الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم العقيدة

الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية

عند هنري كوربان

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في العقيدة

إعداد الطالب : زهير بن كتفي

تحت إشراف الدكتور : كمال فيلالي

السنة الجامعية : 2000/1999

الموافق لـ 1420 هـ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى روح المرحوم والدي

جامعة الأميرة نورة للبنات - مركز القرار للعلوم الإسلامية

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و على آله و صحبه و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . اللّهم لك الحمد حتى ترضى و لك الحمد إذا رضيت .

مر الاستشراق في الذهنية الإسلامية بمرحلة يمكن و صفها بـــ " مرحلة رد الفعل " بدت ملامحها الأولى منذ الأربعينات (و ما تزال) لمواجهة دراسات المستشرقين . و ظهـــرت في هذا الإطـــار جملة من الكتابـــات الموجهة ضد ما اصطلـــح على تسميتـــه بـــ " بمفتريات و سموم الاستشراق ". ثم جاءت مرحلة جديدة أصبح ينظر فيها إلى الاستشراق كظاهرة فكرية و إديولوجية لها خلفية حضارية تحتاج إلى مناقشة مستقلة . و لعل كتـــاب " الاستشراق " لإدوارد سعيد هو أول كتاب دشن هذه المرحلة .

إذاً فقد بدأت الكتابة عن الاستشراق في المجال الإسلامي منذ الأربعينات من هذا القرن و لم تتوقف إلى يومنا هذا و نحن على مشارف نهاية التسعينات . أي ما يزيد عن نصف قرن . فهل بقي " شئ " يمكن أن يقال حول هذا الموضوع ؟ ألم يقتل بحثاً و درسًا ؟

أسئلة محرجة كانت تواجهني عندما عزمت على القيام بهذه الدراسة . لكن بالرغم من ذلك كنت أشعر دائما ، و أنا أحاول أن أتابع منذ مدة ليست بالقصيرة ما يكتب في هذا الموضوع ، أنه ما يزال هناك مجال للبحث و أن الكلمة الأخيرة لم يحن وقتها بعد . ذلك أن العلاقة بين الشرق و الغرب ، و التي أصبحت تعبر عن نفسها في ثنائية : " الإسلام / الغرب " هي من صميم واقعنا الراهن الذي يعد فهمه و استيعابه شرطا حضاريا لنهضتنا . و من هنا تبدّى لي أنه يمكن أن يكون في هذه الدراسة بعض الفائدة إذا ما هي ساهمت في جانب متخصص و هو ميدان الفلسفة الإسلامية .

و لعل المتتبع للردود الإسلامية على الاستشراق يجدها بصفة عامة ردودا تفتقر الى النقد المتخصص . فعادة ما يصنف الاستشراق في إطار " النتاج " المتآمر على الإسلام في قالب

الشيوعية و الصهيونية و الماسونية و غيرها .و غالبا ما ينتهي المستشرق إلى قسيس أو حاخام. كما يلاحظ على هذه الردود أنها كانت تميل دائما إلى اعتبار ميدان الفلسفة من أقل ميادين الثقافة الإسلامية تعرضا لـــ " انتهاكات " المستشرقين .

لقد شغلني دائما ، منذ بدأت أحاول التعرف على الصورة التي يرسمها الغرب للإسلام ، الجانب الروحي الذي تعاطى معه بعض المفكرين و الفلاسفة الغربيين فضلا عن المستشرقين . و لما كنت بصدد قراءة تاريخ الفلسفة الإسلامية للمستشرق الفرنسي هنري كوربان لفت انتباهي اهتمامه الشديد بهذا الجانب . لقد كان اهتماما تدفعه روح متحمسة خلاّقة ، غنية أشد ما يكون الغنى الفلسفي الروحي . فحبب إلى نفسي الكتابة عنه . إضافة إلى أنه لا توجد - في حدود علمي - أي دراسة مستقلة عنه بالعربية ، مما شجعني أكثر على محاولة استكناه استشراقه و الإقبال عليه درسًا و مباحثةً .

و هذا ما جعلني في هذا البحث أقصد إلى الاقتصار على محاولة فهم و تحليل رؤيته كمستشرق للفلسفة الإسلامية.و بالتالي الإجابة على مجموعة من الإشكاليـــات يمكن لهـــا أن " تنتج " لنا تحليلا و فهما في هذا المجال ، مثال : ما هي الكيفية التي رسم بها كوربـــان التبيانة العامة لتاريخ الفلسفة الإسلامية ؟ ما هي دوافعه لإعادة التأريخ لهذه الفلسفة بعدما قام مستشرقون من قبله بهذا العمل ؟ ما حاجاتهو حوافزه التي كانت وراء ذلك الاهتمام الشديد بالدرس الفلسفي الروحي في الإسلام ؟ هل كان هذا الاهتمام،في صورته العامة،من أجـــل الشرق أم من أجل الغرب ؟هل كان ، في صورته الخاصة ، من أجل الفلسفة الإسلامية أم من أجل الفلسفة الغربية ؟ ما هي مكوّنات و محددات طبيعة رؤيته الاستشراقية ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة / الإشكاليات من الأهمية بمكان ، لأنها تتيـــح لنا الولوج إلى الروح الفكرية التي أنتجت استشراق هنري كوربان،ألا و هي الفكر الغربي ذاته ،

و ذلك عن طريق تقصي الشروط و الظروف التي كانت توجه من الداخل هذا المستشرق الذي يعتبر من أبرز الممثلين للاستشراق الحديث .

و لعل هنري كوربان يعتبر من أصعب المستشرقين لأنه جمع بين جانبين مهمين في أعماله : جانب المستشرق و جانب الفيلسوف . و التعاطي مع هذين الجانبين بجميع جزئياتهما في مثل هذا العمل المتواضع يثير العديد من الصعوبات ؛ فمن جهة لأن دراسة كوربان كمستشرق يستلزم استحضار جانب الفيلسوف فيه باعتبار أن الكلام يدور حول استشراقه الفلسفي ، و الجانب الفلسفي فيه يحتاج في الواقع إلى دراسة مستقلة (و لنأخذ على سبيل المثال علاقته بهيدغر) . كما أن استحضار جانب المستشرق فيه و بجميع جزئياته يحتاج هو الآخر إلى دراسة مستقلة (و لنأخذ على سبيل المثال علاقته بالسهروردي) .
و عملي هذا في حقيقة حاله هو محاولة لإبراز الجانبين معا في إطار رؤيته للفلسفة الإسلامية في شموليتها . و علاوة على هذا فمن الصعوبات التي واجهتها هنا : أن هذا الموضوع يحمل عمومية وخصوصية . فعموميته تتعلق بالظاهرة الاستشراقية في جملتها ، و خصوصيته تكمن في نموذج هذه الظاهرة ، و هو الرؤية الكوربينية . و لا يخفى ههنا أنه من الصعوبة التوفيق بين الجانبين . و من هنا أجدني منساقا إلى الاعتراف بأنني لم أدخل جميع " السراديب " التي دخلها كوربان . و لكن بالمقابل فقد بذلت قصارى جهدي للإحاطة بالموضوع كما رسمته من جميع جوانبه و التركيز أكثر على ما له صلة مباشرة ببنية الفلسفة الإسلامية في الرؤية الكوربينية .

