معرفة الإسلام..

هنري كوربان وأعماله(*)
حامد الكار(**)
نقله إلى العربية: عبد الرحمن أبو ذكري

يتعرَّض الاستشراق -الذي يدَّعي الدراسة العلمية لدين شعوب المسلمين وتاريخهم وحضارتهم وواقعهم- مؤخرًا لهجومٍ مُتزايدٍ له ما يُبرِّرُه في كثير من الأحيان. لقد ازدهر التقليد الاستشراقي الغربي بوصفه تقليدًا مُغلقًا يُعيدُ إنتاج نفسه بلا توقُّف، ونادرًا ما كان مفتوحًا أمام مشاركة المسلمين حاشا (المتغرِّبين) منهم؛ الذين تماهوا مع الحضارة الغربية.

لكن هذا التقليد قد فشل فشلًا ذريعًا في تكوين صورةٍ شاملةٍ وذات مصداقية لدين الإسلام أو حضارته، رغم الجهد العريض والجدير بالتقدير الذي بُذِلَ في استكشاف المعلومات الفعلية ومراكمتها. فما من موطنٍ طفَت فيه الغثاثة أكثر من دراسات المستشرِقين عن الدين الإسلامي. وليس من قبيل المبالغة القول بأن البون بعيدٌ جذريًا

(*) The Study of Islam: The Work of Henry Corbin, Hamid Algar, Religious Studies Review, Volume 6, Number 2, April 1980.

(**) أستاذ الدراسات الإسلامية والإيرانية المتقاعد، وأحد أئمة التخصُّص في النصف الثاني من القرن العشرين. تخرَّج على يديه أجيال من جامعة كاليفورنيا بيركلي العريقة، حيث اضطلع بالتدريس طوال نصف قرنٍ تقريبًا(١٩٦٥- ٢٠١٠م)، على إثر حصوله على الدكتوراه من جامعة كمبردج. وهو أمريكي من أصل بريطاني، اعتنَق الإسلام وسلك طريق التصوّف. وتنضح كتاباته الغزيرة ببصيرة نافذة وحرارة إيمان، ناهيك عن لُغته الشِعرية الرائقة. متعه الله بالعافية، وغفر له، ونفعنا بعلومه في الدارين. يُجيدُ أكثر من عشر لُغات، وله عناية بالأدبين العربي والفارسي، علاوة على التاريخ الحديث لإيران وتركيا والبلقان وأفغانستان. وهو حُجَّة في تاريخ التصوف، وتُعَدُّ كتاباته عن الطريقة النقشبندية نقلة مهمة في التأريخ لها. وقد طارت شُهرته في أنحاء العالم الإسلامي بعد عام (١٩٧٩م)، بسبب كتاباته ومحاضراته وترجماته عن الحركة الإسلامية في إيران، خصوصًا المحاضرات الأربع التي ألقاها في لندن صيف العام نفسه، بدعوةٍ من المعهد الإسلامي وخالد الذكر كليم صديقي؛ عن «جذور الثورة الإسلامية في إيران». وهي المحاضرات التي جُمِعَت في كتاب بالعنوان نفسه وطُبِعت عشرات الطبعات في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وسُتنشر ترجمتها العربية للمرة الأولى مطلع (٢٠١٨م)، إن شاء الله؛ إذ أنجزها مترجم هذه السطور.

بين الإسلام الذي يصفه المستشرقون، والإسلام الذي يعرفه المسلمون في اعتقادهم وتجربتهم وممارستهم، لدرجة أنهما يبدوان ظاهرتين مختلفتين ومتناقضتين، أو حتى لا علاقة لهما ببعضهما البعض. وأسباب ذلك عديدة. فلا ينبغي الاستخفاف بالحضور الدائم للضغائن والإحن اللاهوتية اليهودية-المسيحية التقليدية بحق الإسلام. إلا أنه ربما كان الأكثر أهمية هو انعدام الرغبة لدى جمهرة الدارسين في قَبول استقلال (الحقائق) الدينية، وإصرارهم على الاختزالية التاريخانية أو السوسيولوجية.

ويُعتبر أستاذ الدراسات الإسلامية الفرنسي هنري كوربان استثناءً بارزًا من هذه القاعدة؛ إذ أسهم إلى يوم وفاته (السابع من أكتوبر عام ١٩٧٨م) في وضع مدوَّنةٍ غنية ومتنوِّعةٍ من الكتابات، والتي تتناوَل شتى مناحي الحياة الروحية في الإسلام؛ لا يباريها شيء مما خلفه سائر المستشرقين. مُتخذًا من إيران والتشيُّع نقطته المرجعية النهائية؛ كتب كوربان بغزارة طوال ما يزيد على الثلاثة عقود عن التصوّف، والفلسفة الإسلامية، والتشيع الاثنا عشري والإسماعيلي، وعن الفتوّة في الإسلام؛ إضافة إلى طائفة أخرى من الموضوعات ذات الصلة. وفي كل الموضوعات التي مسَّها تقريبًا كان رائدًا ومبتكرًا؛ مُخلخلًا بعضًا من المعتقدات المترسِّخة للاستشراق، وكاشفًا آفاقًا من الفكر والخيال كانت مجهولة أو استُهينَ بها قبله. وإضافة إلى جهده التحليلي والتركيبي[1]، فقد دشَّن كوربان (المكتبة الإيرانية Bibliothèque Iranienne)، وتوفَّر على تحريرها وتحقيق نصوصها.

وهي سلسلة من النصوص الفارسية والعربية التي تُعنى في الغالب بتيارات الفلسفة والعرفان التي كانت مُقرَّبةً إلى نفسه. وهي السلسلة التي ظهر منها ثلاثة وعشرون مجلدًا إلى اليوم[2]؛ حقَّق كوربان جمهرتها وحرَّرها بنفسه، وقدَّم لبعضها بخلاصاتٍ تحليلية. وهي تُمثِّل في مُجملها إضافة نوعية إلى المصادر النصية المتوفِّرة لدراسة الفلسفة الإسلامية والعرفان. وبالنظر إلى الأبعاد الكمية والنوعية لإنتاج كوربان، والذي يتوافر قسطٌ مُتنامٍ منه باللغة الإنكليزية؛ فيبدو من المفيد السعي لتحليل رؤيته للإسلام، وتعيين مواطن القوة ومواطِن الضعف جميعًا في أعماله الكاملة بالغة التفرُّد، بل والفذَّة.

(١) الذي تُوِّج في كتابه العمدة ذي الأربعة مجلدات: «الإسلام الإيراني»، (En Islam iranien)، المنشور (١٩٧١- ١٩٧٢م)؛ والذي جمع كل الموضوعات التي تناولها وحشد فيه كل مجالات اهتمامه.

(٢) يعني في عام (١٩٨٠م). (المعرّب).

(١)

وتلزمنا أولًا الإشارة إلى أن هنري كوربان قد استصحَب في رحلة دراسته للإسلام مجموعة من الأدوات تربو كثيرًا على الآلة اللغوية والدُّربة المعتادة عليها في تحصيل المُستشرِق. إذ تمثَّلت أدواته ابتداءً في عقلٍ فلسفي تعهَّده بالرياضة مؤرخ فلسفة القرون الوسطى وأستاذها الجليل: (إتيان غيلسون Etienne Gilson)، إضافة إلى اهتمام كوربان المبكِّر بمارتن هيدغر[١]. لكن بما أنه لا ينبي يُسلِّط الضوء على حكماء الشيعة في إيران في جُل كتاباته؛ فإن مفهومه للفلسفة قد اتسع مُتجاوزًا الاستدلال المنطقي المحض إلى إلحاحٍ على الجواني، جنبًا إلى جنب مع الملاحقة المثالية للحقيقة. فإنما كانت عنايته ابتداءً بالحكمة الإشراقية[٢]، والتي صارت عنصرًا مفتاحيًا في مُعجمه الخاص. ولذا، يتعيَّن أن نضيف إلى عناصر تشكُّله الفكري عمومًا، والتي أعانت على تشكيل رؤيته للإسلام؛ إدراكًا مُتعاطفًا مع العناصر الباطنية في الفلسفة الغربية، ومع صوفية الراين الألمان (Rhenish mystics)[٣]، إضافة إلى طائفةٍ أخرى من مثل هذه الموضوعات المتجانسة الممثلة في (الكأس المقدسة Holy Grail)[٤]، وفرسان المعبد، ونظرية الألوان عند الشاعر الألماني غوته[٥]، فضلاً

(١) نُشِرت الترجمة الفرنسية لكتاب «ما هي الميتافيزيقا»، (Was ist Metaphysik)، في باريس عام (١٩٣٨م).

