

دراسات: التشیع فی قراءات هنری کوربن، مراجعة فی الأصول و المبتنیات

پدیدآورده (ها) : توران،أمداد؛عبدالرزاق،محمد
میان رشته ای :: المنهاج :: ربیع 1430 - العدد 53
از 39 تا 86
آدرس ثابت : http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/599860

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 14/04/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائهٔ مجلات عرضه شده در پایگاه،مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

التشيّع في قراءات هنري كوربن

مراجعة في الأُصول والمبتَنيات

أمداد توران(*)
ترجمة: محمد عبد الزراق

توطئة

يرمي هذا المقال إلى التنقيب في نظريّات (هنري كوربن) حول التشيّع، فقد حاول كوربن الربط بين مفهوم التشيّع والنزعة العرفانيّة في إيران، لذا سعى في ذلك إلى رصد نقاط الاشتراك بين التشيّع وتعاليم إيران القديمة. وقد اتّخذ منهجاً خاصاً به يلجهُ من بوّابة (عالم المثال)، وفرض حضور هذا المفهوم على جميع أصعدة الاتّجاه العرفانيّ في بلاد فارس لا سيّما في مجال التشيّع الاثني عشري، وفسّر الكثير من الظواهر والتعاليم وفقاً لمفهوميّة عالم المثال. وسنتطرّق في بحثنا الحالي إلى ذكر آراء كوربن وتفسيراته لبعض التعاليم الشيعيّة، ومن ثمَّ التعليق عليها بالنقد والتحليل.

لعلّ من أبرز الإشكالات التي تُواجه كوربن في هذا الباب، هو تجاهل أسبقيّة العرفاء أو المتصوّفة العرب في التأسيس لمفهومه (عالم المثال) من قبيل: ابن عربي، أو أسبقيّة الإيرانيين السنة أمثال السهروردي. يُضاف إلى ذلك التعارض الموجود في بعض مبتنَيات كوربن لأُسس وعقائد التشيّع، الأمر الذي أفقد بعض تلك الآراء قيمتها العلميّة.

(*) طالب دكتوراه ـ قسم الفلسفة بجامعة طهران.

www.noormags.ir

● أمداد تووان

عناصر البحث

مقدّمة

لعلّ المتبادر من عنوان (التشيّع في قراءات هنري كوربن) أن يتناول كوربن الموضوع ـ كسائر المستشرقين ـ بحياديّة تامّة وأساليب منهجيّة حديثة هدفها الحقائق العلميّة والتاريخيّة، لكنّ الواقع يسجّل أمراً مغايراً لهذا كلّه؛ فبغضّ النظر عمّا وجّهه من نقود صريحة إلى أساليب النقد التاريخيّ، فإنّ كتاباته إلى جانب شهادات المُعاصرين لـه ومن لهم معه حوارات ولقاءات طويلة، كالعلاّمة الطباطبائيّ[1]، تُشير إلى أنّه لم يكن حياديّاً فحسب، وإنّما كانت آراؤه تصدر عن ميول جامحة وبتأثّر مسبَق ببعض المضامين الشيعيّة، أو ما أدّعى هو شيعيّتها، فنأتْ به كثيراً عن الواقع.

وعلى الرغم من أنّ ظاهرة الانجذاب نحو التعاليم الشرقيّة والإسلاميّة ليس بالأمر الجديد على العلماء الفرنسيين، إلاّ أنّ الاهتمام بالفكر الشيعيّ هو الفصل الجديد الذي تسجّل زيادته ـ دون شكّ ـ باسم كوربن. كما لا ننسى فضل هذا المستشرق في فتح آفاق جديدة أمام مفكّري إيران الجُدد في دراساتهم عن التشيّع.

ومع ما يحظى به كوربن من حفاوة وإطراء في إيران، علينا أن لا ننسى أنّه ـ كسائر البشر ـ معرّض لميولات ذاتيّة قد تدفعه إلى إبراز ما هو مطلوب في مخيّلته الشخصيّة؛ ولهذا نلحظ في كتاباته مصادرةً لبعض الجوانب الأُخرى في التشيّع ـ كالسياسة والاجتماع ـ على حساب غرضه المنشود أعني البُعد العرفانيّ. هذا بالإضافة للصوَر المشوّشة في أُطروحاته عن العرفان الشيعيّ، وتشبّثه بالنادر الشاذّ من آراء الشيعة أو المخالف للإجماع، والذي قد يدّعي هو بدوره الإجماع فيه وتعميمه على كلّ علماء التشيّع. في حين أنّ هذا النوع من الاختلاف أمر طبيعيّ يحصل لدى سائر المذاهب والتيّارات، لكنّه لا يصلح لأن يُعبّر عن الرأي العام في ذلك المذهب. ولهذا لم نكتف هنا باستعراض آراء كوربن وحسب، بل سجّلنا بعض الملاحظات على ما أثبتناه له من حديث وتصريح، فقارنّا بينها وبين ما ورد في آراء أبرز علماء التشيّع ممّن هم مراجع لعامّة الشيعة.

www.noormags.ir

عالم المثال، نقطة الانطلاق

لقد أغفلت دراسات كروبن تاريخ العرفان الشيعيّ في العالم العربيّ، فناقشَ ماهيّة التشيّع من خلال (علاقة التشيّع بإيران)، فكانت نقطة البداية في دراساته تتمثّل في (عالم المثال)[٢] أو (دنيا المثاليين).

يرى كوربن أنّ ثمّة عنصر ثابت في تسلسل الفكر العرفانيّ في إيران، منذ عصور ما قبل الإسلام وحتّى المتأخّر منها، وهو عنصر واحد تعاقب في مسمّيَات مُختلفة من قبيل (الخورنة) في فلكيّات الزرادشتيين، و(الإقليم الثامن) أو (عالم المثال) في كتابات علماء الإسلام كالسهروردي، والملا صدرا الشيرازيّ، والملا هادي السبزواريّ[٣].

و(عالم المثال) هنا ليس هو (عالم المُثُل) الأفلاطونيّة، وإنّما هو الحدّ الفاصل بين عالم المُثل عند أفلاطون والعالم المحسوس، فهو برزخ مزدوج بين الاثنين، سواء في الاتّجاه التنازليّ (من الوحدة إلى الكثرة)، أو في الاتّجاه التصاعديّ (العودة من الكثرة إلى الوحدة). فإن اتّخذناه من الناحية التنازليّة سيكون برزخنا هو عينه مدينة (جابلقا)، أي عالم المثال المقدَّم على العالم الجسمانيّ، أمّا إذا كان المقصود هو الجانب التصاعديّ فعالمنا سيكون مدينة (جابلسا)، وهي مرحلة عالم المحسوسات. إذن، فجابلسا عالم ما بعد الموت وعالم الأجسام المثاليّة، حيث تظهر في هذا العالم صور كلّ ما هو مكنون في سرائر النفوس، سواء كانت نوايا خيّرة أو شريرة، فتتّخذ ما يناسبها من أشكال ومُثل، وتتجلّى جميع تلك الصور في الجسم المثاليّ وكأنّه مرآتها الصقيلة[٤].

لقد أعوزتنا الحلقة المفقودة في سلسلة مراتب الوجود إلى عالم المثال، فهو برزخ بين العالم المحسوس والعالم المعقول، أي أنّه يتوسّط وجودين هما وجود المعقولات ووجود المحسوسات، فيعمل على الربط بين العالَمين زمنيّاً دون أن يكون لـه تعلّق بأحدهما. ووفقاً لذلك تتجسّم الروح المرتبطة بعالم المعقولات، وتتجرّد المادّة المتعلّقة بعالم المحسوسات.

www.noormags.ir

إذن، فدور عالم المثال في سلسلة المراتب الوجوديّة هو خلق تواصلٍ وترابطٍ بين مرتبتين وجوديَّتين أحدهما سابقةٌ له والأُخرى لاحقة[٥].

ينطلق كوربن من محطّة عالم المثال مُستكشفاً أربعة مسارات في عرض واحد على صعيد الفكر الإسلاميّ في إيران، وليست تلك المسارات متعاقبة فيما بينها أو مكمِّلة لبعضها الآخر، وإنّما هي عبارة عن أربعة خطوط متوازية تلتقي في الشكل والمضمون، وتتَّحد في الكليّة.

بعبارة أُخرى، يُمكن تشبيهها باللحن الموسيقيّ الواحد الذي من المُمكن عزفه على آلات متعدِّدة. والمسارات هي:

١ـ من النبوّة إلى الولاية.

٢ـ من أصالة الماهيّة إلى أصالة الوجود.

٣ـ من التخيّل العرفانيّ وحتّى تحقّقه في النفس.

٤ـ من العشق الإنسانيّ إلى العشق الربّانيّ.

وينصّ كوربن على إمكانيّة رصد المفاهيم أعلاه في أربعة مصاديق، هي:

١ـ الجانب البيانيّ والحكمة النبويّة، كما في تفسير شمس الدين محمد اللاهيجي على (كلشن راز) للشبستريّ.

٢ـ الجانب الفلسفيّ أو الوجوديّ، كما هو عند المُلا صدرا.

٣ـ الجانب الروائيّ في قصص الخيال العرفانيّ، كالذي كتبه ابن سينا في حيّ بن يقظان، ورسالة الطير، وحكاية أُبسال وسلامان، أو ما ورد في مؤلَّفات السهروورديّ من قبيل: رنّة جبرئيل، غربة الغريبة ومؤنس العشّاق.

٤ـ جانب الحبّ والعرفان، كما في (كشف الأسرار) الذي جمع فيه روز جهان البقليّ الشيرازيّ مكاشفته العرفانيّة في باب تجليّات الجمال الإلهيّ.

وتلتقي المسارات الأربعة في مركز عالم المثال سواء كان عالماً للمستحيلات أو للاستحالة، وفي هذا العالم تتمُّ الحركة بين هذه الاتِّجاهات، حيث يُعتبر كلّ واحد منها مرحلة تحوّل من نشأة إلى أُخرى. ففي مقام الوحي

www.noormags.ir

والتنزيل تُعدّ المرحلة اللاحقة بداية جديدة، أي تفسيراً لاتِّجاه الولاية، الذي له وجود في مقابل ماهيّة الأشياء، وهو مفاجأة الحدث على صعيد الرواية النابعة عن حكايتها، أي من صميم الذات، حتّى نصل إلى مرحلة استبدال العشق الإنسانيّ بالعشق الربانيّ. إذن، نحن في كلّ الأحوال أمام مفهوم واحد يعني التحوّل والانقلاب الروحيّ، سواء كان الأمر متعلّقاً بالعودة والبداية، أم استحضار الوجود، أو تجربة ذاتيّة تُفصح عن جوهر الروح، بعبارة أُخرى، إنّ كلّ ذلك حاصل في برزخ عالم المثال.

ويصاحب كلّ اتِّجاه (مرشد) يناسب مع رؤاه ـ سواء كان اتِّجاهاً نبويّاً، أو وجوديّاً، أو روائيّاً، أو على صعيد العشق والعرفان فيتمثّل بصور متعاقبة تبدأ بوجود الإمام، ثم العقل الفعّال، ثم ملك الإشراق، وأخيراً المعشوق الأزليّ[٦].

أولاً ـ يُمكن استخلاص فحوى كلام كوربن في عبارة: إنّ جميع مسارات العرفان الإيرانيّ تلتقي في نقطة اشتراك إسمها (عالم المثال)، على الرغم من تعدّد الصور وتباينها في المضمون. وكان يجدر بكوربن أن يختصر كلّ ذلك عن طريق الإلهيّات، أو عن طريق نظريّات الوجود عند شيخ الإشراق، وروز جهان البقليّ، ومُلا صدرا، واللاهيجيّ، وما قال به الزرادشتيّون في الوجود، فيُقارن بين هذه الاتِّجاهات البارزة في بلاد فارس، مستوضحاً نقاط اشتراكها في (عالم المثال).

لكن كروبن فضّلَ الطريق الملتوية على المستويَة، ووقع في جملة مطبّات، منها جمعه بين المسارات الأربعة دون أن يقدّم لها عنواناً جامعاً ينمُّ عن وحدتها الذاتيّة، حيث لا يمكن المقارنة بين المقولات المتباينة إلاّ من خلال ما يجمع بينها في مرتبة عليا.

فهل يمكن مقارنة فكرة مُلا صدرا الفلسفيّة في الانتقال من أصالة الماهيّة إلى أصالة الوجود، مع فكرة روز جهان البقليّ في رأيه في الانتقال من العشق الإنسانيّ إلى العشق الإلهيّ، وهي نقلة من ملَكة نفسانيّة إلى أُخرى؟!

www.noormags.ir

كما لم تثبت العلاقة الرابطة بين مرحلة الوحي والتنزيل ـ والذي أقرب ما يكون للمفهوم الهرمنطيقيّ ـ ومرحلة القصص العرفانيّة المتحقِّقة في ذات الإنسان، وهو عبارة عن حركة بين العوالم الروحيّة أو الحصول على التجارب العرفانيّة وفقاً لمفاد تلك القصص والحكايات.

وأدهى من ذلك، الإشكال الوارد على أُسلوبيّة كوربن في طرح النظريّة، فببساطة لا يُمكن تحديد ملامحَ واضحة لعالم المثال عبر هذه المسارات المقدّمة من قِبَله؛ ذلك أنّ عالم المثال عبارة عن مفهوم إلهيّ وجوديّ، وليست المسارات في شيء من ذلك إطلاقاً، بل يُمكن أن تُفسّر من خلال نمط ترتيبها على أنّها مفاهيم تأويليّة، بمعنى التحوّل والانتقال من المعنى الظاهريّ إلى المعنى الباطنيّ، أو مفاهيم استدلاليّة ـ بالمعنى الفلسفيّ للكلمة ـ أو مفاهيم كشفيّة، بمعنى التجارب العرفانيّة المُكتسَبة، أو مفاهيم نفسانيّة، بمعنى الملكات الروحيّة.

ولهذا لا يُمكن ـ مثلاً ـ البتّ في دور عالم المثال خلال مرحلة الانتقال الفكريّ من أصالة الماهيّة إلى أصالة الوجود.

ثانياً ـ لم يكشف كلام كوربن عن المسارات الأربعة إلاّ عن مرحلة واحدة من التحوّل والانتقال، وهو ما يتحقّق في عالم المثال خاصّة؛ في حين أنّ أرباب تلك المسارات السلوكيّة كانوا قد بيّنوا مراحل عديدة لمساراتهم في مقامات السير والسلوك العرفانيّ، حيث إنّ بين كلّ مرتبة ومرتبة واسطة تربط بين الأسفل والأعلى من المقامات. إذن، فإنّ كان الكلام حول المسار والحركة فهي لابدّ أن تكون متعدِّدة، وعليه لم يذكر كوربن سوى مقامٍ واحد لكلّ مسار، هذا إن سلّمنا بوجود مرحلة أو مقامٍ في كلّ مسار (يُدعى المثال)، بينما أُغفلت المراحل الأُخرى ممّا يتعلّق بالعوالم السفلى أو العليا.

فعلى سبيل المثال يستعرض روز جهان البقليّ ـ الذي قدّم كوربن كتابه (كشف الأسرار) نموذجاً للمسار الرابع ـ أنواع العشق في كتاب (عبهر العاشقين)، فيقول: «أمّا العشق فعلى خمسة أنواع: نوعٌ إلهيّ وهو أعلى المقامات، وخاصّ

www.noormags.ir

بأهل التوحيد والمشاهدة؛ ونوع عقليّ وهو في عالم مكاشفات الملكوت، وهو خاصٌ بأهل المعرفة الحقّة؛ ونوع روحانيّ مختصٌ ببني البشر؛ ونوع بهيميّ عائد للأوباش من الناس؛ ونوع طبيعيّ لعامّة الخلق»[٧].

يتّضح من ذلك ضرورة قطع أربعة مراحل للعبور من (العشق البهيميّ) إلى (العشق الإلهيّ)، وليس ذلك متحقّقاً بمجرّد العبور من عالم واحد كعالم المثال.

كذلك تحدّثَ مُلا صدرا ـ الذي أخذه كوربن نموذجاً للمسار الثاني ـ في رحلته من أصالة الماهيّة إلى أصالة الوجود عن أربعة أسفارٍ ذكرها في مطلع كتابه (الأسفار الأربعة)، وهي:

١ـ السفر من الخلق إلى الحقّ.

