

## العرفان بين التهميش والتهميش

أ. بلال لزيق

في البدء، ثمة موقف عدائي اقصائي إزاء ما يسمى بالعرفان والتصوف وما ينضوي تحتها من مفاهيم من قبيل «العلم اللدني» و«المعرفة الكشفية الذوقية» و«الرياضات الروحية كأرضية لانقذاف العلم في القلب». و«وحدة الوجود» و«التجلي»، «التجربة الروحية»... الخ والممثل الأبرز لهذه النزعة الإقصائية يتجلى في الاخباريين وقطاع واسع من علماء الفقه والكلام، وجزء من الفلاسفة ولا سيما المشائين منهم. ومرد هذه النزعة، ربما، يكمن في ان الاخباريين والفقهاء يعتقدون بان العناصر والمبادئ العرفانية غير مستقاة من مصدرى التشريع الاسلامي: القرآن الكريم والسنة المعصومة. بل أنها دخيلة على الرؤية الإسلامية إزاء الله والانسان والكون. ويوطد هذا الرأي شريحة من المستشرقين، أمثال جولد تسهير وهاملتون جيب ممن يصرون على أن العرفانيات ذات منابت إما مسيحية مترهنة، أو إفلاطونية محدثة أو بوذية متنسكة، أما الفلاسفة المشاؤون فيرون بأن مصدر المعرفة الأساسي هو العقل وأداته المنطق الأرسطي مستبعدين أي إمكانية لإنتاج معرفة مستندة إلى المشاهدة العيانية والكشف الذوقي.

في المقابل، فان أقطاب العرفان وأرباب الحكمة المتعالية وأصحاب النزعة الاستشراقية يرون أن جذور رؤاهم مستمدة بصورة صميمية ورئيسية من النصوص القرآنية والروائية. إذ أن المتأمل في القرآن سيتوفر على آيات من قبيل «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، «أينما تولوا فثم وجه الله»، و«نفخت فيه من روحي»، و«هو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»، «الله نور السماوات والأرض» «وهو معكم أينما كنتم» «وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»، إلى مجموعة واسعة من العبارات الجمالية الوجوه مثل: «لقاء الله»، «يد الله» «وجه الله» «العرش، «الكرسي» أو آية الأمانة أو الميثاق... أو يقع على الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبسط بها».

لن يكون بمستطاع المتأمل في هذه النصوص المتسالم عليها بين ملل المسلمين جميعاً الخروج برؤية تتسق وذاتها إن لم يتم مقاربتها بنوع من التفسير المتعالي دون اختصار في الوقت ذاته، التفسير التقليدي الظاهري الذي يتقن استخدام التقنيات اللغوية والديبانية والمنطقية والرجالية والحديثية (نسبة الى الحديث المعصوم) في استنطاق النص للخروج برؤى تتألف وعقل الانسان العادي. ولكن من ناحية ثانية ، ماذا عن أولئك الناس الذين أشار إليهم الحديث الشريف «إن الله علم أنه يأتي في آخر الزمان ناس متعمقون فأنزل الآيات الأولى من سورة الحديد وقل هو الله أحد». وماذا عن أولئك الأفراد الذين يستبطنهم النص القرآني بقوله «هم درجات عند الله»، وهو الذي جعلكم خلائف ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم»، أو أولئك الخالص الذين كان يبحث عنهم الإمام علي (ع) بقوله «إن ها هنا علماً جماً لو أصبت له حملة». ماذا تفعل هذه الفئة من البشر الذين يتململون ويتجلجلون في ذواتهم ويضيقون ذرعاً بتفسيرات يرون أنها تلوث وتدنس الذات الإلهية أو النبوة أو الإمامة. لا بد من الأخذ بعين الاعتبار بتفسير متعالي للنص القرآني يتجاوز حدود الزمان والمكان ويكون في الوقت نفسه حاكماً عليهما. إن كيف يصح القول بأن النص القرآني صالح لكل زمان ومكان وهو، بعد، خاضع لهما أو جزء منهما. إن النص القرآني فعل إلهي، ولأنه كذلك، فلا بد أن تكون له جنبه ملكوتية حاكمة على جنبه الملكية، وإلا دون ذلك سنقع في التعطيل أو التشبيه.

ثمة فئة من المستشرقين لعل من بينها، رينولد نيكوتسون ولويس ماسينيون وتوشيهيكو إيزوتسو وآن ماري شميل وهنري كوربان وأيتان كولبرغ، إنبرت للوقوف على هذا الجانب الروحي والعرفاني من النص القرآني وأخذت تستقضي المنابت الإسلامية للعرفان والتصوف معتقدة أن الإسلام يتوفر على كنز خفي في هذا المضمار.

