

معالم فلسفية وروحية من التراث الإسلامي في إيران^(*)

هنري كوربان

ولكنه لم يعد نكرة في الغرب، فكل من يريد أن يدرسه أو يتأمله سطرأ سطرأ، حتى مع عدم معرفة الفارسية جيداً، فإنه يستطيع أن يفعل ذلك بسهولة، بفضل ترجمة ر. أ. نيكلسون⁽¹⁾ (R.A. Nicholson) الإنجليزية الآمنة والكاملة. إن غرضنا هنا يتجه أساساً إلى ارتياد الأراضي التي لا تزال بعد مجهولة تقريباً، حيث نبتت، عبر القرون "حصائد الروح" الإيرانية. مضافاً إلى ذلك، فإنه إذا كان صحيحاً اعتبار المثوي كممثل نموذجي لتصوف ما ناطق بالفارسية -والذي كان مزدهراً أيضاً في الأناضول- وإذا كان التصوف من جهة أخرى، قد اعتبر في الغرب، لأمد طويل، كممثل بمفرده «للروحانية» العرفانية (mystique) للإسلام، فإن تلكم الإعتبارات ليست، مع ذلك، غير نظرات جزئية للحالة الإجمالية.

ينوي هذا المؤلف إعطاء تاريخ عام للفكر الفلسفي والروحي لإيران. فقد كان ينبغي، من أجل هذه الغاية. لا مجرد تضخيم الأعباء الثقيلة سلفاً، بل السعي وراء كمال، لا تزال حالة الأبحاث بعيدة عن أن تسمح به. نتيجة لذلك سيكون هنالك لأبد، عدد لا بأس به من الأمور الغائبة. فعلى سبيل المثال، سوف لن يأتي على ذكر الإسماعيلية إلا بطريقة تلميحية وعبر المقارنة، رغم أن الإسماعيلية هي الفرع الثاني الكبير للتشيع، وقد كانت بالتأكيد رائدة في المينافيرقا والغنوص (la gnose) في الإسلام. غير أننا درسناها في مكان آخر، ونزعم أن نعود إليها بمزيد من التفصيل⁽¹⁾. سيكون هناك غائب كبير آخر هو الكتاب الذي يوسم عادةً بأنه القرآن الفارسي، أي مطولة أو مثوي جلال الدين الرومي:

^(*) هذا المقال عبارة عن ترجمة لمقدمة كتاب En Islam Iranien (الإسلام في إيران) نقلها إلى العربية نجيب الماحدي.

بيد أن هذا الوصل بين المقدره الفلسفية والمقدره العرفانية [mystique] إذ يطبع ببصمته النوعية العبقريّة الإيرانيّة- هو الذي يدعونا إلى تعديل جانبيين من مفهوم التصوف المقبول عموماً في الغرب. فمن جهة، هذا المفهوم هو مفهوم تصوف يستخف- بسهولة كبيرة إلى حد ما- بالبحث الفلسفي، نظراً لعدم استشعار كيفية اختبار فلاسفتنا لما سمي اصطلاحاً بـ *Unio mystica*. ومن جهة أخرى، يبدو أن هذا المفهوم يحتفظ للتصوف بامتياز الروحانية العرفانية [mystique] في الإسلام. والحال أننا نجد أنفسنا أمام هذا الواقع، وهو أن بعض المعلمين الروحيين في إيران يتكلمون لغة الصوفيين الفنية، دون الإنتماء إلى طريقة أو جماعة [congregation] صوفية، أو حتى المطالبة بلقب الصوفية الأخذين بزمام شأنهم [ex. Professo]. ولأسباب سوف يكشف عنها في ثانيا هذا الكتاب، فإن هؤلاء المعلمين أنفسهم هم الذين فضلوا -منذ حوالي أربعة قرون- استخدام كلمتي عرفان وعرفاني على استعمال مصطلحي التصوف وصوفي. فالباحث الذي كان قد تعلّم في الغرب أن التشيع لم يكن له أي ودّ للتصوف، سيستخلص من ذلك، ربما، أن التشيع غريب عن كل جوانية روحية (*intériorité spirituelle*): وعليه، ينبغي له أن يتلمذ على مؤلفات معلّم مثل حيدر آملّي (القرن الرابع عشر) الذي يذكر بأن الصوفي الحقيقي، هو

إن ما أريد بيانه هنا، بشكل أساسي، هو تلك الكفاءة المميزة لما يدعوه بعضهم بالعبقرية الإيرانية، ويدعوه آخرون برسالة الروح الإيراني التي لا تقبل النسخ: كفاءة قادرة إلى أبعد حد على إثارة نسق فلسفي للعالم، دون أن يغيب عن نظرها التحقق الروحي الشخصي الذي على التأمّل الفلسفي أن يثمره، والذي بدونه لا تكون الفلسفة سوى لعبة لعبة لعقمة للعقل. وفي النتيجة، مقدره على وصل البحث الفلسفي بالتجربة العرفانية (*mystique*). إذ رفض الفصل بينهما يعطي لهذه وتلك سمة مميزة جداً. وما ينبغي أن يؤسف عليه هو أن هذه الفلسفة الإيرانية- الإيرانية الإسلامية- قد كانت غائبة لحد الآن عن تاريخنا للفلسفة. إن هذا الغياب قد أفقر معرفتنا للإنسان وبتراها. فمنذ أكثر من ألف عام، وتحديداً أيضاً خلال القرون الأربعة الأخيرة بالأخص، فإن إنتاج فلاسفة إيران وروحانييها قد كان كبيراً. ومشكلاتهم تتقاطع ومشكلات فلاسفتنا، ولكنهم يأتون فيها، أغلب الأحيان، بوجهات نظر وأجوبة أقصتها معممات السجلات في الغرب. ومع ذلك فإن هذا الصوت الإيراني توصل بالكاد إلى أن يجعل نفسه مسموعاً خارج حدود إيران، وإن يكن الإيرانيون اليوم لا يعون دوماً أن ثقافتهم التقليدية تستطيع أن تحوي رسالة للإنسانية المعاصرة، ويدركون بشكل أقل كذلك كيف يؤنّون [actualiser] هذه الرسالة.

كذلك الشيعي الحقيقي في نهاية المطاف. وهو ما نتيجته أنه من المهم والكافي، بالنسبة إلى الشيعي الحقيقي أن يكون هذا الشيعي الحقيقي العرفاني. وسيكتشف، إلى جانب الجماعات الصوفية الشيعية، وجود معلمين روحيين على قدر كبير من العرفان، دون أن يكرسوا أنفسهم كصوفيين. وسيجرب أنه في حوزة قم^(*) مثلاً، يستطيع أن ينطق كلمتي عرفان وعرفاني، ويخوض حواراً مع معادثيه بمنتهى الإرتياح، في حين أن استخدام كلمتي تصوف وصوفي تلقي ظلال التجهم على الوجوه.