أما بالنسبة للدراسات التي صدرت حوله بالفرنسية ، فهناك - في حدود علمي - دراسة أولى صدرت سنة 1983 بعنوان : " منطق المشرقيين : هنري كوربان و علم الأشكال " للفرنسي كرستيان جامبيت . و دراسة ثانية صدرت سنة 1990 بعنوان : " هنري كوربان و الطوبوغرافيا الروحانية للإسلام الإيراني " للإيراني دريوش شيغان . و من المنتظر أن يصدر عن معهد الدراسات الإيرانية في جامعة السوربون الجديدة بفرنسا دراسة

بعنوان : " هنري كوربان و الفلسفة " (1) . وفي الواقع فإن دراسة جامبيت هي عرض تحليلي نقدي لفكر كوربان و لكن في إطـــار نفس المشروع الذي كان يهدف إليه كوربان نفسه ، و هو إحياء الروحانية في الغرب . و تبقى هذه الدراسة ذات فائدة كبيرة في الكشف عن ملابسات و إشكالات الفكر الكوربيني . أما الدراسة الثانية فهي في الحقيقة دراسة تجميعية لأفكار و آراء كوربان حول التراث الشيعي . و يبدو أن هدف صاحبها هو تعريف الغرب أكثر بالفكر الروحاني الإسلامي الإيراني من خـــلال كوربان نفسه . و تبقى هي أيضـــا لها أهميتها في هذا الجانب .

و قد فرضت علي طبيعة الموضوع و رؤيتي له اتباع أداتين منهجيتين في البحـــث:

الأداة الأولى هي التحليل التاريخي ، حاولت من خلالها أن أربط رؤية كوربان بمجالها التاريخي بكل أبعاده الاجتماعية و السياسية و الثقافية و الفكرية . و أعتقد أن هذا الربط ضروري لفهـــم تاريخية رؤيته الاستشراقية . و أما الأداة الثانيـــة التي وظفتها في البحـــث فهي " الطـــرح الإيديولوجي " . فحاولت الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي يمكن أن يكون فكر هنري كوربان قد أداها أو أراد أن يؤديها داخل الحقل المعرفي الذي ينتسب إليه . أي داخل الفكر الغربي ذاته .

و قد قسمت هذه الدراســـة إلى مقـــدمة و ثلاثة فصـــول و خاتمـــة .

أما الفصل الأول فقد تناولت فيه ظاهرة الاستشراق محاولا تعريفها ضمن ثلاثة أطر. هي الإطار الإتيمولوجي و الإطار التاريخي و الإطار الفلسفي .

أما الفصل الثاني فقد تطرقت فيه إلى رحلة كوربان الاستشراقية ، مستعرضا لظرفه التاريخي بنواحيه السياسية و الاجتماعية و الفكرية ، و لمنحنى حياته الاستشراقية .

---

(1) علمت هذا من خلال مراسلة مع مدير المركز المذكور أعلاه:يان ريشار YANN RICHARD .

أما الفصل الثالث فقد حاولت من خلاله أن أبرز البنـــاء الداخلي للفلسفة الإسلاميـــة في منظوره ، معتبرا أن المنهج جزء من الرؤية ، فتعرضت لبيان منهجه و التأسيس له في الفلسفة المقارنة و في القرآن الكريم و في السنة النبوية و تعاليم الأئمة الشيعة و في فلسفة الإشراق . و استعرضت جوانب رؤيته كمشروع متكامل البنيان ، بدءا من ظاهرة الكتاب المقدس الموحى مرورا بالفلسفة النبوية و انتهاء بالفلسفة الإيرانية الإسلاميـــة .
أما الخاتمة فقد احتوت على أهم النتائج العامة المتوصل إليها في هذا البحث .

ولست ادعي أنني أحطت بهذا الموضوع من جميع جوانبـــه رغم ما بذلتـــه من جهد ، و حسبي أنني حاولت أن أجتهد .

و أوجه شكري لكل من ساعدني ، كما أوجه شكري إلى الأستاذ الدكتـــور كمال فيـــلالي الذي قبل الإشراف على هذا البحث و منحني الكثير من وقته و توجيهـــاته العلمية التي استعنت بها في بحثي هـــذا .

و الله من وراء القصد و هو يهدي السبيل .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

ظاهرة الاستشراق بأي معنى ؟

المبحث الأول : الإطار الإتيمولوجي لظاهرة الاستشراق

المبحث الثاني : الإطار التاريخي لظاهرة الاستشراق

المبحث الثالث : الإطار الفلسفي لظاهرة الاستشراق

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

ظاهرة الاستشراق بأي معنى ؟

لعل أول خطوة في أي عمل علمي : مقالة أو دراسة أو بحث - كما هو الشأن بالنسبة لهذا البحث - هي تحديد الموضوع ، والتعرف على طبيعته ، والنظر في المعطيات الواقعية والظروف التاريخية والفكرية التي أسهمت في ظهوره وتطوره

وتكتسي هذه الخطوة بالنسبة إلينا أهمية قصوى ، ذلك أن الأمر هنا يتعلق بموضوع هو الاستشراق ، فهو يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة فحسب ، بل أيضا لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه.

فنحن إذن ، أمام "ظاهرة" نعمد إلى وصفها وتعريفها ، في هذا الفصل ، من خلال عدد من الأطر التعريفية نرتبها كالآتي :

01 - الإطار الإتيمولوجي : حيث لن أوظف هنا المفهوم الإتيمولوجي بالمعنى الدقيق لكلمة إتيمولوجيا E tymologie، من حيث أنها تعني البحث في أصل الكلمة وإشتقاقاتها اللغوية ، بل أرمي ، من خلاله أيضا ، إلى ما يمكن أن يكون مفهوما إيديولوجيا في رأيي ؛ باعتبار أن الإستشراق لا يخضع في تعريفه لمكوناته الخاصة فحسب ، كما أشرت ، بل إن الموقف منه - سواء كان معا أم ضدا - يشكل أيضا تعريفا له.

02 - الإطار التاريخي : وأقصد من خلاله إلى رسم المنحنى التاريخي الذي اتخذه الاستشراق وسايره.

03 - الإطار الفلسفي : وأحاول من خلاله عرض ظاهرة الاستشراق في ميدان الفلسفة الإسلامية أو الفكر الفلسفي في الإسلام ، على إعتبار أنني أطابق بين المفهومين.

المبحث الأول

الإطار الإيتيمولوجي لظاهرة الاستشراق

أفترض ابتداء ثلاثة عناصر أساسية لتعريف الاستشراق كـ "ظاهرة". هذه العناصر يمكن أن تقوم بشيء من التجاوز ، مقام دلالة : "مفعول به " (= الموضوع) و"اسم الفاعل" و"الفعل" ، وهي على التوالي "شرق" "مستشرق" و "استشرق"① ؛ إذ ستسهل علينا هذه الخطوة "الإجرائية" مهمة رصد الدلالات اللغوية وأبعادها التعريفية والدلالات الإيديولوجية وأبعادها المفهومية ، مما سيفضي بنا إلى تحديد عام لموضوعنا يكون كمدخل أولي إلى الاستشراق الكوربيني .

أولا : مفهوم الشرق

01 - المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية :

أ - الشرق هو : "أحد النقاط الأربعة الأصلية في جهة الأفق الذي تطلع منه الشمس" ② وهذه النقاط الأربعة الأصلية ، الشرق والغرب والشمال والجنوب،ليست أشياء يلتقي بها الإنسان من خلال حضوره في هذا العالم لكنها عند كوربان اتجاهات تعبر عن تأقلم الإنسان في الشرق، عن ألفته فيه ، باختصار تعبر عن "قطب التوجيه"③

ب - ويمثل جغرافيا آسيا وجزء من مصر ونسبيا أوروبا ، بالقياس إلى أوروبا الغربية ④ فهو مصطلح يقال بالإضافة والنسبة كما نقول : أوروبا شرق بالنسبة إلى أمريكا وأمريكا شرق بالنسبة إلى الصين ، والصين شرق بالنسبة إلى إيران.

