعظم، وبعضها الآخر يربطه بالكلام الإلهي، على حين ينظر الصنف الثالث من هذه النظريات إلى عمق القرآن من زاوية صلته بالعلم الإلهي.

على أساس نقطة الاشتراك هذه وانطلاقاً منها، يمكن الوصول إلى أن منهج فهم بطون القرآن والسبيل إلى ذلك من وجهة هذه النظريات هو منهج خاص، يتمثل بتزكية النفس، وتطهير المحتوى الروحي وتصفيته. فحيث تكون معاني القرآن ذات المراتب منبثقة من الصفات والأسماء الإلهية، فمن الطبيعي أن لا يكون هناك سبيل إلى تحصيلها غير السلوك الروحي، والاتصاف بالأسماء والصفات الإلهية، ويعني هذا في ما يعنيه غياب فاعلية العقل الاستدلالي في فهم البطون وكشفها، أو ضآلة حصته التي يسهم بها على هذا الصعيد.

لقد صرَّح بهذه النتيجة بعض أصحاب النظريات، من بينهم الإمام الخميني الذي يكتب في هذا المجال: «**وعدد مراتب التحريف مطابق لعدد مراتب بطون القرآن طباق النعل بالنعل، إلا أن التحريف عبارة عن التنزل عن الغيب المطلق إلى الشهادة المطلقة بحسب مراتب العوالم، والبطون رجوع من الشهادة المطلقة إلى الغيب المطلق. فإذاً مبدأ التحريف ومبدأ البطون متعاكسان، وبوصول السالك إلى الله لأي مرتبة من مراتب البطون يكون قد تخلص من مرتبة من مراتب التحريف، حتى إذا ما وصل إلى البطن المطلق التي هي البطن السابع بحسب المراتب الكلية، يكون قد تخلص من التحريف مطلقاً**»[١١].

كما يكتب مفسر آخر: «**ليس ثمة شك في أن لكل موجود من الموجودات وجودات مختلفة في عالم الألفاظ، وعالم الذهن، وعالم المثال، وعالم الحقائق، مع اختلاف المراتب والدرجات بلحاظ القوة والضعف، والسعة والضيق. وقد ثبَت في محله أن كل عالم مرتبط مع العوالم الأخرى، وأنه بمنزلة القشرة بالنسبة إلى ما يختفي فيه، علاوة على أن لكل موجود آثاراً في عالمه، وأن لكل أثر ملاكاً وأثراً، وحكماً ومصالح لا تحصى، فإذاً كل إنسان تصير نفسه طاهرة زكية. وعندما يكمل ذكاؤه، سوف ينتقل ذهنه من عالم إلى عالم آخر، ومن مناسبة إلى مناسبة أخرى، ومن الملزوم إلى اللازم، ومن المؤثر إلى الأثر، ومن الأثر إلى أثرٍ آخر.**

فإذا ما وهب الله إنساناً فهم كتابه، فسيصل من ظاهر الكتاب إلى لبابه، ومن اللباب إلى دقائقه، ومن الدقائق إلى حقائقه، حتى يبلغ درجة بحيث لا يخفى عليه شيء، ومن ثم يحيط بحقائق الأشياء في عوالمها»[١٢].

قبل أن نختم هذا القسم، من الحري الإشارة إلى أن بعض المفسرين كالعلاَّمة الطباطبائي، له رؤية خاصة حيال تأويل القرآن، تشبه بعض النظريات السابقة. فهو يعتقد أن القرآن النازل يتكئ إلى حقيقة واحدة أو إلى مجموعة من الحقائق العينية، ما يقع خارج نطاق المفاهيم والمداليل. هذه الحقيقة أو الحقائق تقع في اللوح المحفوظ، وتمثل في الواقع مرحلة إجمال القرآن وإحكامه، حيث صار للقرآن نزول دفعي بهذا اللحاظ. ربما يُتَصوَّر تبعاً لذلك، أن هذا الإجمال والإحكام للقرآن في اللوح المحفوظ، هو منشأ وجود بطون القرآن، والسبب في معانيه المترتبة. بيد أن هذا التصوّر غير صحيح؛ لأن العلاَّمة الطباطبائي نفسه يفصل بين التأويل والبطون، حيث يعدّ التأويل من سنخ الواقعيات العينية، على حين ينظر إلى البطون بوصفها من مقولة المفاهيم والمعاني الذهنية، كما يقول: «**وبالجملة، فالمحصل من الآيات الشريفة أن وراء ما نقرأ من القرآن أمراً هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد، والمتمثل من المثال، -وهو الذي يسميه تعالى بالكتاب الحكيم- وهو الذي تعتمد وتتكئ عليه معارف القرآن المنزل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرّقة المقطعة، ولا المعاني المدلول عليها بهما، وهذا بعينه، هو التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه، وبذلك يظهر حقيقة معنى التأويل، ويظهر سبب امتناع التأويل عن أن تمسه الأفهام العادية والنفوس غير المطهرة**»[١٣].