ولعل هنري كوربان، من بين هؤلاء، أكثرهم اشتغالاً بالجانب العرفاني من الإسلام ولا سيما في إطاره الشيعي، إذ محض زهاء عشرين عاماً، تقريباً، من حياته لدراسة التجربة الروحية ورجالاتها في مهدها ومجالها الأرحب - إيران. فتمخضت عن هذه الدراسة مصنف يتسم بالفرادة والعمق معاً، موضوعاً ومنهجاً، ويقع في أربعة أجزاء سمان، مبني ومعنى، أول أجزاء الأربعة أبصر النور في اللغة العربية، الشهر الفاتت فقط بعد مضي ثلاثة عقود طوال على وضعه باللغة الفرنسية، بفعل مبادرة فردية، دافعها عشق موضوعه، من قبل السيد نواف الموسوي الذي لم يقتصر جهده على نقله الى العربية فحسب، بل تتبع وحقق مجموعة لا يستهان بها من المصطلحات التي لن يكون بالإمكان فهمها تماماً وبالتالي فهم النص أيضاً، إلا بإرجاعها إلى جذورها وسياقها التاريخي والموضوعي واللغوي. وخرج الجزء الأول متسماً بجمل المواصفات العلمية التحقيقية فاشتمل، في جزء مهم منه: حوالى ربع الكتاب، على حواشي توضيحية وملاحق وثبت بمصادر الأحاديث الشريفة وفهارس تتعلق بأسماء الأعلام والبلدان والكتب والملل والآيات القرآنية والأحاديث الشريفة بالإضافة الى ثبت بمصادر التحقيق ومراجع الترجمة.

## استمرار القول الفلسفي

تكمن الأهمية القصوى، بنظرنا، لهذا المصنف، أنه اعتنى عناية فائقة ودقيقة بكشف المحجوب من حصاد القول الفلسفي والعرفاني بوجهه الشيعي الذي ما زال في معظمه دفين المكتبات، مخلوطاً غير محقق. وما تحقق منه ونشر، لم يوضع موضع القراءة والبحث والتأمل إلا من القلة النادرة حتى أن الغالبية العظمى من مثقفينا وأكاديمينا لا تدرك إلا لَمَمًا من هذه الأرض البكر التي ارتادها كوربان وعائشها. و«إن كان» لا يزعم هذا المؤلف إعطاء تاريخ عام للتفكير الفلسفي الروحي في إيران (ص ٥)، إلا أنه استطاع كما قال مرسيا الياد (المدخل ص ٧).. «أن يكشف النقاب عن بعد هام من أبعاد الفلسفة الصوفية الإسلامية، كاد يكون مجهولاً حتى ذلك الحين من جانب العلماء الغربيين».

وإذا كان معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية والعربية قد نعوا دونما تثبت وتحقق، قصوراً أو تقصيراً، القول الفلسفي في العالم الإسلامي بعد موت ابن رشد، فإن كوربان بمصنفة هذا، لا نقول أنه يعيد الحياة لما أعلن عن وفاته إذ لم يمت أصلاً، بل أنه يكشف الغطاء عن حياة فلسفية متطورة ومتنامية استمرت بعد هذا النعي. ولم يقتصر الأمر على هذا فقط، بل أن القول الفلسفي اتخذ بعداً آخر باقترانه بالتجربة الروحية ولا سيما في مجالها الإيراني إذ أن أهلية الجبل الإيرانية كانت، وما زالت، قادرة «على إقامة مذهب فلسفي للعالم، دون إهمال التحقق الروحي الشخصي الذي فيه ينبغي للتأمل الفلسفي أن يثمر، والذي بدونه لا تعدو الفلسفة أن تكون ترفاً للفكر... إن رفض التفكيك بينهما قد أعطى كلاً منهما سمة خاصة بحيث ينبغي الأسف لكون هذه الفلسفة الإيرانية، الإيرانية - الإسلامية، ما زالت غائبة حتى الآن عن تاريخنا للفلسفة. لقد أفرق هذا الغياب معرفتنا بالإنسان وبتراثها. لقد كان إنتاج الفلاسفة في إيران، منذ أكثر من ألف عام، ولا سيما على مدى القرون الأربعة الأخيرة، إنتاجاً هاماً (ص ٦).