---

1) راجع وقارن ، الدراسة القيمة للأستاذ محمد البشير مغلي ، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب ، رسالة ماجستير ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، معهد أصول الدين 1990 ص 3 وما بعدها.

2) Le petit robert , dictionnaire alphabétique et analogique de la longue française , paris , les dictionnaires le robert , 1992 « orient » p.1323

3) Henry Cobin , l'Homme de lumière dans le soufisme iranien , paris , éd prèsence , 1971 , p12

4) Le petit robert , op . cit ; p 1323

ج - أما تاريخيا ، فيتعين على العموم في مجموع الأقطار الموزعة في آسيا وبعض الأقطار في إفريقيا التي تطل على حوض البحر المتوسط ، وبعض أجزاء أوروبا الشرقية ، بالنظر إلى الروابط التاريخية واللغوية والدينية التي تربط هذه الأقطار . فالشرق الذي ابتدعته أوروبا كاصطلاح في الأول ، كان يعني كل أرض تقع وراء حدودها شرقا حتى اليابان ، ولكن هذا المفهوم « بدأ ينحصر مع مرور الزمن ... ليصبح مفهوم الشرق مقتصرا على الشرق الأوسط ، باعتباره حاضنا للأديان باستثناء النصرانية » ①

إذا ، فالشرق من خلال هذه الحدود ، يتعين في مناطق كثيرة تتوزع على مساحات وفضاءات جغرافية مختلفة ، فهناك الشرق الأقصى والشرق الأوسط والشرق الأدنى.وتستعمل في غالب الأحيان عبارة الشرق الأوسط والشرق الأدنى لنعت شرق واحد هو الشرق الإسلامي .

02 - المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية :

ولما كان الشرق في علاقاته مع أوروبا ، في مختلف الأزمنة ، في صراع حضاري فقد أخذ مفهوم الشرق مدلولا آخر ، هو المدلول الإيديولوجي ② حيث أن مفهوم الشرق Est والغرب Ouest ، كان يعني الشرق والغرب الجغرافيين النسبيين ، وقد عبر هذا المفهوم أكثر في رأيي عن علاقة محددة بين الولايات المتحدة الأمريكية وما كان يسمى سابقا.الإتحاد السوفياتي . أما مفهوم الشرق O rient والغرب Occident ، فقد عبر بأكثر دلالة عن أبعاد مفهومية مختلفة تماما عن الأبعاد التعريفية السابقة.

---

1) محمد البشير مغلي ، مناهج البحث في الإسلاميات ، ص4 ، نقلا عن د.قاسم السامرائي ، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، الرياض ، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع ، 1403 هـ ،ص 107.

2) أقصد بـ « الإيديولوجي » على العموم المنظور المبيت للباحث.

أ - حيث وضع الشرق في الخطاب الأوروبي مقابل الغرب . وبالتالي أصبح الشرق مكانا ثابتا يقال بالقياس إلى علاقته بأوروبا . وهذا التثبيت له هو « عملية إقصاء له ، إنه هناك دائما .. في مقابل الغرب » ①

ب - كما أن الشرق - وتحديدا من جملة التعريفات الغربية التي تركز على العرق والتفاوت العنصري - هو كيان آخر ؛ تسكنه شعوب أخرى ، شعوب سامية ، بينما شعوب أوروبا هي شعوب تنتمي إلى العرق الآري المتحضر بالقياس إلى الشعوب السامية. فالعرق السامي كما يقول أرنست رينان E rnest Renan ② ، عرق ناقص غير مكتمل ، مترلته بالنسبة إلى العرق الآري كمترلة « تخطيط بقلم رصاص ، بالنسبة إلى لوحة فنية » ③ ، بعبارة أخرى عرق يفتقر إلى ما يسميه رينان بـ « ذلك التنوع ، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال » ④.

ج - أما الشرقيون فعقولهم أدنى مرتبة من عقول الأوروبيين يقول كرومر Cromer ⑤: " الأوربي ذو محاكمة عقلية دقيقة ، وتقريره للحقائق خال من أي التباس ، وهو منطقي مطبوع ، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق ... أما عقل الشرقي فهو ، على النقيض ، مثل شوارع مدنه الجميلة صوريا ، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر

---

1) د.محمد عابد الجابري ، مسألة الهوية ، العروبة والإسلام والغرب ، ط1 ، قضايا الفكر العربي(3) بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية 1995 ، ص 129.

2) أرنست رينان (1823-1892) مستشرق وفيلسوف فرنسي ، مؤرخ الديانة اليهودية والمسيحية من أهم طروحاته تقرير تفوق الجنس الآري على الجنس السامي ، من مؤلفاته ، إبن رشد والرشدية. أنظر في ترجمته: نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ط4 ، القاهرة ، دار المعارف 1980 ، ج1 ، ص191. ود.عبد الرحمان بدوي موسوعة المستشرقين ، ط3 ، بيروت ، دار العلم للملايين 1993 ، ص311 وما بعدها.

3) إدوارد سعيد . الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الانشاء ، ترجمة كمال أبو ديب ، ط2 بيروت مؤسسة الأبحاث العربية 1984 ،ص167 نقلا عن, Ernest Renan, Ouveres, Complètes, Paris, Calmann Lévy,1961 T8,p156

4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

5) اللورد كرومر ، مستشرق إنكليزي ، عمل مندوبا ساميا في مصر ، من مؤلفاته ، مصر الحديثة ، انظر في ترجمة ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج2 ،ص67.

ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة " ①، وكما يقول إدوارد سعيد فإن : « إطلاق صفة الشرقي على امرئ ما كما فعل المستشرقون ، لم تكن ممارسة مقتصرة على تعيين ذلك الشخص كصاحب لغة وجغرافيا وتاريخ هي مادة أطروحات البحث المتعلمة والتعليمية ، بل كانت في الغالب تتضمن تعبيرا انتقاصيا يدلل على فئة أدنى من البشر» ②، ومن هنا فدلالة مصطلح الشرق في هذا المجال ، في الخطاب الغربي - الاستشراقي تفضي إلى وسمه بـ « الغيرية » ، شأنه ما هو آخر . ولكن هذا لا يعني بالضرورة إنكار تلك الصورة الجميلة التي رسمها فنانون وأدباء من الغرب للشرق ، صورة البهاء والوعد والغرائبية بطريقة رائعة وموهوبة.

لنصل إذن ، إلى القول بأن مفهوم الشرق لا يتحدد في تعريف الجغرافيين الذي يشمل فيما يشمل دول شرق أوروبا. بل يتحدد في الرقعة الجغرافية التي انتشر فيها الإسلام . حيث أدخل الأوروبيون على هذا المفهوم ما يعد من الشمال والجنوب ، وعلى هذا يكون مفهوم الشرق ليس جغرافيا ، ولكن على" العرف " الاستشراقي هو دول الإسلام ؛ وذلك بالنظر إلى أن هذا الشرق لم يتحدد كـ"وحدة متكاملة "تحت مفهوم واحد في نظر الأوروبيين ، إلا بالعنصر الموحد الذي هو الإسلام ، فالإسلام دائما هو الشرق ③ . وفي الواقع"ليس هناك شرق بالمعنى الذي يقصده العلماء الحاليون كوحدة من الشعوب والبلدان والمناطق والمجتمعات والثقافات ذات معالم واحدة » ④. فقد اعترى صورة الشرق تحولات كبيرة على مدى التطور التاريخي للعلاقات بين الشرق والغرب . قديما وحتى اليوم . فمنذ أن تأثرت منطقة شرق البحر المتوسط بالإسلام ثقافيا واجتماعيا

---

1) ادورد سعيد ، الاستشراق ، ص 69.