٢ـ السفر بالحقّ في الحقّ.

٣ـ السفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

٤ـ السفر بالحقّ في الخلق.

إذن كيف سقطت أنواع العشق الخمسة مع الأسفار الأربعة من مقرّرات كوربن واستبدل كلّ ذلك بعالم المثال؟! والتساؤل قد يتجلّى أكثر إذا عرفنا أنّ (عالم العقول) أعلى وأشرف عند مُلا صدرا من (عالم المثال)[٨]، كما أنّ العشق الإلهيّ والعشق العقليّ أرفع رتبة في نظر روز جهان البقليّ من الأنواع الأُخرى التي قد يصنّفها كوربن على عالم المثال أحياناً.

ثالثاً ـ لا يُمكن عدّ عالم المثال من مختصّات الفكر العرفانيّ في بلاد فارس وحدها؛ فليس العلماء الإيرانيّون هم وحدهم من اهتمّ بهذا المفهوم بل كان محطّ اهتمام العديد من العلماء في مختلف بقاع العالم الإسلامي، فهذا محيي الدين بن عربيّ الأندلسي وأتْبَاعه كانوا قد تطرّقوا للموضوع بإسهابٍ، وأسماه ابن عربي بـ (عالم الخيال) و (عالم البرزخ)، وقد كانت نصوص ابن عربي في هذا الباب كافية لتمثّل كتاباً مستقلاً بقلم محمود الغراب الذي نقل عن محيي الدين قوله: «ليست

www.noormags.ir

معاني البرزخ من عالم (الغيب في شيء، فكثيراً ما تصدق على الصور الحسيّة، كما أنّها لا تدخل في مفاهيم عالم الشهادة؛ لأنّها معان مجرّدة. ولهذا كان عالم الخيال أوسع العوالم؛ لأنّه يجمع بين عالمين... هما عالم الغيب عالم والشهادة»[٩].

أمّا داوود بن محمد القيصريّ ـ الذي يُعدّ من أهم المنظّرين لأفكار ابن عربي ـ فقد صنَّف العوالم الكليّة في الفصل الخامس من شرحه على فصوص ابن عربيّ إلى خمسة:

أـ عالم الأعيان الثابتة.

بـ ـ عالم أرواح الجبروت والملكوت، أي عالم العقول والنفوس المجرَّدة.

جـ ـ عالم المثال.

د ـ عالم الملك.

هـ ـ العالم الإنسانيّ وعالم الحقيقة (الإنسان الكامل)، وفيه تجتمع العوالم[١٠].

وقد خصّصَ القيصريّ الفصل السادس للبحث في عالم المثال[١١].

رابعاً ـ لا يندرج (عالم المثال) حسب فلسفة ابن سينا تحت مفاهيم العرفان أو الإشراق، فلم يذكر المشّائيّون وفي مقدّمتهم ابن سينا الجوهر الحامل لخواصّ المادّة مع تجرّده عنها ـ أعني الجوهر أو الوجود المثاليّ ـ في عداد أقسام الجوهر.

وقد تقرَّر في فلكيّات ابن سينا أنّ واجب الوجود لا يصدر عنه إلاّ وجود واحد هو (العقل الأوّل)، وعنه يصدر العقل الثاني والفلك الأوّل بذاته وجسمه، كما يصدر العقل الثالث عن الثاني مع الفلك الثاني، وهكذا حتّى نصل للعقل العاشر أي (العقل الفعّال) الذي لا يُنتج عقلاً، بل الهيولي في عالم العناصر والصورة الجسميّة المُنطبَعة فيها[١٢].

من ذلك يتَّضح أنّه لا وجود لعالم المثال بين سلسلة مراتب الوجود في هذه المنظومة الوجوديّة، الأمر الذي قاد بعض الباحثين إلى القول بإنكار ابن سينا لعالم

www.noormags.ir

المثال، من قبيل جلال الدين الآشتياني حيث كتب يقول: «حقيقة الأمر أنّ ابن سينا أنكرَ وجود الخيال المنفَصل، ولم يعتد بالعقلانيّة والبرزخيّة والمثاليّة في تقسيم الطبائع، كما أنكر أيضاً القوّة المتخيّلة وما يسمّى بـ (البرزخ المتّصل) »[١٣].

إذن، كيف يُمكن تفسير قصص حيّ بن يقظان ورسالة الطير، وأبسال وسلامان عند ابن سينا وفقاً لعالم المثال كما فعل كوربن؟!

خامساً ـ لم تكن نظريّة كوربن في تصنيف تلك المسارات الأربعة مستوعبةً لجميع اتّجاهات ومصاديق المذاهب العرفانيّة في بلاد فارس، فلم تُفصح النظريّة عمّا إذا كانت بعض الآثار الأُخرى أمثال: (منازل السائرين) للخواجة عبد الله الأنصاري، و(إحياء علوم الدين) للغزاليّ، و(التمهيدات) لعين القضاة الهمدانيّ و(منطق الطير) للعطار النيشابوريّ، تنطبق عليها الصفات والشروط المُلتزمة عند كوربن أم لا؟ أي أنّها اهتمّت بعالم المثال أم لم تهتم؟ فإن لم تحتوِ على وجه مشترَك في هذا الجانب ـ وهو الظاهر حسب كوربن ـ إذن، كيف حصل أن غابَ موضوعٌ بوزن عالم المثال ولعدّة قرون عن أبرز كتابات المهتَمّين بالتصوّف والعرفان ليظهر بعد ذلك دفعةً واحدةً على لسان السهروردي في القرن السادس؟!

التاريخ القدسيّ

يرى كوربن أنّ التاريخ القدسيّ هو ذلك التاريخ الذي تسمو وقائعه على التجربة والمادّة والمشاهدة، وهو التاريخ الذي لا يُمكن تسجيل حوادثه أو نقدها. حيث إنّ وقائع هذا التاريخ ليست تاريخيّة إلاّ أنّها ليست وهميّة أو أُسطوريّة في الوقت ذاته، وإنّما هي وقائع مثاليّة (imaginal) تحصل في عالم المثال وموطنه النفس الإنسانيّة.

إذن، فكلّ ما يقع في التاريخ القدسيّ له حقيقة واقعيّة في نظر كوربن، لكنّها ليست من باب واقعيّة العالم الجسمانيّ. إنّ وقائع التاريخ القدسيّ وقائع معنويّة بكلّ ما تحمل هذه اللفظة من دلالة. وهي حوادث محلّها ما وراء التاريخ ـ في يوم

www.noormags.ir

(ألسْتُ) ـ أو أنّها تظهر في غضون هذا العالم لتتمخّض عنها واقعيّة غيبيّة تعجز عن إدراكها التجربة الماديّة.

يعتقد كوربن باستحالة درك نبوّة الأنبياء وإمامة الأئمّة بعيداً عن نافذة التاريخ القدسيّ، فهو التاريخ الذي يبدأ من نقطة النبوّة حتّى استكمال الدائرة عند نقطة الولاية، فهو يعود إلى أصله في خاتمة المطاف. إذن، نحن في التاريخ القدسيّ أمام حلَقة دائريّة منذ البداية (النزول) وحتّى النهاية (الصعود) وانغلاق الدائرة. وبما أنّنا نتحدّث في التاريخ القدسيّ عن عودة إلى نقطة البداية، فلابدّ أن يكون هناك حدّان تعود إليهما حوادث التاريخ المعنويّ، وهما حدّان موطنهما ما وراء التاريخ، وبعهدتهما تحويل التاريخ إلى التاريخ القدسيّ فيمنحانه معنى ذلك. أمّا حدّ البداية ـ حسب كوربن ـ فهو: يوم الميثاق الذي أخذ الله فيه من البشر عهداً بربوبيّته قبل الهبوط إلى (الناسوت)، والحدّ الآخر هو عند ظهور الإمام الغائب، والزمن الحاليّ هو زمن غيبته، ولهذا فإنّ زمانه يختلف عن زماننا التاريخيّ، وتمثّل حركة (زمان الغيبة) نحو (الظهور) دائرة الولاية المعقّبَة لدائرة النبوّة[١٤].

وقفة نقديّة

أولاً ـ لا يحتمل أن يكون كوربن هنا ـ في أغلب الظنّ ـ بصدد عكس رؤية فرديّة أو مذهب من مذاهب الشيعة، في المقابل نراه يؤسّس لهيكل فكرته (تاريخ الشيعة القدسيّ) بمجموعة من المفاهيم ليست من الثوابت المتّفق عليها، فعمد إلى التنقيب في هذا الكتاب أو ذاك من فلسفة وعرفان أو كلام لاستخراج بعض النصوص وتنميقها بالإضافة أو الحذف، ثم ليقدّمها بوصفها من (معتقدات الشيعة) الثابتة. لكن لو جزّأنا مكوّنات هذه الفكرة واجهتنا مجموعة من المفاهيم من قبيل: (التاريخ القدسيّ)، (قوس النزول والصعود) وأهمُّ من ذلك كلّه مفهوم (عالم المثال) الذي صبّ كوربن جلّ اهتمامه عليه. وهنا نودّ الإشارة إلى مكانة هذا المفهوم في الفكر الشيعيّ وعلاقته بالإمام الغائب:

يمكن القول ـ من خلال مراجعة المصادر الشيعيّة ـ بأنّ (عالم المثال) لم

www.noormags.ir

يكن عند علماء الشيعة قبل القرن الحادي عشر ليمثّل العالم الفاصل بين المحسوسات والمعقولات، بل إنّهم لم يهتمّوا به كثيراً فيما ناقشوا وقدّموا في كتب الكلام والرواية وتفسيراتهم بخصوص ما في الإنسان ومستقبله من خلال بعض الآيات والروايات. هذا في الوقت الذي كان السهروردي ومحيي الدِّين في القرن السادس والسابع قد تطرّقا لمفهوم عالم المثال في تفسير بعض الحقائق، ولابدّ أن تكون مؤلّفاتهم تلك قد وصلت بيد علماء الشيعة، إلاّ أنّنا لم نلحظ استعمالهم لمفهوم (عالم المثال) بمعناه الاصطلاحيّ إلاّ بعد القرن الحادي عشر. ولعلّه يُمكن اعتبار المُلا صدرا (ت/١٠٥٠هـ) أوّل من أدخل مفهوم (عالم المثال) إلى المنظومة الشيعيّة، ومنذ ذلك الحين بدأت الرسائل تُفرَد للخوض في دراسة عالم المثال وإثباته، فقد ذكر صاحب الذريعة ثلاثة كتب تحمل عنوان (عالم المثال):

أـ إثبات عالم المثال، قطب الدين محمد بن علي الشريف اللاهيجيّ. وقد فرغ من تأليفه سنة (١٠٧٧)[١٥].

بـ ـ إثبات عالم المثال، شاه محمد الإصطهباناتي الساكن بشيراز، وقد فرغ من التأليف سنة (١١٠٠)[١٦].

جـ ـ رسالة في عالم المثال، المُلا هادي السبزواريّ، وهو من مدرسة المُلا صدرا الحكَميّة[١٧].

وعلى الرغم من تأييد جميع مَنْ تخرّج في مدرسة (الحكمة المتعالية) لوجود عالم المثال، لكن كانت هناك مجموعة أُخرى من المتكلّمين والمحدّثين لم يرحبوا بالفكرة، أو رفضوها برمّتها، كالعلاّمة المجلسيّ في بحار الأنوار الذي اتّخذ موقفاً معتدلاً نوعاً ما، عندما رفض في الجزء الخمسين الاستناد إلى مفهوم عالم المثال في تفسير الروايات المتعلّقة بعالم البرزخ، فكتب يقول: «لا يبعدُ أن يكون في وادي السلام جنّات، وأنهار، ورياض، وحياض، تتمتّع بها أرواح المؤمنين بأجسادهم المثاليّة اللطيفة ونحن لا نراها... وهذا قريبٌ من عالم المثال، أثبته الإشراقيّون من الحكماء والصوفية، لكن بينهما فرق بيّن»[١٨]. لكنّه تشدّد في موقفه أكثر في الجزء

www.noormags.ir

الرابع والخمسين، فقال معقّباً على بعض ما نقله من آراء للحكماء في باب عالم المثال: «... ما أشبه هذه المزخرفات بالخرافات والخيالات الواهية والأوهام الفاسدة. ولا يتوقّف تصحيح شيءٍ ممّا ذكروه على القول بهذا المذهب السخيف... وأمّا الأجساد المثاليّة التي قلنا بها فليس من هذا القبيل، كما عرفت تحقيقه في المجلّد الثالث، وأكثر أخبار هذا الباب يُمكن حملها على ظواهرها، إذ لم يدرِ أحدٌ سوى الأنبياء والأوصياء ما حول جميع العالم حتّى يحكم بعدمها، وما قاله الحكماء والرياضيّون في ذلك فهو على الخرص والتخمين... قد يستدل على ثبوت عالم المثال بما رواه الشيخ البهائيرحمه‌الله في كتاب (مفتاح الفلاح)، عن الصادقعليه‌السلام أنّه قال: ما من مؤمن إلاّ وله مثال في العرش...

وأقول: وإن أمكن تأويله على ما ذكروه، لكن ليس فيه دلالة على الخصوصيّات التي أثبتوها، ولا على عمومها في كلّ شيء، ونحن لا ننكر وجود الأجسام المثالية وتعلّق الأرواح بها بعد الموت، بل نُثبتها لدلالة الأحاديث المُعتبرة الصريحة عليها، بل لا يبعد عندي وجودها قبل الموت أيضاً... فيسير بها في عوالم الملك والملكوت»[19].

يُمكن تلخيص أفكار المجلسيّ كما يلي:

أ ـ تجاوز آراء الحكماء والمتصوّفة في إثبات عالم المثال حدود الحدس والتخمين، ولا دليل لديهم من القرآن والسُنّة.

بـ ـ لا تُثبت الروايات سوى وجود أجساد مثاليّة للإنسان.

جـ ـ ليس ثمّة دليلٍ واضحٍ على إثبات صورة مثاليّة لكلّ موجود ماديّ.

ثانياً ـ كان من جملة المفاهيم التي أسَّس عليها كوربن فكرته الجديدة مفهوم عرفانيّ هو (قوس النزول والصعود)، واتّضح من كلامه أنّ عالم (ألستُ) أو (الذرّ) هو نقطة البداية في قوس الهبوط، وأنّ ظهور الإمام الغائب (عج) هو نقطة النهاية في قوس الصعود، وكلا النقطتين متعلّقتان بعالم المثال، إذن، فهو يرى في عالم المثال المبدأ والمنتهى لقوس النزول والصعود.

www.noormags.ir

وقد بيّنا في نقد سابق بأنّ مفهوم عالم المثال لم يكن متداولاً عند الشيعة بفلاسفتهم ومتكلّميهم ومحدّثيهم ليؤسّسوا أو يفسّروا بعض معتقداتهم وفقاً له، أو أن يفسّروا بعض الآيات والروايات طبقاً لهذا المفهوم، وهنا نقول: بأنّ تقرير كوربن لمفهوم (قوس النزول والصعود) العرفانيّ لم يكن متماشياً مع الرؤى العرفانيّة والفلسفيّة ـ سنيّة كانت أم شيعيّة ـ فمبدأ ومنتهى النزول والصعود في رأي العرفاء والحكماء لا يُمكن أن يكون عالم المثال، وإنّما هو عالم العقل وأعلى من ذلك؛ «لأنّ مراحل قوس النزول عندهم ظهوريّة تبدأ من الوجود المقيّد بالتعيّن (هو الأوّل والظاهر) حتّى تصل إلى أضعف مظاهر الخلقة (عالم الناسوت والأجرام)، أمّا مراحل الصعود فهي تكامليّة تبدأ بالناسوت، فتمتدُّ بفضل فيوضات الحقّ إلى عوالم الملكوت (المثال)، والجبروت (العقل) حتّى تنتهي إلى الفناء في الله»[٢٠].