إنه موقف قد يتطلب منه إنفاق سنوات لكي يفهمه. وسيكون عليه أن يتخلى عن بعض التصورات التعميمية التي توطدت، والتي تحصر شخصيات الحوار الروحي في الإسلام في المتكلمين والفلاسفة (الذين لقبوا بالهلينيين)، وأنه بين الطرفين كان هناك المتصوفة الذين لا يكون كبير ودلاً إلى الأولين ولا الآخرين. بيد أن الوضع الواقعي يعبر عن نفسه في تماثل للعلاقات أصبحت عبارته بمثابة شعار يعود أصله إلى الثورة الروحية التي قام بها السهروردي (القرن الثاني عشر) الذي يملأ ذكره الجزء الثاني من هذا المؤلف. هذه العبارة تعلن أن شأن التصوف بالنسبة إلى علم الكلام^(**)، هو شأن مذهب الأشراق عند السهروردي بالنسبة إلى فلسفة الفلاسفة. وبذلك، فإن هذه "الرباعية" تبرز

في ضوء مختلف تماماً الوضع الروحي للإسلام الإيراني، عوض أن تنسب إليه، ببساطة، المقولات الصالحة لبقية العالم الإسلامي.

لنقل إن هذا الضوء يظهر أكثر فأكثر العلامة الفارقة، وهي كون جميع المفكرين والروحيين تقريباً، الذين ستم دراستهم خلال هذا المؤلف، قد ظلوا لا يعرفون إلا بقدر ضئيل جداً، وبالتالي، مجهولين تماماً في الغرب إلى حد الآن. كما أن عدداً كبيراً من المؤلفات المذكورة هنا لا تزال بعد في شكل مخطوطات.

إننا نأمل أن تسترعي المعالم التي أزمعنا إبرازها اهتمام الفلاسفة كما الباحثين في العلوم الدينية. وليس ينبغي علينا أن نخفي أن هذه المعالم موجهة عموماً ضد الأيديولوجيات الداريجة في أيامنا. ولكن، لعلها تكون ذات نفع أجدى، وذلك بأن نعيد إلى ذاكرتنا كثيراً من الأشياء التي جعلتنا ضحيج الأيديولوجيات المحاربة نساها. وليس ينبغي كذلك إخفاء الوضع غير المريح، أي مشاق فيلسوف مستبشرق بشكل عام، وفيلسوف متطبع بالإسلام - [islam] [isant في الحالة الراهنة: قبل كل شيء، لأن حالة الأبحاث تجبره على القيام بعمل تحضيري هو وظيفة محقق النصوص [Philologue]، الأمر الذي ليس هو تماماً وظيفتي. إذ عليه أن يصبح فعلاً ناشراً للنصوص التي سيؤسس عليها بحوثه فيما بعد. وكما بإمكان الفيلسوف الذي له

* في الأصل: الجامعة اللاهوتية التقليدية بقم.

** في الأصل: (لاهوت الكلام)، La Théologie du Kalâm.

الذين واللواتي كانوا مستمعين ومستمعات أن اهتمامهم قد شكل لنا حافزاً كبيراً. إنه لاستثناء أن تكون قد أتاحت الفرصة لباحث، أثناء حياته، لكي يبيّن الأمور التي هدف إلى القيام بها. باختصار أن يحرّر شيئاً ما يكون برنامجاً ووصية في الوقت نفسه. وبرغم ذلك، فقد أتاحت لنا هذه الفرصة، منذ أمد قريب، بفضل كتاب اليوبيل الذهبي الذي طبعه قسم العلوم الدينية في المعهد التطبيقي للدراسات العليا (السوربون)*، الذي ننتمي إليه، من أجل الإحتفال بمئوية معهدنا. ونحن نميل هنا إلى هذا النص، لأن المؤلف الحالي هو في الوقت ذاته شرح وتوسيع لما يذكره^(٢). أخيراً، لا ينبغي لنا أن نمرّ دون ذكر انجاز مواز تابعناه بالإشتراك مع أحد زملائنا المميزين في كلية الإلهيات والعلوم الإسلامية بجامعة مشهد، هو السيد جلال الدين أشتياني، أعني نصوص مختارة للفلاسفة الإيرانيين من القرن السابع عشر حتى أيامنا. وأحد أجزاءه قد وقع الإنتهاء منه الآن^(٣). أدعو الله أن نتمكن من أن نبلغ بهذا المشروع غايته، فهو بحسب مخططاتنا يجب أن يتضمن خمسة مجلدات كبيرة، وأن يعرف بخمسين مفكراً إيرانياً من القرون الأربعة الأخيرة، ما يزالون مجهولين حتى الساعة في الغرب. وإن جزءاً كبيراً من أعمالهم ما يزال مخطوطاً وكثير من أعمالهم تمت دراسته هنا. إن ظهور هؤلاء الفلاسفة الذين ينتمون

حظاً أن يشتغل على نصوص منشورة سلفاً، بل ومحرّرة في لغته الخاصة، أن يقارن حاله بحالي! ولكن، هنالك أكثر من ذلك: فلا أحد يعرف جيداً أن يوضعه، فهو يشبه اليتيم إلى حد ما. إذ المستشرقون ليسوا بالضرورة ميتافيزيقيين، وقد نظروا إلى الفيلسوف بسهولة كفارس كثير الترحال، قد ضلّ بينهم. أما فيما يخص الفلاسفة فإنهم على أتم الإستعداد لإستقبال المشكلات: ولكن، بما أن أسماء الأعلام غير معروفة لديهم، والمصطلحات الفنية جديدة عليهم، فإنهم يبدأون بتحريفها. وسوف نلمح لاحقاً أيضاً إلى هذه المفارقات؛ ولن يكون ذلك إلا من أجل تشجيع الباحثين الشباب على تجاوزها: ذلك أنه إنما تقع على عاتقهم هم مهمة أن يتصرفوا كما لو كانت الفلسفة الإيرانية- كما هو شأن الفلسفة الإسلامية على العموم- تنتمي، في نهاية المطاف، إلى إرث الفلاسفة المشترك.