2) « تعقيب على « الاستشراق» » ، في « مارس » (M.A.R.S) العدد 04 ، باريس . شتاء 1994 ، القسم العربي ص 52

3) د.محمد إبراهيم الفيومي ، الاستشراق رسالة استعمار ، ط1 ، القاهرة ، دار الفكر العربي1993 ص144

4) Maxime Rodinson . la Fascination de l'islam . Paris . F.Maspero .1980.p142-143

وسياسيا بصورة فعالة ، أي منذ القرن الثامن الميلادي فهم مصطلح الشرق ، فهما تعميميا تاريخيا جارفا ، بوصفه ينطبق على الشرق الإسلامي ①.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

1) ادوارد سعيد ، الاستشراق ، ص 102.

ثانيا : مفهوم المستشرق

إذا كان الشرق يتحدد بذلك المفهوم الجغرافي والإيديولوجي ؛ فبأي معنى يمكن تعريف المستشرق ؟ إن هذا التساؤل يضعنا بلا ريب أمام المدلولين السابقين ، المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية والمدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية.

01 - المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية :

إن مصطلح مستشرق ، هو مصطلح يقال بالنسبة والإضافة إلى الشرق ، من حيث أن الشرق هو الموضوع الذي يمارس فيه المستشرق المعرفة ، أو هو موضوع دراسته لذلك كان :

أ - « المستشرق هو المتخصص في دراسة الشرق » ①

ب - وهو « ذلك العالم المتخصص في معرفة الشرق ولغاته وآدابه » ②

ج - وهو « كل من تجرد من أهل الغرب إلى دراسة بعض اللغات الشرقية ، كالفارسية والتركية والهندية والعربية ، وتقصى آدابها ، طلبا لمعرفة من شأن أمة وأمم شرقية ، من حيث أخلاقها وعاداتها وتاريخها وديانتها وعلومها ... » ③ . وقد ظهر مصطلح مستشرق Orientaliste لأول مرة في اللغة الإنكليزية سنة 1779 ، وفي اللغة الفرنسية سنة 1799 ④.

---

1) Le Petit Robert , op , cit , « orientaliste » , p1323

2) د.سالم حميش ، الاستشراق في أفق انسداده ، ط1 ، الرباط ، منشورات المجلس القومي للثقافة 1991 ، ص7

3) محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص8، نقلا عن عبد الوهاب حمودة "من زلات المستشرقين" مجلة لواء الإسلام ، مجلد 4 ، عدد 6 ، السنة 4 ، القاهرة . صفر 1370 هـ/نوفمبر 1950 ص 27

4) Maxime Rodinson , la Fascination de l'islam , op . cit , p81

وما يمكن ملاحظته ، من خلال هذه التعاريف ، هو إضفاء صفات محددة على مفهوم مستشرق كـ « العالم » و « الدارس » و « المتخصص » ، ثم تحديد مجال علمه ودراسته وتخصصه في اللغات والحضارات الشرقية . وبالتالي فإن مصطلح مستشرق أصبح يشمل كل باحث في فرع من فروع المعرفة التي تتصل من قريب أو بعيد بالشرق . ومن هنا بات المصطلح ، في أبعاده التعريفية ، يمثل ذلك المختص العلمي والأكاديمي صاحب الإطلاع الواسع على لغات وتواريخ و حضارات الشرق. وبالتالي فالمستشرق من هذا المنظور يهدف أولا وأخيرا إلى المعرفة ، ولكن السؤال الملح الذي لم يفتر عن التردد هو : ما اتجاه هذه «المعرفة» ؟.

02 - المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية :

إن هذا السؤال سيحيد بمفهوم المستشرق عن مدلوله الأول ، ليضعه في مدلوله الثاني الأكثر تشابكا وتعقيدا ، أعني المدلول الإيديولوجي . ذلك لأن « معرفة » المستشرق انطلاقا من كون المستشرق باحثا ، إما أن تتجه إلى " الموضوع" وإما أن تتجه إلى "الذات".

-فإذا كانت معرفة المستشرق تتجه إلى الموضوع،فإن المستشرق يكون قد تعامل تعاملا "شيئيا" مع موضوعه ، أي أنه انطلق من معطيات مضبوطة جمعها وحللها بإعمال نسق فكري يعتمد أساسا المنطق والعقل.

-وإذا كانت معرفته تتجه إلى الذات فإن المستشرق يكون قد وجه بحثه "لتحقيق غايات غير الوصول إلى الحقيقة. أي يكون حافزه إليها دوافع دينية أو سياسية أو حتى شخصية"(1).

---

1) عباس الجراري :"قضايا مرابطية من منظور بعض المستشرقين" في المغرب في الدراسات الإستشراقية، سلسلة الندوات(06)، مطبوعات المملكة المغربية، مراكش، شوال1413هـ/أبريل1993، ص92

وما يمكن ملاحظته ، من خلال هذه التعاريف ، هو إضفاء صفات محددة على مفهوم مستشرق كـ « العالم » و « الدارس » و « المتخصص » ، ثم تحديد مجال علمه ودراسته وتخصصه في اللغات والحضارات الشرقية . وبالتالي فإن مصطلح مستشرق أصبح يشمل كل باحث في فرع من فروع المعرفة التي تتصل من قريب أو بعيد بالشرق . ومن هنا بات المصطلح ، في أبعاده التعريفية ، يمثل ذلك المختص العلمي والأكاديمي صاحب الإطلاع الواسع على لغات وتواريخ و حضارات الشرق. وبالتالي فالمستشرق من هذا المنظور يهدف أولا وأخيرا إلى المعرفة ، ولكن السؤال الملح الذي لم يفتر عن التردد هو : ما اتجاه هذه «المعرفة» ؟.

02 - المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية :

إن هذا السؤال سيحيد بمفهوم المستشرق عن مدلوله الأول ، ليضعه في مدلوله الثاني الأكثر تشابكا وتعقيدا ، أعني المدلول الإيديولوجي . ذلك لأن « معرفة » المستشرق انطلاقا من كون المستشرق باحثا ، إما أن تتجه إلى " الموضوع" وإما أن تتجه إلى "الذات".

-فإذا كانت معرفة المستشرق تتجه إلى الموضوع،فإن المستشرق يكون قد تعامل تعاملا "شيئيا" مع موضوعه ، أي أنه انطلق من معطيات مضبوطة جمعها وحللها بإعمال نسق فكري يعتمد أساسا المنطق والعقل.

-وإذا كانت معرفته تتجه إلى الذات فإن المستشرق يكون قد وجه بحثه "لتحقيق غايات غير الوصول إلى الحقيقة. أي يكون حافزه إليها دوافع دينية أو سياسية أو حتى شخصية"(1).