الفيض الكاشاني هو واحد من عرفاء الشيعة القائلين بتلك الحقيقة (تفوّق مبدأ منتهى نزول وصعود العوالم على عالم المثال)، فكتب في (الكلمات المكوّنة) التي تمثّل في بعض جوانبها واحداً من الشروح الشيعيّة على فصوص الحكم للقيصريّ: «الوجود يبتدي بعد مرتبة الغيب في التعيّن، فينزل من سماء الإطلاق إلى أرض التقيّد مرتّباً من الأشرف فالأشرف إلى أن ينتهي إلى مالا أخسّ منه في الإمكان ولا أضعف، فينقطع عنده السلسلة النزوليّة، ثم يأخذ في العروج كذلك متدرّجاً، فلا يزال يترقّى من الأرذل إلى الأفضل إلى أن ينتهي إلى الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة العروجيّة، فيكون هو بإزاء ما بدأ منه في النزول... وفي المرتبة الأُولى التي يظهر فيها الوجود أولاً بصور الأعيان لا يفتخر في تقوّمه، ولا في شيءٍ من صفاته وأفعاله إلى شيءٍ سوى مبدعه القيوم جلّ اسمه.

ويسمّى أهل تلك المرتبة على اختلاف درجاتهم بالعقول والأرواح والملائكة المقرّبين... وفي المرتبة الثانية يفتقر في أفعاله وصفاته إلى ما دونه من المراتب. ويسمّى أهلها على تفاوت أقدارهم بالنفوس والبرازخ والملائكة المدبّرين»[٢١].

www.noormags.ir

يتسلسل الفيض الكاشاني في تعداد المراتب النزوليّة حتّى يصل مرتبة المادّة والهيولى، ثم يبدأ بمراتب العروج حتّى يصل إلى مرتبة العقل المُستفاد، ويتوصّل إلى نتيجة مفادها: «فابتدأ الوجود من العقل وانتهى إلى العقل»[٢٢].

لكنّه سرعان ما ينفي عن هذه النتيجة الدقّة اللازمة، فيُضيف:

«وفي الحقيقة من الله البدء وإليه يعود وإلى الله المصير»[٢٣].

تأسيساً على ذلك لن تكون أُطروحة (قوس النزول والصعود) من ثوابت الشيعة فحسب، بل لا تلتقي أيضاً مع رؤى العرفان والعرفاء. وإنّما حيك هذا المفهوم سيء الطالع على أيدي كوربن، أضفاه جلباباً على عقائد الشيعة.

ثالثاً ـ تدلّ عبارات كوربن المنقولة آنفاً وغيرها ممّا سيأتي ذكره على هامش موضوع (الإمام الغائب) على أنّ حياته (عج) أو غيبته وظهوره كلّها ضربٌ من عالم المثال، أي أنّ كوربن يرى في الإمام الغائب موجوداً مثاليّاً. وهذا ما لا يقول به علماء الإماميّة العرفاء ـ فضلاً عن فقهائهم والمتكلّمين ـ وهو بطبيعة الحال مناقضٌ للأُسس العرفانيّة عند الشيعة، ذلك أنّهم يُثبتون وجود عالم آخر إلى جانب مراتب الوجود الخمس (الأحديّة، والواحديّة، العقل، المثال، الطبيعة) وهو عالم (الإنسان الكامل)، فالإنسان الكامل هو من يجمع بين المراتب الخمس مع كمالاتها؛ وعليه لابدّ لكلّ مرتبة وجوديّة إنسان كامل، فله وجودٌ في سائر المراتب ومنها عالم الطبيعة في المرتبة الأدنى من عالم المثال والعوالم الأُخرى السابقة.

ومعلوم أنّ عقيدة العرفاء الشيعة لا تعيّن مصداقاً للإنسان الكامل غير الإمام المعصوم في زمانه، والإمام الثاني عشر(عج) في العصر الحاضر، لذا فرؤية العرفان الشيعيّ تفترض وجود الإمام الثاني عشر في جميع العوالم الوجوديّة ومنها عالم الطبيعة نفسه.

إنّ ما قلناه بهذا الصدد ليس جزافاً أو ادّعاءً مسبقاً، وإنّما هذا ما تنصّ عليه كتابات علماء العرفان الشيعيّ بوضوح، كما جاء في كلامٍ للفيض الكاشاني حيث

www.noormags.ir

قال: «لمّا كان المقصود من إيجاد العالم وإبقائه هو الإنسان الكامل والإمام العادل الذي هو خليفة الله في أرضه ـ كما أنّ المقصود من تسوية الجسد خلقه، هو النفس الناطقة ـ وجب أن تخرب الدار الدنيا بانتقال هذا الإنسان الكامل عنها، كما هو حال الجسد بمفارقة النفس له فإنّه يبلى ويفني؛ لأنّ الله سبحانه لا يتجلّى على العوالم الدنيويّة إلاّ بواسطة، فإذا انقطعت هذه الواسطة، فإنّ وصول العون والإغاثة للعوالم الدنيويّة، والتي هي موجبة لبقاء الوجود وكمالاته سوف تنقطع. وبانتقال تلك الواسطة (الإنسان الكامل)، سوف تنتقل الدنيا أيضاً، وسوف يذهب ما كان فيها من المعاني والكمالات إلى الدار الآخرة، وفي هذا الحين تنشقّ السماء وتتكوّر الشمس (فتقوم القيامة) »[٢٤].

ثم يستشهد الفيض الكاشاني بجملة من الرواية، ومنها الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام من أنّ الأرض لو خلَت من حجّة طرفة عينٍ لساخت بأهلها[٢٥]. فهذه العبائر وغيرها تشير إلى أنّ الكاشاني يطبّق مفهوم (الإنسان الكامل) العرفانيّ على ما ورد في الروايات من مفهوم للحجّة والإمام، وأنّ انعدامه على الأرض ـ انعدام الإمام في عالم المادّة والطبيعة ـ مستلزمٌ لهلاك الإنسان وحلول يوم القيامة.

الأئمّة عليهم السلام مظهر أسماء الله وصفاته

يقول كوربن: لا يمكن فهم صفات الأئمة عليهم السلام دون أن يُنظر لهم بوصفهم وجودٌ مقدّم على عالم الكون والفساد. وقد بيّن الأئمّة أنفسهم هذه الصفات إبّان ظهورهم على وجه الأرض، حيث نقل لنا الكلينيّ العديد من تلك الروايات في أُصول الكافي.

وقد نصّت أحاديثهم على أنّهم خلفاء الله في أرضه، وأبوابه التي منها يؤتى، وهم أوصياء الرسول وورثته. والقرآن بنفسه يدلّنا على حقيقة الأئمّة وعلمهم، فهم معدن المعرفة، وشجرة النبوّة، ومهبط الوحي والملائكة، وهم ورثة العلم من بعضهم البعض، وعندهم علم جميع الكتب السماويّة، وهم من يعلم باسم الله الأعظم، وعندهم كلّ ما نزلت به الملائكة من علومٍ على الرسل.

www.noormags.ir

ولعلّ هذا الكلام يبلغ ذروته عندما نراجع (خطبة البيان) المنسوبة للإمام الأوّل عليه السلام حيث يقول: «أنا وجه الله.. أنا يد الله.. أن جنب الله..، أنا إيليا الإنجيل ووارث العلوم.. » .

ففي الخطبة ـ على اختلاف نقولها ـ نحو (٦٦) صفة من هذا القبيل. وهناك نصوصٌ أُخرى مشابهة للأئمة الأطهار عليهم السلام وصفوا أنفسهم فيها بيد الله وعينه ووجهه وغير ذلك، وهذا يدلّ على أنّ المعصومين الأربعة عشر هم تجليّان لله الأُولى على الخلق، حيث إنّ الغاية من خلق الأكوان هو معرفة وأدراك كنه الخالق المحجوب، وهذا ما يتحصّل من خلال الأنوار الأربعة عشر، فهي وجه الله المتجلّي للعباد. فلا يمكن للإنسان أن يعرف الله إلاّ من خلال أسمائه وصفاته، وليست تلك الشهب الأربعة عشر إلاّ مظاهر لتلك الأسماء والصفات[٢٦].

وقفة نقديّة

أنْ يكون الأئمة عليهم السلام أسماء وصفات إلهيّة أو مظهراً للأسماء والصفات الإلهيّة، فهذا ليس من معتقدات الشيعة الثابتة، أي أنّه ليس ممّا قالت به علماء ومراجع العقيدة الشيعيّة الحقّة.

وهذا أما لا نجده أيضاً بمراجعتنا لمؤلّفات علماء الشيعة البارزين على مرّ التاريخ، من قبيل: (الاعتقادات) للشيخ الصدوق، و(تصحيح الاعتقاد) للشيخ المفيد، و(تجريد الاعتقاد) للخواجة نصير الدين الطوسي، و(شرح تجريد الاعتقاد) للعلاّمة الحلي، وصولاً للعصور المتأخرة من قبيل: كتاب (أصل الشيعة وأُصولها) لكاشف الغطاء، و(عقائد الإماميّة) للمظفر. كلّ هذه المصنفات لم تذكر لا من قريب ولا من بعيد ما ينص على أنّ الأئمّة أسماء وصفات إلهيّة.

زد على ذلك أنّ مجرّد وجود روايات عند الشيعة من قبيل ما فسّره كوربن أو حتّى إن كانت هي نصّاً في المعنى، فهذا لا يعني بالضرورة أن يكون مضمونها واحداً من معتقدات الشيعة؛ فما أكثر الروايات التي رُفضت من قبل علماء الإماميّة

www.noormags.ir

ليس فقط لضعفها السنديّ وحسب، بل والأهمّ من ذلك مخالفة متنها لصريح القرآن والسنّة المتواترة، وهذا هو المعيار الحقيقيّ في ردّ الرواية أو قبولها، كما سيجيء تفصيله في نقل كلام العلاّمة الطباطبائيّ حيث يقول: «لا تعمل الإماميّة بالروايات المخالفة للقرآن، أمّا الأخبار التي يعلم أمرها في ذلك، فإنّها تطرح جانباً مهما كان وزنها ومحتواها»[٢٧].

لا شكّ في أنّ أُمهات عقائد الشيعة الثابتة هو الاعتقاد بتباين وجود الخالق عن وجود المخلوق، وهي عقيدة مستندة في جوهرها إلى القرآن والروايات المتواترة. فالمخلوق مهما كان مقرباً من الخالق فإنّه لا يصل درجته، ويتجاوز مملكته الربانيّة.

من ذلك نعرف مدى مصداقيّة الروايات التي استند إليها كوربن في طرح أفكاره، فكلّما كانت الرواية منضويّة تحت الإطار القرآني فهي مقبولة حسب الرؤية الشيعيّة، وإلاّ فهي مرفوضة حتّى وإن كانت صحيحة السَند. إذاً، فما كان مرفوضاً لدى الشيعة لا يمكن أن يمثّل معتقدهم العام بشكل من الإشكال.

معرفة الإمام تصون التوحيد من التعطيل والتشبيه

يعتقد كوربن بأنّ معرفة الإمام تصون الموحِّد من الوقوع في محذور (التعطيل) و(التشبيه)، فالقول بالتعطيل يأتي تجنّباً لمنح الأسماء والصفات الإلهية طابعاً بشريّاً، الأمر الذي يؤدّي إلى حجب الحقيقة الإلهيّة في غيبٍ مطلق. نعم، قد يقول الفكر الشيعي بصفة الإله الغيبيّة، لكنّه في الوقت نفسه يرفضُ تعطيل المعرفة في هذه المرحلة؛ لأنّه يحدّ من إدراك حقيقة الباري، ويلغي اتّصال الإنسان الشخصيّ بربه.

أمّا إذا قلنا باتِّصاف الذات الإلهيّة نفسها بتلك الأسماء والصفات، فإنّنا سنقع في محذورٍ آخر هو القول بـ (التشبيه) والتجسيم[٢٨].

أمّا لو أنّنا فسّرنا وجود الأئمّة بالمظاهر الإلهيّة، فسيكونون أسماء الله، وبهذا ننجوا من التورّط بالمحذور المزدوج، أي (التعطيل) و (التشبيه)[٢٩].

www.noormags.ir

وقفة نقديّة

ثمّة علاقة ظريفة في المعتقد الشيعيّ بين معرفة الإمام ومعرفة الله، لعلّ أبرز مصاديقها عندما نقول: ما عرف الله حقّ معرفته إلاّ النبيّ والإمام، وهما من يدلان على كنهه ـ جلّ وعلا ـ وكلّ من خاض في أبواب التوحيد بعيداً عن هذين المصدرين فإنّه لا محالة سيقع في محذور (التعطيل) و (التشبيه).

على أنّ هذه العلاقة قد تأخذ بُعداً آخر على صعيد الرؤية العرفانيّة، فعلاوةً على العلاقة القائمة في الجانب المعرفيّ في معناه الحصوليّ، ستكون هناك علاقة أُخرى من ناحية العلم الحضوريّ، أي يتحتّم على من يطمح إلى رؤية الجمال الإلهيّ بعين البصيرة أن يمرّ أولاً في مراتب سيره وسلوكه بمعرفة ورؤية الإمام الباطنيّة[٣٠]. وهذا المعنى ليس بعيداً عن حدود عقائد الشيعة الرسميّة.

أمّا ما ذهب إليه كوربن أخذاً عن بعض عرفاء الشيعة، من القول بأنّ: «الذات الإلهيّة في مقامها الغيبي لا تحمل الصفات، وإلاّ وقع التشبيه، ولهذا لا بدّ من اعتبار الأئمّة صفات إلهيّة»، هذا كلّه مؤسسٌ وفقاً للإلهيّات العرفانيّة القائلة بالتفكيك بين مقام الذات الغيبي أو (غيب الغيوب) ومراتب (الأحديّة)، أي مقام تجرّد الذات عن جميع التعيّنات، وبين (الواحديّة)، أي مقام تعيّن الذات بالأسماء.

ووفقاً لهذا النوع الإلهيّات لن يكون للذات الإلهيّة أيّ إسم أو رسم، فلا تعريف لها بحيث لا يمكن عدّها وجوداً مطلقاً عن جميع القيود؛ لأنّ الإطلاق هو ضرب من التقييد. في هذه المرتبة تسمّى الذات (غيب الغيوب)، وبعد هذه المرتبة التي لا تعيّن فيها يأتي دور التعيّن الأوّل وهو (الأحديّة)، وهو تعيّن يتحقّق بلحاظ إطلاق الذات الإلهيّة من جميع أنواع التعيّن؛ حيث إنّ حقيقة (عدم التعيّن) هنا هي بمثابة طلب التعيين. أمّا إذا كانت الذات الإلهيّة تُلحظ بلحاظ وجود جميع الأسماء سيكون ذلك في وجود الاسم (الواحد)، وهو ما يعبّر عنه بمقام (الواحديّة)[٣١].

وتنصُّ الإلهيّات العرفانيّة ـ كما سبق ذكره ـ على ضرورة وجود الإنسان الكامل بوصفه مظهراً لسائر الأسماء الإلهيّة، وكما يقول الكاشاني: «فإنّ ظهورها

www.noormags.ir

(الأسماء الإلهيّة) في كلّ مظهر ومجلى معيّن إنّما يكون بحسب ذلك المظهر المعيّن لا غير... ويُدرك ذاتها من حيث الجهة الجامعة وهو الإنسان الكامل، فإنّه الجامع بين مظهريّة الذات المطلَقة وبين مظهريّة الأسماء والصفات والأفعال... وهو خليفته عليها... وهو الجامع المتضمِّن لسائر المظاهر المشتمل على جملة المراتب»[٣٢].

وإذا أما أُضيف لمفهوم معرفة الله ومعرفة الإنسان على الطريقة العرفانيّة مقدّمة أُخرى يسلّم فيها عرفاء الشيعة بضرورة كون ذلك الإنسان الكامل واحداً من المعصومين الأربعة عشر، فإنّنا حينها سنخرج بنتيجةٍ مشابهةٍ لما توصَّل إليه كوربن في باب معرفة الإمام والإمامة.

قد تكون فكرة كوربن هنا ـ وخلافاً لسابقاتها ـ أكثر انطباقاً مع بحوث عرفاء الشيعة في باب معرفة الله والإمام، ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الفكر الشيعيّ في القرون السابقة لم يكن ليستعمل مفردات عرفانيّة من قبيل: (غيب الغيوب)، (الأحديّة)، (الواحديّة)، (الإنسان الكامل)، في باب معرفة الخالق أو معرفة الإمام، ناهيك من أنّ كتب الشيعة العقائديّة والكلاميّة ـ قديماً وحديثاً ـ لم تكن تصنف هذا النوع من البحوث من العقيدة.