وفي الواقع، فإذا كان البعض في العالم الإسلامي والغربي، قد تعرف بدرجات متفاوتة على الفارابي وابن سينا والطوسي والسهروودي فمن يعرف، وما هو مقدار معرفته بحكماء وعرفاء لا يقلون شأناً عن هؤلاء من أمثال السيد حيدر آملي وسعد الدين الحموي والملا صدرا وعلاء الدولة السمناني والسبزواري والقاضي سعيد القمي وغيرهم.

«لذا، سيتاح لنا أن نشير إلى أن الإسلام الشيعي ليس مجهولاً كبيراً في الغرب فحسب، وإنما يواجه عادة، ولنفس السبب، مساوئ فهم بالغة لماهيته حيناً، وتحفظات أحياناً، بل وعدائيات أحياناً أخرى» (ص ١٠).

## عوائق المنهج

لطالما عانت معالجة الظاهرة الدينية من الإسقاطات والاحكام المسبقة، فغالباً ما تم النظر إليها على أنها ليست حقيقية أو واقعية، أو هي إلى الأسطورة والخرافة أقرب منها إلى الواقعية، أو إذا كان

لها ثمة واقعية، فإن المنهج الوضعي يسعى إلى تحليلها سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو عرقياً، أو جغرافياً... إلخ. كيف يمكن مقارنة موضوع غير مادي غير مرئي بتقنيات ومناهج اشتقت أصلاً لمعالجة موضوعات مادية ومرئية؟ هل من العلمية والموضوعية في شيء أن ينطلق الباحث «الوضعي» أو «التاريخاني» أو «العلماني» في اشتقاق وتفسير الظاهرة الدينية التي موضوعها، بالنسبة له، اللاموجود أو اللاشيء بأسبابها الاجتماعية أو التاريخية... إلخ. حكماً، فإن تقنيات هذه المقارنة ستحكم على الظاهرة الدينية بالإعدام. والباحث المستخدم لهذه التقنيات سيكون بمثابة من يحاكم ظاهرة معدومة قبلياً. إعدام الظاهرة الدينية ثم محاكمتها تلك هي الاشكالية التي يطرحها كوربان. ولحلها يرى بداية «أن الظاهرة الدينية، إدراك الموضوع الديني، هو ظاهرة أولى، كإدراك صوت أو لون. الظاهرة الأولى ليست ما يفسر بأمر آخر، ليست أمراً يشتق من أمر آخر، إنها معطى ابتدائي، إنها مبدأ تفسير، إنها ما يفسر كثيراً من الأمور الأخرى (ص ٣٨).

لذلك سيكون من الإعاقة أو التشويه التماس العلل الخارجية للظاهرة الدينية بدلاً من التوجه مباشرة إلى بنية الأحداث والوقائع الروحية كما رآها وعاشها أهلها. وهذه الوقائع الروحية هي وقائع واقعية إلا أنها ليست من نوع الوقائع التاريخية الخارجية، لأن واقعيتها ليست مما هو مرتبط بالتوالي الزمني الخارجي». إن إخضاع حقيقة روحية للحظة في التقويم، أي تفسيرها انطلاقاً من تاريخ إعلانها للعالم هو ما نطلق عليه، بشكل عام اسم «التاريخية»، وهو التباس «زمان النفس»، و«الزمان الواقع في التاريخ. فالإنسان الغربي ربما يكون قد غرق في التاريخانية جاراً بفرقه أكثر من حضارة تاريخية» (ص ٣٤-٣٥).

لذلك، اتخذ كوربان الظواهرية منهجاً في مقارنته للوقائع الديني «عبر جعل الموضوع الديني يظهر كما ظهر لمن ظهر لهم» (ص ٢٦) أو «وفقاً للتعبير اليوناني الشهير (sozein ta phoinomena) الحفاظ على الظواهر»؛ أي بتحليلها عبر إزاحة النقاب عن المقاصد الخفية التي تحفزها والتي تجعلها «تظهر» (ص ٢٢٢).

إن جوهر ظواهرية كوربان يكمن في النظر إلى الواقعة الروحية، لا سيما بوجهها الشيعي، من الداخل، أن تصبح جزءاً منها، ولا يكفي أن تحيط بها، بل لا بد من أن تحوط بك أيضاً. «وباختصار، إن الشرط الضروري للولوج إلى التشيع، وربما أكثر من عالم ديني آخر.. هو الحلول ضيفاً روحياً عليه، ولكن الحلول ضيفاً على عالم روحي، يعني البدء بجعل الذات بيتاً له. ليس من الممكن العيش في العالم الروحي الشيعي، كما في أي عالم روحي آخر، ولا فهم كيف يعاش فيه إلا بشرط أن يعيش هو فيك أيضاً» (ص ٣٦).