(٢) استخدم أستاذنا البروفسور في الأصل لفظة «ثيوصوفي»، (Theosophy)، والتي تعني حرفيًا: «الحكمة الإلهية»، (Divine Wisdom)، لكننا آثرنا التعريب المستخدم أعلاه لدقته في التعبير عن منظومة السُّهروردي العرفانية، والتي شُغف بها كوربان وكانت مثاله. ومثلها تعريب (Gnosis) في السياق الإسلامي بـ«العرفان»، وأحيانًا بـ«المعرفة الإشراقية». ومنظومة «الثيوصوفي» تقع في مرتبة وسط بين العرفان والغنوص، ولها تاريخ وتقاليد في أديان العالم القديم، وفي الإسلام، وفي الغرب الحديث. (المعرِّب).

(٣) هي حركة صوفية مسيحية قروسطية برزت في أوساط الدومنيكان في ألمانيا. ويعتبرها البعض النقيض الفج للمدرسية اللاهوتية، وأبرز رموزها «مايستر إيكهارت»، (Meister Eckhart)، وقد تركت أثرًا عميقًا في الإصلاح الديني البروتستنتي، كما تركت بصمتها غائرة على بعض الفلاسفة الغربيين، خصوصًا شوبنهور وفيتغنشتاين. (المعرِّب).

(٤) هي آنية يفترض أن يسوع استخدمها في العشاء الأخير، بحسب الميثولوجيا المسيحية؛ وإيحاءاتها مُستقاة من الميثولوجيا السلتية الوثنية. وقد ظهرت في الفن الرومانتيكي، منذ القرن التاسع عشر، تأويلات لهذه الآنية بوصفها «الأنثى المقدسة/ الماعون المقدَّس» التي يكتمل بها الحلول الإلهي في الوجود. وذلك باعتبار امتلاء الآنية امتلاءً لرحم الأنثى من خلال علاقة جنسية. وهو ما اطرد في الثقافة الشعبية الأوروبية إلى اعتبار الآنية رمزًا لشخصية مريم المجدلية، التي يفترض أن نسل يسوع قد استمر من خلالها على الأرض. وهو المخيال الشعبي الذي استقى منه دان براون واحدة من أشهر رواياته: شفرة دافنشي. وقد اكتسبت الأسطورة ثقلًا في الثقافة الغربية الحديثة مع تزايد نفوذ حركات التمركز حول الأنثى، بعد «الثورة الجنسية» (إبان الستينيات)؛ والتي شرعت بتأنيث العالم مُحمَّلةً بمواريث من الميثولوجيات الوثنية القديمة، وهو ما تزامَن كذلك مع استدعاء عدد كبير من العبادات الوثنية القديمة. (ابتداءً من سبعينيات القرن العشرين، وبعضها منظومات لعبادة الأنثى)، والتي سادت أوروبا قبل المسيحية؛ خصوصًا في المجال الأنغلوسكسوني. (المعرِّب).

(٥) هي نظرية صاغها الشاعر الألماني الأشهر عن طبيعة الألوان وكيفية إدراك الإنسان لها، ونشرت للمرة الأولى عام (١٨١٠م). وفيها قدَّم شرحًا لعملية انكسار الضوء ولطرائق عمل العين. وعلى عكس نيوتن، الذي انتقده غوته؛ لم يكترِث الأخير للمعالجة التحليلية للألوان بل بكيفيات إدراك الظواهر. وقد أدرك الفلاسفة لاحقًا الفارق بين الطيف البصري عند نيوتن وظاهرة الإدراك الإنساني للألوان عند غوته. وهو الموضوع الذي خصص له فيتغنشتاين آخر كتبه، والذي دوَّنهُ على فراش الموت. (المعرِّب).

عـن كتابـات (سـويدنبرغ Swedenborg)[١]. وقـد أدى مَيـل كوربـان للحكمـة الإشراقيـة إلى إعادتـه تقييـم مُجمـل طبيعـة النشـاط الفلسـفي وتاريخـه في الإسـلام، تقييـمًا جذريًـا. إذ كان عمـوم طـرح أكـثر الأعـمال التـي تناولـت الفلسـفة الإسـلامية قبـل كوربـان[٢] يـدور حـول كـون خلاصـة الفكـر الفلسـفي للمسـلمين تنحـصِرُ عنايتهـا في اسـتقبالهم الفلسـفة اليونانيـة ونقلهـا إلى أوروبـا، في صـورةٍ مُنقَّحـةٍ بعـض الـشيء. ومـع نهايـة دور الوسـيط سـاد اعتقـادٌ بـأن النشـاط الفلسـفي انتهـى عنـد المسـلمين، بحلـول القـرن الثالـث عـشر الميـلادي.

لكـن بمـا أنـه لا ينـي يُسـلِّط الضـوء عـلى حكـماء الشـيعة في إيـران في جُـل كتاباتـه؛ فـإن مفهومـه للفلسـفة قـد اتسـع مُتجـاوزًا الاسـتدلال المنطقـي المحـض إلى إلحـاحٍ عـلى الجـواني، جنبًـا إلى جنـب مـع الملاحقـة المثاليـة للحقيقـة. فإنمـا كانـت عنايتـه ابتـداءً بالحكمـة الإشراقيـة، والتـي صـارت عنـصرًا مفتاحيًـا في مُعجمـه الخـاص.

لـذا، فرغـم بـروز قامـة ابـن خلـدون اللافتـة للنظـر؛ ظلـت الآفـاق الفكريـة للإسـلام مُجدِبـةً حتـى بدايـات العصـور الحديثـة[٣]. هـذه الرؤيـة للفلسـفة الإسـلامية اسـتندَت جزئيًـا عـلى الافـتراض بـأن وحدهـا وجـوه الفكـر الإسـلامي التـي أثَّـرَت في التاريـخ الفكـري لأوروبـا ذات اعتبار وأهميـة، وجزئيًـا عـلى التسـوية غـير المعلنـة بـين الحضـارة الإسـلامية والعنـصر العـربي (أو الكتابـة العربيـة) الـذي سـاد خـلال مرحلـة تشـكُّلها، وجزئيًـا عـلى الصيغـة العقيـم لثلاثيـة (الازدهـار والنضـج والاضمحـلال)؛ التـي سـاد توهُّـمٌ بـأن الإسـلام قـد اسـتكملها مـع حلول القـرن الثالـث عشر. وقد سـفَّه كوربـان هذه الرؤيـة الاختزاليـة بأكـثر مـما فعـل غـيره. إذ أوضَـحَ، بـادئ ذي بـدء؛ أنـه حتـى أكـثر الفلاسـفة المسـلمين شـيوعًا، ابـن سـينا؛ قـد أسيء فهمـه جزئيًـا، وكشـف عن أنـه بالإضافة إلى الوجـوه العقلانيـة لفكـره -التـي أبرزهـا الغـرب بسـبب أثرهـا في الفلسـفة المدرسـية القروسـطية- فقـد كان هنـاك عنـصر آخـر في فكـره؛ عُنـصرٌ باطـن وجـواني وإشراقـي[4].

وأهـم مـن ذلـك أن كوربـان قـد أخـرج إلى النـور، في سلسـلة متكاملـةٍ مـن الكتابـات؛

(١) إيمانويـل سـويدنبرغ (١٦٨٨- ١٧٧٢م)؛ مهنـدس وكيميـائي وفيلسـوف ولاهـوتي ومتصـوف لوثـري من أصل سـويدي، اشـتهر بكتـاب عـن الحيـاة الأخـرى والفـردوس والجحيـم. (المعـرِّب).

(٢) مثـل كتـاب ت. ج. دي بـور: «تاريخ الفلسـفة في الإسـلام»، والذي نُشِر للمـرة الأولى عـام (١٩٠٥م)، وشـاع تداوله على نطاق واسـع لعقـود تاليـة، (نقلـه الأسـتاذ محمـد عبـد الهـادي أبـو ريـدة إلى اللغـة العربيـة ونُـشر للمـرة الأولى في عـام ١٩٣٨م)، (المعـرِّب).