سوف لن يتعجب المرء إذن، لو قلنا إن الأبحاث المجمعّة في الأجزاء الأربعة لهذا المؤلف، امتدت على أكثر من عشرين عاماً، وإنها لم تكن ممكنة التحقق إلا بفضل إقامات متكررة ومطولة في إيران، ولولا صداقات إيرانية عزيزة ووفية. ولقد جمعت كما هو واضح، إلى مهام التدريس التي قمنا بها في باريس عادةً، وجزئياً في طهران نفسها طيلة عدة سنوات. وليعلم كل

* Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études (Sorbonne)

إلى القرون الأربعة الأخيرة - كالشمس في رائحة النهار، سيشكك في عدة مقولات راسخة، أولها تحقيقنا (Pérodisation) لتاريخ الفلسفة، لأنه لا بدّ أننا سنتساءل عمّا إذا كان هؤلاء الفلاسفة ينتمون إلى القرون الوسطى أم هم من المحدثين؟ فبحسب الترتيب الزمني (Cronologiquement)، هم لا ينتمون إلى ما نسميه العصر الوسيط، ومع ذلك، فهم نتيجة للحقبة الملقبة بالوسيطه بجميع دقائق (Fibres) مشكلاتهم. وهم "محدثون" بحسب الترتيب الزمني، ومع ذلك، ففهمهم للعالم لا يتطابق تماماً مع ما اتفق على تسميته "حديثاً" في الغرب، بالرغم من أنه كان هنالك، مثلاً، بين أفلاطونيي الفرس - من قبيل ملا صدرا الشيرازي- وأفلاطونيي كمبردج، معاصريهم، تشابهات عميقة في الفكر. يبقى أن خطاطتنا المعتادة والتي تقسم التاريخ إلى "عهود بائدة، وعصر وسيط، وأزمة حديثة" توشك أن تأفل، لأنها لا تتسجم إلا مع حالة خاصة بالغرب، وعليه يجب إيجاد مرجعية أخرى، غير مرجعية الترتيب الزمني، لبيان معاصرة (Syn-chronisme) هؤلاء الفلاسفة الإيرانيين مع نظرائهم الغربيين.

هذا مجرد مثال يسجله المرء بشكل عابر. توجد أمثلة أخرى ومن نوع آخر. وسوف نتاح لنا الفرصة لنبيّن لا مجرد أن الإسلام الشيعي مجهول جداً في الغرب، بل إنه يصطدم غالباً، ولهذا السبب عينه،

تارةً بسوء فهم خطير يتعلق بطبيعته [es- sence]، وتارةً بتحفظات، بل نفور [des antipathies] يتعاظم استشعاره بألم من قبل أصدقائنا الإيرانيين، لأن هذه الأمور تبدو لهم غير قابلة للتفسير. ومن زاوية النظر هذه، نحیی كعلامة تجديد في دراساتنا الملتقى الذي نظم في جامعة سترازبورغ، سنة ١٩٦٨ حول الشيعة الإمامية^(٥). إن التشيع لا يختزل في لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل، ولا في التعبد pratiquer بمذهب تشريعي (تفسيهي) خامس إلى جانب المذاهب الأربعة المعترف بها رسمياً من قبل الإسلام السنّي، وما سنقوله عنه هنا، على مدى الجزء الأول وفي موضع آخر، يهدف إلى أن يظهره لنا كمحراب الباطنية [ésotérisme] في الإسلام.

إن الكلمة التي كتبت للتو هي مع أخريات مصدر سوء الفهم والنفور الذين هما على نفس القدر من الخطورة، ونحن نحتاج إلى استعمال مصطلحات [ésotérisme] باطنية، gnose (عرقان) و thèosophie (حكمة إلهية)، لأننا لا نملك مصطلحات أخرى لنترجم بشكل أفضل المصطلحات الفنية التي تطابقها في العربية والفارسية. ومع ذلك، نحن نعلم أن استعمال هذه الكلمات يوئد تحفظات، بل سخطاً لدى عدة أناس حازمين. ونحن لا نأمل أن نبدد سوء الفهم في بضع أسطر. فالذين لا يجدون مانعاً من قراءة المؤلف، من البداية إلى النهاية، سيقفون على جلية

يبينهما المصطلحان العربيان ظاهر وباطن يتطابقان تماماً مع الصلة التي يبينهما المصطلحان "exotériques" "ésotérique" خاصي وعممي، بين "خفي، ظاهرة «phénomène» ومثال (= شيء في ذاته) «nouméne»، إلخ.

من المؤكد أن الوضع البشري [la condition humaine] هو على درجة من الإنغلاق، بحيث إن الباب المؤدية إلى ما يعنيه مصطلح باطني، والمصطلحات ذات العلاقة به لا يمكنها أن تتفتح لكل الناس دون تمييز. فظاهرة الجمهور، مقصاة هنا. وفي الوسط التقليدي فإن هذا التضيق مسلّم به كضرورة ذاتية للطبيعة البشرية. فروزبهان سوف يتحدث عن "الباطنيين" بوصفهم "العيون التي ما زال الله ينظر بها إلى العالم". فما يسمى باطناً لا يثير مطلقاً، في الوسط التقليدي فكرة "الجماعات الصغيرة المنغلقة على نفسها" [petites chapelles] التي جعلت موضع ريبة في الغرب -وليس ذلك من غير حق- من قبل النزعات الباطنية الكاذبة. ولقد يود المرء لو يستطيع القول مع كاتب معاصر: ليس مهماً أن تكون الجماعات منغلقة وصغيرة، شريطة أن يمجد فيها قديسون كبار.

فيما يتعلق بكلمة غنوص، فإنها من أكثر الكلمات التي تثير أسوأ حالات سوء الفهم، بنفس القدر الذي ترتبط فيه بباطنية يساء فهمها بالتدريج ذاته. وهل من حاجة إلى التذكير بأن الباحثين يشددون، خصوصاً في أيامنا، على أن مصطلح "مذهب

الأمر. أما هنا، فإننا نهتم أولاً، بتحديد مدلول الإصطلاحات.

منذ أمد بعيد، جعل انتشار النزعات الباطنية الكاذبة «Pseudo-éstérismes» في الغرب، مصطلحي باطنية «ésotérisme»، وباطني «ésotérique» ذاتيهما موضع ريبة. ونأمل أن القارئ سوف يبدأ بالتجراً على إعادة التفكير [repenser] في المصطلحات التي هي موضع بحث، طبقاً لأصول اشتقاقها «étymologiquement». إن العبارة الإغريقية $\tau\alpha\acute{\epsilon}\xi\omega\varsigma$ تعني الأشياء الخارجية العامة «exotériques» وعبارة $\tau\alpha\acute{\epsilon}\sigma\omega$ تعني الأشياء الداخلية، الخاصة «éstériques». فهل يكون من الأنسب أن نفضل مصطلحي "نزعة جوائية" [intériorisme] و"ذوو نزعة جوائية" [intérioristes]؟ فهذان المصطلحان، المشتقان من اللاتينية، سيكونان صحيحين تماماً، ولكنه مما يخشى منه في أيامنا أن فكرة "عالم داخلي و"حقيقة داخلية" [réalité in-térieure] تثير عند الكثيرين فكرة نزعة ذاتية أو نزعة نفسانية لا محل للحديث عنها مطلقاً لدى مفكرينا. فالعوالم الداخلية ليست بالنسبة إليهم سوى العوالم الروحية، وهي تتطلب -بدقة انطولوجية كاملة- "موضوعية" خاصة [Sui generis] مختلفة حتماً عما نفهمه عادةً من هذه الكلمة. يبقى أن التقابل والتضاييف (la complémentarité) الذين