إذا ما أضفنا إلى ما ذُكِرَ، أن الطباطبائي يَعُدُّ البطون من سنخ المعاني والمفاهيم الذهنية كما سيأتي، فسيثبت ما أشرنا إليه آنفاً. وعلى هذا لا يمكن أن يُدْرَج موقف العلامة الطباطبائي من البطون في نطاق الاتجاه المدلولي تبعاً لرؤيته الخاصة إلى التأويل.

النظريات الدلالية

يدور الحديث في هذا الجزء من البحث، عن نظريات تعيد سر عمق المعاني وتعدّدها إلى اللفظ أو كيفية استعماله وليس إلى باطن المعاني. ولمّا كانت بعض النظريات ناظرة لخصوصية اللفظ لا إلى دلالته، فسيقترن استخدام العنوان أعلاه بضرب من المسامحة.

نلتقي في هذا المضمار بالاتجاهات التالية:

١ـ يعتقد بعضهم أن القرآن موجود في اللوح المحفوظ، بهذه الهيئة من الألفاظ والكلمات، مع فارق أن الكلمات والألفاظ في اللوح المحفوظ هي من الضخامة والامتداد بحيث تطوي في أحشائها معاني لا نهاية لها.

على هذا تحمل ألفاظ القرآن هذه الحَمُوَلة المعنوية الخاصة تبعاً لهذه الخصوصية: **«وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف، وأن تحت كل حرف معان لا يحيط بها إلا الله عزوجل»** (١٤).

من الواضح أن هذه النظرية تستند إلى تصوّر عرفي ساذج عن اللوح المحفوظ، حتى لكأن هذا اللوح مثل الورقة وقد خط عليها القرآن. ولو كان الأمر كذلك، فسوف تعترض هذه الرؤية إشكاليات بديهية منها، عدم اتساق وجود آيات الناسخ والمنسوخ، إذ من غير المعقول اجتماعها معاً في اللوح المحفوظ. فهل يمكن أن الله قد خط على اللوح مجموعة من الآيات ثم كتب إلى جوارها آيات أخرى ناسخة لها!

نقرأ في نص نقدي: **«وإذا كان ما نزل من الوحي نجوماً جميعه في أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ كما قال: ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلوّ، ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهماً غير حرفي. ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معاً [الوجود اللفظي للقرآن في اللوح المحفوظ ونسخ بعض آياته] »** (١٥).

في السياق نفسه، يكتب العلامة الطباطبائي أيضاً: **«وليس المراد بذلك أنه كان مجموع الآيات مرتب السور على الحال الذي هو عليه الآن عندنا، كتاباً مجموعاً بين الدفتين مثلاً، ثم فُرِّقَ وأُنزِل على النبي نجوماً ليقرأه على الناس على مكث، كما يفرقه المقري من قطعات ثم يعلمه ويقريه متعلمه كل يوم قطعة على حسب استعداد ذهنه. ذلك أن بين إنزال القرآن نجوماً على النبي، وبين إلقائه قطعة قطعة على المتعلّم فرقاً بيّناً وهو دخالة أسباب النزول في نزول الآية على النبي صلى الله عليه وآله، ولا شيء من ذلك ولا ما يشبهه في تعلّم المتعلّم. فالقطعات المختلفة الملقاة إلى المتعلم في أزمنة مختلفة، يمكن أن تجمع وينضمّ بعضها إلى بعض في زمان واحد، ولا يمكن أن تجمع أمثال قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾** (١٦)، وقوله تعالى: **﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾** (١٧)، وقوله تعالى: **﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾** (١٨)» (١٩). ذلك أن الآية الأولى تأمر بالعفو، والثانية بالحرب، ولا يفترض نزولهما في زمان واحد، لما في ذلك من إلغاء لسبب النزول وزمانه.

بهذا، يتضح خطأ التصوّر الذي يذهب إلى أن اللوح المحفوظ صفحة قد خط عليها القرآن بهذه الكلمات والألفاظ. بل اللوح المحفوظ، إما أن يكون بمعنى العلم الإلهي كما ذهب

إلى ذلك بعضهم: «**ذكروا بأن المقصود منه (الكتاب المبين) اللوح المحفوظ. ومعنى ذلك أن كل شيء مما هو موجود أو سيوجد وما حدث وسيحدث هو في اللوح المحفوظ، أي في العلم الإلهي الأزلي وأن لا شيء يغيب عن علمه سبحانه**»(٢٠).