لذا، يجدر بنا أن لا نعمّم القول في نسبة الأفكار العرفانيّة وننسبها إلى التشيّع، كما فعل كوربن، بل الأصحُّ أن تُنسب إلى تيّارات محدودة بين عرفاء التشيّع، مع الاعتراف بظهورها إلى الساحة في بعض العصور وتأثيرها على عالم التشيّع وإن بشكل محدود.

الإمام الغائب

يعتقد كوربن: إنّ فكرة وجود المنجي في عالم الغيب ـ العاري من صفات عالم المحسوسات ـ هي فكرة ذات جذور فارسيّة. وإنّ الإمام مستثنىً من قوانين العليّة التاريخيّة، بوصفه مظهر الصورة الملكوتيّة للحقّ تعالى، حيث إنّ التاريخ القدسيّ للإمام الثاني عشر(عج) يروي سيرة حياته في عالم وسيطٍ وبرزخ (عالم

www.noormags.ir

المثال)، كما أنّ زمانه أيضاً برزخيّ مثاليّ. ولابدّ لمفهوم (التجلّي) من وجود عالم المثال، هو عالم (الشرق الأوسط) الذي يقدّمه لنا تاريخ الإمام القدسي تحت عنوان (الجزيرة الخضراء) الممتدّة ببحرها الأبيض إلى اللامكان.

ويرى كوربن أنّ جميع ما يُنقل من رؤية بعض الأفراد للإمام(عج) كانت قد وقعت في عالم آخر، لا يملك صفات عالمنا الحسي، من قبيل: حكاية (الجزيرة الخضراء) ذاتها التي يحفّ رحلة زائرها غموضٌ واسع في عالم المثال، ولهذا ليس غريباً أن ينعم الفكر الفارسيّ بشيءٍ من راحة البال في محيط مسيح التشيّع.

إنّ القواعد والأُسس والأفكار التي وضعتها الزرادشتيّة الإيرانيّة قبل اثني عشر ألف سنة، كفكرة المعاد والاعتقاد بوجود منجٍ موعود، تحتّم عليها بالضرورة اليوم أن تسلك مسلك التشيّع.

فالإمام الغائب هو معادلٌ موضوعي لـ (سوشيانت) وهو الشخص الذي حرم هذا العالم من وجوده، لكنّه يبقى حاضراً يُراقب من موضعٍ آخر وسوشيانت الذي سينجي العالم بأسره ليس له وجهٌ مرئيّ، وهو من سلالة زرادشتيّة نطفته حفظت في بحيرة (كانسانويا) بحراسة (ملائكة الضَرَورت)، حتّى يأتي اليوم الذي تغطس فيه فتاة تدعى (إردت فذري) في أعماق تلك البحيرة وتحمل من تلك النطفة!

إنّ الإمام وإن كان غائباً عن الأنظار، لكنّه يبقى حاضراً في قلوب أنصاره؛ ذلك لأنّ عدم وجود الإمام، يعني أن لا يبقى شيء في العالم. إذن، فالإمام في مكان مجهول لا ينتمي لمقولات المكان عندنا، بل يبقى موضعه الإمكان! وعلى الرغم من أنّه خارج عن حدودنا المكانيّة؛ لكنّه يتمتع بمكانٍ وفضاء خاص به. وليس للبشر أن يروه لانغلاق بصيرتهم، فهم عاجزون عن تحصيل مكانه المثالي، وعليه لن يكون ظهوره(عج) حدثاً خارجيّاً، كما تقع الحوادث والوقائع الخارجيّة! بل، سيكون الحدث هو انكشاف مكان الإمام المنتظر للعيان من الداخل[٣٣]. لقد تضمّنت سيرة الإمام الثاني عش العديد من العناصر الرمزيّة والمثاليّة المرتبطة بولادته وغيبته، وسيبقى النقد

www.noormags.ir

التاريخي عقيماً في هذا المجال؛ لأنّ الموضوع هو التاريخ القدسيّ ومن هنا، دعا كوربن إلى استحداث طرق فينومنلوجيّة تستظهر نوايا الوجدان الشيعيّ[٣٤].

وفي معرض حديثه العابر عن الغيبة الصغرى والكبرى للإمام يرى كوربن بأنّ مبدأ تاريخ الإمام الغيبيّ يشرع ببداية الغيبة الكبرى، وهو تاريخ لا يخضع لقوانين تاريخيّة الوقائع الماديّة، ولن يُرَ الإمام قبل ظهوره إلاّ في عوالم الرؤيا والشهود واللقاءات الشخصيّة، وهي مشاهدات لا تنقض مفهوم (الغيبة)، ولا تمتّ للماديّة والعينيّة بصلة[٣٥].

لقد منح أرباب المذهب الشيخيّ معنى الغيبة وحضور الإمام الغائب أكثر مصداقيّة، وذلك من خلال توظيفهم لعالم المثال في هذا الجانب، فمشاهدة الإمام الغائب في أرض الملكوت (هورقليا) هي المشاهدة الحقيقيّة له في مكانه الواقعي أي في عالم ما وراء الحس، لذا فهو بحاجة لعضو وأداة خاصّة في إدراكه[٣٦].

وقفة نقديّة

أولاً ـ كانت أكثر الجوانب هزالةً وغرابةً في آراء كوربن هي تلك التي تناول فيها عقيدة الشيعة في الإمام الثاني عشر(عج)، ولا ينبع ذلك من ادّعائه نسبة بعض العقائد للتشيّع فحسب، إنّما الذي زاد في الطين بلّة أنّ ذلك لا ينسجم والمنهج الذي قرّره سلفاً في خوض تحقيقاته في هذا الباب؛ حيث إنّ منهجه التحقيقيّ ـ كما سيأتي كلامه في ذلك ـ يعتمد على دراسة الظواهر، وهو الأُسلوب الذي يكتفي فيه الباحث باستعراض ما يتوصّل إليه دون إصدار حكم في ذلك، لكنّنا سنلحظ تناقضاً بين انطباعات كوربن عن عقائد الشيعة في (المهدويّة)، وواقع تلك العقائد، ومواقف علمائهم في هذا الباب. علاوة على ذلك إنّ أكثر ما يُلاحظ في بحوث كوربن هو إصدار الأحكام، فلو أنّه اختار المنهج (الهرمنيوطيقيّ) لكان أكثر تطابقاً.

محصلة الكلام، أنّ كوربن يرى (عالم المثال) أو (الهورقليا) و (الإمكان) هو موطن إقامة الإمام الغائب، وهو عالم منزّه مكانه وزمانه عن خواصّ العالم الماديّ. وكنّا قد ناقشنا هذا المدّعى من حيث انسجامه وعدمه مع الرؤية العرفانيّة لدى

www.noormags.ir

عرفاء الإماميّة، وهناك أثبتنا عدم الانسجام، وهنا نضيف أنّ ذلك لا ينسجم كذلك مع ما عليه الروايات المتعلّقة بالحجّة (عج)، والتي تمثّل الاتّجاه النقليّ في الاعتقاد الشيعيّ، وهكذا الحال بالنسبة للاتّجاه الكلاميّ.

فعلى صعيد الروايات، فإنّ نصوصها لا تدلّك سوى على وجود حياة دنيويّة للإمام، وذلك من قبيل: الروايات الواردة بخصوص تاريخ ومحلّ ولادته[٣٧]، ونسبه، وصفاته الجسمانية، ومدّة عمره، والأخبار التي تُشير إلى تواجده عند والده، ورؤية الناس له حتّى بعد وفاة والده[٣٨]، وما إلى ذلك من النصوص الدالّة على ظهوره ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً.

أمّا على صعيد متكلّمي الشيعة، فإنّ الدلائل والمؤشّرات تُثبت مخالفتهم للرأي المذكور (حياة الإمام في عالم المثال)، فإنّ العديد من بحوث واستدلالات المتكلّمين تُشير إلى إجماع سائر المذاهب الكلاميّة على حياة الإمام الماديّة الدنيويّة إبّان غيبته، ولهذا نرى متكلّمي الإماميّة غالباً ما يدرسون مسألة طول عمر الإمام وإمكانيّة إثبات ذلك بالأدلّة العقليّة والنقليّة[٣٩].

حتّى إنّ بعض العلماء كانوا قد أصدروا رسائل وكتباً مستقلة في هذا الموضوع، من قبيل (البرهان على طول عمر صاحب الزمان) لمحمد بن علي بن عثمان الكراجكي (ت/ ٤٤٩ هـ).

وخلاصة الكلام في ذلك، إنّ هذه العقيدة باتت من بديهيّات الشيعة ولا تحتاج إلى كثيرٍ من الشرح. لكنّ الذي يدعونا إلى التساؤل هو انطباع كوربن عن عقيدة الشيعة بخصوص موطن الإمام الغائب وتوهّمه القائل بعالم المثال! وقد يكون اطّلاع كوربن على كتب المذهب الشيخيّ هو واحد من الأسباب التي قادته للوقوع في مثل هذا الوهم، حيث جاء في بعض كتب الشيخيّة بأنّ عالم (الهورقليا) هو موطن إقامة الإمام الغائب(عج)، لكنّ واقع الحال وكما يقول الدكتور (أمير معدني): «ليس هناك من يقول بذلك بين علماء الإماميّة سوى اثنين من أتباع الشيخيّة في مدينة كرمان، هما: محمد كريم خان الكرماني، وأبو قاسم

www.noormags.ir

الإبراهيميّ، اللذان قدّما عالم (الهورقليا) محلاً لتواجد الإمام الغائب، وهو العالم الذي عبّر عنه كوربن بعالم المثال.

أمّا ما عليه سائر علماء الإماميّة وكتّابهم منذ عشرة قرون وحتّى يومنا هذا فهو اعتقادهم بحضور الإمام في عالم المحسوسات وبجسمٍ محسوسٍ ماديّ»[٤٠].

ثانياً ـ يذهب كوربن إلى أنّ وجود الإمام خارجٌ عن قوانين العليّة التاريخيّة بوصفه المظهر الملكوتيّ لتجلّي الحق، مستدلاً على ذلك بحياة الإمام في إطار عالم المثال. والشاهد على ذلك الأحاديث الواردة في حياة الإمام والقصص التي تروي لنا لقاءه ببعض الناس، فإنّ جميعها منطبعٌ بطابع الإعجاز وخارجٌ عن حدود العالم الماديّ.

لكن رأي الشيعة في الإمام الغائب وعلاقته بقوانين العليّة مخالفٌ تماماً لمذهب كوربن، حيث إنّ الفكر الشيعيّ لا يفرّق بين النبيّ صلى الله عليه وآله وسائر الأئمة من حيث صدق القوانين الطبيعيّة عليهم وبين الإمام الثاني عشر، فجميعهم متّحدون من الناحية البدنيّة قانوناً وطبيعةً، وبهذا السبب فإنّ جميع الأئمة أو أغلبهم، باعتقاد الشيعة، أمّا مقتول بالسيف أو مسموم.

وهو الأمر ذاته الذي دعا الإمام الثاني عشر للاحتجاب عن الأنظار خشية البطش به من قبل السلطة، وهذا ما تواترت به روايات الشيعة. (لكنّ كوربن قد يمنح للإمام الأمان بعدم تعرّضه للقتل باعتباره قابعٌ في عالم كعالم المثال وبإمكانه الظهور هناك بحريّة!) أمّا ما يتحدث عنه كوربن من معاجز الإمام الغائب وبعدها الميتافزيقيّ فهذا ليس من مختصّاته وحده، بل أُثرت الكثير من المعاجز عن النبي صلى الله عليه وآله وسائر الأئمة عليهم السلام، وجميعهم ـ حسب النظريّة الشيعيّة ـ خاضعون لقوانين العليّة داخل محيط العالم الماديّ وليسوا من عالم المثال في شيء.

وقد بلغت وفرة هذا النوع من الروايات مبلغاً حَدَا ببعض علماء الشيعة إلى تأليف الكتب والرسائل في جمعها، ككتاب (الخرائج والجرائح) لقطب الدّين

www.noormags.ir

الراونديّ (ت ٥٧٣ هـ)، وقد جمع فيه جملة المعاجز المنسوبة للنبيّ ﷺ والأئمّة ألاثني عشر عليهم السلام.

ولم يفسِّر الشيعة تلك الحوادث الإعجازيّة بخروج أصحابها عن قوانين الطبيعة وعلّيتها، أو أن يكونوا عاشوا حياتهم في عالم المثال، إنّها تؤمن بعقيدة الشيعة بإعجاز النبي وأهل بيته عليهم السلام وتقديمهم ما يفوق العقل الطبيعيّ على الرغم من تواجدهم ضمن عالم المادّة الطبيعيّ.

نورد هنا جانباً من كلام نصير الدين الطوسي ـ نموذجاً عن رأي سائر علماء الشيعة بهذا الخصوص ـ حيث قال في تجريد الاعتقاد وهو واحد من الكتب المدرسيّة: «وطريق معرفة صدقه [النبي] ظهور المعجز على يده، وقصّة مريم وغيرها تعطي جواز ظهوره على الصالحين [من غير الأنبياء] »[٤١].

وتأييداً للطوسيّ يستشهد العلاّمة الحليّ بقصة (آصف بن برخيا)، وبما تواتر من أخبار عن معاجز أمير المؤمنين وسائر الأئمّة عليهم السلام، فيثبت من خلال ذلك إمكانيّة تحقّق الجانب الإعجازيّ لغير الأنبياء[٤٢].

ثالثاً ـ يظهر أنّ كوربن كان قد قدّر أنّ كلّ اللقاءات التي كان يحظى بها الشيعة مع الإمام (عج) كانت تقع في عالم المثال حصراً؛ لأنّه يعتقد أنّ جميع الأخبار الواردة بهذا الخصوص توحي بأنّها كانت تحصل في عالمٍ آخر فاقد لخواصّ المادّة وعالمها كالذي يُستوحى من قصّة (الجزيرة الخضراء). وهنا نشاهدُ كوربن يُخفق مرة أُخرى عن إدراك الرؤية الشيعيّة بجميع جوانبها؛ حيث تُفرّق الرؤية الشيعيّة بين ثلاثة أنماط من لقاءات الإمام الغائب:[٤٣]

أ ـ المشاهدة وجهاً لوجه بالحاسّة الباصرة، لا البصيرة القلبيّة.

بـ ـ المشاهدة في عالم الرؤيا.

جـ ـ لقاء الإمام في عالم المكاشفات العرفانيّة، وهو النمط الذي يمكن من خلال مفاهيم الفكر العرفانيّ وتجارب العرفاء مقارنته بوقائع عالم المثال.

www.noormags.ir

ومثالاً للقول بالتفريق بين أنماط الرؤية نذكر مصدرين من المصادر الشيعيّة:

الأوّل: دار السلام، للشيخ محمد العراقيّ (ت/ ١٣٠٨هـ)، منشورات مسجد جمكران المقدس ـ قم، جاء في الفصل الثاني والثالث والرابع من الباب الثالث العناوين التالية: في مَنْ رآه في عالم اليقظة فعرفهُ، في مَنْ رآه في اليقظة وعرفه لاحقاً، في مَنْ رآه في المنام، كما تحدّث المؤلف في الفصل الأوّل من الخاتمة عن (ذكر بعض المكاشفات في عالم المثال).

الثاني: العبقريّ الحسان في أحوال مولانا صاحب الزمان، آية الله الشيخ علي أكبر النهاونديّ (ت/١٣٦٩هـ)، نشر حجاز ـ مشهد ١٣٨٣هـ.ش، أورد فيه تحت عنوان (بركات حضرة وليّ العصر)، تحقيق السيد جواد معلم. وقد اختصّ القسم الأوّل والثاني من الكتاب بـ (التشرّف بلقاء الإمام مباشرة)، والقسم الثالث بـ (المكاشفات)، والقسم الرابع بـ (الرؤيا الصادقة).