غنوصي الذي يشير إلى النظم (الفكرية) الغنوصية، التي تعود إلى القرون الأولى من الحقبة المسيحية، لا يغطي ظاهرة الغنوص بكاملها؟ فلا ينبغي البحث إذن، في كل ما هو غنوص عن المرادف الصحيح لنفس هذه النظم. فهناك غنوص يهودي وغنوص مسيحي وغنوص إسلامي وغنوص بوذي. والمؤسف هو أن الكثيرين من ذوي التكوين السطحي يتحدثون عن الغنوص كما يتحدثون عن ميثولوجيا لعدم تحليلهم العالم الذي يعلمنا فلاسفتنا أن نعرفه كـ [mundus imaginalis] (عالم مثال). أو يتم الحديث عنه كما يتحدث المرء عن علم (Savoir)، أو عن عقلنة (rationalization) تحل محل الإيمان، ناسين، تحديداً أن الغنوص، لأنه غنوص، يتجاوز كلياً هذه الطريقة في طرح المسألة، من خلال كلمات إعتقاد (Croire) وعلم (savoir). إن الغنوص، في حد ذاته، هو معرفة مخأصة (salvatrice) أو خلاصية [salvifique] خلاصية لأنها معرفة، ومعرفة لأنها خلاصية. إنه ميلاد جديد إذن، ميلاد روحي. إنها معرفة تحمل في ذاتها، من حيث هي كذلك، خاصة عهدية [sacramentel]. ومن أفق هذه النظرة فإن فكرة الغنوص لا تنفصل عن فكرة معرفة أو عرفان. وسيجد المرء توضيحاً لها هنا، في العرفان الشيعي كما في إشراق السهروردي، ومن أفق هذه النظرة أيضاً فإن أي رفض للغنوص، مهما

يكن مدفوعاً بتقوى، يتضمن في ذاته بذرة نزعة ظاهرية(*) [agnosticisme]. إن الجاحد لغير المحسوسات (للماورائيات) [agnostique] ليس -كما يريد الإستعمال الساذج للكلمة- الذي يفرض إيماناً عقيدياً، وإنما هو الذي بإعلانه الطلاق بين الفكر والوجود، ينفلق على نفسه، ويريد أن يفلق على الآخرين الباب إلى العوالم التي يفتحها العرفان (la gnose) والتي فيها يكون محل المعطيات المباشر هو "العالم الداخلي" أي الباطني (ésotérique) وكل هذا يبدو لنا ضرورياً من أجل فهم المفكرين الذي سنتطرق إليهم هنا.

إن كلمة حكمة إلهية [théosophie]. كانت عرضة للإرتياب هي الأخرى. وهنا أيضاً، فيما لو أراد المرء فعلاً التفكير وفقاً لأصل اشتقاق الكلمة، فإننا سنذكر، في مناسبات عدة، بأن العبارة العربية حكمة إلهية هي المرادف الصحيح لـ تيوزوفيا (Theosophia) الإغريقية. فهي تعني هذه "الحكمة الإلهية" التي ليس موضوعها الوجود بما هو وجود وحسب، بل العوالم الروحية التي يفتح العرفان (la gnose) بابها. وآلة الإحساس بها ليست هي ملكات الإدراك الحسي، ولا العقل البحثي [l'in-tellect raciocinant]، وإنما فعالية تالته للنفس هي حدث باطن، أو إدراك تبنٍ داخلي (كشفي، مشاهدة)، إلخ. فلن يكون بمستطاعنا إذن، إلا أن نستغني عن هذه

* يعني المصطلح الأعجمي كل مذهب يقول بعدم إمكان معرفة بواطن الأشياء. لذلك رجحت ترجمته بـ نزعة ظاهرية بدل لا إرادية. أو دهرية، رغم أن بعض الإستعمالات تناسب المعنيين الأخيرين (م).

وجهة النظر التي لا تسمح بفهم وتفسير فكر أو مفكر إلا بالنظر إلى لحظتهما "التاريخية" أو وضعهما «Situs» نسبة إلى الترتيب الزمني [la chronologie]. وبالتالي، يجتهد المرء في تفسيرهما سببياً بواسطة "زمنهما"، فإن هذا الفكر قد "عفى عليه الزمن" أو أنه "طراز بال" [démodée] إلخ. ولقد اجتهدنا هنا في الحفاظ على فهم لـ "الزمن الوجودي" في نظر الفيلسوف على نحو تحمل معه عبارة مثل العبارة الجارية "ابن زمانه" (***) دلالة مزرية [dérisoire]، لأنها لا تعود إلا إلى "الزمن الذي يراعي الترتيب" (***)، إلى الزمن الموضوعي الثابت [uniforme] الذي هو زمن كل الناس الذي يستحيل فيه من ثم أن يفسر بدقة الوضع الذي يأخذه الفيلسوف إزاء ذلك الزمن. فالفيلسوف لا يستطيع إلا أن يعيش زمنه الخاص (***)، وإن تاريخيته [historicité] لتتمثل في ذلك وحده. إن الميتافيزيقيا "الوجودية" لملأ صدرا الشيرازي تثبت لنا أن ليس هناك تراث حي، أي ليس هناك تجاوز لرسالة فاعلة [transmission en acte] بمواقف حاسمة متجددة دوماً (***)، وإن التراث مفهوماً على هذا النحو، هو عكس الموكب الجنائزي تماماً، فهو يتطلب

الكلمة، ولا أن نبحت ما تعنيه خارج الفلسفة، في حين أن السهروردي يشترط في مريده أقصى المؤهلات الفلسفية صرامة قبل أن يحاول الذهاب قدماً على طريقة الحكمة الإلهية -Théosophique-ment.

وإن تحديدات أخرى للمصطلح هي ضرورية أيضاً. فقد يحصل لنا أن نأخذ موقفاً مناهضاً لـ التاريخانية (historicism)، بل أن نوحى ضمناً بموقف مناهض للتاريخ (*). وعسى أن لا ينسب إلينا أي نبيذ للدراسات التاريخية. بل إنها تؤمن تماماً، بأن الإنسانية إذا تخلت عن الدراسات التاريخية فإنها ستكون إنسانية مصابة بفقدان ذاكرة جماعي. وإنه لما يخشى منه أن يكون المخدور قد تفاقم أصلاً، ذلك أن الملحة بـ "جديد" دائماً، وادعاء عدم الإكتراث إلا بـ "الجديد". إنما هو علامة فقدان ذاكرة عن رؤية الماضي الشخصي ماثلاً في الحاضر.