---

1) عباس الجراري :"قضايا مرابطية من منظور بعض المستشرقين" في المغرب في الدراسات الإستشراقية، سلسلة الندوات(06)، مطبوعات المملكة المغربية، مراكش، شوال1413هـ/أبريل1993، ص92

وهكذا وبالنظر إلى هذا الاعتبار الموضوعي والمنهجي في آن واحد، يمكنني تصنيف الأبعاد المفهومية لمصطلح مستشرق في هذا المجال إلى رؤيتين:"رؤية غربية " تعميمية تكرس اتجاه معرفة المستشرق إلى الموضوع . إذ يعبر في أغلب الأحيان في إطار هذه الرؤية عن اهتمامات علمية ترتبط بتاريخ وحضارة وآداب الشرق. وتتجلى هذه الاهتمامات في عمل التحقيق والنشر لأمهات الكتب في السيرة والتاريخ وعلوم القرآن والملل والنحل والنحو والتفسير والفلسفة، بل وحتى التأليف في القضايا الإسلامية. و"رؤية شرقية" تعميمية هي الأخرى، تكرس اتجاه معرفة المستشرق إلى "الذات" . فهي تنزع عنه ثوب العالم، الدارس، المختص، صاحب المعرفة العلمية الواسعة والخالصة، وتلبسه ثوب ذلك الإنسان الذي انخرط بشكل أو بآخر في قضايا ذات أبعاد سياسية وتبنى تلك النوايا الاستعمارية التي تغذيها أحقاد صليبية . ومن هنا بات من المستحيل استخدام هذا المصطلح بمعنى محايد بحيث أصبح "تعبيرا قد حيا في المقام الأول ، لما يحمله من ريبة وشك "① . ذلك لأن المستشرقين عموما ، كما يرى صلاح الدين المنجد "لما أثرت في دراساتهم مآرب السياسية والتعصب للدين، وجهوا الحقائق وفسروها بما يوافق أغراضهم أو ما يسعون إليهم. ولعل هذا الذي دفع الشرقين من المسلمين العرب أن يرتابوا من المستشرقين جميعا، لأنه من المؤسف أن يسخر هؤلاء العلم الذي يسمو به الإنسان لإذلال الإنسان أو استعباده أو الطعن على تراثه وعقيدته بغير الحق " ②.

ولكن كيف يمكننا أن نخرج من هذا التشابك والتعميم"التعميمي" لمصطلح تتقاسمه رؤيتان متناقضتان، فضلا عن أنه مازال يثير الكثير من التساؤلات "المحرجة" اللا متناهية بالنظر إلى منجزات المستشرق "العلمية " الكبيرة ؟ في رأيي أن دراسة المستشرق لآداب وتواريخ وفلسفات وحضارات الشرق قد يكون الدافع إليها تعصبا دينيا

---

1) محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص9.

2) علي إبراهيم النملة، مصادر المعلومات عن الإستشراق والمستشرقين، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية 1993، ص22.نقلا عن صلاح الدين المنجد ، المنتقى من دراسات المستشرقين،ط2،بيروت،دار الكتاب الجديد1976، ج1،ص ج-ج

وأحقادا صليبية، أو مخططات استعمارية أو هيمنة استكبارية أو تلذذية غرائبية وعجائبية لأشياء الشرق، أو رغبة في المعرفة. ولكن في الواقع -وبمنظور المركزية الأوربية على الأقل بالنسبة إلى نموذج دراستنا - لم تكن هذه المعرفة رغبة في المعرفة، لأن هذا لم يحدث على الإطلاق. بل إن ممارسة المعرفة على الآخر/الشرق ، كانت ومازالت من أجل تعميق المعرفة بالأنا/الغرب . علاوة على أن الظروف التاريخية والواقعية والفكرية للمستشرق تعتبر محددات أساسية لتنميط مصطلح مستشرق.

ثالثا : مفهوم الاستشراق

01-المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية :

أ-في اللغة العربية، يفيد المعنى اللغوي لكلمة ما، إذا أضيف إليها حرف "السين" و"التاء" معنى الطلب عموما. فيكون معنى الفعل المزيد"استشرق" هو طلب الشرق. فالاستشراق بهذا المعنى إذن هو طلب الشرق.

ب-أما بالنسبة للغات الأجنبية التي نأخذ منها منذ بدء نهضتنا الحديثة المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا إن ترجمة أو تعريبا، فإن مصطلح استشراقOrientalisme يعبر عموما عن مجموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ① . وتفيد اللاصقة اللغوية Isme و Iste في Orientalisme و Orientaliste الأولوية المذهبية في المصطلح. بالإضافة إلى إفادة تميز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى ②. ويعد علم الإسلاميات Islamologie من أكبر فروع الإستشراق المتخصص الذي يعنى بدراسة الإسلام ③.

---

1) Le Petit Robert, Op.cit. "Orientalisme" .p1323

2) إدوارد سعيد ، الاستشراق، ص81.

3)أنظر مزيدا من التفاصيل في محمد البشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص43 وما بعدها.

ج-ويعرف مكسيم رودونسون Maxime Redinson ① الاستشراق بأنه :"دراسة المتجمعات الشرقية والحضارات الشرقية والأدبيات الشرقية والتواريخ الشرقية أي التي يعتبرها الغربيون شرقية حيث أن الغرب هو مصدر مفهوم الإستشراق" ② .

د-وعلى العموم يراد بالاستشراق"دراسة علوم الشرق، وأحواله وتاريخه ومعتقداته وبيئاته الطبيعية والعمرانية والبشرية، ودراسة لغاته ولهجاته وطبائع الأمة الشخصية في كل مجتمع شرقي، فلكل أمة مشخصاتها، ودراسة الأشخاص والهيئات والتيارات الفكرية والمذهبية في شتى صورها وأنوعها" ③ .

هذا ومن اللافت للانتباه" أن الموسوعات المتخصصة مثل الموسوعة الإسلامية، والموسوعة البريطانية وغيرها، تخلوا من مادة "استشراق" هذا، مع أن الكراسي الأولى لتدريس اللغات الشرقية تعود مع الجامعة الفرنسية إلى 1245 . وأن المؤسسات الاستشراقية بمجامعها ومعاهدها ومجلاتها المتخصصة قد بدأت تظهر عند أواخر القرن الثامن عشر، وطيلة القرن التاسع عشر" ④.

02-المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية :

لعل إدوارد سعيد يعتبر أول باحث عربي واجه الاستشراق بتحليلات نقدية دقيقة وصارمة ، و"فضح" أسسه ومنطلقاته وأهدافه الإديولوجية في كتابه الاستشراق . كما اعتبر الكثير من الباحثين المسلمين من بعده، أن الاستشراق في عمق حركته يعبر عن مذهبية متميزة تهدف إلى تشكيل المعرفة ، أقصد معرفة الآخر وفق منظور مغاير ومختلف. وطبعا فإن هذا ما فتح المجال للكثير من الأبعاد المفهومية انطلاقا من المدلول

---

1) مكسيم رودونسون(المولود عام 1915) مستشرق فرنسي يهودي الأصل من مؤلفاته، جاذبية الإسلام، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص359.

2) "حوار مع مكسيم رودونسون"، (MARS) ، مرجع سابق، ص28.

3) د.عبد المتعال محمد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري ،ط1، القاهرة، مكتبة وهبة 1995، ص13.

4) د.سالم يفوت، الاستشراق في أفق انسداده، ص7

الإيديولوجي للاستشراق.