(٣) تبنـى بعـض «كتـاب» الإسـلام هـذا الـرأي، وبنـوا عليـه نظريـات تفتقِـرُ إلى الدقـة، وربمـا كان أشـهرهم هـو الجزائري-الفرنـسي مالـك بـن نبـي. (المعـرِّب).

(4) See Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, Pantheon Books, 1960.

امتدادًا للنشاط الفلسفي الإسلامي استمرَّ بعد القرن الثالث عشر بفترةٍ طويلة في كنف التشيُّع، وتحت اسم (الحكمة). ومن الإنصاف القول بأن أسماء مثل مير داماد[١] وأبي القاسم فندرسكي[٢] والقاضي سعيد القُمّي[٣] ومُلا صدرا[٤] كانت بالكاد معروفة للدارسين الغربيين قبل كوربان. وفي سياق الثناء على إنجاز كوربان، الذي لا يرقى إليه شك؛ في إعادة تقييم الفلسفة الإسلامية يتعيَّن علينا الإشارة إلى أنه طالما طبَّق الحكمة العربية: «وداوِني بالتي كانت هي الداءُ». ذلك أنه في سعيه لإبراز العنصر المثالي والإشراقي، الثابت ابتداءً؛ في فكر كل من ابن سينا ومُلا صدرا، فقد صار عُرضةً لخطر الحط من قدر الجوهر العقلاني لمنظومتيهما. ويُعالج فضل الرحمن هذه المسألة في مقدمة دراسته البصيرة لمُلا صدرا، مع إشارةٍ واضحة إلى كوربان. رافضًا طرح كوربان، عن العنصر الصوفي أو الإشراقي الجوهري في أعمال مُلا صدرا؛ يوضِّح فضل الرحمن أن وظيفة التجربة الجوانية عند صدر الدين الشيرازي، وآخرين من مدرسته؛ لم تكُن إنتاج محتوى فكري جديد، بل كانت إضفاء سمت التجربة الذاتية على المحتوى الفكري الذي بلغه العقل[5]. وها هنا نَقِفُ على طليعة حزمة من المؤشرات تشي بأن الميول الشخصية لكوربان صبَغَت الموضوعات التي تناولها، وذلك كما استنارَت هذه الموضوعات بميوله.

(٢)

وكان ثاني الموضوعات الرئيسة التي عالجها كوربان هو: الإسلام الشيعي في صيغتيه الاثنا عشرية والإسماعيلية. وفي هذا الحقل

(١) السيد محمّد باقر بن محمّد الحسيني الاسترآبادي(٩٦٠-١٠٤١ هـ ق)؛ فيلسوف ومتكلِّم وفقيه ومُحدِّث شيعي علا نجمه في العهد الصفوي. من مؤسسي «مدرسة إصفهان»، وأطلِق عليه لقب «المعلِّم الثالث» لعلو كعبه في العلوم العقلية؛ وقد تتلمذ عليه ملا صدرا. وتتجاوز آثار مير داماد المائة مؤلف، قسم كبير منها حواشٍ على كتب فلسفية. ومن كتبه: «الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية»، و«الصراط المستقيم». (المعرِّب).

(٢) السيّد أبو القاسم بن ميرزا بيگ بن صدر الدين الحسيني الموسوي الفندرسكي الاسترآبادي(٩٧٠- ١٠٥٠ هـ ق)؛ فيلسوف وعارف وشاعر وكيميائي شيعي من أعيان العهد الصفوي. كان معاصرًا للمير داماد ويعتبر من رموز «مدرسة إصفهان». قضى شطرًا من عمره في الهند لدراسة فلسفاتها وأديانها، وحظي برعاية سلاطينها المغول. وقد تتلمذ عليه ملا صدرا. (المعرِّب).

(٣) محمد سعيد بن محمد مفيد القُمي (١٠٤٩-١١٠٧ هـ ق)؛ فقيه وفيلسوف ومُحدِّث وطبيب شيعي. كان طبيبًا للشاه عباس الثاني الصفوي، وقد لُقِّب بـ«حكيم كوچك»؛ أي الحكيم/ الطبيب الصغير، وذلك لتمييزه عن شقيقه الأكبر، الذي كان فيلسوفًا طبيبًا هو الآخر. وله مصنفات وكتب ومقالات عديدة. وقد تولى القضاء في قُم للشاه عباس، فاشتهر بلقب القاضي. (المعرِّب).

(٤) ( ) صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي(٩٧٩-١٠٤٥هـ ق)؛ أبرز فلاسفة المسلمين بعد ابن سينا. وهو خاتم حكماء الشيعة الذي مزج الفلسفة والعرفان في فلسفته المعروفة بـ«الحكمة المتعالية»؛ فكان عمله «ثورة ميتافيزيقية». اشتهر بـ«صدر المتألهين» أو «ملا صدرا». وتتلمذ عليه الفيض الكاشاني. من أهم كتبه على الإطلاق؛ الكتاب المعروف بـ«الأسفار الأربعة»، فضلًا عن تفسيره للقرآن؛ وله: «المبدأ والمعاد»، و«مفاتيح الغيب»، و«كسر أصنام الجاهلية». (المعرِّب).

(5) Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra, State University of New York Press, Albany, 1975.

أيضًا حقَّق كوربان انقلابًا كانت تصوّرات المستشرقين تفتقر إليه. إذ كان دارسو هذا الحقل قبل كوربان يُدرِكون التمايُز السُّني الشيعي داخل الإسلام في صيغته السياسية فحسب، ليُقصى التشيُّع بوصفه (بدعة)، وذلك بغير طرح أي تعريفٍ مُحددٍ لهذا الحُكم، أو حتى لصنوه: (سُنَّة)[1]؛ كأن مذهب الأغلبية هو بذاته تحقُّقٌ للسنَّة وموقف الأقلية تجسيدٌ تلقائي للبدعة.

وقد انتفض كوربان، مخالفًا لهذه الرؤية؛ في ثورة بليغةٍ مُحتجًا بأنه «لا يُمكن اختزال التشيُّع في سببِّ الخلفاء الثلاثة الأُوَل، ولا في مباشرة الشيعة أصلًا خامسًا للدين فوق الأصول الأربعة التي يُقِرُّها الإسلام السُّني صراحة»[2]. وللمرة الأولى في لُغةٍ من لغات الغرب؛ يَبسُط كوربان عقيدة الإمامة في جُل أبعادها الباطنة والميتافيزيقية، موضِّحًا أن خلافة النبي صلى الله عليه وسلم، والتي ادعى الأئمة أحقيتهم بها؛ تتجاوز كثيراً حدود الحكم السياسي والفقهي في شؤون الأمة، وأنها كانت امتدادًا دوريًا لجوهر النبوة ذاتها.

لكننا هُنا أيضًا نجد كوربان يسعى لدواءٍ من جنس الداء. مُفنِّدًا بالحق اختزال التشيُّع إلى احتجاجٍ عارِض على مسألة الخلافة السياسية، فإنه يُصِرُّ على رؤيةٍ لا تقل عنها جموحًا؛ وهي أن التشيُّع تقليدٌ باطِنٌ بالأساس، بل إنه (موئِلُ كل تقليد الإسلام الباطِن)[3]. هذه الرؤية، التي تتغلغل في جُل كتابات كوربان عن التشيُّع؛ تطوي تحريفًا بالغًا لكل من الإسلام السُّني والشيعي. إذ بمجرَّد أن يصير التشيُّع هو المستودَع الأوحد لتقاليد الإسلام الباطِنة (أي الروحانية والعُمق)، يُختَزَلُ الإسلام السُّني إلى ما يُشير إليه كوربان، تكرارًا وبازدراءٍ بادٍ؛ بـ(الإسلام الفقهي). ورغم أن التصوّف، بوصفه أحد التقاليد الباطِنة في الإسلام؛ قد ازدهر ازدهارًا واضحًا في العالم السُّني، فإن كوربان، كما سنرى؛ يعُدُّهُ تقليدًا مُقتطعًا زورًا من التشيُّع، ويسعى للتخلُّص من الأئمة.