لقد استطعنا كذلك أن نقدر أن في إلزام أنفسنا بإخراج عدد كبير من المخطوطات إلى النور، نهوضاً بعمل من صميم اختصاص المؤرخ. ولكن ليس هذا هو المهم. إن وجهة النظر التي يمنعنا من تبنيها بملء الحق، تقدير مؤلفينا هي وجهة النظر "التاريخية" بالمعنى الجاري لهذه الكلمة، أي

- * Suggérer une à anti-histoire .
- ** tre de son temps .
- *** temps chronologique.
- **** tre son proper temps.
- ***** Des actes de décision toujours renourlés .

نهضة دائمة، وهذا هو العرفان «gnose». إن المرء ليجد نفسه مدفوعاً إذن، إلى الإقتناع بأن الماضي والموت لا يكمنان في الأشياء، وإنما في النفوس. فكل شيء يتوقف على موقفنا عندما نقررّ حال اكتشافنا لتشابه غير متوقع إلى ذلك الحين- إن هذا الذي يثيره فينا ليس ميتاً، وليس من الماضي، لأننا، على العكس تماماً، نتوقع أننا نحن أنفسنا من المستقبل. إنه موقف مناقض تماماً للموقف الذي يتمثل في الإدعاء بأنه مرتبط بلحظة من الزمن التاريخي الخارجي، ندعوها لحظة "نا" لأن الترتيب الزمني [la chronologie] ببساطة، رتبها على هذا النحو. إن هذا القلب للأمور ينتج تلقائياً "إعادة سكب" [reversion] جذرية: فما قد كان من الماضي، سيتحدر منا نحن، من الآن فصاعداً. وهذا بمفرده يتيح لنا أن نفهم، وأن نثمن قيمة عمل أنجزه شخص مثل السهروردي، ك باعث للحكمة الإلهية [ia théosophie التي تعود إلى فارس القديمة. فلماذا إذن هذا الاستعمال المسرف في أيامنا لكلمة "لا يقبل الإنعكاس" (irreversible) على نحو عشوائي؟ إننا نحن الذين نعطي الحياة أو الموت، وإذا تم ذلك، فإننا نجد أن معاصرنا الحقيقيين هم في مكان آخر، لا في التزامن [la si multanéité مع لحظتنا التاريخية (chronologique). في المقابل، فإن النضال ضد ما يدعى أنه "عنى عليه الزمن" بالإرتماء في سباق

مجنون مع التاريخ، هو معركة يائسة، لأنه استسلام إلى جزء لا واع منا نحن أنفسنا هو الذي نهرب منه، وتلك بالتالي عين المهزلة. ثم إنه يتناهى إلى سمع المرء باستمرار، القول: إن فلسفة التاريخ تضمحل في أيامنا، بينما، في المقابل، يأخذ لاهوت التاريخ مداها. وفي الحقيقة، فإن فكرة لاهوت التاريخ ليست جديدة، ففي الإسلام يعود الفضل فيها إلى المفكرين الشيعة والإسماعيليين، من خلال "فلسفتهم النبوية". وللأسف، يبدو أن الأمر كذلك بالنسبة إلى مسيحية زمننا الحالي، ولأنها فقدت كلمتها، فهي تحس نفسها ميالة، أكثر فأكثر، نحو المغامرة. وهذا بالتأكيد أمرٌ جديد، بل ضروري جداً لها على نحو السرعة، ولكنها أصعب من أن تتجاوز، أكثر من أي ماضٍ "عنى عليه الزمن"، لأنها علامة ضلال جذري. فاللاهوت -وهو بصدد البحث عن خلاصه داخل التاريخ، لكي لا ينخلف عن ال"معنى" المفروض من قبل آخرين للتاريخ- يميل إلى التنافس مع صنع يديه المعلمن (sécularisé)، ولكن ناسياً أن بعده الحقيقي أخروي، وأن القيامة [l'escha] tologie هي نهاية التاريخ. إن لاهوتاً أو فلسفة للتاريخ لا يمكن تصورهما «impensables» دون صورة «image» للعالم تسبق وتتقدم، في كليتها كل المعطيات الأمبريقية، فهما غير ممكنين إلا من قبل موجود لا يكون في التاريخ، بل متجاوزاً للتاريخ (transhistorique).

مألوفة لديهم والتي حاولوا أن يعمقوا فيها بحوثهم الميتافيزيقية. أما فيما يخص وسطهم "الإجتماعي"، فنحن نعرف تماماً رأي كل واحد منهم فيه: فمسلكهم الجوهري إزاءه كان تجريبياً، أو عزلاً قد يبدو للإنسان الجماعي (-l'homo col'lectivus) بمثابة فضيحة، ولكنه واقع. وعليه، فإن محاولة تفسيرهم بهذا الذي أرادوا أن يكونوا غرباء إزاءه، أي استنتاجهم من الشيء الذي قالوا له لا على وجه التحديد. قد بدت لنا بمثابة مفارقة عقيمة. وهذا سيكون استسلاماً للخلط، الذي كثيراً ما يقع في أيامنا. بين الفلسفة وعلم اجتماع الفلسفة. إن هذا الخلط، ببساطة، يغيب عن نظره ما هو موضوع الميتافيزيقيا، وهذا الموضوع إذا غاب عن النظر: فلأنه اعتبر من قبل هذا الخلط بمثابة (شيء) غير موجود. ونحن هنا نلتقي مجدداً بالموقف النموذجي للجاحد [l'agnostique] الذي يعتقد- في غياب قاعدة سوسولوجية إنه لا اعتناء له إلا بما يدعو "فكراً محضاً" لأنه أعلن الطلاق بين الفكر والوجود. ونحن نعتقد أن الطريقة المثلى للوصول إلى فهم للغنوصيين لا تكون على هذا النحو. بالإضافة إلى أنه سيكون إلغاءً غير مشروع للحدود التي يتهمها بعض اللاهوتيين من أبناء زماننا، بحماس بأنها حدود وهمية. يبقى أن نعرف على أي نحو تم تناولها حتى ألغيت.