أ-وتجدر الملاحظة في هذا الإطار إلى أن أهم الأبعاد المفهومية الرائجة التي تطرح في مجالنا هذا، هي تلك التي تربط بين الاستشراق والاستعمار . وتقدم مسيرة الاستشراق والاستعمار على طريق واحدة. فالاستعمار يغزو البلاد الإسلامية . والاستشراق يغزو العقل الإسلامي . لذا ينظر إلى الاستشراق عادة على أنه "استخدام العلم في خدمة السياسة" وهذا لأنه « إنما يدرس القضايا بوجهة نظر مسبقة ... أساسها النفوذ الإستعماري » (1). فما دام الاستعمار يحتاج إلى دعائم فكرية وروحية تمهد له الطريق وتتعاون معه في علاقة جدلية حول أهداف مسطرة ، فإن الاستشراق إلى جانب التبشير يعتبران من أهم هذه الدعائم على الاطلاق. ولهذا فقد عرف الاستشراق بواسطة الاستعمار. كما عرف بواسطة التبشير . حيث اعتبر العديد من أولئك الباحثين أن الاستشراق خرج من "مناخ" اللاهوت النصراني-الغربي، وبدأ خطواته الأولى باتجاه العقل الأوربي ليحول بينه وبين اعتناق الإسلام . وهكذا تشكل ثالوث : الاستشراق التبشير/الاستعمار . وأصبحت كلمتي الاستعمار والتبشير "لاصقتان ذهنيتان" للاستشراق . فضلا عن "لواصق" أخرى كالصهيونية والماسونية (2) .

ب-بينما يذهب الكثير من المستشرقين ، ومن بينهم ماكسيم رودونسون إلى القول بأن الاستشراق لا علاقة له بالاستعمار . وإنما وضع الاستشراق في قفص الاتهام بسبب مشكلة أخصائي العلوم الشرقية في القرن التاسع عشر. حيث أنهم درسوا الشرق من وجهة نظرهم ، التي هي وجهة نظر القوى المهيمنة "فمن جهة كانوا ينظرون إلى الآخرين بشعور التفوق، ومن جهة أخرى كانوا تحت سطوة "علم الانسان" في عصرهم ، بما فيها الأنتروبولوجيا وتاريخ الأديان. كان هنا بالتالي الخيار

---

1) د.أنور المغدي ، الإسلام والدعوات الهدامة، بيروت، دار الكتاب العربي1982، ص251

2) ظهر في هذا الاطار الكثير من الدراسات مثل: محمد البهي، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار. عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها. مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والإستعمار. محمد عزت الطهطاوي، التبشير والاستشراق. محمد محمد الدهان، قوى الشر المتحالفة الاستشراق، التبشير والاستعمار وغيرها من الدراسات الأخرى إلى جانب المئات من المقالات التي نشرت ولا تزال هنا وهناك .

أكيد " [illegible] ويستدرك رودونسون "لكن الانطلاق من ذلك لوصف الاستشراق كمصلحة دعاية استعمارية وإم [illegible] يالية فأمر غبي تماما " [2]. وفي الواقع ، فإنه من "الغبـــاء " أيضـــا في رأيي فصل عمل أخصائي العلوم الشرقية عن عمل المستشرقين، لأن كلاهما كان يصـــدر عن إطار واحد هو " خدمة الغرب" حتى وإن اختلفت الرغبات.

ج-لكن [illegible] دوارد سعيد لا يتردد في القول : "إن ما يلفت الانتبـــاه بشـــدة في العديد من عهود التاريخ الأوربي هو، المقايضـــة النشـــطة بـــين مـــا كتبـــه البـــاحثون والاختصاصيون ثم ما قاله بعدئذ الشعراء والروائيون والساسة والصحافيون عن الإســـلام "[3] . ويضيف محددا موقفه من الاستشراق "إنني بصدد ما أسميه الاستشراق، لا أقف ضده لأنه دراسة عتيقة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية ، بل لأنه -كنظـــام في الفكـــر- يقارب واقعا إنسانيا [illegible] غاير الخواص وديناميكيا ومركبا من منطلق ماهيوي وبصورة غـــير نقدية . ذلك يوحي [illegible] جود واقع شرقي دائم ،وجوهر غربي مقابل ولكنه أقـــل ديمومـــة، يراقب الشرق من ع [illegible] إذا جاز القول. هذا التضاد الزائف يخفي التاريخي . والأكثر أهميـــة في اعتقادي هو أنه [illegible] ي مصالح المستشرق "[4] وذلك الواقع لا يمكن إنكاره.

د-إلى جـ [illegible] ب هذا، فإن من الأبعاد المفهومية للاستشراق أنه أسلوب للتفكـــير يرتكز على التمييز الا [illegible] طولوجي الذي يظهر في العرق والجغرافيـــا وحـــتى في التـــاريخ . والتمييز الإستيمولو [illegible] ي الذي يظهر في المعرفة [5] .

وهكذا نجد أنفسنا [illegible] غمار الرؤيتين السابقتين ، وفي الواقع فإن ما يمكن استخلاصه مـــن هذا الطرح المفهومي [illegible] لاستشراق قضية مركزية ذات"حساسية " مفرطـــة خاصـــة في علاقتها بمفهوم الاست [illegible] راق، وهي علاقة السلطة بالمعرفة. ولكن هل يمكننا تحديد تعريـــف نوعا ما شاملا للاست [illegible] راق؟.

1-"حوار مع [illegible] كسيم رو [illegible] سون" مارس (MARS) ، مرجع سابق، ص28

2-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-"تعقيب [illegible] ي الاستش [illegible] " .مارس (MARS) ، ص54

4-المرجع نفسه، ص46.

5-د.محمد [illegible] فهيم الفيومي ، الاستشراق ، ص147 وما بعدها. نقـــلا عـــن د.شـــكري النجـــار، في الاهتمـــام بالاستشراق؟ [illegible] ة معهد [illegible] ء العربي، عدد31، ص60.

بالجملة يمكن القول بأن الاستشراق- وانطلاقا سواء من المدلول اللغوي أو من المضامين الإيديولوجية - هو في جوهره "طلب الشرق" على جميع أصعدته وجوانبه "فهناك من كان يطلب الشرق خدمة للمخططات الاستعمارية التوسعية في القرن التاسع عشر والعشرين. وهناك من كان يطلب الشرق لأنه بلاد "العجائب والغرائب" . وهناك من كان يطلب الشرق من أجل روحانيته. وهناك من يطلب الشرق رغبة في المعرفة "[1].

وإذا ، أين يقع "استشراق" هنري كوربان على هذه "الخريطة " المطلبية ؟ هل كان طلبه للشرق خدمة للاستعمار ، أو من أجل عجائبيته وغرائبيته أو رغبة في معرفة الشرق من أجل المعرفة؟ أم رغبة في معرفة الشرق من أجل الغرب؟ ، بعبارة أخرى ، هل كان من أجل الأنا أم ما أجل الآخر؟.

ذلك ما سنجيب عليه من خلال محاولة التعرف على المحطات التاريخية في رحلة أوروبا نحو طلب الشرق.

---

1) د.محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية ، ط1، قضايا الفكر العربي(1)، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية 1994 ص170.

المبحث الثاني

الإطار التاريخي لظاهرة الاستشراق

بعد أن تعرضنا لظاهرة الاستشـــراق في شـــكل المفـــهوم العـــام و الكلـــي لـــ"الظاهرة"، نحاول الآن تقصي المحطات التاريخية له، ورصد بدايات تأسيسه، وذلك مـــن أجل وضع استشراق هنري كوربان في صورته الحقيقية بخصائصه التاريخيـــة واتجاهاتـــه الفلسفية الفكرية .

01-الأصول الأولى للاستشراق :

لا تسعفنا الكتابات المتوفرة في عمومها حول الاستشراق بتحديد دقيق لبدايـــة تأسيسه ، بيد أنها تلتمس مجموعة من التخمينات التاريخية حول هذه البدايـــات . منـــها قسم رد نشأة الاستشراق إلى الحروب التي نشبت بين المسلمين في الأندلس ونصاراهـــا . فنشأت من وراء ذلك حركة التوبة والتكفير عن الذنوب، وكان مركزها ديركلوني Cluny الذي انطلقت منه حركة إصلاح عمت النصرانية الأوربية . وقد سيطرت عليه طائفة مـــن الرهبان البندكتيين① برئاسة الراهب بطرس المحترم Pierre Le Venerable ② . وأضحى هـــذا الدير مركزا خطيرا لدراسة الثقافة الإسلامية . وعمل رئيس الدير نفســـه ، أي بطـــرس المحترم ، على تصنيف الكتب في الرد على علماء الكلام المسلمين.③ .