### فلسفة التأويل

ربما يكون مفهوم التأويل من أكثر المفاهيم التي اشتكلت على الأذهان، وغالباً ما اتخذ معنى سلبياً بحيث بدأ أن متبنيه ممن يتقن لعبة تمويه الحقائق وتشويهها أو ممن له اقتدار على تلبس

الحق بالباطل أو ممن يظهر ما لا يضم من اعتقادات وأفكار. ولعل ذلك ناشئ من شيوع إطلاق التأويل على المعنى المخالف لظاهر اللفظ بحيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه بعد ما كان بحسب اللفظ لمعنى الإرجاع، أو اعتماد معنى التأويل على إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وهذا المعنى للتأويل اتخذه بعامة أولئك الذين يتوجسون خيفة وينظرون بريية إلى أهل التصوف أو العرفان.

لكن، ثمة ها هنا معنى آخر للتأويل وهو «رد الشيء إلى أصله» ص (٢٨٢) أو إلى أوله دونما المساس أو تجاوز أو نقض ما يدل عليه اللفظ ظاهراً. فالتأويل، وفقاً لهذا الموقف، لا يستدعي إلغاء المدلول الظاهري للفظ، بل يستخدم اللفظ كشيء شفاف يتم النفاذ من خلاله إلى معنى باطن أي إلى معنى أعمق. وبعبارة أخرى، العبور من مظاهر الإلفاظ إلى مطاويها؛ فإن للقرآن ظهراً وبطناً ولا يمكن إدراك المعنى الباطني بإقصاء المعنى الظاهري لأن جزءاً من الحقيقة الدينية سيتم بترها بذلك. أهل الظاهر المحض استبعدوا المعنى الباطني وبالتالي الحقيقة الروحية الصميمة، وأهل الباطن المحض أقصوا المعنى الظاهري فتأهوا «في بحر لحي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض..»

إلا أن مفهوم التأويل، ها هنا، والذي اعتمده عرفان التشيع يحافظ على كل من ظاهر اللفظ وباطنه. فلا الظاهر ينكر الباطن، ولا الباطن يتحلل من الظاهر، بل هما يتكاملان مع بعضهما البعض ليشكلا وحدة في استنباط الرؤى واستقراء الحقائق الروحية.

ويتناسب مع ثنائي الظاهر والباطن ثنائي التفسير والتأويل. «التفسير، هو تفسير للقرآن بما يعرضه من مفاده اللفظي. ويعتمد في هذا التفسير مراعاة قواعد النحو العربي، يحمل الكلام على معانيها القاموسية، مع اعتماد المعنى المجازي حين تقتضي الضرورة، وتتعدد المراجع التاريخية الفقهية اللغوية والشعرية التي تتيح تبيان الصعب في النص الحرفي. ولذلك كتبت - روائع في التفسير، باللغة العربية الفصحى بالفارسية. لا ينفي الباطنيون أهمية عمل المفسرين على الصعيد الذي عملوا عليه، أي على المستوى الذي يقتضيه إدراك المفاد اللفظي» (ص ٢٨٢).

ويتصف التشيع بأنه حافظ على التساوق بين اللفظ ومعناه الباطني بين الظاهر والباطن. فقد سعى العرفان الشيعي دوماً «إلى الحفاظ على التوازن والتزامن بين الظاهر والباطن، بين الرمز والمرموز إليه» (ص ٤٨).

كما يتناسب مع ثنائي الظاهر والباطن ثنائي الشريعة والحقيقة. فالإسلام ليس ديناً تشريعياً محضاً، ليس شريعة فقط أو قانوناً دينياً أو ديناً وضعياً يعنى فقط بالنظام الاجتماعي والسياسي والإقتصادي والعقائدي للإنسان، بل أن كمال الأمر الديني يستلزم ثنائية الشريعة والحقيقة. إن التوازن بين الشريعة والحقيقة هو أمر «جوهرى للإسلام الكامل، أي الإسلام الروحي. إنني أعتقد إن

الوضع قد حدد، بكل أمانة، بفكر عرفاء التشيع الإثنا عشري، عبر ملاحظة أن الحقيقة الإسلامية العامة تلتقي إذاً ألفي أحد القطبين، لأن الحقيقة هي حقيقة الدين الوضعي ولأنها هي من يجعله لازماً؛ ليست هي مصدراً لزندقة الفكر. إن المعنى المحجوب، العرفاني، للمحرم يعني أيضاً أمراً محرماً، ولا يحوله إلى أمر مباح، وبالعكس، فإن الشريعة إذا حرمت من الحقيقة، تصير مظهراً فارغاً». (ص ٥٢)