وإما أن يكون بمعنى الوجه الثابت لعالم الطبيعة هذا، الذي يحوي حقائق القرآن ويشتملها بصورة سنن وواقعيات عينية. وعلى كلا المعنيين ينتفي الوجود اللفظي والكتبي للقرآن من أن يكون هو الموجود في اللوح المحفوظ.

٢ ـ تعيد النظرية الثانية سر بطون القرآن، وتفسّر عمقه على أساس طبيعة وضع الألفاظ وكيفيتها؛ إذ لكل معنىً حقيقة وروح كما له صور وقوالب. وقد وُضِعَت الألفاظ لروح المعنى وحقيقته وليس للقوالب والصور. ولما كانت هذه الحقيقة والروح تنطبقان على صور وقوالب عدة طولية وعرضية؛ بحيث يوجد نحو من الاتحاد بين الحقيقة والقالب، فسينشأ عن ذلك أن يكون للّفظ الواحد مصاديق وأفراد متعددة في المعنى.

ثَمّ مثالان لتوضيح هذه النظرية يحتويهما هذا النص للفيض الكاشاني: «إن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وُضِعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتحاد ما بينهما. مثلاً لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرد كونه منقوشاً فيه. وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه، فإن كان في الوجود شيء يستطر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم.

وكذلك الميزان مثلاً، فإنه موضوع لما يعرف به المقادير، وهذا معنىً واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني.

وأنت إذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً وفُتِحَت لك أبواب الملكوت... فما من شيء في عالم الحس والشهادة إلا وهو مثال وصورة لأمر روحاني في عالم الملكوت، وهو روحه المجرد وحقيقته الصرفة... ولما كان الناس إنما يتكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم فما يخاطب به الكل يجب أن يكون للكل فيه نصيب، فالقشرية من الظاهريين لا يدركون إلا المعاني القشرية.. وأما روحها وسرها وحقيقتها (المعاني) فلايدرك [ها] إلا أولوا الألباب»(٢١).

يتضح من النص المذكور، أن هذه النظرية تستند من ناحيةٍ إلى التجرد الذاتي للمعنى وامتداده، كما ترتكز من ناحية أخرى إلى ضرب من العلاقة الطولية بين عالم الشهادة وعالم الغيب تستتبع ظهور مصاديق طولية متعددة للمعنى.

والملفت في هذه النظرية أمران:

الأول: لا دور بتاتاً لتركيب الكلمات والألفاظ في ظهور البطون؛ لأن اللفظ ينطوي بذاته على قابلية الامتداد والشمول.

الثاني: إذا كانت النظرية صحيحة، فإن وجود البطون لا يختص بالقرآن وحده، بل سيشمل ذلك أي كلام آخر، سواء أكان إلهياً أم بشرياً؛ لأن خصوصية الامتداد الأفقي أو النفاذ العمودي كامنة في ذات المعنى وطبيعة وضع اللفظ. والحال أن النتيجة الثانية غير صحيحة جزماً، لأن الواقع يشير إلى أن العمق الذي يعبّر عنه بالبطون هو مما يتفرد به القرآن؛ بحيث لا نعثر في التأريخ على نموذج آخر ينطوي على مثل هذه الخصوصية.

أما الأمر الأول، فهو الآخر يبعث على التأمل؛ لأن استعمال الكلمات وطبيعة صياغة الجمل لا يخلوان من تأثيرٍ في إيجاد الفضاء المعنوي (من المعنى) المفتوح، كما تفيد ذلك بعض النصوص الروائية، منها على سبيل المثال: «**يا جابر إن للقرآن بطناً، وللبطن بطناً، وله ظهر، وللظهر ظهر، ياجابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه**»[٢٢].

٣ ـ الرؤية الثالثة في منبثق بطون القرآن تشبه الرؤية الثانية، من حيث ارتكازها إلى كلية المعنى وعموميته، لكن مع فارق بين الاثنين يعود إلى أن النظرية الثالثة لا ترجع العمومية والكلية إلى اللفظ وحده، بل تستفيد من الآية كلها لفظاً وتركيباً. ثمّ فارق آخر يتمثل في ما تذهب إليه هذه النظرية من أن الطولية المستبطنة في مفهوم البطن ذاته ليست في امتداد عالم الغيب والشهادة، بل تتحرك في أفق الزمان، أولم تتم الإشارة إلى الجهة على الأقل.