وحرفُ طبيعة التشيُّع، المُتضمَّن في تعريفه بأنه باطنُ الإسلام وعمقه؛ خطيرٌ بالدرجة ذاتها، ليبدو مثل هذا التعريف الآن، في أعقاب الثورة الإيرانية؛ شاذًا، بالنظر إلى عناية الثورة البالغة بالأبعاد الاجتماعية-السياسية للدين. ما من أحدٍ يُماري في أن العرفان يُمثِّل صيغةً من صيَغ الروحانية

(١) استخدم أستاذنا البروفيسور في الأصل لفظة (Orthodoxy) الملبِسة والإشكالية، لكنا آثرنا تعريبها في هذا الموضِع بالذات بـ(السُّنة)؛ بوصفها نقيضًا للبدعة. واللفظة العربية إشكالية كذلك في الحِجاج الكلامي، إذ يَنسِب كل مذهب نفسه إلى السنة وما سواه إلى البدعة؛ لكنها على الأقل ذات مدلول واضح في أذهان المتكلمين والمتمذهبين المسلمين. (المعرِّب).

(2) Corbin, En Islam iranien, Gallimard, Paris, 1971-1972, Vol. I, xiv.

(3) En Islam iranien, Vol. I, 16.

الإسلامية، الملائمة للسياق الشيعي؛ وأنه مُستَمَدٌّ من التقاليد والروايات المنسوبة للأئمة إلى حد كبير. أما التأكيد على أن العرفان مُرادِفٌ للتشيُّع، أو حتى إنه يُجسِّد أكثر تجلياته أهمية؛ فأمر جد مُختلف. إذ يستلزِمُ إغفال حشدٍ هائلٍ من روايات الأئمة المتصِلة بأمور الظاهر (الفقهية)، ومطالبات الأئمة المستمرَّة -رغم خذلانها- بمباشرة السلطة السياسية. وهذا ما يدفع كوربان كذلك إلى انتقائية مُفرِطة في رؤيته للتشيُّع.

وفي عالم التشيُّع الإيراني -ناهيك عن سؤال (الإمامة)- حبس كوربان انتباهه على ما يزيد قليلًا عن المشتغلين بالحكمة وطائفة الشيخية؛ وهم أصحاب مذهب استبصارٍ باطنٍ كان لهم بعض الأهمية في بواكير القرن التاسع عشر، لكنهم حُصِروا لاحقًا في تجمُّعٍ صغير آسِنٍ في كرمان. ويغيب كليًا عن جُل كتابات كوربان الضافية في التشيُّع الإيراني هؤلاء الذين كانوا أمناءه وأنصاره البارزين طوال ما يربو على ثلاثة قرون: علماء الظاهر. ولا يُعزى غيابهم بلا ريب إلى إسقاط كوربان لهم مُتعمِّدًا، وأقل من ذلك إلى جهلٍ منه. بل ببساطة لأنه حالما صار ربط التشيُّع بالتقاليد الباطِنة للإسلام أحد مُنطلقاته؛ سقطت من حُسبانه بطبيعة الحال سائر المذاهِب والتيارات الفكرية التي لا تنتمي لهذا التصنيف، بوصفها زائفة؛ حتى لو كانت مُهيمنةً تاريخيًا. وفي فقرة شديدة الكشف، أشار كوربان إلى أن وصول الشيعة في إيران إلى مرتبة الأغلبية خلال العهد الصفوي، وما اقترن به من تورُّط القيادات الدينية المصاحِب في الشؤون الاجتماعية-الاقتصادية وحتى في الشؤون السياسية؛ قد أدى إلى (خيانة) الجوهر الباطن للتشيُّع[1]. وقد كانت استبصارات مذهب الشيخية المبهَمة -عند كوربان- رد فعلٍ تصحيحي لهذه الخيانة؛ قُصِدَ به استعادة (تكامُل التشيُّع)، فكرَّس لهم من ثَمَّ عدَّة دراسات[2].

لكن على العكس من ذلك، لم يكن انتصار التيار الأصولي في الفقه، والذي وقع تقريبًا في نفس توقيت ظهور الشيخية؛ موضوعًا لاهتمام كوربان، رغم أنه كان بغير شكٍ أكثر التطورات أهمية في التاريخ الديني لإيران بعد الصفويين. إذ سمح بنمو طبقة قوية من العلماء، ويُمكن اعتباره الجد الأعلى للثورة الإيرانية. وبسبب مساواته بين التشيُّع وتقاليد الإسلام الباطِنة، كان كوربان بعيدًا -على طريقته الخاصة- عن

(1) Corbin, "Pour une morphologie de la spiritualité shi'ite", Eranos Jahrbuch 29, 1960, 69.

(٢) راجع بشكلٍ خاص:

Corbin, "L'École shaykhie en théologie shi'ite", Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 1960-61, 1-60.

واقـع الإسـلام الشـيعي المعـاصر في إيـران بُعـدَ عُلـماء السياسـة الأشـد بـلادة.

(٣)

أمـا ثالـث بـؤر اهتـمام كوربـان الأكاديميـة الرئيسـة فهـو التصـوّف، أو بالأحـرى مجـال مُحـدَّدٌ بدقـة مـن الموضوعـات والشـخصيات داخـل التصـوف: ابـن عـربي وشُرَّاحُـهُ الإيرانيـون، وروزبِهـان البقـلي[١]، وأعضـاء شـتى مـن المنتمـين إلى الطريقـة الكبرويـة[٢]، خصوصًـا عـلاء الدولـة السِـمناني. وعـلى الفـور يُمكـن التسـليم بأنـه في هـذا الحقـل كذلـك؛ أبـان كوربـان مواهبـه المعتـادة المتمثِّلـة في القـراءة النهِمـة والإبداعيـة للنصـوص قليلـة الشـهرة. إلا أن إدراكـه لـكل مـا وقـف عليـه قـد اصطبـغ، أو حتـى قُيِّـد؛ برؤيتـه الخاصـة للتشـيُّع بوصفـه التقليـد الباطِـن الوحيـد الشرعـي داخل الإسـلام. وقد صـاغ تصـوف ابن عـربي بوصفـه أقـرب رحمًا للتشـيُّع، في كل مـن صيغتـه الاثنـا عشريـة والإسـماعيلية؛ مـن عـدَّة أوجـه، وتمـادى في ذلـك بعـض الـشيء للتأسـيس لتـوازٍ بـين المدرسـتين، مُتجاهـلًا بالكُليـة تقريبًـا سـلف ابـن عـربي الثابتـين والمباشريـن في تصـوف الأندلـس والمغـرب. وبالمثـل، فحـين يتحـدَّث عـن روزبِهـان، يجـد كوربـان نفسـه مُضطـرًا مـرة أخـرى للإحالـة إلى التشـيُّع، رغـم أنـه في هـذه الحـال يُمكنـه أن يفعـل القليـل عـدا منـح قرائـه اعتـذارًا مُقنَّعًـا بالـكاد لعنايتـه بكاتـبٍ وعـارفٍ سـني[3].

وقـد صـاغ تصـوف ابـن عـربي بوصفـه أقـرب رحـمًا للتشـيُّع، في كل مـن صيغتـه الاثنـا عشريـة والإسـماعيلية؛ مـن عـدَّة أوجـه، وتمـادى في ذلـك بعـض الـشيء للتأسـيس لتـوازٍ بـين المدرسـتين، مُتجاهـلًا بالكُليـة تقريبًـا سـلف ابـن عـربي الثابتـين والمباشريـن في تصـوف الأندلـس والمغـرب.

أمـا الكبرويـة؛ فهـو يؤكِّـد أن جمهـرةً مـن أقطـاب الطريقـة (مثـل سـعد الديـن الحمـوي وعـلاء الدولـة السِـمناني) كانـوا شـيعة ابتـداءً أو أنهـم اسـتخْفَوا بتشـيُّعهم.

(١) صـدر الديـن أبـو محمـد روزبهـان البقـلي الشـيرازي (٥٢٢-٦٠٦هـ ق)؛ شـاعر وصـوفي فـارسي وإمـام متصوِّفـة شـيراز المعـروف بـ«شـيخ الشُـطَّاح». سـجَّل مُكاشـفاته الروحيـة في كتابـه: «كشـف الأسرار»، ولـه تفسـيرٌ للقـرآن عنونـه بـ«عرائـس البيـان في حقائـق القـرآن»؛ إلَّا أنَّ سـيد حُسـين نـصر يـرى أن خـير مـا يُلخِّـص تصـورات روزبهـان هـو كتابـه: «عبهـر العاشـقين»، (بالعربيـة: ياسـمين العاشـقين). (المعـرِّب).