لذلك سيكون من الخطورة بمكان الإدعاء بأن المعرفة الدينية تنحصر فقط بالفقه، وتالياً بفروع المعرفة اللاحقة أو المستزمنة له من قبيل أصول الفقه والنحو والبيان والحديث والرجال، لأنه سيتم بذلك بتر جزء أساسي بل البعد الأعمق والأدق للحقيقة الدينية. أن الشريعة لا يمكن أن تحيا بدون الحقيقة، «لأن الحقيقة الروحية وحدها هي من يمكنه القيام بالتحويلات الضرورية للحفاظ على الشريعة، وللحوول دون أن ترزح تحت الجمعنة السياسية التي تحرفها وتزهقها» (ص ٥٤).

وحيث يتساءل كوربان مستنكراً: هل يمنع على الإسلام الروحي أن يكون إسلاماً؟ وهل أن المراد تسوير الإسلام بحدود دين القانون، دين «وضعي» و«تاريخي» و«معلمن»، بحيث لا يبقى من منفذ للدعوات الروحية سوى الخروج من الإسلام؟

باستبعاد الإسلام الروحي، وبخاصة التجربة الروحية الشيعية أو ما يسمى بالعرفان الشيعي سيتم استبعاد «إقصاء التشيع إلى الهامش، ناسين، بسبب هذا الحكم المجمل، أن شخصيات الأئمة الإثني عشر بعينها، ومعهم جمع من شهود الحقيقة هم من سيوضح خارج الإسلام». (ص ٤٦)

فالنصوص المسلمة الواردة عن الأئمة (ع) تثبت بما لا يقبل جدلاً أن تعاليمهم شكلت المعين الذي لا ينضب للحكمة الإلهية الشيعية المختلفة تماماً عن جدل المتكلمين وبرهان الفلاسفة واستنباط الفقهاء.

فبعد الحاج أحد عشاق الإمام علي (ع)، وهو كميل بن زياد النخعي، في الإجابة على سؤاله الذي يتلجج في صدره ويعتمل في نفسه: ما الحقيقة؟ يجب الإمام (ع): «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة.. زدني فيه بياناً. محو الموهوم مع صحة المعلوم. زدني فيه بياناً. هتك الستر لغلبة السر - زدني فيه بياناً. نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره... زدني فيه بياناً. اطفى السراج، فقد طلع الصبح. وبعد ذلك سكت الإمام». إن الدلالة القصوى لهذا النص يكمن في خاتمته التي توحى بأنه عندما يبلغ العارف غاية بحثه عبر التجربة الروحية إلى المراتب والمنازل العليا الممكنة للوصول إلى الله، يصبح الصمت أبلغ المواقف على الإطلاق، لأنه بات بوسع السالك الواصل أن يرى بعينه مستغنياً بذلك عن طرح مصطلحات الجدل البرهاني الذي هو بمثابة السراج من الشمس.

وتجري محادثة ثانية للإمام (ع) مع كميل في عزلة رائعة. يأخذ الإمام كميلاً من يده إلى خارج المدينة، ولما يصحر، يتنفس الصعداء، ثم يقول له: يا كميل إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها.. يا كميل! هلك خزان الأموال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر. أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة... إن ههنا (يشير إلى صدره) علماً جماً، لو أصبت له حملة!...

اللهم بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله وبيئاته. وكم ذا؟ وأين أولئك؟ أولئك والله، الأقلون عدداً والأعظمون عند الله قدرا. يحفظ إله بهم حججه وبيئاته حتى يودعها نظراءهم ويزرعوها في قلوب أشباههم. هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلنا ما استوعره المترفون وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة في المحل الأعلى. يا كميل! أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه. آه آه شوقاً إلى رؤيتهم!».

هذا النص هو بحق رائعة عرفانية فريدة جداً، منه ومن روائع عرفانية أخرى صادرة عن الأئمة يستنتج كوربان متيقناً «أن التشيع يكون أساساً، وبحق باطن الدين الإسلامي أو معناه الداخلي؛ إن هذا الباطن أو هذا المعنى الداخلي كان منذ البدء، وبصورة كاملة، التعليم الذي لقنه الأئمة لأصحابهم (ص ١٦٤).