ولننعم النظر في هذا النص: «**وقد اصطلحوا أيضاً على استعمال التأويل في معنىً ثانوي للآية، في ما لم تكن بحسب ذاتها ظاهرة فيه، وإنما يُتَوَصَّل إليه بدليل خارج، ومن ثم يعبّر عنه بالبطن، كما يعبّر عن تفسيرها الأولي بالظهر، فيقال: تفسير كل آية ظهرها وتأويلها بطنها. والتأويل بهذا المعنى الأخير عام لجميع آي القرآن، كما في الأثر: (ما في**

القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن)... أي أن للآية مورد نزول يكشف عن مدلولها الأولي المنصرم ويعبّر عنه بسبب النزول...[و] هناك عموم ثابت أبدي تنطوي عليه الآية، وبذلك تشمل عامة المكلفين مع الأبدية، وهو بطنها وتأويلها الذي يعرفه الراسخون في العلم، ولولا ذلك لبطلت الآية»(٢٣).

إن هذه الرؤية تربط في البطون بكيفية الدلالة، كما يستشف من النص أيضاً أن الدلالة التي تقصدها هي دلالة تضمنية مثلما تومئ لذلك جملة: «تنطوي عليه الآية»؛ لهذه الرؤية مؤيدات تعضدها من النصوص الروائية أيضاً، كما تشي بذلك النصوص التالية: «**عن حمران بن أعين، قال: سألت أباجعفر (عليه السلام) عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك**».

أيضاً: «**عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أباجعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية: ما من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، فقال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر. كلما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: ؟وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ؟، نحن نعلمه**»(٢٤).

كذلك: في تفسير العياشي عن الفضيل بن يسار، قال: «**سألت أباجعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلا وله حدّ ولكل حد مطلع، ما يعني بقوله: ظهر وبطن؟ قال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه مالم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع...**» (٢٥).

كذلك: وفيه [تفسير العياشي] أيضاً، عنه (عليه السلام) في حديث، قال: «**ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لمابقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ، ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر**»(٢٦).

مع ذلك كله ربما لا يكون من الصحيح أن ننظر إلى دلالة الآية على البطون على أنها من نوع الدلالة التضمنية وحسب، ومن ثم ننظر إلى معيار الطولية في بعد امتداد الزمان وتواليه فقط، لوجود معانٍ في بعض الموارد ماكثة في مقولة البطون ليست من نوع الدلالة التضمنية كما ليس لها طولية زمانية، مثلما هو الحال في النص التالي: «**عن فضيل بن يسار، قال: قلت لأبي جعفر(عليه السلام): قول الله عزوجل في كتابه ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا**

أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾»، قال (عليه السلام): من حرق أو غرق، قلت: ومن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال (عليه السلام): ذلك تأويلها الأعظم»[٢٧].

إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن التأويل في اصطلاح الروايات هو بطن الآية نفسه كما استعمل ذلك مرّات، فسنستنتج أن المضمون المذكور المتمثل بالهداية هو بطن من بطون الآية، على حين أن دلالة الآية على ذلك لا يمكن أن تكون تضمنية، ولا محل للطولية الزمانية في هذا الموقع.

٤ ـ تفيد بعض التعبيرات بأنّ بطون الآيات وعمقها ناشئان عن الدلالات الالتزامية الموجودة في كل آية. معنى ذلك أن في الآية مدلولاً مطابقياً يطلق عليه الظهر، ثم مجموعة من المدلولات الالتزامية الطولية التي يعبّر عنها بالبطون، كما تسمى في بعض الروايات بالإشارات واللطائف والحقائق.

يكتب العلامة الطباطبائي: «**وقد اختلفت أنظارهم [المفسرون] في كيفية ارتباط هذه المعاني باللفظ، فإن من المتيقن أنها من حيث كونها مرادة من اللفظ ليست في عرض واحد، وإلّا لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير جائز على ما بُيِّن في محله، فهي لا محالة معانٍ مترتبة في الطول، فقيل: إنها لوازم معنى اللفظ، إلا أنها لوازم مترتبة؛ بحيث يكون للفظ معنىً مطابقي وله لازم، وللازمه لازم وهكذا**»[٢٨].

كما يقول مفسر آخر: «**ظاهر القرآن هو اللائح من المعنى المطابقي حسب قانون الأدب اللفظي، نصاً أو ظاهراً مستقراً. والباطن هو الإشارة واللطيفة والحقيقة... إذاً، فالمعاني الباطنية هي سلسلة إشارات فلطائف ثم حقائق تنبع من المعاني الظاهرية.. فليست الإشارات إلا من مشيرات المعاني الواسعة لمن شرح الله صدره، ولا اللطائف إلا من هذه الإشارات، درجات تلو بعض**»[٢٩].