و لم يذهب المستشرق الألماني المعاصر رودي بارت Rudi paret ، مترجم القـــرآن الكريم إلى الألمانية ، بعيدا عن هذا الرأي ، فقد رد بداية الاستشـــراق ، أو الدراســـات العربية الإسلامية في الغرب إلى القرن الثاني عشر للميلاد . حيث تمت ترجمة القرآن الكريم

---

1) ويتبعون أقدم حركة دينية نهضت لاستصلاح المسيحية وتصحيح العقيدة والتقويم الروحي. ينتسبون إلى مؤسس الحركة القديس بندكتوس سنة 529م. ومن رجالها طوما الإكويني، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3،ص249.

2) بطرس المحترم (1094-1156) فرنسي، عين على ديركلوني سنة 1123، الذي شيدته طائفة الرهبانية البندكتية في فرنسا سنة 910م. انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون ،ج1، ص112، عبد الرحمـــان بـــدوي، موســـوعة المستشرقين ، ص110.

3) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص112.

لأول مرة سنة 1143م إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الراهب بطرس المحترم على أرض إسبانيا وعلى نفس هذه الأرض وفي نفس هذا القرن نشأ أول قاموس لاتيني-عربي ①.

بينما يذهب فريق آخر إلى أن البداية الحقيقية للاستشراق كانت مع الحروب الصليبية ، وبدأ الاحتكاك السياسي والديني بين الإسلام والنصرانية ، واستحكام العداء بين المسلمين والغرب أيام نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي إثر الهزائم التي مني بها الصليبيون مما دفع الغرب إلى الانتقام بكل الوسائل. ②

واعتبر الشرقاوي أن "الاستشراق بدأ بداية حقيقة منتظمة بقرار من المجمع الكنسي في فيينا بالموافقة على تدريس اللغات الشرقية في خمس جامعات من أوروبا الكبرى هي: باريس ، وأكسفورد، والجامعة البابوية، وبولونيا ، وسلمنكا سنة 1312م "③.

فيما ذهب جورج مقدسي إلى أن القرن التاسع عشر هو الذي شهد ميلاد الدراسات الإسلامية في الغرب④. ولكن الثابت تاريخيا أن هذا القرن لم يشهد ميلاد هذه الدراسات، وإنما شهد ذلك التطور الهائل الذي عرفته في الغرب، كما سنبين ذلك من خلال تطور الاستشراق، وإلا فبأي معنى ننظر إلى الدراسات التي شهدها العصر الوسيط وعصر النهضة! .

وما يدعو للملاحظة هنا، أن هذه الآراء في مجملها تؤكد على رأي واحد أن الاستشراق نشأ في أحضان الكنيسة والأديرة النصرانية، وبالتالي فإن الرواسب والدوافع الدينية كان لها الدور الحاسم في نشأة هذه الظاهرة . بينما يلاحظ على موقف المقدسي

---

1) د.محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق ، القاهرة مطبعة المدينة 1993، ص25.

2) المصدر نفسه، ص26.

3) المصدر نفسه، ص30.

4) المصدر نفسه، ص31.

ميلا إلى تبني ما أصبح يسمى الآن بالنشأة الإبستيمية للاستشراق. بمعنى أن الدوافع التي أدت إلى ظهور حركة الاستشراق كانت دوافعا معرفية في المقام الأول. ومن هنا تركيزه على القرن التاسع عشر كزمن للولادة. وفي رأيي، أن رأي من ذهب إلى أن نشأة الاستشراق كان في أحضان الكنيسة والأديرة النصرانية، يبقى رأيا صحيحا وتؤكده مجمل الدراسات المطروحة والموثقة في هذا الميدان . ولكن إلى جانب هذا الرأي لا يجب على الاطلاق إغفال العامل المعرفي ودوره في النشأة ، لأن لهذا العامل ما يبرره تاريخيا ، كما سنرى ، ولكن يجب التعاطي مع هذا الرأي في إطار "المركزية الأوربية " . بمعنى أن اهتمام أوروبا بالدراسات الإسلامية ، لم يكن على الاطلاق من أجل المعرفة، ولا من أجل الآخر ، موضوع المعرفة. بل لقد جاءت تلك الدراسات كمحاولة لمعرفة "الآخر" من أجل بناء "الأنا" الأوروبي. وهيمنة التاريخ الواحد لهذا "الأنا" على كل التاريخ الإنساني. وفي إطار هذا المنظور تم إقصاء هذا الآخر جغرافيا وعرقيا وعقليا وحضاريا، وجعله في الوقت نفسه متمما للأنا.

ومن هنا ، فإن أهم رأي في نظري، هو ذاك الذي يرى بأن الحركة الفعلية للاستشراق كانت مع بداية رحلة جربير دي أوريلاك Gerbert de Aurillac (938-1003م) إلى قرطبة طلبا للحكمة[1] . فقد مكث فيها ثلاث سنوات أتقن في غضونها اللغة العربية ، وأخذ من علمائها المسلمين مختلف العلوم الرائجة في الحضارة الإسلامية. وبعد أن أتم تعليمه وأصبح أوسع علماء عصره ثقافة بالعربية والرياضيات والفلك. ارتحل إلى روما ليعرب عن نبوغه وحذقه للمعارف التي تلقاها بقرطبة وإشبيلية وريبول أمام الإمبراطور "أطو الأول" Otto I . وانتخب بسبب ذلك ، بعد مرحلة المطرنة ، حبرا أعظما باسم البابا سلفستر الثاني Silvestre 2 سنة 999 م. وقد أمر بإنشاء مدرستين عربيتين الأولى في روما مقر خلافته والثانية في رايمس وطنه . بالإضافة إلى قيامه بتدريس الفلسفة والفلك والرياضيات على النحو الذي تعلمه في الأندلس. وقيل :" إنه أول من صنع ساعة رقاصة، ووصف

---

1) د.محمد بلمين عربيي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ط1، سلسلة الدراسات(2)، الرباط منشورات المجلس القومي للثقافة 1991، ج1،ص137.

حروف الغبار وصفا علميا، وبث الأعداد العربية في أوروبا- التي كان ينقصها الصفر- وترجم بعض الكتب الرياضية والفلكية " ①. والجدير بالذكر ، أن أصدقاء له أو بالأحرى "وكلاء خاصون" كانوا يمدونه من قرطبة وبرشلونة وغيرها من المدن الأخرى بالكتب المستحدثة والمترجمة إلى اللاتينية .②

وقد أدى ذيوع صيت هذا البابا ، الذي "تثقف" في العصور الزاهرة للأندلس، في كل أنحاء أوروبا خاصة فرنسا وإيطاليا وألمانيا ، إلى بداية الاهتمام بالعلوم الإسلامية ومحاولة نشرها في أوروبا المسيحية . وقد نسجت حوله أسطورة غريبة تقول : إن "شبحا" أنبأه بأنه لن يموت قبل أن يقيم القداس في أورشليم(القدس) . ويرى عريبي في هذه الأسطورة رمزا يعبر عن ما أسماه ب"روح التنبه للشرق" التي ارتبطت بالكنيسة وتبشيرها③. كما ارتبطت أيضا، وكما هو واضح من خلال رحلة هذا البابا ، بالمعرفة ومجالاتها.