يود المرء حقاً لو يتم الرجوع إلى ما سيقتال هنا بخصوص المصطلح العربي- الفارسي حكاية، الذي يمكن أن يكون منبع تأملات لا تنفذ، لأن لديه قابلية الإيحاء بفكرة التاريخ وفكرة المحاكاة (باليونانية ميميزيس mimesis). إن أي تاريخ خارجي لا يني يرمز، يحاكي يعيد ذكر تاريخ داخلي، هو تاريخ النفس وعوالم الروح (Ame). وهذا التاريخ الداخلي ليس مدونة أحداث (chronique)، وإنما هو الذي يتيح فهم الإرتدادات (*-les re-currences). ويسمح بتأويل تصنيفي لها. في المقابل، فإن قصر النظر على المعطيات الخارجية "العامة" (exoté-riques) مؤداه عدم إمساك شيء في اليد سوى شرنقة مزرية، ومع ذلك، فقد عزي عدة من فلاسفة التاريخ حسنات السببية التاريخية إلى هذه الأسمال البالية. وقياساً إلى تطلب مفكرينا، فإن هذه الغلطة هي الحالة النموذجية للجاحد «l'agnostique» الذي ذكر أعلاه. فلم تكن هناك حاجة إذن، لمحاولة إخضاع الفلسفة الإيرانية الإسلامية لجدلوية تاريخية غريبة عنها. لقد حاولنا أن نفهم تاريخها الداخلي تماماً، أي الباطني في الختام. ولنفس السبب الملزم، فإن "الوسط" الذي حاولنا أن نلتقي بمفكرينا وأن نعيش معهم فيه، هو الوسط الذي هو حقاً خاص بهم، أي العوالم الروحية التي قد كانت

* كان كوربان يفكر في مقولة التاريخ المرتد (histoire recurrenente) عند باشلار (Bachelard). حيث يتم شرح الماضي في ضوء غائبة الحاضر، فهنا الحاضر، مع أنه نتيجة الماضي إلا أنه يمكن أن يفسره بما هو علته الغائبة.

بالإمكان تقديس جميع نشاطات الحياة، أي أن يصنع من الإنسان كائناً شعائرياً (être liturgique) وفي مسيحية هذا الزمان فإن روحانية الأرثوذكسية وحدها هي التي احتفظت بمعناها. وفي الإسلام فقد كان ذلك هو المثل الأعلى للفتوة، أي المثل الأعلى لهذه الفتوة الروحية التي سوف نببحثها في خاتمة هذا الكتاب. وقد يحصل، العكس، أي يجعل المقدس دنيوياً. وهذا ما تهدف إليه "خيانة رجال الدين" التي بلغت ذروتها اليوم. أما الفلاسفة والروحانيين الإيرانيين، الذين سيكونون موضوع بحثنا هنا، فإنهم لم ينساقوا إلى هذه الخيانة. وفي المقابل سوف يتم اعتماد استعمال جاز لكلمة فينومينولوجيا هنا، دون أن نتمسك بتيار معين للفينومينولوجيا، أي أننا نأخذ المصطلح في معناه الإشتقاقى، بوصفه مطابقاً لما يعنيه الشاعر اليوناني "أنقذوا الظاهرات"، يعني ملاقاتها هناك، حيث توجد، وحيث لديها محل وجودها (*). وفي العلوم الدينية فإن ملاقاته الظاهرات إنما تتم في قلوب المؤمنين، لا في صروح التبخر النقدي أو في البحوث الظرفية. وذلك بأن يفسح في المجال لما أظهر نفسه لهم، لكي يظهر، لأن ذلك هو الحدث [Le fait] الديني. ومن ثم يمكن أن يتعلق الأمر بمؤمن بسيط، كما يمكن أن يتعلق بأكثر الحكماء الإلهيين «théosophe» العرفانيين عمقاً. فملاً صدرا نفسه قال إن الباطني «l'esotériste» يحسّ نفسه

أكثر قريباً بكثير إلى المؤمن البسيط، منه إلى عالم الدين (théologien) العقلاني، لأنه (المؤمن البسيط) هو القادر على "إنقاذ الظاهرات"، أي معنى الظاهر الذي يعلنه المؤمن البسيط. نستطيع إذن - ضمن هذه الشروط- أن نميّز ما هو صادق فينومينولوجياً، مما هو "صادق تاريخياً"، بالمعنى الذي يقصده النقد العلمي في أيامنا.

إن كلمة فينومينولوجيا تبدو من أعصى الكلمات على الترجمة إلى العربية أو الفارسية، عندما نحاول تذليلها بواسطة المعاجم مباشرة. ولكن في الحقيقة، ألا تتمثل الفينومينولوجيا، أي منطقتها [son logos] في إنقاذ الظاهرة - [le phénomène] بإظهار المعنى الخفي، أو المغزى السري الذي يشكل أساسها؟

وعليه، فإن ما تعنيه عبارة عربية مثل كشف المحجوب، التي تعنون عدة مؤلفات فلسفية أو عرفانية، تتطابق تماماً مع مسار ما نسميه "فينومينولوجياً". وهكذا، نرى كيف أن العلاقة بين الظاهر والباطن، أو بين البين والخفي، أو بين التعليم الموجه للعامة والتعليم الموجه للخاصة - [l'exotérique et l'ésotérique] متصلة في جزء منها، مع الفينومينولوجيا، التي ستكون محل بحث هنا، لأن هذه الأخيرة ليست شيئاً آخر، في النهاية، سوى التأويل كما مارسه مفكرون الإيرانيون والذي يعني مدلوله الفني "رد الشيء إلى أصله".

* Là où ils ont lieu et où ils ont leur lieu.

كاذبين، في نظر التأويل الذي يتمسك بالظاهر والباطن، أي الشريعة والحقيقة، أو الرمز والمرموز، كقطبين لا ينفصلان. إن هذا التقاطب الثنائي [bi-polarité] الذي يوازن بين الناموس [institution] المرثي والروح النبوي هو الذي أتاح للفكر الشيعي، كما للفكر الإسماعيلي أن يستشعرا الكلمة سواء الباطنية (l'acu l'ménisme de l'éstatérique).

كذلك، هل تستطيع بيزنطة أن تكون أيقونة أورشليم السماوية، إذا لم تجمع الروحانيين على الأقل من بين أهل الكتاب؟ وعسى أن لا يستغرب المرء إذا كانت هناك أكثر من مناسبة نعود فيها إلى الفيلسوف الروسي بيردييف (Berdiaev).

إن الظاهرة الثانية التي سنذكر بها على مدى هذه الصفحات هي ما نسميه نحن "ظاهرة المرأة" لأنها تغطي تقريباً كل ما سيبحث هنا. إنها ضرب عام من رؤية العالم، يضع الإنسان أمام صورة بادية في مرآة، عوض أن يضعه في حضرة ما هو، بالنسبة إلينا، الحقيقة الفجة والكثيفة للواقعي الإمبريقي (الملموس) الذي نغصبه من أجل استغلاله.