٥ ـ ذهب بعضهم مستنداً إلى أن الدلالة هي منشأ وجود البطون، إلى حدّ مساحتها بالمدلولات الالتزامية الخفية، في حين عدّ المدلولات الالتزامية الواضحة من مقولة ظهر القرآن.

نقرأ على هذا الصعيد: «**يبدو أن المراد من ظهر القرآن المدلول المطابقي والالتزامي الذي يفهمه الجميع من ظاهر القرآن. وأن المقصود من الباطن المدلولات الالتزامية الخفية وإشارات القرآن ولطائفه ودقائقه، وكذلك ما ينتج عن الظاهر بمعونة عموم العلة، أو قوة الملاك، أو**

خصائص الكلمات والحروف، أو بمعونة علم الحساب والجُمل. فمن خلال كل طريق من هذه الطرق يمكن استفادة علوم ومعارف جمة من الآيات، مما يُعَدّ بطون القرآن، كما جاء ذلك في الروايات من أن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»[٣٠].

يتضح من هذه النظرية والنظرية السابقة أن معيار البطون، أو بتعبير آخر وقوع المعاني بعضها في طول بعض، ملحوظ في الدلالة الالتزامية؛ أي لما كانت الدلالات الالتزامية مترتبة الواحدة بعد الأخرى، أو هي منبثقة الواحدة فيها من أحشاء الأخرى، فإن هذا بنفسه يُسَوِّغ صدق عنوان البطون عليها.

٦ ـ وآخر ما نود الإشارة إليه في مضمار منشأ البطون هي نظرية العلامة الطباطبائي. يعتقد العلامة أولاً أن البطون من مقولة المعاني والمفاهيم الذهنية، تنبثق من دلالة اللفظ. ثم يذهب ثانياً إلى أن دلالة اللفظ على هذه المعاني هي دلالة مطابقية لا تضمنية ولا التزامية، كما يسجل ثالثاً أن هذه المعاني المطابقية مترتبة في الطول، أو هي بتعبير أفضل، طالعة بعضها من بعض. ويقول معبِّراً عن هذه النظرية: «**التاسع: إن للقرآن مراتب مختلفة من المعنى، مترتبة طولاً من غير أن يكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، أو مثل عموم المجاز. ولا هي من قبيل اللوازم المتعددة لملزوم واحد، بل هي معانٍ مطابقية يدل على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام**»[٣١].

ويقول في موضع آخر، وهو في معرض تمييز التأويل وفصله عن البطن، ما نصه: «**وأما القول الثالث، فيرد عليه: أن اشتمال الآيات القرآنية على معان مترتبة بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض مما لا ينكره إلا من حُرِم نعمة التدبّر، إلا أنها جميعاً – وخاصة لو قلنا: إنها لوازم المعنى– مداليل لفظية مختلفة من حيث الانفهام وذكاء السامع المتدبر وبلادته، وهذا لا يلائم قوله تعالى في وصف التأويل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ﴾**»[٣٢].

يتوفر النصان هذان على ذكر النقاط الثلاث المشار إليها مطلع هذه النظرية بصراحة كاملة. لكن هنا نقطة غامضة تتمثل بطبيعة معيار ترتب المعاني طولاً والذي هو بنفسه معيار صدق عنوان البطون؛ فما هو هذا المعيار؟

يبدو من ظاهر كلام العلامة، أن معيار ظهور الطولية في المعاني هو مدى إدراك الإنسان واستيعابه ذهنياً. فهذه هي حدود الإدراك البشري التي تبسط بين المعاني ضرباً من الامتداد، وتوجد القرب والبعد بينها وبين الألفاظ، كما تومئ إلى هذه الحقيقة تعبيرات العلامة في مثل قوله: «**بحسب مراتب الأفهام**» أو «**مداليل مختلفة من الانفهام وذكاء السامع**

المتدبّر وبلادته». على هذا الأساس تكون البطون في حقيقتها حصيلة دلالة الآية ومراتب فهمها. فالآية تدلّ على معانٍ متعددة ليس بينها ترتب طولي، بل هي واقعة في عرض بعضها بلحاظ الواقع، بيد أن امتداد الذهن أو انغلاقه ورحابة الأفهام أو ضيقها هي التي تهب هذه المعاني المتعددة ضرباً من الطولية.

بتعبير آخر: إن محدودية الذهن هي التي تبعث على أن تَتَبدَّى المعاني وتظهر في الذهن واحدة بعد أخرى.