ما يهمّنا من ذلك كلّه أنّ قصص لقاءات الإمام، ومنها (الجزيرة الخضراء)[٤٤]، سواء صدقت أم لم تصدق، وسواء كانت الرؤية بالعين المجرّدة أو بالمكاشفة، فإنّها لا تغيّر من واقع المُعتقد الشيعيّ تجاه الأئمّة والإمام الغائب؛ ذلك لأنّ الفكر الشيعيّ لم يؤسس مفرداته وفقاً للقصص والحكايات من قبيل: (الجزيرة الخضراء) التي ظهرت بعد قرون على ولادة التشيّع الإماميّ الاثني عشريّ، وإنّما تأسّس هذا المذهب برصيدٍ من الآيات والروايات المُعتبرة من أُمّهات المصادر الموثوقة.

رابعاً ـ إنّ مقارنة الإمام الغائب(عج) بـ (سوشيانت) قياسٌ مع الفارق، فالواقع أنّ (سوشيانت) الزرادشتيين الذي لم يولد بعد أشبه ما يكون بالمهديّ عند أهل السنَّة، فكان يجدر بكوربن أن يُشير في تفسيره لـ (الإسلام الفارسيّ) لأوجه الشبه بين المذهب السنيّ وتعاليم إيران القديمة، وهل أنّ الفكر السني الذي حكم إيران حتى زمن الصفويّة تأثّر بثقافة ودين الزرادشتيين أم لم يتأثر؟ فمثل هذا السؤال هل كان يوجد في أجندة كوربن أم لا؟ وإن كان الجواب بالنفي، فلماذا؟

www.noormags.ir

خامساً ـ يعتقد كوربن أنّ ظهور الإمام ليس حدثاً من حوادث الواقع الخارجيّ، وإنّما هو حدثٌ داخلي! وهذه الفكرة لها صلة أيضاً بقانون عالم المثال عند كوربن. لكنّنا قررنا سابقاً بأنّ هذا المفهوم لم يكن متداولاً ضمن أبجديّات الفكر الشيعيّ حتّى القرن الحادي عشر، وهنا نضيف أنّه وبعد دخول هذه المفردة إلى المصادر الشيعيّة لم يستفد منها إلاّ قسمٌ قليل من العلماء الذين وظّفوا نظريّة عالم المثال في إثبات بعض العقائد من قبيل: الاعتقاد بعالم البرزخ، مع الحرص التامّ على تجنّب الخوض فيها بما يعود بالضرر على المذهب والاعتقاد؛ لأنّ ذلك سيكون مخالفاً لمذهب علماء الشيعة في تفسير روايات علم الكلام على مدى عشر قرون، هذا بالإضافة لمخالفة سيرة العقلاء في فهم الكلمات والجمل.

فمثلاً، سيقودنا تطبيق نظريّة كوربن على الروايات القائلة:

«سيملأ الأرض عدلاً وقسطاً مثلما ملئت ظلماً وجوراً»[٤٥].

إلى القول: (إنّ الإمام سيملأ أرض اللامكان بطائفة من الصور الخياليّة للقسط والعدل، بعدما ملئت في عالم المثال بالظلم والجور الخياليين!)، وبهذا لن نجد شيعيّاً يقتنع بهذا التفسير إلاّ أن نبحث عنه في الإمكان (عالم المثال)!

تقديم الباطن على الظاهر

يرى كوربن أنّ ماهيّة التشيّع هي تلك الرؤية النافذة التي يؤكّد عليها الإسلام. وهو الأمر الذي يُمكن قراءته من خلال توصيات الأئمّة؛ كما قال الإمام الباقر عليه السلام وتوارثه عنه الإمامين الصادق والرضا: «إنّ حديثنا صعب مستصعب... لا يحتمله إلاّ ملك مقرّب، أو نبيّ مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان»، وكما قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أمرنا سرٌّ في سرٍّ.. »، هذه النصوص وغيرها تدلّل على وجود أفكار مكنونة في علم الأئمة عليهم السلام لم يكونوا ليظهروها عدا للخاصّة من أتباعهم كي ينقلوها للأجيال القادمة[٤٦].

إنّ ما تؤكد عليه هذه النصوص المتقدّمة من (سريّة تعاليم الأئمّة) هي دعوة

www.noormags.ir

للاهتمام بالنظرة الباطنيّة أو الاتّجاه الباطنيّ في التشيّع، هذا من جانب، أمّا الجانب الآخر الذي يستنتجه كوربن من النزعة الباطنيّة ـ على الرغم من عدم وضع حدٍّ له يميِّزه عن سابقه ـ هو تأويل الوحي؛ حيث إنّ دور النبوة فيما يخصّ نزول الكتاب يتمثَّل في بيان المعنى الظاهريّ له، لكن يبقى للكتاب معنىً باطنيّ إلى جانب المعنى الظاهريّ، وهذا ما يسعى التشيّع إلى تحصيله من خلال البُعد النفسيّ في الاتّجاه المعاكس لاستكمال التنزيل بالتأويل، أي العودة إلى المعنى الباطنيّ[٤٧].

وقفة نقديّة

لا شكّ ولا ريب في اهتمام التشيّع بباطن الوحي والعبادات والأعمال، لكنّ الذي سقط من تنظير كوربن هنا، ولم يعتن به كثيراً، هو تأكيد التشيّع على الجمع بين الظاهر والباطن، دون مصادرة مكانة أحدهما على حساب الآخر. نعم، قد تكون هناك تيّارات أو مذاهب داخل التشيّع تقدّم أحدهما على الآخر، وهذا لا يناقض ما عليه الموقف الشيعيّ بشكلٍ عام من الموازنة بين البُعدين الظاهريّ والباطنيّ، الأمر الذي تعكسه لنا جملة من الآيات القرآنيّة والروايات المعتبرة.

لكن قد تقودنا مراجعة كتب الشيعة الأربعة إلى الإذعان بأنّ جلّ رواياتها قد اهتمّت بالبُعد الظاهريّ ولم تهتم بالبُعد الباطنيّ كثيراً، فغالبيّة الروايات الواردة هناك فقهيّة بحتة، فمثلاً نشاهد في الكافي ـ وهو أوّل الكتب الأربعة ـ خمسة أجزاء من أصل ثمانية صبَّت اهتمامها واختصّت بالأحكام الفقهية، كما أنّ غالبيّة روايات الأجزاء الثلاثة الأُخرى دارت حول محاور الأخلاق والأدعية والإلهيّات وتاريخ الأئمة. وهكذا الحال بالنسبة لكتب الشيعة الحديثيّة الأُخرى (من لا يحضره الفقيه، تهذيب الأحكام، الاستبصار) فرواياتها تشريعيّة فقهيّة تكاد تكون لا تتطرّق للبُعد الباطنيّ إطلاقاً.

ولعلّ وراء هذا يكمن السر في ازدهار مباحث علم الفقه والأُصول في

www.noormags.ir

الحوزات العلميّة خلال القرون الأخيرة ـ في أقلّ تقدير ـ وتزايد اهتمام وإقبال عامّة الشيعة على المسائل الاعتقاديّة والعبادات العمليّة والتفافهم حول الفقهاء وعلماء الشريعة.

لكن مجرّد غلبة الروايات الظاهريّة على الروايات الباطنيّة في الكمّ، لا يُثبت تقدّم الظاهر على الباطن في الفكر الشيعيّ، كما لا يصحّ أنّ يُقال إنّ التشيّع يركّز على الجانب الباطنيّ أكثر من الجانب الظاهريّ.

نستنج من ذلك أنّ تحليل كوربن لجدليّات التشيّع ـ على فرض وجودها ـ لم يكن تحليلاً مقبولاً. وسيأتي الكلام عن تلك السجالات.

مراحل التشيّع

يقول كوربن: يعتقد الشيعة أنّ الشريعة لا تقوم دون وجود حجّة إلهيّة، فضلاً عن ذلك لابدّ للقرآن من مرشد يقودنا إلى تحصيل معناه الباطني، ولا يمكن الاكتفاء بمعناه الظاهريّ. وهنا يبرز سؤالٌ جوهريّ يقول: ما تكليف المؤمنين عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وآله واكتمال دائرة النبوّة؟

يُجيبنا الاعتقاد الشيعيّ بضرورة مجيء دور دائرة الولاية خلفاً لدائرة النبوّة وعليه، ستشقّ الرسالة النبويّة طريقها إلى الباطن من خلال أدوار الأئمّة.

هنا يقدم كوربن أربعة مراحل أو عصور لهذه الحركة الاستكماليّة:

المرحلة الأُولى

مرحلة حضور الأئمّة عليهم السلام حتّى زمن الغيبة الكبرى في (٣٢٩هـ/٩٤٠) عندما توفّي رابع وآخر نائب من نوّاب الإمام الحجّة (عج)، وكان قد أمره الإمام بأن لا يعيّن خليفة له. وقد شهدت هذه الحقبة تدوين بعض الأصحاب لأحاديث الأئمّة ووصاياهم، كان أبرزها كتاب الكافي الذي جمع فيه محمد بن يعقوب الكلينيّ طيلة عشرين عاماً من الجهد والمثابرة آلاف الروايات عن الأئمّة عليهم السلام.

www.noormags.ir

المرحلة الثانية

من بداية الغيبة الكبرى وحتّى وفاة نصير الدين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ)، وقد شهدت هذه الفترة تأليف موسوعات كبرى وتفاسير قيّمة للقرآن الكريم قام بتدوينها جملة من العلماء هم: ابن بابويه القميّ المعروف بـ (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١هـ)، الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، محمد بن حسن الطوسيّ (ت/ ٤٠٦هـ)، قطب الدّين سعيد الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، الشريف الرضيّ (ت ٤٠٦هـ) جامع نهج البلاغة، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، الفضل بن حسن الطبرسيّ (ت ٦٠٠هـ)، السيد ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، ولجميع هؤلاء كتب مهمّة في الإمامة. وفي هذه المرحلة بلغت الفلسفة الشيعيّة منهجيّتها على يد نصير الدين الطوسيّ استكمالاً لما بدأه أبو إسحاق النوبختيّ (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١م).

المرحلة الثالثة

تبدأ من عصر نصير الدّين الطوسيّ، أي بحملة المغول وحتّى عصر النهضة، أو حركة الصفويين في مطلع القرن الحادي عشر للميلاد. وهي من أثرَى العصور وأبهَاها؛ حيث بقيت مدرسة نصير الدين الطوسيّ قائمةً بشخصيّاتها البارزة أمثال: العلاّمة الحلي، وبابا أفضل الكاشاني، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى ظهر نوعٌ من التبادلي العلميّ بين متصوّفة الشرق ومتصوّفة الغرب، وبين التشيّع والتصوّف؛ أي صرنا نشاهد ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) يسافر من الأندلس إلى المشرق، ونشاهد أيضاً هجرة أتباع نجم الدّين كبرى من آسيا المركزيّة إلى فارس وبلاد الأناضول.

وقد تمخّض عن تلاقي هذين التيّارين الصوفيّين حركة واسعة في الإلهيّات العرفانيّة. كما كان من أبرز أسماء متصوّفة الإماميّة في هذه المرحلة سعد الدّين حمويه أو الحُموئي (ت/ ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م) وهو من أتباع ومريدي نجم الدّين كبرى الذي كانت له بدوره مراسلات مع ابن عربي. ولا ننسى في الصدد ذاته الجهود التي بذلها السيّد حيدر الآملي في التوفيق بين التصوّف والتشيّع.

www.noormags.ir

المرحلة الرابعة

وتبدأ من عصر الصفويّين أو المذهب الإصفهانيّ، وحتّى عصرنا الحالي. ومن أبرز شخصيّات هذه المرحلة: الميرداماد، المُلا صدرا والدور الذي لعبُه مع تلامذته أمثال الفيض الكاشاني وعبد الرزاق اللاهيجيّ وآخرين. ولقد رأى هؤلاء العلماء الكبار في وحدة الوحي والفلسفة والعرفان القلب الذي تنبض به روح التشيّع[٤٨].

وقفة نقديّة

قد يكون من حقّ الباحث أن ينظر لقضيّة ما من منظاره الخاصّ كمرحليّة تاريخ التشيّع ـ مثلاً ـ فيقسّمه حسب وجهة نظره الخاصّة. لكنّ المهمّ في التقسيم ضرورة أن يقدّم ذلك الباحث معياراً واضحاً يشرح فيه دليل ابتداء الدورة وانتهائها، بعبارة أُخرى يتعيّن على الباحث أن يقدّم ملاكاً في اتّحاد بعض التواريخ واختلاف بعضها الآخر، وإلاّ ستصنّف المواضيع التاريخيّة حسب الهوى إلى ما شاء الله من الأقسام والأنواع والأشكال.

تأسيساً على ذلك، يكون لنا الحقُّ في أن نسأل كوربن عن القاسم المشترك بين عناصر المرحلة الأُولى ـ مثلاً ـ التي تبدأ بعصر الأئمّة وحتّى الغيبة الكبرى، كذلك ما هو المعيار في اتّحاد مصاديق المرحلة الثانية التي تبدأ بزمن الغيبة الكبرى وتنتهي بعصر نصير الدّين الطوسيّ؟ ولم تُفصل الغيبة الصغرى عن الكبرى في المرحلة؛ والحال أنّ أحد الكتب الأربعة (الكافي) كان قد أُلف في زمن الغيبة الصغرى والبقيّة في زمن الغيبة الكبرى.

تُضاف إلى مشكلة معيار التقسيم مشكلةٌ أُخرى في ادّعاء الشمول والتعميم، حيث إنّه نسب هذه المراحل إلى التشيّع، الأمر الذي يستوجب تأثّر العالم الشيعيّ بمعطياتها، ولو على الصعيد الثقافيّ في أقلّ تقدير، والحال أنّ الواقع الخارجيّ يؤيّد خلاف ذلك، فمثلاً في المرحلة الثالثة لم تحظَ مبادرات السيّد حيدر الآملي في الجمع بين التصوّف والتشيّع برضا جميع مكوّنات التشيّع، بل وعلى العكس

www.noormags.ir

من ذلك ظلَّ تيّار التقريب بين التشيّع والتصوف تيّاراً مغلوباً على أمره.

وهكذا بالنسبة لمشروع المُلا صدرا في مطلع المرحلة الرابعة، عندما قدّم أُطروحاته للجمع بين الوحي والفلسفة والعرفان من خلال فلسفة (الحكمة المتعالية)، فلم يلقَ هو الآخر إجماعاً في الأوساط الشيعيّة على تقبّل فكرته، بل وعلى العكس من ذلك تماماً فإنّ التاريخ يروي لنا مواقف مخالفة، قد تكون لا تزال قائمة حتّى وقت قريب، ولم تكن الحوزات العلميّة ـ في الأغلب ـ تؤيّد تدريس فلسفة (الحكمة المتعالية). وقد بدأت هذه النظرة السلبيّة تتراجع في العقود الأخيرة متأثّرة ببعض العوامل، منها نتاجات العلاّمة الطباطبائيّ وتلامذته، على الرغم من وجود بعض المخالفين كأصحاب (المدرسة التفكيكيّة)، فإنّ فلسفة المُلا صدرا أخذت تحظى بتأييد غالبيّة علماء الجيل الجديد.

كان هذا شاهداً، أردنا من خاله إثبات تناقض الاتّجاهات في المرحلتين على صعيد العرفان والفلسفة بما لا يدع مجالاً لتعميم على عامّة الموقف الشيعيّ، دون الأخذ بعين الاعتبار رأي الأكثريّة بين الفقهاء والعرفاء.

ولتتجلّى الصورة أكثر ننقل موقف بعض الفقهاء وما أصدروه من فتاوى مناهضة بحقّ أهمّ مرتكَزات العرفان، أعني (وحدة الوجود) والذي يمثّل على صعيد (الحكمة المتعاليّة) عند المُلا صدرا واحداً من أبرز أُصول فلسفته، وقد بلغت مخالفة الفقهاء لهذا الأصل حدود القول بكفر أصحابه أحياناً، حيث كتب آية الله السيد محمّد كاظم اليزديّ الطباطبائي (ت ١٣٣٧هـ) في كتابه (العروة الوثقى) المعروف بحوثَه الاستدلاليّة في الفقه، وفي كتاب الطهارة المسألة ١٩٩: «لا إشكال في نجاسة الغلاة، والخوارج والنواصب. وأمّا المجسِّمة والمجبّرة، والقائلون بوحدة الوجود من الصوفيّة إذا التزموا بأحكام الإسلام، فالأقوى عدم نجاستهم إلاّ مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد»[٤٩]. يُفهم من كلامه أنّ للقول بوحدة الوجود عواقب سيّئة، إذا تبنّاها الإنسان سيخرج عن مفاهيم الإسلام والطهارة.