فالمرء لا يقترب من الصورة بكسر المرأة، والفكرة تبلغ من ذلك ذروتها في انطولوجيا العالم الوسيط الذي هو عالم المثال [mundus imaginalis]. فهي الضد الكاشف، بل الترياق للهاجس "التجسيدي" الذي يحاصر كثيراً من المفكرين الدينيين

وفينومينولوجيا الباطن هذه والتي هي تأويل، سيتوجب عليها بشكل أساسي هنا أن "تنقذ" ظاهرتين. وسندعو الأولى بـ "ظاهرة الكتاب المقدس" أي الكتاب الذي جاء به نبي مرسل من قبل الله الذي ينتسب إليه، باعتبار أن نفس هذه الظاهرة هي مشتركة بين فروع الديانة (*). الإبراهيمية الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلام. وتأويل الباطن أو المعنى الخفي، كما سنراه مطبقاً من قبل روحانيين الإيرانيين، يجعلنا نتوقع ما سيكون عليه الأمر بالنسبة إلى "كلمة سواء إبراهيمية" (وحدة) (-aecuménisme abrahi-mique)، لا يمكن أن تكون قاعدتها الوحيدة الثابتة سوى هذا الباطن، لأن جميع الذين يدعوهم القرآن بأهل الكتاب وجدوا أنفسهم قد وضعوا بواسطة كتابهم أمام نفس المشكلة، أي نفس المهمة. وهذه المهمة التأويلية الإبراهيمية تختلف كلياً [toto caelo] عما يسمى بطريقة غير ملائمة في الأغلب، "التوفيق بين المذاهب" [synchrétisme] وهي كلمة يفرض فيها رجال الدين ليتجنبوا مشكلة تقض مضاجعهم. إنها خفة يبدو أن مصدرها، اليوم، احتقار ما هو "ديني". وهذا الإحتقار وهذه المناهضة مشتركان بين أولئك الذين لا يريدون أن تكون المسيحية ديناً، وبين أولئك الذين يصطنعون ضدية بين "المتافيزيقي" و"الديني". إن هذا الإحتقار وهذه المناهضة يبدوان

* في الأصل: la tradition. وفضلنا ترجمتها بـ ديانة، عوض تراث أو سيرة، لأنها تحمل هذه المعاني ولأن كلمة ديانة تؤدي معنى تراث ومعنى سيرة وتستلزمها دون العكس.

في أيامنا، بينما لا توجد إلا مسافة قصيرة بين هذه النزعة التجسيدية والمادية التاريخية. وفي المقابل، فإن مفكرينا الذين ينتمون إلى الإسلام الشيعي حتى في المواقع التي تواجه فيها نظرية الإمامية [imâmologie] المشاكل ذاتها التي واجهتها الكريستولوجيا(*) «christologie». فإنهم يحتاطون بدقة من التفكير على طريقة الـ "تجسد"، والكلمات التي يعتمدونها بتحبيذ هي من قبيل مظهر ومظهرية إلخ.. إنها دون شك عقيدة "ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم" ولكنها متصلة جزئياً بـ "تزعتهم الواقعية الروحية" التي تظهر بإجلال أكثر مما تجسّد. إن كلمة caro spiritualis التي عرفتها المسيحية القديمة هي التي ينبغي تلفظها هنا.

إن هذا الضرب من الرؤية متجذّر بعمق، إلى درجة أن المرء لا يستطيع فهم بعض الأشكال المميزة في الفن الإيراني دون معرفة فلسفتها. وهذه بعض الأمثلة: لقد جذب انتباهنا مؤخراً فن تقطيع فراغ الظل في المادة، كظل مزهرية أو ظل إنسان. وفي عمق هذا الفراغ المانع للتأمل من الضياع، توجد مساحة ملونة تظهر الشكل المفرغ للمادة، ولكن دون أن تملأ الفراغ. ومدّ اليد في هذا الفراغ لن يكون البتة "لمس" الشكل. هنالك ما يشبه الكنف لهذا "المظهر لما لا يتجسم" - [épiphane de incorpo- rels] الذي تفوق الفن البيزنطي في

الإيحاء به في جميع الوسائل الأخرى. وفي الواقع، يوجد مظهر موحى به ضمناً في البعد الرابع [quarta dimensio]، وهو الوحيد الذي يمكن للأمرثيات أن تظهر فيه. وأحد الأمثلة من بين هذه الأشكال غير الكامن في مادة، بحكم أن هذه الأخيرة قد أفرغت، يوجد في قاعة الموسيقى بقصر علي قابو في أصفهان. وأحد التفسيرات التقنية «الممكنة» هي أن هذه الأشكال تقوم مقام "تجويف الصوت" [caisse de résonances] بل إن القصة الخرافية [la légende] تقول أكثر من ذلك: إنها تحفظ التموجات الصوتية، بحيث أنه عندما يأتي السلطان بمفرده ليتأمل فإنه يسمع العزف مرة ثانية. وذلك، ربما، لأن الأثر الوحيد الذي يتركه ظهور الأمرثيات هو الإستحضار السحري [incantation] الصوتي القابل للإدراك بواسطة أذن القلب فقط.

إن الفسقية الرئيسية للحديقة (الجنة) الإيرانية التقليدية، أو فسقية الجامع تقترح علينا بحثاً مماثلاً. وعلى سبيل المثال، الفسقية الرئيسية ذات المحيط الجداري [enceinte] الواسع في الجامع الملكي في أصفهان. فالماء ذو الصفحة المرآتية [miroitante] يجمع صورة مساحات شاسعة من الكاشي الأزرق التي تحيط به. وفي الليل يخلفها تجمع للنجوم. فالقطس في الحوض لـ "لمس" الصورة سيكون بلا جدوى، شأنه تماماً شأن كسر

* البحث المتعلق بشخص السيد المسيح.

غير أن هذا الإهتمام، تحديداً، ظهر في العبور من المطولة الملحمية البطولية إلى المطولة الملحمية العرفانية، وإنه لفي ذلك «يتجسّد» حدث رئيسي في الثقافة الروحية لإيران. وسوف نرى هذا الحدث يعلن عن نفسه في أعمال السّهرووردي.

كانت تلك لمحاتٍ خاطفة تم إبرازها بشكلٍ عابر؛ ولكنها تكفي للإيحاء بكل ما لا يمكن أن يقال في الكتاب الحالي، والذي ينبغي أيضاً تركه يظهر نفسه. فيما تبقى، فإنه ليس من غرض توطئة أن تلخص كتاباً، إنما أن تعلن كبريات المباحث التي تفسّر ترتيبه وبنيته. وذلك ما كنّا بصدّد محاولة فعله.