(٢) طريقـة صوفيـة خلفهـا مولانـا العـارف بالله نجـم الديـن كُـبرى(٥٤٠- ٦١٨ هـ ق)؛ الـذي وصفـه الذهبـي بـ«الشـيخ الإمـام العلامـة القُـدوة المحـدِّث الشـهيد»؛ إذ قتلـه المغـول؛ فهـو شـيخ خُراسـان وإمـام خـوارزم. ومـن آثـاره السِـفر القيـم المُسـمى بـ«فوائـح الجـمال وفواتـح الجـلال». كان مـن مريديـه مجـد الديـن البغـدادي وفريـد الديـن العطـار، ويذهـب البعـض إلى أن أبي جـلال الديـن الرومـي -بهـاء الديـن ولـد- كان هـو الآخـر مُريـدًا لـه. (المعـرِّب).

(3) En Islam iranien, Vol. III, 11.

وهـا هنـا نـراه يُقلِّـدُ مـا اسـتقرَّ عليـه فعـل بعـض كتـاب الشـيعة، مثـل نـور اللـه الشُشـتَري، صاحـب مجالـس المؤمنـين؛ الـذي أصرَّ عـلى أن ينسـب إلى التشـيُّع -بأثـر رجعـي- كل مـن بـدا منـه بعـض التوقـير للإمـام عـلي أو الأئمـة مـن نسـله. وقـد كان كوربـان واعيًـا بطبيعـة الحـال أن مثـل هـذا التوقـير لا يعنـي بالـضرورة تصنيـف أصحابـه مـن المؤلفـين عـلى أنهـم شـيعة. لكنـه كان قاطعًـا عـلى نحـو لافـت في نسـبة الميـول الشـيعية إلى الطريقـة الكبرويـة، مُسـتهينًا وبصـورةٍ قطعيـةٍ بكـمِ جـارفٍ مـن الأدلـة التـي تُشـير إلى الهويـة السُّـنية للطريقـة[1].

رافضًـا بثبـات خـوض مزيـد مـن النقـاش التاريخـي عـما يعتـبره ضروريًـا لإضفـاء الشرعيـة عـلى تأكيداتـه. وعـلى سـبيل المثال، فقـد تـرك قـراءه غـير واعـين بـأن الطريقـة الكبرويـة ازدهـرت لقـرون في بيئـة بـلاد مـا وراء النهـر المتزمِّتـة التسـنُّن، بـل وأن الطريقـة قـد خاضـت جـدالات شرسـة ضـد الشـيعة في كشـمير[2].

إلا أن العنـصر الأكـثر أهميـة لفهـم رؤيـة كوربـان للتصـوّف هـو تأكيـده المتكـرّر بـلا انقطـاع عـلى أن تصـور الولايـة[3]، المفتاحـي في التصـوف؛ هـو اقـتراضٌ مُقتلـعٌ مـن تُربـة التشـيُّع، وأن الوظائـف الباطنـة والتأسيسـية والكونيـة لأئمـة التشـيُّع قـد اغتصبهـا الصوفيـة وأعـادوا إسـنادها لشـيوخهم. وفي معالجتـه للسـمناني، على سـبيل المثـال؛ يؤكِّد كوربـان عـلى أن فكـرة الولاية اسـتُنبِطَت من أحاديـث عديـدة رواهـا الكُلينـي عـن الأئمـة، ويواصِـل مُدعيًـا أن «الحديـث عـن الولايـة بمعـزلٍ عـن الإمامـة، مُتغاضـين عـن كاريزمـا الإمـام دون أدنى إشـارة، هـو أكـثر مـن كونـه مجـرد مفارقـة؛ إنـه تحطيـمٌ للوحـدة»، أي: وحـدة النبـوة والولايـة. فـإذا كان غـرض النبـوة ظاهـرًا؛ فـإن غـرض الإمامـة باطـن[4]؛ إلا أن هـذا الجـزم واضـح البطـلان؛ فالفهـم الصـوفي للولايـة يَصِلُها بالنبـوة، وإن كان ذلك بصيغـةٍ مختلفـةٍ عـما يطرحـه التشـيُّع[5]. عـلاوة عـلى ذلـك، وكـما أشـار بـول نويـا؛ فـما مـن حاجـة لافـتراض حـدوث عمليـة انتقـال للتأثـير في أي مـن الاتجاهـين، بـما أن مفهـوم الولايـة مُتجـذِّرٌ في القـرآن، ومـن ثـمَّ تطـوَّر تلقائيًـا في التصـوف بغـير أن ينتُـج عـن ذلـك أيـة مفارقـات أو إشـكاليات[6].

(1) Ibid., Vol. III, 294-95.

(2) Abdul Qaiyum Rafiqi, Sufism in Kashmir, Varanasi and Delhi, Bharatiya Publishing House, N.d., 96.

(٣) يصفها الشريف الجرجاني، بإيجاز؛ بأنها «قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه»، راجع: التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، (١٩٦٩م).

(4) En Islam iranien, Vol. 3, 296.

(٥) راجـع: الحكيـم الترمـذي، ختـم الأوليـاء، تحقيـق عثـمان يحيـى، (١٩٦٥م)، بـيروت، (ص/ ٣٣٦، ومـا بعدهـا).

(6) Paul Nwyia, Exégèse Coranique Et Langage mystique, Beirut, Dar al-Machreq Editeurs.

(٤)

كانت الفلسفة والتشيُّع والتصوف إذن هي المجالات الثلاثة الرئيسة التي تعاقَبَت على اهتمام كوربان خلال مسيرته العلمية، لتُهيمِن موضوعاتها على إنتاجه. يُضاف إليها المكانة الخاصة التي شغلها شخص شهاب الدين السُّهروردي[1]؛ الفيلسوف الإشراقي المقتول في حلب على الزندقة عام (١١٩١م). فقد أفرد له كوربان أولى مقالاته في الاستشراق[2]، ونشر مجموع أعماله بالعربية والفارسية (بالتعاون مع سيد حُسين نصر)، وكان يُشيرُ إلى السُّهروردي في كل موضعٍ مما كتب، فضلًا عن تكريس عدد من الدراسات المنفصِلة له. وبإيجاز، يُمكن لنا القول إن السُّهروردي قد مثَّل لهنري كوربان ما مثَّلَهُ الحلاج لماسينيون؛ ليس مُجرَّد الشخصية المحورية لمسيرته العلمية والأكاديمية، ولكنه بطل روحي شخصي كذلك. وجراء عدد من الأسباب التي يُمكن تلمُّسها بيُسر، بدا كوربان كأنه مجذوبٌ للعناية بالسُّهروردي. فقد مثَّل شيخ الإشراق اتحادًا للاطراد المنطقي والحدس الصوفي، المحبب إلى نفسه؛ بصورة أشد وضوحًا مما مثَّلهُ ابن سينا أو مُلا صدرا. وعلاوة على ذلك، كان السُّهروردي سلفًا لمدرسة الحكمة التي شغلت مساحة جد شاسعة في رؤية كوربان للتشيُّع، رغم ما يبدو من أنه قد حرف طبيعة الأثر الإشراقي ومداه على ملا صدرا مثلًا[3].

وأخيرًا، ادَّعى السُّهروردي أنه بَعَثَ حكمة إيران قبل الإسلام، واستعمل المصطلحات الفارسية في نظرياته عن تحدُّر الأرواح من عالم الملائكة. وكانت هذه بالنسبة إلى كوربان، الذي أصر دومًا على الاستمرارية الروحية التي لا انقطاع فيها بين إيران قبل الإسلام وبعده؛ شذرة ثمينة ونادرة من دليل. ولا يمكنني السعي ها هُنا لتمرير حُكمٍ على دقة تحليلات كوربان للسُّهروردي. إلا أنه تجب الإشارة إلى أن مكانة السُّهروردي ومدرسته هامشية في التاريخ الفكري والروحي للإسلام، أيًا كانت الفائدة الجوهرية لفلسفة الإشراق.