ومن بين الأحاديث التي تؤكد بإصرار على دعوة التشيع كهداية إلى معتقد عالٍ وعلى الحاجة الباطنة للتشيع وعلتها حديث ينص على أن «أمرنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو مؤمن إمتحن الله قلبه للإيمان».

كما أنه لأمر جدير بالإهتمام والتأمل بكل عناية بالآيات التالية المنسوبة إلى الإمام زين العابدين (ع):

إني لأكتم من علمي جواهره كي لا يرى ذو جهل فيفتتنا  
فرب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي: أنت ممن يعبد الوثنا  
ولاستحل رجال مسلون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

«ثمة بذلك، رد على الذين ينكرون الباطن. لو كان تعليم الأئمة لا يتعلق إلا بشروحات الشريعة، وللفرائض، كما زعم البعض ويزعمون، ما كان للأمر بالتقية معنى. بل على العكس من ذلك، كما يلاحظ حيدر الأملي، لوجب إعلانها من منابر المساجد على الملأ لأنها أمور للعلن. غير أن ما أراده الأئمة في أحاديثهم الواردة أعلاه، لم يكن كذلك، بدهاء» (ص ١٦٧)

### الإمامة والولاية

إذا كانت النبوة قد ختمت بمحمد (ص)، وإذا كان «لا نبي بعدي»، فهل تنفلق الإنسانية على ذاتها وتنقطع عن العوالم العلوية؟ وهل ينضب المدد الغيبي الإلهي ويكف عن أن يكون عنصراً هادئاً للإنسانية؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تكمن في مطاوي الفلسفة النبوية (الحكمة النبوية) التي تميز بها التشيع. أن بنا حاجة ماسة إلى فلسفة نبوية، إذ لم يعد هناك من أنبياء.

«إذا قيل أنه ليس للرسالات النبوية إلا معنى حرفي، وأن مضمونها ينحصر في ظاهر قانون أخلاقي واجتماعي، فإن التاريخ الديني يكون قد أغلق، ما دام أنه لن تكون شريعة جديدة موحاة من الله أما إذا كانت الرسالات تحمل بذاتها وفي نصها باطناً لم يكلف النبي لأنه نبي بإظهاره للناس

لتغيير الوضع كلياً (ص ٨٥). وتلك هي المهمة التي توكل بها التشيع الروحي الذي قال بأن لكل ظاهر باطن، ولكل عالم مرثي (شهادة، ملك) عالم غير مرثي (غيب، ملكوت)، لكل تنزيل (المعنى الحرفي للرسالة الدينية) تأويل (المعنى الباطني، الحقيقة الداخلية المحتجبة في الرسالة)، لكل نزول (قوس النزول) صعود (قوس الصعود) ولكل مبدئٍ معادٍ... وتتجلى هذه العلاقة المتبادلة بين الظاهر والباطن في العلاقة المتبادلة بين البعثة النبوية للمرسل من الله، والوظيفة الهدائية للإمام بما هو ولي الله «العمل النبوي هم إتمام التنزيل، وتجليه الظاهر، والمتبدي، أي الحرفية الوضعية للرسالة الدينية. انه بالذات يسلم، في التشيع، بعمل مكمّل لـ«اتمام إرجاع» (تأويل) هذا الظاهر الى حقيقته الروحية، إلى فكرته الأصلية، أو دلالاته الباطنية. القيام بهذا الإرجاع، هو ما تعنيه اشتقاقياً لكلمة التأويل (إرجاع الأمر الى أوله)، وهو ما يعني: التمثيل (أو التأويل الروحي للرسالات. يبرز هذا التأويل أساساً في الهبة اللدنية لولي الله (الولاية) أو الوظيفة الهدائية للإمام. بالقدر نفسه حيث الظاهر والباطن في اعتماد متبادل، تكون الوظيفة النبوية ووظيفة الائمة الهدائية متداخلتين، متضامنتين، غير منفصلتين (النبوة والولاية متلازمتان)»، (ص ٨٧).

ووفقاً للأطروحة الشيعية، فإن الولاية (بفتح الواو)، وليس الولاية (بكسر الواو) تشكل أصل النبوة وجوهرها. وهي، في ماهيتها، تعني الاصطفاء الإلهي منذ الأزل، حصراً، للائمة الاثني عشر وتطهيرهم وجعلهم أولياء الله. وهي تنطوي أيضاً على عنصر المحبة بل والتفاني في حبهم، لأن حبهم هو التجلي الأمثل للحب الإلهي.