من بين الكتب السبعة التي تحويها الأجزاء الأربعة لهذا المؤلف، فإن الكتاب الأول (ج 1) يشمل المعالم الرئيسية للتشيع الإمامي؛ تشيع الأئمة الإثني عشر أو التشيع الشيعي الإثنا عشري. فهو يجتئها من مصادرهما؛ أي من الأحاديث التي جاءت من الأئمة أنفسهم؛ ولكنه يظهر في الوقت ذاته، صداها وتفخيمها عند أكبر شراحهم في العهد الصفوي (السادس عشر والسابع عشرم). إنه يبين التقاطعات المتجددة بين التأويل الروحي المطبق في التشيع وفي المسيحية، كما بين الإمامة (Imamolo-gie) والكرستولوجيا [christologie]. الكتاب الثاني (ج 2) مكرّس بالكامل لمؤلفات «البعث» والتي هي مؤلفات السّهرووردي (القرن الثاني عشرم)؛ أي مؤلفات فلسفة الإشراق التي تستدعي

المرآة. إن السطح المرآتي هو محل المظهر؛ ولكن الصورة ليست هناك. وسوف تتم المقارنة مع ما قد قيل أعلاه حول الحكاية؛ لأن جميع هذه المعالم مترابطة فيما بينها. ومثال آخر: إن الفن الأيقوني الشيعي يمثل في الرسوم الجدارية كما في (رسوم) تزيين المخطوطات شخصيات العائلة المقدسة؛ أساساً، الخمسة الذين يسمون «أهل الكساء» (النبي وابنته فاطمة والأئمة الثلاثة الأوائل)؛ غير أن وجوههم تظل دائماً مستورة. فكل متأمل له الحرية في أن يتخيل المظهر الذي يلائم رغبته، على النحو الذي يستطيع معه أن يقتني شهادة عرفانية (gnostique) لمظهر مذکور في أعمال «بطرس»: Talem eum vidi qualem capere potui (لقد رأيته بنحو ما كان بوسعي أن أعيه). إن الرؤية ليست أسيرة معطى على الإطلاق. إن تنويع (irisation) الألوان الذي تندلع منه أسنة الذهب في النممة الفارسية يوحى بتفلتها نحو المحيط، أو «خارج المكان». حتى لو تم تكبيرها إلى ما يناسب حجم لوحة؛ فإن النممة تظل نممة.

إن هذا نفسه يوحى إلينا بالجواب على السؤال المطروح في أغلب الأحيان خلال اللقاءات الإيرانية؛ لماذا لم ينتج الأدب الفارسي الكلاسيكي روايات بالمعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة؟ ذلك أنه لكي يتم إنتاج هذا الجنس من الروايات، يجب أن لا يرى العالم «في مرآة». فالحكاية التي يعتني بها العرفاني الإيراني هي الرواية التمهيدية.

تقاطعاتها مع فلسفتنا الإشرافية الوسيطة (تلك العائدة إلى شخص مثل روبيير غروسستست (R. Grosseteste) مزيداً من البحوث. الكتاب الثالث (ج 111) بكامله مكرّس لروزبهان البقلي الشيرازي: يفتح على مسائل مألوفة لدى "خدّام المحبة" [Fidèles d'amour] المحيطين بدانتي (Dante) أو السابقين له. الكتاب الرابع يبرز بعض قمم ميتافيزيقا التشيع والتصوف (حيدر آملّي والسمناني: القرن الرابع عشر). الكتاب الخامس (ج 117) يوضح عبر بعض الوجوه الكبيرة ما كانته "مدرسة أصفهان". الكتاب السادس يبيّن معنى المدرسة الشيعية (التاسع عشر م). أخيراً الكتاب السابع مكرّس بكامله للإمام الثاني عشر كقطب حماسة شيعية، بلغت ذروتها في فكر الفتوة (الروحية). وهنا، فإن التقاطعات مع مواريث الفتوة الغربية، كما مع التراث الجواشيمي joachimite تظهر من تلقاتها. لقد ضاعفنا، قصداً، الإرشادات المتعلقة

بالتقاطعات والمقارنات. لأن رغبتنا وكذلك هدفنا هما إيصال قناعتنا بأن الثقافة الروحية لإيران لا يمكنها أن تظل غائبة عن "الحلقة الثقافية" [circuit culturel] العالمية. والشئ الذي قد نخسره من غيابها عنها يظهر تلقائياً من هذه الصفحات. غير أننا لا نخفي على الباحثين أن المهمة ثقيلة جداً: فمن أجل السيطرة على النصوص وإحكام المصطلح الذي يجعلها قابلة للتداول في لغاتنا الغربية، يتوجب بذل جهد عمر بكامله. وما حاولنا فعله هنا هو جزء ضئيل طبعاً، مما يجب إنجازه فيما بعد. أخيراً، نقول للقارئ الذي لا يمانع في مرافقتنا حتى نهاية هذه الكتب السبعة، - إن ما ندعوه إليه- إنما هو حجّات إيرانية هي بالقدر ذاته حجّات للروح، ولكنها تتطلب ضرورة مغامرة كبرى للروح [Es-prit]، مغامرة كل الذين تم استدعاؤهم لبناء "منزل ذي أعمدة سبعة [Demeur aux Sept Piliers] بداعي حبّهم له.

الهوامش

١- راجع كتابنا، Paris, Triologie ismaélienne (Bibl-Iranienne, vol.9), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961.

Reynold A. Nicholson, The Mathnawi of Jalâluddîn Rûmî, edited with critical Notes, Translation and Commentary (Gibb Memorial Series, N.S.IV, 1-8) London, 1925-1940, 8 vo..

2) C.F. Problème et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes-Études, Paris, P.U.F., 1968, pp. 129-146.

3) Cf. Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, t.i. Texte persans et arabes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî. Introduction analytique par Henry Corbin (Bib. Iranienne, vol. 18), Paris, Adrien - Maisonneuve, 1971.

٤- في هذا الجزء الأول تم عرض سبعة فلاسفة هم: ميرداماد، ميرفندرسكي، ملأ صدرا الشيرازي، رجب علي التبريزي، عبد الرزاق الأهجي، حسين الخوانساري، شمسه جيلاني. (راجع، منتخبات للفلاسفة الإيرانيين منذ القرن السابع عشر حتى اليوم. ج ١، نصوص فارسية وعربية من اختيار وتقديم سيد جلال الدين آشتياني. مع مقدمة تحليلية بقلم هنري كوربان). ملتقى نظم من قبل زميلينا: الأستاذين روبر برنشفيك (Robert Brunchvig) وتوفيق فهد.

5) Cf. Shi'isme imamite (Bib. Des Centres d'etudes supérieures spécialisés), Paris, P.U.F., 1970.

فيما يخص القضايا التي عولجت هنا يمكننا الرجوع بشكل أساسي إلى بحثنا حول الإمامة والفلسفة)

Imâmologie et philosophie. Pp. 143, 174 ainsi qu'aux comminication de S.H. Nasr, sur le Shi'ise et le soufisme: leurs relations principiellles et historieques (pp. 215-234), et de C.Pellat sur Mas'udi et L'Imâmisme(pp.69-90).