فناهيك عن أثره في الحكمة في إيران إبّان العهد الصفوي، والحواشي الضالة التي

(١) شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش السُّهروردي (٥٤٩-٥٩٦هـ ق)، الملقَّب بـ(المقتول)؛ تمييزًا له عن شهاب الدين عُمر السُّهروردي صاحب كتاب (عوارف المعارِف) ومؤسس الطريقة السُّهروردية. تلقى فيلسوف الإشراق العلم في زنجان وأصفهان، حيث تعرَّف طريق التصوف؛ ثم ارتحل إلى الأناضول ومنها إلى الشام؛ حيثُ قُتِل في حلب بأمر صلاح الدين الأيوبي. وهو واحد من أهم فلاسفة الإسلام، ومؤسس مدرسة فلسفية/ثيوصوفية جديدة عُرِفت باسم: (حكمة الإشراق)، وهو عنوان عُمدة مؤلفاته؛ ومنه استقى لقبه. ويصفه سيد حسين نصر بأنه أهم تلاقٍ للفلسفة والتصوف في تاريخ الإسلام. (المعرِّب).

(2) Corbin, Suhrawardi d'Alep, Paris, Maisonneuve, 1939.

(3) Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra, 1.

دُوِّنَت على كتبه في تركيا والهند، فإن هناك القليل من الدلائل على أنه خلَّف أثرًا مُعتبرًا بعد وفاته. وحقيقة كون كوربان قد رفعه عامدًا إلى مكانة سامية في مشروعه لصياغة (الإسلام الإيراني) ربما كانت هي أقوى مؤشرٍ على كيفية تدخُّل ميول كوربان الروحية لتحديد موضوعات اهتمامه الأكاديمي. تمامًا كما رفع ماسينيون الحلاج إلى مكانةٍ مركزيةٍ في التقليد الصوفي، مكانة لم يَجُزْ له شغلها؛ كذا عظَّم كوربان السُّهروردي بوصفه حكيمًا لا نظير لأهميته. وربما ليس من قبيل المصادفة أن كلًا من الحلاج والسُّهروردي، البطلين الشخصيين للمستشرِقَين الفرنسيين؛ قد ذاقا القتل، وهو المصير المعبِّر، فضلًا عن عناصِرَ أخرى؛ عن مكانتهما الهامشية في التقليد الإسلامي[1].

(٥)

كل الموضوعات التي أجملناها فيما سلف، يتعيَّن النظر إليها على خلفية اعتقاد كوربان في كينونةٍ أسماها بـ(الإسلام الإيراني). من الجلي أن الإسلام قد اتخذ صورًا عدَّة في التعبير عن تحقُّقاته التاريخية، بعضها يُمكن الربط بينه وبين أقاليم أو شعوب بعينها. ومنذ مطلع القرن السادس عشر الميلادي، نزولًا إلى الحاضر؛ انتهجت إيران بالتأكيد نهجًا في التطور الديني يُمكن إلى حدٍ كبيرٍ تمييزه عن نهج جيرانها. لكن من الجلي أنه حين يتحدَّث كوربان عن (الإسلام الإيراني)، فإنه يقصِدُ شيئًا قاطعًا أكثر جذرية. ففي منظومة كوربان شيء يُسمى بـ(الروح الإيرانية)، والتي حُبِسَت على (مهمة لا تتبدَّل)، وتضطلع بما يُشبِهُ الاحتكار للتجليات الفلسفية والصوفية في التراث الإسلامي[2].

أما الطرف المقابِلُ لهذا (الإسلام الإيراني) العميق، فهو على ما يبدو (الإسلام العربي)؛ الحرفي الفقهي السطحي والجاف، بإصراره (الباطِل) على التطبيق الاجتماعي لتعاليم الدين. ورغم أن كوربان لم يلجأ أبدًا إلى المقارنة العرقية صراحةً بين الإيرانيين والعرب، فإن قارئ إنتاجه لا يُمكن أن يفشل في استرجاع نظريات المستشرقين المتقدِّمين، أمثال (آرثر دو غوبينو Arthur de Gobineau)، و(ماكس هورتن Max Horten)؛ الذين حاولوا تحليل التاريخ الفكري للإسلام بوصفه صدامًا مُفترضًا بين الآريين (الإيرانيين) والساميين (العرب). وقد

(١) يكشف تحليل إدوارد سعيد، لمنظور ماسينيون في أعماله؛ عن العديد من نقاط التشابُه بينه وبين كوربان. راجع:
- Edward Said, Orientalism, Pantheon Books, 1978, 264-75.

(2) En Islam iranien, Vol. I, x.

نقل كوربان هذه الإثنينية[١] من المجال البيولوجي إلى الفضاء الروحي.

من الجلي أن الإسلام قد اتخذ صورًا عدَّة في التعبير عن تحقُّقاته التاريخية، بعضها يُمكن الربط بينه وبين أقاليم أو شعوب بعينها. ومنذ مطلع القرن السادس عشر الميلادي، نزولًا إلى الحاضر؛ انتهجت إيران بالتأكيد نهجًا في التطور الديني يُمكن إلى حدٍ كبيرٍ تمييزه عن نهج جيرانها.

وطبقًا لتصورات كوربان، فإن (الإسلام الإيراني) لا يمتازُ بالروحانية وعنايته بأمور الباطن فحسب، بل وباستمرارٍ واقعي لا انقطاع فيه عن ماضي إيران قبل الإسلام. و يُقرّر كوربان مُبيِّنًا معالم مذهبه، الذي بسطه في تصدير كتاب (الإسلام الإيراني)؛ أن (العالم الإيراني قد شكَّل منذ البدء كينونة مميزة داخل الأمة الإسلامية، يمكن إدراك خصائصها ووظائفها فقط إذا أخذ الناظر بعين الاعتبار أن الوجود الروحي الإيراني يُمثِّلُ وحدة واحدة، قبل الإسلام وبعده)[2].

ومن الجلي أن الوعي الديني لإيران لم يكُن صفحة بيضاء (tabula rasa) إبّان الفتح الإسلامي، وأن بعض العناصر ذات الجذور المزدكية قد استمرَّت خلال العهد الإسلامي، خصوصًا على مستوى الفولكلور والمعتقدات الشعبية. لكنها مسألة مدى أهمية تلك العناصِر، ونسبتها إلى المجموع.

فما من أساسٍ معتبرٍ من تاريخ إيران قبل الإسلام قد استمر في التيار الرئيس للتاريخ الديني لإيران الإسلامية. بل على العكس من ذلك، إذ يجدُر شهود كيفية تكريس إيران جملة طاقاتها الفكرية والروحية لاستيعاب العلوم الدينية الإسلامية وإتقانها، في حقبة التطوّر التي شكَّلَت ملامح هذه العلوم. أما أطروحته التأسيسية عن الاستمرارية بين إيران قبل الإسلام وبعده، فقد كان كوربان قادرًا على حشد أدلة تربو قليلًا على تسمية الملائكة في كتابات السُّهروردي؛ بعض التشابُهات في العقائد الكونية بين «تراتيل يشت»، و«كتاب بُندَهِشْن»[٣] من جهة، وبين بعض ما ورد في كتابات السُّهروردي وملا

(١) تعريبنا للفظة (dichotomy)؛ إذ نستخدم لفظ (الإثنينية) بالمدلول نفسه الذي قصده أستاذنا المسيري؛ أي: (الثنائية الصلبة) بوصفها نقيضًا لـ(الثنائية الفضفاضة). يقول -رحمه الله-: في الثنائية الفضفاضة ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنينية/ الثنائية الصلبة؛ فهما عنصران مختلفان تمام الاختلاف ولذا يدخلان في صراع أزلي. وهو المعنى الذي نرى أن المؤلف -متعه الله بالعافية- قد قصد إليه. (المعرِّب).

(2) En Islam iranien, Vol. I, xxvii.

(٣) تراتيل يشت مكونة من إحدى وعشرين ترتيلة يُبتهل بكل واحدة منها إلى أحد الآلهة أو المقدَّسات الزرداشتية. أما كتاب بُندَهِشْن فهو اسم يُطلَق على المجموع المدوَّن للعقائد الكونية الخاصة بالزرداشت، الذي يُسجِّل تصوّراتهم عن خلق الكون. وهو ليس نصًا مُقدَّسًا بذاته رغم اعتماده على نص الأفيستا. (المعرِّب).