وتعليقاً عل هذه المسألة بالتحديد يقدّم السيّد الخوئي جملةً من التفسيرات

www.noormags.ir

لمعنى (وحدة الوجود) يصنِّفها على الصحيح والباطل والمُبهم والبعض الآخر موجبٌ للكفر. فقال في المعنى الموجب للكفر: «وإن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأوّل وهو أنّ بوحدة الوجود والموجود حقيقة وأنّه ليس هناك في الحقيقة إلاّ موجود واحد، ولكن له تطوّرات متكثِّرة واعتبارات مختلفة؛ لأنّه في الخالق خالق وفي المخلوق مخلوق. فلا إشكال في أنّ الالتزام بذلك كفرٌ صريح وزندقة ظاهرة»(٥٠).

كما أنّ للشيخ مكارم الشيرازي فتوىً بهذا الخصوص تقول: «إنّ من يقول بوحدة الوجود، أي بأنّ ليس في عالم الوجود إلاّ وجود واحد هو الله، وأنّ سائر الموجودات هي عين وجود الله، أو أن يقول البعض بأنّ وجود الله حلّ في الإنسان وغيره فاتَّحد معه، أو أنّ لله جسماً، فإنّ الاحتياط الواجب هو الابتعاد عن مثل هؤلاء الناس»(٥١).

ولم يكتف الفقهاء بالإفتاء وحسب، فبحث البعض منهم عن مصدر ومنشأ معتقدات الصوفيّة وحكم عليها. وكمثال على ذلك ننقل كلام السيِّد المرعشيّ النجفيّ الذي اشتمل على جملة من الآراء الحسّاسة والمثيرة للجدل، حيث كتب في الجزء الأوّل من شرح إحقاقُ الحقّ يقول: «وظهر لي بعد الفحص الأكيد والتجوّل في مضامير كلماتهم (المتصوّفة)، والوقوف على ما في خبايا مطالبهم، والعثور على مخبيّاتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقهم أنّ الدّاء (التصوّف) سرى إلى الدّين الإسلاميّ من رهبان النصارى، فتلقّاه جمع من العامّة كالحسن البصريّ والشبليّ ومعروف وطاووس والزهريّ وجنيد ونحوهم، ثم سرى منهم إلى الشيعة حتّى ترقّى شأنهم، وعلت راياتهم، بحيث ما أبقوا حجراً على حجر من أساس الدِّين، أوّلوا نصوص الكتاب والسنّة، وخالفوا الأحكام الفطريّة العقليّة، والتزموا بوحدة الوجود، بل الموجود، وأخذوا الوجهة في العبادة والمداومة على الأوراد المشحونة بالكفر والأباطيل التي لفَّقتْها رؤساؤهم، والتزامهم بما يسمّونه بالذكر الخفيّ...

ورأيت بعض من يدّعي العلم والفضل منهم يجعل بضاعةَ ترويج مسلكه أمثال ما يُعزى إلى الأئمّة (عليهم السلام) من قبيل: «لنا مع الله حالات فيها هو

www.noormags.ir

نحن ونحن هو» وما درى هذا المسكين في العلم والتتبّع والتثبت والضبط أنّ كتاب (مصباح الشريعة) وما يشبهه من الكتب المودَعة فيها أمثال هذه المناكير ممّا لفَّقتْها أيادي المتصوّفة في الأعصار السالفة وأبقتها لنا تراثاً...

ثمّ إنّ شيوع التصوّف وبناء الخانقاهات كما في القرن الرابع، حيث إنّ بعض المرشدين من أهل ذلك القرن رأوا تفنّن المتكلِّمين في العقائد، فاقتبسوا من فلسفة فيثاغورس وتابعيه في الإلهيّات قواعد، وانتزعوا من لاهوتيّات أهل الكتاب والوثنيّين جملاً وألبسوها لباساً إسلاميّاً، فجعلوها علماً مخصوصاً ميّزوه باسم علم التصوّف، وصنَّفوا في ذلك كُتباً ورسائل، وكان الأمر كذلك إلى أنْ حلّ القرن الخامس وما يليه من القرون، فقام بعض الدهاة في عالم التصوّف... فوسعوا فلسفة التصوّف بمقالات مبنيّة على مزخرف التأويلات والكشف الخياليّ والأحلام والأوهام، فألّفوا الكتب المتظافرة الكثيرة ككتاب التعرّف، والدلالة والفصوص (فصوص الحكم لابن عربي وشروحه)... الإنسان الكامل (للجيليّ)..، ونحوها من الزبر والأسفار المحشوّة بحكايات مكذوبة وقضايا لا مفهوم لها البتة... عصمنا الله وإياكم من تسويلات نسجة العرفان وحيكة الفلسفة والتصوّف»[٥٢].

لكنّ كوربن يرى في مثل هذه التصريحات والمواقف من قبل الفقهاء ـ التي لم نذكر منها إلاّ النزر القليل ـ شواهد على الصراع الذي احتدَم بين الفقهاء والحكماء والعرفاء عقب سيطرة التشيّع السياسيّة، حيث شهدت هذه الحقبة نزاعات حادّة في صميم التشيّع بين أنصار الشريعة الظاهرة، وأنصار الباطن والحقيقة. والذي يشعر به كلام كوربن ـ وسيأتي ذكره ـ أنّ هذه النزاعات والصراعات المحتدمة جاءت نتيجةً لوصول التشيّع إلى سدّة الحكم السياسيّ، ونزعة علماء الشيعة إلى الأمور الذاتيّة الواقعيّة بدلاً من التفسيرات الباطنيّة السريّة.

وقد يكون بالإمكان الاستشهاد بتحليل آخر في مقابل تحليل كوربن ينصّ على أنّ الاتّجاه الغالب بين عامّة الشيعة ـ لا سيما العلماء ـ عقب تاريخ ظهور الدولة الصفويّة هو بحوث العقائد الكلاميّة ومسائل الشريعة، وليس العرفان

www.noormags.ir

والتفسيرات الباطنيّة، كما يصوّرها كوربن.

أمّا الظاهرة المهمّة بعد ظهور الدولة الصفويّة ـ وهي بالطبع لا صلة لها بتزعّم التشيّع السياسيّ ـ فهو ظهور تيّارات جديدة على ساحة التشيّع كالعرفان والحكمة، ولم تكن مخالفة الفقهاء لها بداعي الموقف السياسيّ، وإنّما لما رأوه من نظريّات في تلك التيّارات تعارض عقائد الشيعة الراسخة، ولهذا أعلنوا الحرب عليها.

ولعلّ خير دليل على مدّعانا مراجعة قصص وتواريخ ردود فعل ومواقف الفقهاء تجاه العرفاء والحكماء، وما حملته عباراتهم من نقود لاذعة. ويبقى الاستدلال والتفصيل في هذا الموضوع بحاجة إلى مساحةٍ أوسع من البحث الحاليّ.

التهرّب من الحالة الاجتماعيّة للتشيّع

يعتقد كوربن أنّ التشيّع بلحاظ نزعته الباطنيّة ـ ولو على صعيد المحتوى ـ قد بات مذهب النُخبة فقط. فقد أكّدَ الأئمّة عليهم السلام ـ بعد إقصائهم عن الحكم ـ على أنّ المطالبَ بحقوقهم والمدافعَ عن مبادئهم، لن يكون إلاّ ملكاً مقرّباً، أو نبيّاً مرسلاً، أو مؤمناً امتُحن قلبهُ للإيمان. وهذا الانطباع عن حال الإمام يُوحي لنا بأنّه ما زال غريباً في منأىً وعزلة؛ ذلك أنّ الإمام قائد يعلم طريق عودته لوطن الوجود، لكنّه سيصرف وجوده في تنشئه أتباعه تنشئةً معنويّةً روحانيّةً.

وقد نشأ ترجيح مفاهيم (الغربة) و (الاغتراب) في أحاديث الشيعة من القول المأثور: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء»[٥٣].

هنا تطرّق كوربن لرسالة بعث بها الإمام الصادق عليه السلام إلى المفضّل الجعفيّ، ذمّ فيها (أهل الإباحة)، وهم الذين يكتفون بمعرفة باطن بعض العبادات كالصلاة والصوم فيتركون أداءها. ومن هذا الحديث وأمثاله يخلص كوربن إلى القول بأنّ التشيّع الاثني عشري كان قد شدّد على الالتزام بالتوازن والمساواة بين الظاهر والباطن، والمحافظة عليهما معاً في عرض واحد.

لكن كوربن سرعان ما يعدّ الغلبة الدنيويّة ونيل السلطة خطراً يهدّد كيان التشيّع انطلاقاً من مبدئه الباطني. كما أنّه يقول بأنّ التشيع كان قد شهد نزاعات

www.noormags.ir

داخليّة في أعقاب ظهور الحكم الشيعيّ على عهد الصفويّين وظلّت تَبعات ذلك حتّى الوقت الحاضر. وقد بات التشيّع منذ ذلك الحين وحتّى يومنا هذا يطمح إلى تفجير ثورة في صميم المذهب، ثورة تدعو قبل كلّ شيء إلى الفهم الباطنيّ والعشق الإلهيّ.

ولطالما كان العرفاء والحكماء الملتزمون بتعاليم الأئمّة الباطنيّة أمثال المُلا صدرا والمذهب الشيخيّ، مع الفقهاء وأتباع الفهم السطحيّ، لمعطيَات التشيّع على طرفي نقيض.

لقد خضع العرفان الشيعيّ لامتحان عسير إبّان انتصار التشيّع السياسيّ والاجتماعيّ، بعد تجربة مريرة عاشها لقرون متمادية ناضل خلالها للدفاع عن مبادئه الباطنيّة (ليت شعري متى كان هناك عرفان شيعيّ رافق ولادة التشيّع وعاش تجربة دامت قروناً من الزمن؟!). وكانت النتيجة تصدّر الاتّجاهات التشريعيّة الفقهية أكثر من ذي قبل، ثمّ انطلق التشيّع من قاعدة التشريع والحقوق يُنشئ جيلاً من رجال الدِّين تزعّموا إدارة أُمور المجتمع، مهمّشين في السياق ذاته المذهب الباطنيّ ومقولات الأئمّة العرفانيّة[٥٤].

هنا لجأ التشيّع الحقيقيّ أمام فوز السلطة الدنيويّة إلى سحب نفسه من العيان والانطواء على نفسه، بعبارة أُخرى اضطّر التشيّع القائل بتعاليم الأئمّة الباطنيّة إلى الإعراض عن التشيّع الرسميّ منطوياً على ذاته حفاظاً على مبادئه الأصيلة. وعليه صار التشيّع منقسماً على نفسه، وبات أنصاره من أتباع الأئمّة الغرباء في عزلة مع تعاليمهم، ليخوضوا غربتهم الجديدة[٥٥].

تأسيّاً على ذلك، يكتشف كوربن نزاعاً آخر خاضه التشيّع الباطنيّ، هو النزاع مع المذهب السنيّ بوصفه مذهب الشريعة المحضة، أي ذلك المذهب المخالف لكلّ أشكال التفسيرات العرفانيّة حسب ما تمليه عليه نصوص القوانين الإسلاميّة[٥٦].

كما أنّ لكوربن استنتاجاً آخر من نظريّة في التشيّع الباطنيّ هو غاية في الغرابة، فقال بأنّه لا تعارض بين إمامة الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وحكومات الحكّام. حيث يرى بأنّ

www.noormags.ir

كلّ من يتحدّث عن مشروعيّة الأئمّة ـ وإن عن حسن نيّة ـ فإنّه سيحوّل القضيّة إلى قضيّة دنيويّة وضعيّة. فلا تعارض بين سلالة الأئمة المتكوّنة من اثني عشر إماماً، وبين الأنظمة السياسيّة الحاكمة[٥٧]. فإنّ الخصومة لا يُمكن أن تنشأ إلاّ بين عالمين متحدّين في الماهية، أمّا ما نحن بصدده فهما عالمان، عالم الملكوت الذي يُشرف من الأعلى على العالم الآخر وهو الماديّ دون أن ينازعه على شيء[٥٨].

وقفة نقديّة

أولاً ـ على الرغم من تأييد كوربن لتأكيد الأئمّة عليهم السلام على حفظ الموازنة بين البُعد الظاهريّ والباطنيّ، إلاّ أنّه قال بأصالة التشيّع الباطني، وزعم وجود نزاعين في المذهب الشيعي، أحدهما داخليّ والآخر خارجيّ. حيث يرى كوربن ـ كما مرّ بيانه ـ بأنّ التشيّع الذي صار مذهباً رسميّاً على عهد الصفويّين فالتزم انّ التشريع كان قد وقع أيضاً في صراع داخليّ، مثّل العرفاء والحكماء أحد طرفيه، بينما كان فقهاء الشريعة طرفه الآخر.

إنّ تحليل كوربن لتاريخ التشيّع وأحداثه بعد تأسيس الدولة الصفويّة، تحليل مرفوض بنتائجه؛ ذلك لأنّ التيّار الذي ساعد على وصول التشيّع للسلطة الدنيويّة وتحوّله إلى مذهب رسميّ، كان تيّاراً صوفيّاً أو عرفانيّاً، وأنّ خلفاء الشيخ صفيّ الدين الأردبيليّ هم من فرضوا هيمنة التشيّع على ربوع إيران بنضالهم المستميت.

ثمّ إنّ الروايات الفقهيّة التي سبقت الصفويّين بقرون كانت كفيلة بأن تكوّن نظاماً حقوقيّاً يحكم المجتمع، وليس هناك تناقض بين حكومة التشيّع الفقهيّة على المجتمع وبين ذات التشيّع.

ثانياً ـ ذكر كوربن نزاعاً آخر للتشيّع خاضه مع المذهب السنيّ بوصفه مذهب الشريعة المحضة، أي نزاعاً مع المذهب الرافض لأيّ شكلٍ من أشكال التفسير والفهم العرفانيّ.

www.noormags.ir

يظهر أنّ كوربن لم يستوف أبعاد البحث في تحليله لمسألة الخلاف الشيعيّ السنيّ، والذي يعود تاريخه إلى مسألة الخلافة. حيث ترى الشيعة في الإمام المعصوم قائداً إلهيّاً في كلّ شيء، لا سيّما موضوع خلافة الرسولﷺ في الحكم وبيان المعارف الإلهيّة والأحكام الفقهيّة، هذا خلافاً للسنّة الذين يرفضون إمامته لأيّ شيء.

علاوة على ذلك، لا يمكن وصف التسنّن بمذهب التشريع المحض ـ كما وصفه كوربن ـ فإنّنا إن لم نقل بنشوء التصوّف بين أبناء العامة، فلا يُمكننا إنكار وجود تيّارات وفرق صوفيّة عديدة عندهم، أكثر ممّا عند الشيعة. ولا ننسى في السياق ذاته محيي الدين بن عربي أبرز الشخصيّات في تاريخ التصوّف، وهو سنيّ حسب الدلائل الموجودة في مؤلّفاته.

نعم، تخريجاً لآرائهم في باب نيل المقامات الرفيعة والمشروطة عندهم بالالتزام بعقائدهم الحقّة والسير وفق إرشادات الأئمة، قال عرفاء الشيعة بأنّ متصوّفة السنّة تعرّفوا في قرارة النفس على نور ولاية أهل البيتعليهم السلام[٥٩].

على أية حال، هناك شواهد تاريخيّة عديدة تُثبت أنّ بعض فرق متصوّفة السنة، اقتربت بمرور الزمن من مضامين التشيّع الإماميّ، واعترفوا بالبُعد الربانيّ للأئمّة الاثني عشر وبولايتهم المعنويّة، في أقلّ تقدير. وقد لا يمكن عدّهم من الشيعة لاعتقادهم بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان، لكن يمكن تسميتهم ـ كما يقول الدكتور رسول جعفريان ـ بـ (السنة الاثني عشريّة)[٦٠].

ثالثاً ـ النتيجة الأُخرى التي يخرج بها كوربن من قوله بنظريّة التشيّع الباطنيّ هو نفي التعارض بين إمامة الأئمّةعليهم السلام والحكومات القائمة، بزعم ضرورة سنخيّة العوالم المتخاصمة، وهذا ما لم يحقّق شرطه بين عالم الملكوت وعالم المادة.