إذاً، الولاية، بما هي اصطفاء إلهي وهداية روحية وحقيقة داخلية محتجبة، تشكل باطن النبوة، وهذه تشكل باطن الرسالة. فالنبي قبل أن يصير رسولاً لا بد أن يكون ولياً عارفاً. و«الولاية أرفع من النبوة والرسالة لأنها تسبقهما ولأنها أصلهما (ص ٢٣٥). وإذا تم إقفال دائرة النبوة ولم يعد بالإمكان من وجود نبوة تشريعية وشريعة جديدة، فإن ذلك يفتح دائرة الولاية وذلك بسبب حتمية تواصل الفيض الإلهي واستمرار الرحمة الإلهية، لما لهذه الولاية من دور حاسم في الكشف عن المعنى الحقيقي للنبوة التشريعية وللرسالة السابقة ورفع الاختلال فيما بين أهل الكتب السالفة أيضاً.

إذا كان النبي قد أتى ولم يعد بين ظهرانينا، وإذا كان «لا نبي بعدي»، وإذا كانت مهمته تبليغ النص الحرفي الظاهر، الشريعة، وإذا كانت الشريعة فقط ليست هي كل ما أتى به النبي إذ أن النص القرآني محال ذو وجوه، وله ظهر وباطن، ولبطنه بطن حتى سبعة أبطن، فمن يهدي الناس إلى تمامية الدين، ومن يحول دون أن يجمدوا امام الغلاف الظاهري لهذا النور، ومن يهديهم إلى باطنه الذي هو نوره؟

«ليس القرآن، يوضح الملا صدرا، كتاباً يقوم بعلمه عامة أهل النظر من الفضلاء، كيف وأكثر أرباب النظر وأصحاب الفكر يعجزون عن مطالعة كتب الأوائل كآرسطو وأفلاطون بل تقصر أذهانهم عن فهم كلام مثل أبي علي (ابن سينا) وأبي نصر (الفارابي) فكيف أمكنهم أن يعلموا

القرآن وهو كتاب إلهي وكلام رباني جاء من عند الله ونزل على قلب رسوله؟» (ص ٢٠٥) إذن، كيف السبيل للخروج من إشكالية جمود القرآن على ظاهره وحرفيته؟ وما العمل حتى يبقى النص القرآني نابضاً بالحياة ويجري مجرى الزمان، ومجري الليل والنهار؟ تؤكد النصوص الشيعية على وجود «القرآن الناطق» وهو الإمام في قبالة «الإمام الصامت» وهو القرآن. «أن الإمام، بما هو قرآن ناطق هو الهادي، الهادي المستمر الذي يرشد إلى المعنى الحقيقي للوحي القرآني، والذي يحفظ بذلك القرآن على حاله ككلام إلهي حي... وبعبارة أخرى، لولا ولاية أولياء الله الباقيين في هذا العالم، ما كان لكتاب الله مستقبل. إن حياة الإمام وحياة القرآن في هذا العالم متكافلتان متضامنتان» (ص ٢٨٤). إن الوجود المستمر لحجة لازم، لأن الكتاب، القرآن، لا يمكن أن يكون وحده الحجة» (ص ٢٠٥). إن الإمام هو بعد النبي هو قيم القرآن، الحافظ لمعناه التام، الهادي إلى معناه الداخلي والمفسر الذي يعلم حقيقته.

وتتصافر تلك النصوص الروائية المقدسة التي تحكي عن أن الله ما ترك «أرضاً منذ قبض آدم إلا وفيها إمام يهتدي به إلى الله، وهو حجته على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجة لله على عباده» أو «أن الأرض لا تخلو من حجة، وأنا والله ذلك الحجة، أو «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت» أو «لو أن الإمام رفع من الأرض ساعة لمجت بأهلها كما يموج البحر بأهله».

تربط هذه الأحاديث بين ضرورة حضور الإمام وبين الإنسانية في هذه الأرض. إلا أن هذا الارتباط ليس بالضرورة ارتباطاً سياسياً اجتماعياً زمنياً فقط، بل هو ارتباط وجودي غيبي قوامي. وبناءً عليه، فإن السلطة التي يتمتع بها الإمام ليست من نوع السلطنة السياسية، بل هي «أو غير ما يعالجه التاريخ الاجتماعي، إنها سلطنة لا تقتضي بماهيتها ضرورة نصر سياسي دنيوي أو حتى فكرة هذا النصر، ولا فكرة أن الأكثرية على حق بحجة أنها تصنع التاريخ، أنها تتعلق هنا بتاريخ يحدث من دون أن تعرف الأكثرية، هي سلطنة روحية على العالم المرئي» (ص ٢٨٦).