صدرا وطائفة الشيخية، من الجهة الأخرى. إضافة إلى التشابه الجزئي بين المخلِّص في الديانة المزدكية (بالفارسية: سوشينت أو سوشيانس)، والإمام الثاني عشر في الإسلام الشيعي[1]. لكنه دأب على إبراز هذه الأشلاء من الأدلة بلا كلل، بل واعتبرها تُسوِّغ مفهومه لـ«الفلسفة الإيرانو-إسلامية»[2].

وقد كان من الحتمي أن يؤدي تعريف كوربان لـ(الإسلام الإيراني) بأنه كينونة متمايزة، تقتصِرُ عنايتها على الروحانية والتصوف فحسب، وأن حاضرها يحمِل بصمة غائرة من تراث ماضيها قبل الإسلام؛ إلى أن صارت رؤيته للإسلام في إيران شديدة الانتقائية. وصحيح أنه تخلى عن كل محاولات عرض تاريخ عام للإسلام في إيران، وسمى عامدًا الكتاب ذا الأربعة مجلدات، الذي جمع فيه أبحاثه؛ بـ(الإسلام الإيراني)، مُنبهًا القارئ إلى توقُّع سلسلة من الموضوعات وليس دليلًا جامعًا، فصنع الشيء الكثير من تمييز الإسلام الإيراني؛ إلا أنه كان من المتوقَّع أن يختار كوربان موضوعات أكثر تعبيرًا عن التقليد شديد التحدُّد الذي ادعى تمييزه. وفي الحقيقة، ورغم كل التضلُّع والفصاحة اللذين أبان بهما عن موضوعه؛ كانت رؤية كوربان للإسلام الإيراني تطوي ما يربو قليلًا على أصداء باهتةٍ للمزدكية، وتصوف روزبِهان والطريقة الكبروية، وإشراق السُّهروردي، والأوجه الفكرية والصوفية للتشيُّع. وإن القارئ لكتابات كوربان لن يظن أبدًا أن الإسلام السُّني قد هيمن على الأفق الديني لإيران طوال تسعة قرون، كما لن يجد في كتابات الرجل عونًا كبيرًا على فهم المسار الممكن التتبُّع والتمحيص، والذي صار به التشيع الاثنا عشري شيئًا من قبيل (الإسلام الإيراني).

ورغم كل التضلُّع والفصاحة اللذين أبان بهما عن موضوعه؛ كانت رؤية كوربان للإسلام الإيراني تطوي ما يربو قليلًا على أصداء باهتةٍ للمزدكية، وتصوف روزبِهان والطريقة الكبروية، وإشراق السُّهروردي، والأوجه الفكرية والصوفية للتشيُّع.

(٦)

وقد يجوز لنا النظر إلى مسيرة المستشرِق المهنية ليس فقط في سياق الميول الفكرية والتحيُّزات الروحية

(1) Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Sh'ite Iran. Bollingen Series, 41/ 2, Princeton University Press, 1977, Passim.

(2) See Corbin, "For the Concept of Irano-Islamic Philisophy", The Philosophical Forum, Boston, 1972, 4/1, 114-23. وتجدُر الإشارة إلى أنها ورقة ألقيت في «الكونغرس الدولي للدراسات الإيرانية» (The International Congress of Iranology)، والذي عُقِدَ في شيراز عام (١٩٧١م)، بمناسبة «الاحتفال بمرور ٢٥٠٠ سنة على تأسيس الإمبراطورية الفارسية».

للباحِث قيد النظر، بل كذلك في داخل الإطار المؤسسي وحتى السياسي الذي باشر فيه عمله. فعبر مسيرته المهنية، تناوَب كوربان الإقامة في فرنسا وإيران، مُتخذًا من قسم الدراسات الإيرانية في المعهد الفرانكو-إيراني قاعدة له في طهران. وقد حظي بصلاتٍ عديدةٍ في كلٍ من الدوائر الرسمية والأكاديمية، وقد كرَّر في كتاباته الإشارة إلى (أصدقاء إيرانيين) لم يُسمِّهم، بوصفهم مرجعًا موثوقًا لما يستشهِدُ به. وقد تعاوَن في مشروعات بعينها مع الراحل محمد مُعين، ومع جلال الدين الآشتياني، فضلًا عن باحثين آخرين. وقد نُشِرَت نقاشاته التي أجراها مع العلامة سيد محمد حسين طباطبائي بالفارسية، وحظيت بشُهرةٍ مُعتبرة[1]. لكن يظل سيد حُسين نصر أكثر من تعاونوا معه أهمية بغير شك. ذلك المؤلف غزير الإنتاج، الذي يكتُب مُشقِّقًا أكثر الأحيان في موضوعاتٍ قريبة مما يبحث فيه كوربان.

لقد شغل نصر مجموعة شديدة التنوّع من المناصِب الأكاديمية والإدارية في إيران، قبل أن تحدوه حصافته إلى مغادرة البلاد في غمار الثورة. وبوصفه مُديرًا للأكاديمية الإمبراطورية للفلسفة، كان نصر معروفًا بعلاقاته الوثيقة بالبلاط.

ومن ثمَّ، كان لتعاون كوربان مع نصر بعض المضامين السياسية الحتمية. وأنا هنا لا أريد أن ألمِح أبدًا إلى أن كوربان كان، واعيًا أو غير واعٍ؛ مُصطفًا مع النظام الملكي البائد، بمعنى أنه وضع علمه في خدمة هذا النظام. إذ كانت الاتجاهات التي اختارها لمساره يمكن تفسيرها كُليًا في ضوء اهتماماته الفكرية وذائقته الروحية.

إلا أنه يظل من الحقائق ذات الدلالة أن رؤيته الخاصة لـ (الإسلام الإيراني) انسجمت انسجامًا بديعًا مع السياسات الثقافية للنظام البهلوي. وقد كان تعريف كوربان للإسلام الشيعي، بوصفه تقليدًا باطنًا يزدري المجال الاجتماعي-السياسي ويترفَّع عنه؛ يلتقي في كثير مع إصرار النظام البائد على امتناع القيادات الدينية عن كافة الشؤون السياسية.

وتحديدًا، يُمكن اعتبار مذهب إمام الشيخية، زين العابدين؛ في أن (أفعال الخلق لا تُسهِمُ في إصلاح واقعهم)، والذي قبسه كوربان موافقًا؛ يُمكن اعتباره وصفة مثالية للإذعان السلبي للطغيان[2].

(١) مكتب تشيع، قم، إيران، (١٣٣٩هـ.ش = ١٩٦٠م).

(2) En Islam iranien, Vol. IV, 247.

ومن المقطوع به أن مطالعة كتابات كوربان تترك القارئ ممتلئًا بانطباعٍ مفاده أن آية الله الخميني إما أنه فشل في إدراك الجوهر الصحيح للتشيُّع، وإما أنه انتهك حدوده عامدًا. وبالمثل، فقد كان لافتراض كوربان وجود إثنينية إيرانية-عربية في الإسلام نسبٌ مباشِرٌ لإصرار الشاه السابِق على سلخ إيران، بأقصى ما يستطيع؛ من السياق العربي لثقافتها وتاريخها. إذ كانت أطروحة كوربان هي النسخة الأكاديمية المصقولة من الشعار الرسمي: (مسلمون لكننا لسنا بعرب). وأخيرًا، فقد كانت نظريته عن الاستمرارية الروحية العميقة بين جاهلية إيران وإسلامها تُستوعَبُ في كثيرٍ من الأحيان داخل البروباغندا الطنانة التي كانت آلتها تتشدَّق بألفي وخمسمائة عام من الحكم الملكي، الذي لا انقطاع فيه.

وقد توفي كوربان في باريس، بعد أسبوع واحدٍ من وصول آية الله الخميني، الذي كان يتأهب لمباشرة المرحلة الأخيرة والمظفَّرة من رحلة نفيه الطويلة خارج إيران. وفي نعي كوربان، الذي كتبه هنري توماس لصحيفة لوموند الفرنسية[1]؛ حاول الأخير أن يُخمِّن ما الذي كان سيحدُث إذا التقى الرجلان، اللذان كان من الواضح أن بينهما كثيرًا من القواسم المشتركة. آخذين في الاعتبار السياق والمضامين السياسية لإنتاج هنري كوربان (الذي كانت ملامحه معروفة للخميني إجمالًا لا تفصيل فيه)؛ فقد كان من غير المرجَّح أبدًا أن يسود مثل هذا الاجتماع أدنى قدر من التجانُس.