هذا الكلام لا ينسجم مع مضامين الفكر الشيعيّ إطلاقاً، ولو أنّ كوربن قرأ تاريخ الأئمّة السياسيّ سواء في المصادر الشيعيّة أو السنّية منذ زمن الإمام عليعليه السلام وحتّى زمن الإمام الغائب؛ لأدرك بوضوح مستوى شدّة المواجهة القائمة بينهمعليهم السلام وبين حكومات الجور، وهي مواجهة قد تصل في بعض مراحلها للخيار العسكريّ،

www.noormags.ir

حيث يروي لنا التاريخ ثلاثة حروب للإمام عليّ عليه السلام خلال السنوات الخمس من خلافته، وهي المعارك المعروفة بـ (الجمل) و (صفين) و (النهروان)، أمّا إمام الشيعة الثالث، الحسين بن علي عليه السلام، فقد رفض بيعة الحاكم الجائر يزيد بن معاوية فوقف بوجهه في صحراء كربلاء محارباً سنة (٦٠) على قلّة العدّة والعدد، وخاض ملحمة مع جيش جرار استشهد فيها هو ومن معه في حرب غير متكافئة.

كلّ هذه الشواهد التاريخيّة تدلّل على أنّ للأئمة خلافة ظاهريّة طالبوا بها المُغتصبين، علاوة على إمامتهم المعنويّة في مراتب السير إلى الله. وحتّى في عصرنا الحاضر لو أنّ حاكماً أنكر خلافة الإمام الغائب(عج) الظاهريّة زاعماً أحقيّته بالخلافة الإلهيّة، فإنّه (طاغوت) وغاصب لخلافة الأئمّة عليهم السلام من وجهة نظر الشيعة.

الفينومينولوجيا بديلاً للنقد التاريخيّ

يرى كوربن بأنّ النقد التاريخيّ لبعض الروايات التي ينسبها المؤمن الشيعيّ للإمام ـ على ضعفها في السند ـ يُحافظ على بعدها المعنوي وإن نُفي انتسابها للإمام[٦١].

إنّ النقد التاريخيّ يلغي المواضيع المطروحة مباشرة بمجرّد نقدها، فلا يبقى بالنتيجة موضوع للنقاش. لكنّ العلم الذي ينفي موضوعه لن يخرج منتصراً. وهنا يقدّم كوربن بديلاً لذلك هو علم الظواهر أو (الفينومينولوجيا)، وهو العلم الذي يحافظ على الموضوع الدِّيني مع البحث عن حقيقة الوقائع الدينيّة المعنويّة[٦٢]، أي أنّه يسمح لما ظهر للمؤمن في قرارة نفسه أن يظهر لنا أيضاً. ومن خلال نظريّة الظواهر هذه التي موضعها الوقائع المعنويّة في داخل النفس يُهاجم كوربن النقد التاريخيّ؛ لأنّ النقد التاريخيّ يقلِّل من مفهوم (الواقعة) عندما يصنِّفها على وقائع هذا العالم القابلة للإدراك بالحواس الظاهريّة والخزْن في الذاكرة، في حين أنّ الوقائع المعنويّة حاصلة في حقيقة الأمر إلاّ أنّها لا تُدرك بمعايير حوادث التجربة والحسّ. فهي وقائع (سماويّة) أو في عالم الملكوت. ويعتقد كوربن أنّ الوقائع المعنويّة في الوقت الحاضر العاجز عن إدراكها، باتت محاصرةً بورطتين هما الأُسطورة أو

www.noormags.ir

التاريخ، فإنّ عصرنا الحاليّ يصف كلّ ما هو خارج عن مدارك الحسّ والتجربة بالأُسطورة واللاواقعيّة، الأمر الذي أوقع هذا العصر في فخّ (الأُسطورة).

إنّ الانطباع العام عن الزمان يوحي لنا بأنّ الإنسان موجود داخل دائرة التاريخ، ويقابل هذه الفكرة فكرة أكثر رسوخاً تقول:

بأنّ التاريخ قائم بالإنسان، أي ذلك التاريخ الداخليّ الباطنيّ الشفّاف والذي لا تقع حوادثه في العالم الظاهر للعيان، وإنّما في عالم شفّاف مفعَم بالمعنويّات.

وكلّ تلك الحوادث حاصلة في نفس الإنسان، سواء كانت في عالم الملكوت أو الفردوس، أو البرزخ، وعليه تكون من جملة حوادث (التاريخ) ولا علاقة لها بالتاريخ التجريبيّ الحسيّ. ولابدّ في درك هذه الحوادث من الاتّصال بالتاريخ القدسيّ بآليّة ما يجري في عالم الملكوت تماماً، أي ما يدور في النفس الإنسانيّة.

وقفة نقديّة

ذكرنا أنّ كوربن كان قد قارن بين منهجين في دراسة التشيّع هما (التاريخ القدسيّ) و(الفينومينولوجيا) وتوصّل بالنتيجة إلى ترجيح كفّة المنهج (الفينومينولوجي)؛ ذلك لأنّ (النقد التاريخيّ) قد يؤدّي إلى إلغاء بعض الروايات ضعيفة السند، فيُلغي بذلك الموضوع برمّته، في حين أنّ المنهج (الفينومينولوجي) يَبقى محافظاً على جوهر الموضوع ساعياً في الصدد ذاته إلى إثبات حقيقته. وليست حقيقته هنا إلاّ تلك الوقائع والمعنويّات المتحقّقة في صقع النفس المؤمنة، وهي أيضاً وقائع من سنخيّة الملكوت وعالم المثال، فلن يكون تاريخها ماديّاً، وإنّما تاريخ قدسيّ، ولابدّ في فهمه من التوحّد معه.

يظهر أنّ كوربن أُغرم هنا بحيل عالم الخيال، فسعى من خلال هذا المفهوم ـ بوصفه العصا السحريّة في طرح أفكاره ـ إلى إقناع الجميع بقبول بعض الروايات في المصادر الشيعيّة. ولعلّ عامّة الشيعة ستشكره على مساعيه في الاحتفاظ بالروايات الضعيفة وتحسين صورتها! لكنّ منهجيّة علماء الشيعة منذ

www.noormags.ir

القدَم لم ترتض سوى آلية النقد التاريخيّ، ومن ذلك أسَّسوا علم الرجال ودراية الحديث وغيرهما من العلوم الناقدة للروايات سنداً ومتناً، فتستخرج منها (الصحيح) و(الحسن) و(الموثّق) و(الضعيف).

وخير شاهد على ذلك سلسلة الكتب المؤلَّفة في علم الرجال قديماً وحديثاً، أمثال رجال ابن داود وخلاصة الأقوال في علم الرجال للعلاّمة الحليّ، ومجمع الرجال للقهبائيّ، وجامع الرواة للأردبيليّ، وتنقيح المقال للمامقانيّ، وقاموس الرجال للتستريّ، وصولاً لمعجم الرجال للسيّد الخوئي في ٢٣ جزءاً. ومعلوم أنّ الفرق بين أُسلوبيّة ومباني النقد التاريخيّ عند علماء الشيعة وعند كوربن سيؤدّي إلى ترجيح الثاني على الأوّل، أو انطباق مفهوم النقد التاريخيّ على الثاني دون الأوّل؛ لأنّهما بمعنى آخر عبارة عن مفهومين ينتميان إلى منظومتين متباينتين. ولهذا ترى علماء الشيعة يطرحون بعض الروايات لضعفها سنداً أو متناً، ولا يغضّون الطرف عن ضعف السند، فيقبلونها لأنّ متنها متحقِّق في (عالم المثال)! كما فعل كوربن.

وللعلاّمة الطباطبائي عبارةٌ دقيقة في تحديد طريقة تعامل الشيعة مع الأحاديث والروايات: «لا جدال في أصل الحديث ممّا يقرّه القرآن عند الشيعة وسائر الفرق الإسلامية، لكن تفريط الحكّام في صدر الإسلام في حفظ الأحاديث، والإفراط الناجم عن أداء بعض الصحابة والتابعين في نشرها، أدّى إلى نتائج وخيمة... لقد فقد الحديث مصداقيّته نتيجةً لتلاعب بعض الدخلاء المتنكِّرين بلباس الإسلام، وتحريف الأعداء الداخليين، الأمر الذي حدا بعلماء المسلمين إلى ابتكار حلول كفيلة بمعالجة الموقف، فوضعوا علمي (الرجال) و (الدراية) لتمييز الحديث الصحيح من الموضوع. وقد اشترط علماء الشيعة في صحّة الحديث مطابقة متنه لصريح الآيات القرآنيّة، مضافاً لسلامة سنده من الرواة الضعفاء وغيرهم... فلا يعملون بما خالف القرآن، أمّا مجهول الحال فإنّه يبقى مسكوتا عنه دون الرفض أو القبول... وتنصّ ملاكات الشيعة في باب الأحاديث على أنّ

www.noormags.ir

الحديث المرويّ عن الرسول والأئمّة مباشرةً دون واسطة يكون له حكم القرآن تماماً، أمّا الأحاديث التي تصلنا بواسطة فأحكامها كما يلي: في باب المعارف الاعتقاديّة المستلزمة لوجود النصّ القرآني يكون العمل بالحديث المتواتر والحديث الذي تؤيّده الشواهد القطعيّة ممكناً، أمّا ما سوى هذين القسمين ويسمّى (خبر الواحد) فلا اعتبار له هنا. أمّا في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة فإنّه يُضاف للقسمين المتقدّمين خبر الواحد الموجب للاطمئنان»[٦٣].

السهروردي وحكمة إيران القديمة

شهدنا في الآونة الأخيرة ظهور نظريّة فلسفيّة جديدة ـ متأثّرة بأفكار كوربن ـ مفادها أنّ السهروردي هو من أحيا حكمة بلاد فارس وطوّرها، وبهذا صرّح السهروردي نفسه في (حكمة التصوّف) حين ادّعى أنّه طوّر حكمة بعض حكماء فارس من غير المجوس في كتابه (حكمة الإشراق)[٦٤].

وقفة نقديّة

أولاً ـ بغضّ النظر عن تأييد مقولة السهروردي في نفسه أو رأي كوربن فيه، وعدم التأييد، يتعيّن علينا أن لا نقع في الخطأ عند تحليل أصل الكلام.

لذا من الضروري الالتفات إلى قول السهروردي بوحدة نواة الحكمة بشكل عام. وهي النواة التي نمَت وتطوّرت على يد سلسلتين من حكماء الشرق والغرب. وتعود السلسلتان في أصلها إلى شخص واحد هو (هرمس). وقد التقت أُصول الحكمة الشرقيّة بأُصول الحكمة الغربيّة على عهد الإسلام، لتنتقل هذه الحكمة إلى حكماء (السكينة) والطمأنينة[٦٥]. وقد وضع السهروردي مدرسته في عداد الصنف الأخير. وعليه، إن كان دليلنا على ريادة السهروردي في إحياء حكم فارس القديمة من كلام السهروردي أو أتباعه، فعلينا أن نُذعن بأنّ السهروردي لا يرى نفسه محيي الحكمة الفارسية وحسب، وإنّما يدّعي أيضاً إحياءه الحكمة بشكل عام، سواء كانت فارسيّة أو يونانيّة وغير ذلك.

www.noormags.ir

ثانياً ـ هناك تنوّع في العناصر الدخيلة في لبَان الحكمة السهروردية، منها ما هو عائد لمصادر بعض المذاهب الفلسفيّة، أو الدينيّة القديمة.

يقول السيد حسين نصر في هذا الخصوص: «تدين آراء السهروردي ـ في أغلب الظن ـ لفلاسفة الإسلام، لا سيّما ابن سينا. والسهروردي صوفيّ في الوقت ذاته، ولهذا يبقى مديناً أيضاً لكبار المتصوّفة السابقين لعمره. كما أنّه تأثّر كثيراً بتعاليم الزرادشتيين، وخصوصاً في باب بحث الملائكة والطابع الرمزي للنور والظلمة.

لقد نقّب السهروردي في حكمة القدماء كالزرادشتيين والهرمسيين وكذلك الفلاسفة من قبل أرسطو، لا سيّما فيثاغورس وأفلاطون، وسعى إلى تطوير آرائهم والإضافة عليها. وسرعان ما وجد نفسه شغوفاً بحكمة الهرمسيين الواسعة النطاق. وهي بقايا من حكمة المصريين والكلدانيين ومعتقدات الصابئة، المترعرع جميعها في ظلّ الفلسفة اليونانيّة»[٦٦].

إنّ هذا التنوع في مصادر حكمة السهروردي ـ والتي يضاف إليها القرآن والروايات أيضاً ـ يدعونا إلى نبذ الاستعجال في تحديد انتساب السهروردي لأيّ منها، لذا لابدّ من التأنّي في الحكم.

ولعلّ من هذه العودة نكتشف مدى التهميش الناتج عن قولنا بإحيائه حكمة بلاد فارس لكلّ تلك العناصر الدخيلة في تكوين حكمته.

ثالثاً ـ لو سلّمنا برجوع السهروردي لمصادر حكماء إيران القدماء، وأنّه حقاً عمل على تطويرها، وأنّ تحليل العناصر المكوّنة كانت متأثّرة بتعاليم الزرادشتيّة، فإنّ كلّ هذا لا علاقة له بالتعاليم الشيعيّة التي لا صلة لها بحكمة إيران القديمة. بل على العكس من ذلك، لو أنّنا نظرنا للواقع من منظار استشراقيّ محايد، وتتبّعنا أُصول المعتقدات الإسلامية لاكتشفنا وجود العلاقة بين التسنّن ودين بلاد فارس، والسهروردي سنّي بلا أدنى شك. وشواهد تسنّنه عديدة، منها:

أ ـ حكى الشهرزوري في كتابه عن تاريخ الحكماء أنّ السهروردي كان شافعيّ

www.noormags.ir

المذهب، والشهرزوري واحد من تلامذة السهروردي بالواسطة القريبة[٦٧].

بـ ـ تشير آراء وتصريحات السهروردي إلى انتمائه السني، من قبيل ما جاء في الفصل العاشر من رسالة (برتونامه) كتصريحه بأن أبا بكر وعمر وعثمان أفضل من أنبياء بني إسرائيل. وهذا نص العبارة: «ليس من الضروري أن يشتمل علم جميع الأنبياء على المراتب العليا، فهناك العديد من علماء هذه الأُمّة ممّن يتفوق على علم أنبياء بني إسرائيل، أمثال أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وحذيفة والحسن البصري وذو النون المصري وسهل التستري وبايزيد وغيرهم»[٦٨].

وفي رسالة (صفير سيمرغ) نسب السهروردي إلى عمر رؤية الباري ببصيرته القلبيّة: «يقرّر أرباب الأُصول الثابتة بأن هناك إمكانية رؤية الحقّ تعالى في عرصات الآخرة للمصطفَين من قبله ممّن نالَ حسن البصيرة، وهي رؤية لا واسطة فيها ولا برهان، فالحاجة إلى ذلك عند أهل الحق، ولعلّ ذلك من قبيل الإدراك القلبي في هذه الدنيا، كما قال عمر: (رأى قلبي ربّي)، وقال علي: (لو كشف لي الغطاء ما ازددتُ يقيناً)»[٦٩].

وفي الرسالة ذاتها عدّ السهروردي عُمَرَ من (أصحاب السكينة)، وأصحاب علم الغيب، فقال: «من ينال السكينة يطلّع على أخبار الناس ونواياهم في الغيب، فقد قال الرسول صلى الله عليه وآله في عمر: إنّ السكينة تنطق على لسان عمر».

وقال أيضاً: «إنّ في أُمّتي محدّثين ومتكلّمين وإنّ عُمَرَ منهم»[٧٠].

جـ ـ لو كان السهروردي شيعياً لا تّخذ فقهاء الشام ذلك ذريعةً للوشاية به عند صلاح الدّين الأيوبي بعدما طلبوا منه الإطاحة بالدولة الإسماعيليّة والفاطميّة بمصر، أو عند ابن الأيوبي الذي طلبوا منه قتل السهروردي آنذاك، ولم ترِ لنا كتب التاريخ اتّهاماً من هذا النوع.