لا تنبثق سلطة الإمام من توافق الإرادات أو انتخاب الأكثرية، تماماً كما هو شأن سلطة النبي، لأن مؤهلات الإمام هي لدنية إلهية علوية «أولياي تحت قبايي لا يعرفهم غيري». فسلطة الإمام قائمة بذاتها من خلال هبة إلهية، سواء اعترف بها الناس أم لا. وسواء مارس الإمام سلطة سياسية أم لا. كما أنه ليس من الضروري أن يمارس الإمام سلطة دنيوية أو سياسية كي يكون إماماً. فإمامته لا تختزم إذا لم يتول سدة الشؤون السياسية في البلاد. لذا، فالأئمة الإثنا عشر ليسوا في تنافس أو خصومة مع أي سلالة سياسية في هذا العالم، إذ ليس ثمة قواسم مشتركة. فالخصومة غير ممكنة إلا بين عالمين من المستوى نفسه. وههنا لدينا عالمين مختلفين؛ عالم الملكوت الذي يشرف من عل على عالم تنافساتنا.

فالدين، بما هو حقيقة روحية ومعرفة لدنية وتجلٍ للأسماء والصفات الإلهية، هو، وليس السياسة، بما هي شأن حدثي جزئي آني متغير وبما هي تنظيم لشؤون الدنيا، مقوم للإمامة. فيمكن أن توجد إمامة من دون سياسة، لكن لا يمكن أن توجد إمامة من دون سلطة دينية. فالسياسة، بل

كل الأمور الزمنية هي قشور نسبية إلى الأمور الروحية والعلوية. السياسة ظاهر الحقيقة إلا أن الدين باطنها، إذ، ليس ثمة إلغاء للسياسة بل وضعها في مكانها المناسب بحيث لا تلغي الدين إذ لا يمكن إلغاؤه بالمعنى الذي ورد.

ولا يعني ذلك، بأي حال من الأحوال، فصلاً للدين عن السياسة. فالتمحور هنا ليس دائراً على مقولة فصل الدين عن السياسة، بل عن الجوهر المقوم للإمامة، بغيره لا تكون للإمام وجود. لكن، ليس هذا تعبيراً عن حالة تعويض عما فقدته الأئمة في المجال الزمني والديني؟ يجب كوربان موضحاً: «ثمة فلسفات تاريخ بائسة تتجه إلى تفسير الإنكفاء إلى المجال الروحي والآمال الأخروية كتعويض عن الحرمان في نظام سياسي. فضلاً عن أن هذا النوع من التفسير يجهل تماماً ما يعالجه، يمكن ملاحظة أن القاضي سعيد كان يكتب في عز الحقبة الصفوية حيث لم يكن مطروحاً، لدى التشيع، مسألة الحرمان في نظام سياسي. ولكن بقدر ما يرد دائماً في الأحاديث من موضوعات دينية كان يتحدث بشأنها الأئمة مع أصحابهم، كان مفكرون دائماً يعرفون أن معنى الإمامة يسمو على كل واقعية سياسية في هذا الدنيا، لأن بعدها هو أساساً أخروي» (ص ١٢٥).

«إن الأئمة في تشيعنا، ولأنهم مظاهر الحقيقة المحمدية ومراياها وتجلياتها، لم يكن سعيهم إلى أعلامنا بأمور الدنيا، ولم تكن ولايتهم مؤسسة دنيوية؛ إنهم صلتنا الروحية بالعوالم الروحية. إنهم يعبدون درب الصعود، حتى تنكشف الحجب، كما ينقل عن الطباطبائي (ص ٤١١) إن كوربان، بطوله ضعيفاً على التشيع وأهل بيته ورجالاته، قد استطاع، على نحو فريد، سبر أغوار التشيع في مجاله الأعمق والأدق والذي ما زال في معظمه دفيناً وأرضاً بكرأ والذي لم يعرض في الهواء الطلق حتى الآن.

وبدراسته الجانب الروحي من التشيع الإثني عشري عن كتب والعيش بين ظهرانين علمائه، وهو ما يمثل منتهى العلمية والموضوعية ربما، يكون قد جنب نفسه الإساءة إلى أو إساءة فهم التشيع. وتلك هي المشكلة المحورية لغالبية الذين تصدوا، شرقاً وغرباً، لفهم بنيوية التشيع، ممن أشبعوا حتى النخمة بالأحكام السلبيّة المسبقة مما جعل الفكر الشيعي بكل مستوياته عرضةً إما للتهميش أو التهميش.