(٧)

وكما كان محتوى كتابات كوربان استثنائيًا ومُتفرِّدًا، كذا كانت المنهجية التي تبناها. إذ لم يَستَهِن بالنزعة التاريخانية فحسب، بل بالتاريخ نفسه؛ مُدعيًا أنه فينومينولوجي مُدقِّق معنيٌ فقط بالظاهرة الدينية بوصفها حقيقة مُستقِلَّة بذاتها، متحرِّرة من غيرها على ما كان يعتقِد. وقد عرَّف الفينومينولوجيا بأنها:

«عملية استعادة الظواهِر؛ أي ملاقاتها أينما حدثت وحيثما اتخذت موضعها. وفي العلوم الدينية، فإن هذا يعني ملاقاتها في نفوس المؤمنين، بدلًا من أطلال المعرفة النقدية أو الأبحاث المسهبة؛ إنه عرضٌ لما تبدَّى لهم (أي النفوس)، وأعني الحقيقة الدينية»[2].

(1) Le Monde, October 11, 1978.

(2) En Islam iranien, Vol. I, xix.

وهـذه بغـير شـكٍ غايـة حميـدة بـل وضروريـة، غايـة لم تـدُر حتـى بخلـد الأغلبيـة العظمـى مـن المستشرقين، ناهيـك عـن الاجتهـاد لإصابتهـا. إلا أن كفايتهـا وجدواهـا محـل شـك. ذلـك أن الحقيقـة الدينيـة توجـد لا في نفـوس المؤمنـين فحسـب، بـل عـلى المـسرح التاريخـي كذلـك؛ فهـو شرط وجودهـا وهـي شرط وجـوده. وتجاهُـل التفاعُـل بـين الحقيقتـين التاريخيـة والدينيـة هـو بالقطـع إفقـارٌ لإدراكنـا للديـن ينبغـي تجنُّبـهُ.

وهنـاك كذلـك خطـر أن يُلاقـي الـدارس الحقيقـة الدينيـة لا في «نفـوس المؤمنـين»، وإنمـا في نفسـه التـي بـين جنبيـه، حيـث سـتختلِطُ بمـا قُـدِّر لهـا أن تختلـط بـه مـما ترسَّـب في نفسـه مـن المعتقـدات والخـبرات المرتبطـة بهـا. وهكـذا، ففـي حالـة هـنري كوربـان؛ دُفِـعَ التصـوف والتشـيُّع في إيـران دفعًـا إلى التأقلُـم مـع العديـد مـن العنـاصر التـي تغيـب بـكل تأكيد عـن نفـوس المؤمنين بالإسـلام: الـكأس المقدَّسـة، وفرسـان المعبـد، وسـويدنبرغ، ومايسـتر إيكهـارت؛ عـلى سـبيل المثـال لا الحـصر. وقـد رفـض كوربـان عامـدًا، بـل تباهـى برفضـه؛ وضع الظاهـرة الدينية في سـياقها التاريخـي الـذي يمنحهـا خصوصيتهـا، لينتهـي بـه الأمـر في كثـير مـن الأحيـان إلى طمرهـا في طيـات نفسـه التـي بـين جنبيـه.

عـلاوة عـلى ذلـك، لم يكـن كوربـان مُطـردًا بالكليـة في التزامـه بالمنهـج الفينومينولوجـي. فكـما رأينـا سـلفًا أنـه اعتـبر مفهـوم الولايـة الصوفي اسـتعارة مُختلسـة من التشـيُّع لم تُعْزَ لمصدرهـا، وجـلي أن هـذه حجـة تاريخيـة؛ بمـا أنـه مـن المؤكـد أن الاسـتعارة المزعومـة قـد وقعـت في زمـانٍ مُعـيَّنٍ. وصحيـح أن كوربـان يظـل وفيًـا لازدرائـه التاريـخ، وهـو مـا يتجـلى في فشـله في الاسـتعانة بدليـلٍ مُقنِـعٍ، لكـن المبـدأ الفينومينولوجـي يُنتهَـكُ برفضـه ملاقـاة الحقيقـة الدينيـة للولايـة الصوفيـة «أينـما حدثـت، وحيثـما اتخـذت موضعهـا»؛ أي في نفـس الصـوفي الـذي لا يكـتَرِثُ للتعاليـم الشـيعية عـن ولايـة الأئمـة، أو حتـى لم يُحـط بهـا مـن قبـل خـبرًا.

وهكـذا، ففـي حالـة هـنري كوربـان؛ دُفِـعَ التصـوف والتشـيُّع في إيـران دفعًـا إلى التأقلُـم مـع العديـد مـن العنـاصر التـي تغيـب بـكل تأكيـد عـن نفـوس المؤمنـين بالإسـلام: الـكأس المقدَّسـة، وفرسـان المعبـد، وسـويدنبرغ، ومايسـتر إيكهـارت؛ عـلى سـبيل المثـال لا الحـصر. وقـد رفـض كوربـان عامـدًا، بـل تباهـى برفضـه؛ وضـع الظاهـرة الدينيـة في سـياقها التاريخـي الـذي يمنحهـا خصوصيتهـا، لينتهـي بـه الأمـر في كثـير مـن الأحيـان إلى طمرهـا في طيـات نفسـه التـي بـين جنبيـه.

ومن المؤكد أن كوربان لم يكن الوحيد بين المستشرقين المحدثين في مكابدة هذا الاقتران أو التلاقي للاهتمامات الروحية والبحثية. إذ يبدو أن إدوارد براون، ورينولد نيكلسون، وآرثر جون آربري، جميعًا؛ قد استعادوا اعتقادهم المسيحي الأنجليكاني من خلال دراسة النصوص الصوفية للإسلام[1]، وقد تحدَّث لويس ماسينيون عن كونه «ضيفًا روحيًا» على العالم الإسلامي قبل وقتٍ طويلٍ من استخدام كوربان ألفاظًا مشابهة في وصف نفسه. وبقدر ما يكون سلوك المستشرق الضيف أكثر احترامًا وحساسية من مسلك المستشرِق القاضي أو الناقِد أو الغازي، إذ يصطحبون جميعًا في دراستهم للإسلام مشاعرَ عداءٍ وتعالٍ مُعلنةً أو مُستترة؛ فسوف يُحرِزُ حذقًا أكبر مما يفعل أقرانه.

إلا أنه في بعض الأحيان يتضح أن الضيف طُفيلي قد دعا نفسه بنفسه، وما من ضمان حينئذ على أنه سيفهم مضيفيه أو يُدقِّق في نقل صورتهم الذهنية لأنفسهم على أكمل وجه. لينتُج عن رحلته رؤية شخصية، قد تحظى ببعض العُمق والجمال، لكنها ليست مُقنعةً سواء على الصعيد الرسمي من حيث الاطراد المنطقي للعملية البحثية، أو على صعيد الحقيقة (أو الحقائق) الدينية التي خبرها المسلمون.

إنه من الصفاقة إغفال حجم وعظمة جهود كوربان، أو الحط من قدر إنجازه. فقد بدَّل كُليًا صورة دراسات الفلسفة الإسلامية والتشيُّع، وما من دارسٍ غربي لهذه الموضوعات، أو للإسلام في عمومه؛ بوسعه الاستغناء عن قراءة إنتاج كوربان قراءة فاحصة.

إلا أن البيان الجليل الذي يكسو نبرة كوربان لا ينبغي أن يُرهِب القارئ، أو يُسهِم الاطلاع الواسع والمقدرة الابتكارية اللتان تتبدَّيان في إنتاج الرجل في إخافة من يتعرَّض لما كتب. فمثله مثل ماسينيون من قبله، يُمكن القول بأن كوربان حاول الاستيلاء الانتقائي على الإسلام، وذلك من خلال إعادة ترتيب عناصر تكوين الأخير في نسقٍ كان يحسبه مُتجانسًا تجانُسًا روحيًا، ومُشبِعًا له على الصعيد الشخصي، ومن ثمَّ حقيقيًا.

لقد كان مشروع هنري كوربان صورة من صور الكولونيالية الروحية الشاذة والمستهجنة.

---

(١) راجع السيرة الذاتية التي صدَّر بها آربري المجلد الثاني لترجماته لشعر جلال الدين الرومي، والذي نُشِرَ بعد وفاته:
A. J. Arberry, Mestical Poems of Rumi, Vol. 2, Westview Press, 1979, ix-xiv.