لكن ثَمّ احتمال آخر في كلام العلامة الطباطبائي يشير إلى وجود نوع من الطولية والامتداد في ذات المعاني المتعددة المنبثقة عن دلالة الآية. كما يحتمل أيضاً أنه التزم بهذا الأمر من باب الضرورة الناشئة بدورها عن عدم جواز استعمال اللفظ في عدة معان تكون في عرض بعضها. بيد أن ما ينبغي الالتفات إليه في كلتا الحالتين، أن الطولية هي في نطاق الذهن تماماً كما هو الحال في الطولية بين المعقولات الأولية والثانية، وليست في الخارج كما كان عليه الحال في النظريات المدلولية.

على أن الاحتمال الأخير لو كان صحيحاً، فهو قابل للبحث من حيث المبنى، على ما ذكره بعض العلماء حيث يقول: «**من الممكن أن يذهب البعض إلى عدم جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، ومن ثم لا يصح بنظر هؤلاء إرادة عدة مطالب من لفظ قرآني واحد. لكن ينبغي الانتباه إلى أن... الامتناع المتوهم إما أن يكون على أثر محدودية اللفظ أو أن يكون بالتبع لمحدودية المستمع والمخاطب أو أن يكون بسبب محدودية علم المتكلم وإرادته. على أن الشطر الأساسي مما عرض إليه في ذلك المبحث – على فرض تماميته – يرجع إلى محدودية علم المتكلم وإرادته وليس المخاطب. وعليه إذا ما كان المتكلم والمريد هو الله (سبحانه)، فلن يكون ثمّ أثر لأي محدودية من جهة العلم أو الإرادة، ومن ثم لن يكون هناك محذور في إرادة عدة مطالب من آية، وعدد من المعاني من لفظ واحد**»[٣٣].

كانت هذه جولة سريعة في عدد من الرؤى والنظريات التي تفسر عمق القرآن من خلال اللفظ أو كيفية دلالته على المعنى، سواء أكانت من نوع الدلالة الالتزامية، أو من نمط الدلالة المطابقية، على فرق قد مضى بين الاثنين؛ بحيث إذا كانت الدلالة من نمط الدلالة الالتزامية فستكون الطولية وامتداد المعاني بلحاظ طبيعة الدلالة ذاتها، أما إذا كانت من نمط الدلالة المطابقية فينبغي عندئذ البحث عن معيار آخر لترتب المعاني في الطول يأتي بالإضافة على الدلالة نفسها.

ما هو مهم في هذا السياق هو، تأثير هذه النظريات وما تمليه من نتائج في فهم البطون تأتي مختلفة بالكامل مع نتائج النظريات المدلولية وما كان يترتب عليها. فإذا ما كان بلوغ البطون ومعاني القرآن المتعددة لا يمكن على نحو أساس إلا من خلال تزكية النفس، والاتصاف بالأسماء والصفات الأسمائية، حيث لا دور ينهض به العقل الاستدلالي ولا وظيفة يضطلع بها التدبّر، أو أنه ليس لهما إلا دور هامشي محدود يؤديانه على هذا الصعيد، فإن المشهد يختلف بالكامل على مستوى النظريات الدلالية، ففي نطاق هذه النظريات ينهض التدبر والتفكير بالآيات وتحليل مضامينها بالدور الأول والأساس ، ثم يأتي دور التزكية وما تضطلع به تالياً وبعد ذلك.

يعود السبب إلى أن المعاني المتعددة في النظريات الدلالية، ليست واقعيات مفصولة يتم بلوغها عبر الاتحاد والتعانق الوجودي بها، بل هي معطيات ذهنية وإدراكية. على هذا، كلما أمعنّا النظر بالتدبر والتحليل أكثر حصلنا على معان أكثر. أما صيغة إظهار هذه النتائج، وفيما إذا كان التعبير عنها يتم على نحو قطعي أو يعلن عنها بصفتها احتمالات وحسب، فهذه مسألة أخرى. إنما المهم هو الفضاء الذي ينفتح أمام فعالية العقل والممارسة الفكرية؛ بحيث يمكن النفاذ إلى الآيات والغوص في أعماقها من خلال التفكير والتحليل والاستفادة منها بهذا النحو.

يكتب السيد الطباطبائي في معرض فصله التأويل عن البطن، وتأكيده على دور الذكاء والبلادة في بلوغ البطون، ما نصه: «**فإن المعارف الإسلامية والمسائل الدقيقة لا يختلف فيها الأذهان من حيث التقوى وطهارة النفس، بل من حيث الحدة وعدمها، و إن كانت التقوى وطهارة النفس معينّين في فهم المعارف الطاهرة الإلهية، ولكن ذلك ليس على نحو الدوران والعلية كما هو ظاهر قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ﴾** »(٣٤).