د ـ لا تروي لنا كتب التاريخ مناظرات للسهروردي إلاّ ما كان يدور بينهُ وبين العلماء السنّة، وقد اعتبره بعضهم من جلساء الفخر الرازي في حلقات

www.noormags.ir

الدرس. ولم يُذكر عنه التتلمذ لدى علماء شيعة، أو أنّه سكن في مناطق شيعيّة. إذن، فمثل هكذا شخص لن يصدق عليه إلاّ الانتساب على أساتذته ورفاقه في الدرس، كما لو يدرس أحدهم عند علماء (الأزهر) فيقتضي جلّ عمره هناك، فإنّه من الطبيعي أن يُحكم على مذهبه بالتسنّن.

نتائج البحث

لا علاقة بين حقيقة تشيّع كوربن ومدى ولائه للتشيّع ـ على ثبوته ظاهراً ـ وبين صحّة أو سقم نظريّاته في التشيّع. إنّما المهمّ في المسألة هو الإجابة عن هذا السؤال: ما مدى التطابق بين ما يقدّمه كوربن من انطباع عن ماضي التشيّع وحاضره، وبين ما هو عليه في الاعتقاد الشيعيّ؟

لقد كانت منهجيّات في دراسة التشيّع منهجيّات عقيمة لم تُفضِ به إلاّ إلى طريقين متعرِّجين استنتج منهما نتيجتين خاطئتين في أقلِّ تقدير:

الأُولى: القول بالعلاقة بين معتقدات الشيعة وتعاليم فارس القديمة، وقد تناسى أصحاب هذا القول ومنهم كوربن جملة حقائق هي:

١ـ وجود علاقة بين ديانة فارس القديمة وتعاليم غالبيّة الأديان الأُخرى كالتسنّن.

٢ـ الدور البارز والتاريخيّ للعرب والترك في نشر التشيّع ودعمه.

٣ـ دور الإيرانيين في نشر التسنّن ودعمه.

النتيجة الأُخرى: خطأ التركيز الواهي على الجوانب المعنويّة والباطنيّة في فهم أُصول التشيّع. الأمر الذي منع كوربن من إدراك الأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، من جهة، ومن جهة أُخرى قاده ذلك إلى تقديم صورة عن معنويّة وروحانيّة التشيّع مخالفة لما هو عليه وما يرتضيه. لكنّ الحقيقة والواقع أنّ جميع أبعاد التشيّع الظاهريّة منها والباطنيّة تتمتّع بوحدة متكاملة لا يمكن تجزئتها، وأنّ إلغاء أيّ بعد من الأبعاد سيؤدّي بالنتيجة إلى إلغاء الكلِّ برمّته.

www.noormags.ir

وأخيراً، لا يمكن الرجوع في فهم بُعد التشيّع المعنويّ إلى بعض الفرق والتيّارات المهجـورة عنـد الشيعة كالشيخيّة التي أبـدى كوربن إعجـابه المفرط بها.

الهوامش

١ ـ محمد حسين الحسينيّ الطهرانيّ، توحيد علميّ وعينيّ، ٤٦ـ٤٩، منشورات الحكمة، طهران ١٤١٠هـ.

٢ ـ قد لا يختلف مفهوم (عالم المثال) كثيراً عمّا هو ثابت في المنظومة الإشراقيّة أو الحكمة المتعالية، وإن تنافى عنهما في بعض الأحيان وتعليقاً على توضيح مفهوم عالم المثال نذكر التعاريف التالية:

عالم المثال: ويعرف أيضاً بـ (عالم الخيال) و (عالم البرزخ)، وهو عالم حقيقيّ يأتي عقب مرتبة تجرّد الأرواح، تتراوح فيه صدور الأشياء بين التجرّد والمادّة، ولعالم الخيال درجتان:

أ) الخيال المطلق (المنفصل): وله استقلال وجوديّ عن الإنسان وقواه المدركة، ويُطلق عليه أيضاً (المثال المطلق) و(الخيال المنفصل)، ولا تتعدّى إمكاناته في تجسّد الأرواح أو تجرّدها ومشاهدة الذوات المجرّدة صور الأشباح الجسمانيّة. وتكون صور الأشياء فيه دائماً مطابقة للواقع.

ب) الخيال المقيّد (المتّصل): وهو المرتبط بقوى البشر الإدراكيّة، وقد يطابق الواقع أحياناً وقد يخالفه في أحيان أُخر، ولهذا تدخل في هذا العالم المحالات، بالإضافة للرؤى وبعض المكاشفات.

كما يقسّم عالم الخيال ـ ذلك البرزخ بين الأرواح والأجسام ـ أيضاً إلى (عالم البرزخ والغيب الممكن)، وهو مقدّم على عالم المادة ومسانخ للتجرّد الوجوديّ، وإلى (عالم البرزخ والغيب المحال)، وهو عالم ما بعد الموت، ويأتي مطابقاً لأعمال الإنسان وسنخيّتها. فمن يلج العالم الثاني أي (عالم البرزخ والغيب المحال) لن يكون باستطاعته العودة، من هنا، يكون عالم الخيال والمثال متكفّلاً بتجسّد الأرواح نزولاً، وبتجرّد الأجساد صعوداً. أُنظر: سعيد رحيميان، التجلّي والظهور في العرفان النظري، ٢٨٠ـ٢٨١، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٣٧٦هـ.ش.

٣ ـ داريوش شايكان، هانري كربن، آفاق تفكر معنوي در إسلام إيراني (هنري كوربن وآفاق العرفان في الإسلام عند الإيرانيين)، ٨٣ـ٨٤، ترجمه إلى الفارسيّة باقر برهام، نشر فرزان، طهران ١٣٧٣هـ.شمسي.

٤ ـ المصدر السابق، ٩٠ـ٩١.

٥ ـ المصدر السابق، ٨٧.

٦ ـ المصدر السابق، ٩٣ـ٩٥.

٧ ـ روز جهان الشيرازيّ، عبهر العاشقين، ١٥، نشر منوجهري، طهران ١٣٦٦هـ. شمسي.

٨ ـ صدر المتألّهين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ١، ١٩، تصحيح وتعليق حسن زاده آملي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر ، طهران ١٤١٤هـ.

٩ ـ محمود الغراب، الخيال عاالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ١٣، مطبعة نصر، دمشق ١٤٠٤هـ.

١٠ ـ السيد جلال الدين الآشتياني، شرح مقدّمة القيصري على نصوص الحكم، ٤٤٧ـ ٤٤٨ و ٤٤٥، مكتب

www.noormags.ir

النشر الإسلامي، قم ١٣٦٥ هـ . ش.
١١ ـ المصدر السابق، ٤٨٣ ـ ٥٣٩.
١٢ ـ السيد حسين نصر، الحكماء المسلمين الثلاثة، ٣٣ـ٣٤، شركة سهامي كتابهاي جيبي، طهران ١٣٥٤هـ.ش.
١٣ ـ الآشتياني، شرح مقدّمة القيصري على نصوص الحكم، ٥٢٤، مصدر سابق.
١٤ ـ هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٩٢ ـ ٩٦، نشر كوير، طهران ١٣٧٣هـ.ش؛ وانظر له أيضاً الفلسفة الإيرانيّة والفلسفة التطبيقيّة، ٣٠ ـ ٣٢، نشر طوس، طهران ١٣٦٩ هـ.ش.
١٥ ـ آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج١، ٩٦، ط. الثالثة، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٣هـ
١٦ ـ المصدر السابق نفسه.
١٧ ـ المصدر السابق، ج ١٥، ٢٠٧.
١٨ ـ المجلسي، بحار الأنوار ،ج ٥٠، ١٣٥، مؤسسة الوفاء ، بيروت ١٤٠٣هـ
١٩ ـ المصدر السابق ج٥٤، ٣٥٤.
٢٠ ـ سعيد رحيميان، التجلّي والظهور في العرفان النظري، ١٢٥، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٣٧٦هـ.ش .
٢١ ـ الفيض الكاشاني، كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ٦٥ـ٦٦، ط. الثانية، نشر فراهاني ١٣٦٠.
٢٢ ـ المصدر السابق، ٦٦.
٢٣ ـ المصدر السابق نفسه.
٢٤ ـ المصدر السابق، ١٣٠ ـ ١٣١.
٢٥ ـ المصدر السابق نفسه.
٢٦ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٧٣ ـ ٧٦، مصدر سابق.
٢٧ ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ٥٣ ـ ٥٤، مكتب التبليغ الإسلامي، قم ١٣٤٨ هـ.ش.
٢٨ ـ هنري كوربن، عن الإسلام في إيران شواهد روحيّة وفلسفيّة: ٣٦٦ـ ٣٦٧، نقله إلى العربيّة نوّاف الموسوي، دار النهار للنشر ـ بيروت ٢٠٠٠م.
٢٩ ـ المصدر السابق نفسه.
٣٠ ـ للعلاّمة الطباطبائي بحث قيّم حول العلاقة بين معرفة الله ومعرفة الإمام عند الشيعة، أُنظر كتابه الشيعة في الإسلام: ١٢١، ١٢٤، ١٥٢، ١٥٤، مصدر سابق.
٣١ ـ نقلاً عن أحد عرفاء التشيّع، وهو آية الله السيد أحمد الكربلائي أنظر كتاب السيّد محمد حسين الحسينيّ الطهرانيّ، التوحيد العلمي والعيني، ٧٣، انتشارات الحكمة، طهران ١٤١٠هـ
٣٢ ـ الفيض الكاشاني، كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، ١١٦، مصدر سابق. لا يخفى أنّ للعرفاء استدلالات مختلفة على ضرورة وجود الإنسان الكامل، والاستدلالات المذكورة تثبت حضور الإنسان الكامل في مرتبة (الواحديّة)، وما يتبعها. وهناك استدلالات أُخرى قالت بوجوده في (الأحديّة) وأنظر أيضاً، سعيد رحيمان، التجلّي والظهور في العرفان النظريّ، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٨، مصدر سابق.
٣٣ ـ داريوش شايكان، هنري كوربن وآفاق العرفان في الإسلام الإيراني، ١٥٦ـ ١٦٥، نشر فرزان، طهران. ١٣٧٣هـ.ش؛ عن الإسلام في إيران مشاهد روحيّة وفلسفيّة، ١٧١ـ ١٧٦، مصدر سابق.

www.noormags.ir

٣٤ ـ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ١٠٣ـ ١٠٥، مصدر سابق.
٣٥ ـ المصدر السابق نفسه.
٣٦ ـ المصدر السابق نفسه.
٣٧ ـ راجع: الكليني، أُصول الكافي، كتاب الحجّة، أبواب التاريخ، باب (مولد الصاحب)، ولا يخفى أنّ الكلينيّ كان قد حرّر هذا الموضع عقب كلامه عن مواليد المعصومين الثلاثة عشر، وهو ما يكشف عن اعتقاده بسنخيّة ولادة المهدي مع ولادة سائر المعصومين.
٣٨ ـ هناك العديد من الكتب التي تناولت موضوع وروايات لقاءات الإمام الحجة، من قبيل ما دوّنه آية الله لطف الله الصافي الكلبايكاني في ثلاثة أبواب مستقلة، منها ما يتعلق بالروايات الواردة في رؤيته على عهد والده، ومنها إبّان الغيبة الصغرى، وأخيراً فيما يتعلق بالغيبة الكبرى.
وقد اعتمد الكلبايكاني في نقله على أُمّهات المصادر الشيعية. أُنظر: الصافي الكلبايكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر: ٣٥٥ (في من رآه في في أيام أبيه)، ص ٣٥٨. (في من فاز برؤيته في الغيبة الصغرى)، ص ٤١٢ (في من رآه في الغيبة الكبرى)، منشورات الداوري ـ قم.
٣٩ ـ الشيخ المفيد، المسائل العشر في الغيبة، ٩١ـ ١٠٥، نشر مركز الأبحاث العقائديّة، قم ١٤١٢هـ.
٤٠ ـ محمد علي أمير معزّي، التحقيق في أنواع روايات اللقاءات بإمام الزمان في كتاب في أحوال وأفكار هنري كوربن، ٧٤ ـ ٧٥، نشر هرمس، طهران ١٣٧٩هـ.
٤١ ـ العلاّمة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٣٥٠ ـ ٣٥١، مؤسسة المطبوعات الدينية ـ قم ١٣٦٦هـ.ق.
٤٢ ـ المصدر السابق نفسه.
٤٣ ـ لقد خضع هذا التقسيم لبعض التصحيح أحياناً، راجع مثلاً كتاب السيّد حسن الأبطحي، لقاءات مع إمام العصر، ١١، نشر آل يس، مشهد ١٤٠٥هـ ش .
٤٤ ـ راجع في الدراسات النقديّة حول قصّة الجزيرة الخضراء كتاب جعفر مرتضى العاملي، الجزيرة الخضراء في ميزان الفقه، نشر بوستان كتاب ـ قم ١٣٨١هـ .ش.
٤٥ ـ تتبعت هذه الروايات فوجدتها (١٢٩) رواية. أُنظر كتاب لطف الله الصافي الكلبايكانيّ، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، ٤٧٨، نشر الداوري ـ قم، ط. السابعة بدون تاريخ.
٤٦ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٥٩ ـ ٦١، مصدر سابق.
٤٧ ـ داريوش شايكان، هنري كوربن وآفاق العرفان في الإسلام الإيراني، ١٣٧ـ ١٣٨، مصدر سابق.
٤٨ ـ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة: ٥٢ ـ ٥٦، مصدر سابق.
٤٩ ـ السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ١:١٤٥ـ ١٤٦، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ١٤١٧هـ.
٥٠ ـ السيّد الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ٨١ ـ ٨٢، تقريرات الميرزا علي التبريزي الغروي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
٥١ ـ السيّد محمد حسن بني هاشمي خميني، توضيح المسائل للمراجع ١، المسألة ١٢١، النشر الإسلامي، قم

www.noormags.ir

١٣٧٧هـ.ش .

٥٢ ـ القاضي، السيّد نور الله التستري، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، ج ١، ١٨٤ـ ١٨٥، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفيّ.

٥٣ ـ هنري كوربن وآفاق العرفان في الإسلام الإيراني، ١٣٨، مصدر سابق.

٥٤ ـ المصدر السابق، ١٤٢ـ ١٤٦؛ وانظر أيضاً هنري كوربن، عن الإسلام في إيران شاهد روحيّة وفلسفيّة، ١١٩ـ ١٢٠، مصدر سابق.

٥٥ ـ المصدر السابق نفسه.

٥٦ ـ المصدر السابق، ١٤٢.

٥٧ ـ عن الإسلام في إيران شاهد روحيّة وفلسفيّة، ١٢٣ـ ١٢٤، مصدر سابق.

٥٨ ـ المصدر السابق نفسه.

٥٩ ـ التوحيد العلمي والعينين ٣٢٩ـ ٣٥٠، مصدر سابق.

٦٠ ـ أُنظر: فضل الله بن روز جهان الخنجي الأصفهاني، وسيلة الخادم إلى المخدوم في شرح الصلواة على الأربعة عشر معصوم، المقدّمة، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ١٣٧٢هـ.ش .

٦١ ـ عن الإسلام في إيران مشاهد روحيّة وفلسفيّة، ٢٨٦، مصدر سابق.

٦٢ ـ المصدر السابق، ٢٩٥.

٦٣ ـ السيّد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ٥٣ ـ ٥٤، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٣٤٨هـ

٦٤ ـ هنري كوربن، علاقة حكمة الإشراق وفلسفة إيران القديمة، ٣٧، مؤسسة أبحاث الحكمة والفلسفة الإيرانيّة، طهران ١٣٨٢هـ.ش .

٦٥ ـ المصدر السابق، ٣٦.

٦٦ ـ السيد حسن نصر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ٥٣١ ـ ٥٣٢، مركز النشر الجامعي، طهران ١٣٦٢هـ.ش .

٦٧ ـ شمس الدين محمد بن محمود، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ٤٦٣، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، طهران ١٣٦٥هـ.ش .

٦٨ ـ السهروردي، مجموعة مصنّفات، ٧٥ـ ٧٦، تصحيح سيد حسين نصر، جمعية الفلسفة الإيرانية، طهران، ط. الثالثة ١٢٩٧هـ

٦٩ ـ المصدر السابق، ٣١٨.

٧٠ ـ المصدر السابق، ٣٢٢.

www.noormags.ir