النقطة الأساسية التي تبرز هنا، هي العناية بالعوامل التي تهيئ أرضية هذا التدبّر والتفكير. قد تكون هناك عوامل عدة لها دور على هذا الصعيد، بيد أن العنصر الأهم في تفعيل عملية التدبر والتفكير بحيث يكون لها أثرها في إصابة بطون الآيات وعمقها يتمثل بمعرفة ثقافة القرآن الخاصة. لا نقصد هنا الثقافة اللفظية لمفردات القرآن، إنما ثقافة معنى الآيات ومحتواها وما تنطوي عليه من مضامين. فالواقع الذي لا يستراب به، أن للقرآن نظاماً مضموناً خاصاً؛ بحيث ترتبط الواقعيات المختلفة وتتواصل الحقائق فيما بينها بصورة شبكية وتلتقي على نسيج مترابط. فإذا ما دلت الآية على معنىً معيَّنٍ، فإن

الارتباط الشبكي والمنظومي الموجود بين ذلك المعنى والمعاني الأخرى سينشئ عدداً من المعاني الأخرى في نطاق المجال الدلالي للآية المذكورة.

ربما كان المثال الذي ذكره العلامة الطباطبائي مفيداً في إلقاء الضوء على هذه الحالة، حيث يكتب: «يقول الله تعالى في كلامه المجيد: ﴿ **وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا** ﴾[٣٥]. ظاهر هذه الآية الكريمة يدل على أنها تنهى عن عبادة الأصنام بالمعنى المألوف كما جاء في قوله تعالى: ﴿ **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ** ﴾[٣٦]. لكن بعد التأمل والتحليل يظهر أن العلة في منع عبادة الأصنام هي الخضوع لغير الله، من دون خصوصية لعبادة الأصنام وحدها، حيث عبر (سبحانه) عن اطاعة الشيطان بالعبادة أيضاً، بقوله: ﴿ **أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ** ﴾[٣٧].

انطلاقاً من وجهة تحليلية أخرى، يتبين أن لا فرق في الطاعة المقوتة بين أن تكون للغير أو للإنسان نفسه، فكما لا ينبغي إطاعة الغير، فكذلك لا ينبغي اتِّباع أهواء النفس من دون الله تعالى كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿ **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ** ﴾[٣٨].

بتحليل أدق، يتضح أنه لا ينبغي التوجه إلى غير الله جل وعلا والغفلة عنه سبحانه؛ لأن التوجه إلى غيره معناه الاعتراف باستقلال الغير والخضوع له. وهذا ما يمثل الإيمان وروح العبادة والطاعة. يقول تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** ﴾[٣٩].

ما يلحظ للوهلة الأولى من خلال الآية الكريمة: ﴿ **وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا** ﴾ هو عدم عبادة الأصنام، بيد أن النظرة الأوسع تفضي إلى نهي الإنسان عن عبادة غير الله من دون إذنه. ثم إذا ما اتسعت الرؤية أكثر يمتد المعنى على أفق أوسع؛ بحيث لا ينبغي للإنسان اتباع هواه لأن ذلك ضرب من العبادة، ثم يبلغ المعنى أفقاً أوسع تبعاً لاتساع النظر أكثر؛ بحيث ينتهي إلى النهي عن الغفلة والتوجّه إلى غير الله.

يجري هذا الترتيب الماثل في ظهور معنى ابتدائي بسيط من الآية، ثم ظهور معنىً أوسع تبعاً له، ثم ترتب المعاني على بعضها وانبثاقها من بعض؛ هذا النسق يجري في جميع آيات القرآن. وبالتدبر بهذه المعاني يتضح معنى الحديث المأثور عن النبي (صلى الله عليه وآله) في كتب الحديث والتفسير: «**إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن**»[٤٠].

يتضح من خلال هذا النص الطويل نسبياً، كيفية الارتباط المضموني للآيات بحيث يفضي إلى التقاء المعاني بعضها ببعضها الآخر، ويتحول إلى أرضية للانتقال من معنىً إلى معنىً آخر، ما يؤدي بالنتيجة إلى اتساع دلالة الآية. وإلا لو لم تكن هناك رابطة في إطار الثقافة القرآنية بين العبادة وبين الشيطان وهوى النفس، فكيف كنا نستطيع تعميم الشرك من عبادة الأصنام إلى اتباع الشيطان وهوى النفس! وإذا لم تعد الغفلة عن الله هي روح الشرك ولب إطاعة غير الله، من حيث تأثيرها في مصير الإنسان ومآله: ؟وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ؟ فأنى لنا مدّ مفهوم الشرك وتوسعته من إطاعة غير الله ليشمل التوجه إلى ماسواه سبحانه، لنحصل بذلك على معنىً جديد!

على هذا الغرار يمضي الأمر في بقية الحالات والموارد.

نود أن نختم المقال بكلام أحد المفسرين، ممن توفر على بيان المطلب المذكور على نحو واضح وجذاب، وهو يقول: «إذاً فالمعاني الباطنية هي سلسلة إشارات فلطائف ثم حقائق تنبع من المعاني الظاهرية لمن شرح الله صدره بالقرآن، عاش قلبه القرآن فعاش القرآن قلبه، فأصبح عشيراً للوحي القرآني.

فليست الإشارات إلا من مشيرات المعاني الواسعة لمن شرح الله صدره، ولا اللطائف إلا من هذه الإشارات، درجات تلو بعض لمن يتدرج إليها بمدارج التدبير ولطيف التفكير وواسع الصدر.. فتجريد الآية عن مضيّق من شأن نزولها هو البطن الأول... ثم وتحريرها عما تستأنسه الأفهام العامة من معاني محدودة هو من البطن الثاني، وتزويدها سعة وعمقاً وإيضاحاً بنظائرها من آيات هو من البطن الثالث، وتحريرها عما قبلها وما بعدها من قرائن ومتعلقات غير أصيلة من البطن الرابع، وهكذا إلى بطون أخرى، رعاية لأصل الدلالة اللفظية كمنطلق، وحجج ودلالات قرآنية أخرى كوسائل للتحرير والتوسعة»(٤١).

الهوامش

(١) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، المقدمة الثامنة، ص ٥٩ .
(٢) **نهج البلاغة**، طبعة صبحي الصالح، الخطبة ١٨ .
(٣) الإمام الخميني، **آداب الصلاة**، ص ٣١٠، بالفارسية.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٠ وينظر أيضاً: **البرهان في علوم القرآن**، ج ١،ص ٩٨ .
(٥) جوادي آملي، عبدالله، **تسنيم**، ج٢، ص ١٤٨–١٥٠، بالفارسية.
(٦) الزركشي، محمد بن عبدالله، **البرهان في علوم القرآن**، ج ١، ص ١٠٢ .
(٧) نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النص**، ص ٢٥٥ .
(٨) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص ٢٦٠ .
(٩) الجنابذي، **بيان السعادة**، ج ١، ص ١٣ .أيضاً: **فلسفة التأويل**، ٢٨٦ .
(١٠) **ظاهرة اليسار الإسلامي**، ص ٦٠ نقلاً عن: مفهوم النص، ص ٧٥ – ٧٦ .
(١١) الإمام الخميني، **آداب الصلاة**، ص ١٨١ – ١٨٢ .
(١٢) النهاوندي، محمد، **نفحات الرحمن**، ج ١، ص٢٨.
(١٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج٣، ص ٤٥ .
(١٤) **البرهان في علوم القرآن**، ج ١، ص ٣٢٣ .
(١٥) نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النص**، ص ١٣١ .
(١٦) سورة المائدة: الآية ١٣.
(١٧) سورة التوبة: الآية ١٢٣.
(١٨) سورة المجادلة: الآية ١.
(١٩) الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان**، ج٣، ص ٥٤ .
(٢٠) معرفت، هادي، **مجلة قضايا إسلامية**، العدد السابع، ص ٥٦ . أيضاً: **التمهيد**، ج٣، ص ٢٨ – ٢٩ .
(٢١) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج ١، المقدمة الرابعة، ص ٣١.
(٢٢) المجلسي، محمد باقر، **بحارالأنوار**، ج٩٢، ص ٩١ .
(٢٣) معرفت، هادي، **التمهيد**، ج٣، ص ٢٨ – ٢٩ .
(٢٤) الطباطبائى ، محمدحسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٣، ص٧٣.
(٢٥) المصدر نفسه، ج٣، ص ٧٢ .
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) المصدر نفسه.
(٢٨) المصدر نفسه، ج٣، ص ٤١، ٤٤ – ٤٥ .
(٢٩) الصادقي، محمد، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٥١ – ٥٢ .
(٣٠) النهاوندي، محمد، **نفحات الرحمن**، ج ١، ص٢٨.
(٣١) الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج٣، ص ٦٤ – ٦٥ .
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٨ .
(٣٣) جوادي آملي، عبدالله، **تسنيم**، ج ١، ص ١٢٩ – ١٣٠ .

(٣٤) الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج٣، ص ٤٨ .

(٣٥) سورة النساء: الآية ٦٣.

(٣٦) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٣٧) سورة يس: الآية ٦٠.

(٣٨) سورة الجاثية: الآية ٢٣.

(٣٩) سورة الأعراف: الآية ١٩٧.

(٤٠) الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص ٣٣ – ٣٦ بالفارسية.

(٤١) الصادقي، محمد، **الفرقان في تفسير القرآن**، ج١، ص ٥١ – ٥٢ .