ولعل مشروع الإيديولوجية البابوية الذي كانت تمثله الكنيسة الكاثوليكية، الوريثة الشرعية للإمبراطورية الرومانية القديمة، يعزز هذا الطرح .حيث أن الوعي الديني المسيحي كان من جهة يتبنى خطابا تبشيريا عالميا يترع إلى إقامة دولة عالمية يكون البابا على قمتها . وقد استطاعت الكنيسة من خلال هذا الخطاب أن تدفع بـ"المؤمنين" الأوربيين ، وتوجه أيضا حاجتهم الاقتصادية ضمن تيار الحروب الصليبية . هذه الحروب التي اعتبرت أكبر مشروع مشترك قام به العالم المسيحي الموحد④. ومن جهة أخرى، فقد سعت الكلامية المسيحية، أي المدرسة السكولائية إلى استيعاب علوم "الآخر"، وأن "تدمج

---

1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1 ، ص110

2) د.محمد ياسر عريبي، الاستشراق، ج1 ، ص137.

3) المصدر نفسه ، ص137-138.

4) د.محمد عابد الجابري، مسألة الهوية ، ص114

وتخلط في تركيبه موحدة مجموعة قيم مختلفة للغاية" ①.انطلاقا من مبادئ وأطروحات "الكلية" و"الشمولية" و"العالمية" ② . وهكذا فالمشروع الأول والأخير للكنيسة هو مشروع الدولة الدينية التي تحكم البشر جميعا روحا وبدنا. ويفضي هذا الطرح إلى فكرة جوهرية "أن البشرية إنما خلقت من أجل الكنيسة". وهو نفس المشروع الذي ستتبناه الفلسفات الأوربية " المادية"،مع تغيير لفظي، وإحلال كلمة الغرب أو أوروبا محل كلمة كنيسة. وتظهر الفكرة السابقة في صيغة جديدة "أن الإنسانية إنما خلقت من أجل الغرب" ③. وسيكرس الاستشراق الحديث هذه الفكرة تكريسا ضمن إيديولوجية المركزية الأوربية.

وعلى الجملة، فقد استطاع هذا البابا أن يؤسس "مركز الدائرة" لحركة "الاستشراق في الكنيسة المقدسة بروما. وهذا التوحيد هو الذي أتاح لهذه الدائرة لأن تمتد بقطرها شمالا وجنوبا إلى أرض المعراج مرورا بصقلية الإسلامية. وبهذا تحققت حركة الدائرة المتعددة الأقطار" ④ .

وبالإضافة إلى هذا، فإن اتساع رقعة الحضارة الإسلامية من الجزيرة العربية إلى شرق آسيا وشمال إفريقيا ، وامتداد إشعاعها إلى جنوب أوروبا وشمالها، كما هو في الأندلس وصقلية وجنوب فرنسا وغيرها، أدى إلى مواجهة الكنيسة لعقيدة التوحيد. بإعتبارها "المجال المغنطيسي" للحضارة الإسلامية. وقد خلفت هذه المواجهة حدثين حاسمين في العهد الوسيط:

أ-الحملات الصليبية (بدأت سنة 1197م وانتهت الحرب الثامنة سنة 1295م) التي أشرنا إليها سالفا، على الأماكن المقدسة و أراضي المسلمين في المشرق من جهة.

---

1) ألكسي ميخائيلوفسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، ط1، سلسلة عالم المعرفة(215)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب،1996، ص167.

2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3) د.محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، ص117

4) د.محمد بن عزيزي، الاستشراق، ج1 ، ص138

ب-وحروب استرداد الأندلس من المغاربة كتعويض عن فشل تلك الحمـــلات الصليبية من جهة ثانية ①.

وقد كان فشل الأوروبيين في حروبهم الصليبية وعدم تمكنهم من الولـــوج في المجتمعات الإسلامية، دافعا آخر للمزيد من الاهتمام بالدراسات الشرقية ، واتخاذ مواقـــف متحاملة وانفعالية تجاه الإسلام ويؤكد جورافسكي ② هذا في قوله : " إنه خلافا للموقـف الإسلامي الهادئ وحتى اللامبالي، كان موقف المسيحيين الغربيين من الإسلام انفعاليـــا ، وغير متسامح روحيا، لأن الإسلام كان في تصورهم تحديا تطلب ردا ومقاومة واهتمامـــا دائما به وأنه من أجل إدارة الصراع بنجاح مع عقيدة هذا المنـــافس الخصـــم القـــوي والخطير، لابد من دراسته" ③. وتجسدت هذه الاســـتراتجية ، أقصـــد اســـتراتجية إدارة الصراع بنجاح عن طريق ممارسة المعرفة عن الإسلام وتعلم لغة العرب في دعوة كل مـــن روجر بيكون Roger Bacon ④ وريموند لولو Raymond lulle ⑤ اللذين تبنى أفكارهما مجمـــع فيينا المنعقد في 1312 والمشار إليه سالفا. وظلت هذه الأفكار سارية المفعـــول إلى أواخـــر العهد الوسيط، وظلت معها أسماء ابن سينا Avecenne ، وابـــن رشـــد Averroes والغـــزالي Algazali والرازي Rahzes وغيرها تتردد في أوروبا ⑥.

---

1) د.سالم يفوت، الاستشراق، ص 15.

2) أليكسي فاسيليفتش جورافسكي، متخصص في تاريخ العلاقات الحضارية بين الشعوب والثقافات. يعمل حاليـــا في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية **العلوم** الروسية. أصدر عدة دراسات في تخصصه. انظر ترجمته في كتابه الإسلام والمسيحية، ص237

3) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص41

4) روجر بيكون(1214-1292) راهب فرنسيسكاني وعالم طبيعة انكليزي. كان يرى في العلم الجديـــد مـــنهجا ملائما للبحث. وتطبيق المناهج الفنية الرياضية والتجريبية في دراسة اللاهوت والفلسفة. كما طـــالب باســـتصلاح تدريس الفلسفة المسيحية . من مؤلفاته الكتاب الكبير، انظر ترجمته ، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1،ص120.

5) ريموند لولو(1235-1314) راهب فرنسيسكاني ، رسم مخططا لتأسيس معهد لنقل **العلوم** الإســـلامية إلى اللاتينية بطريقة منظمة حيث ترجم الموسوعات العلمية والفلسفية الإسلامية الشهيرة آنذاك . انظـــر في ترجمتـــه ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ج1،ص122

6) Maxime Rodinson , La Fascination de l'islam, Op.cit, p49-50.

ومن هنا يمكن القول بأن، الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الميلادي،ظهر فيها الموقف الغربي من الإسلام بمظهرين رئيسين:

أ-ضرورة ممارسة المعرفة عن الإسلام والتعلم منه لأنه كان الأقوى والأعلم من جهة .

ب-مجابهة العقيدة الإسلامية كعقيدة "غريبة" ومعادية للمسيحية الغربية من جهة ثانية.

إذا، وإذا كانت تلك بداية الاستشراق وميزته العامة التي اصطبغ بها في العهد الوسيط، فهل لازمت هذه البداية التطور و"النهاية" بعد أن تراكمت المعارف عن الإسلام والمسلمين؟

02-تطور الاستشراق وأنماطه :

1.2-استشراق عصر النهضة :

منذ القرن الخامس عشر الميلادي ، وبالنظر إلى التوجه العام السياسي في علاقة أوروبا بالمسلمين ، بدا العالم الإسلامي في ما اعتبرته أوروبا تهديدا عسكريا وسياسيا لها، أكثر من كونه " تأثيرا " ثقافيا مباشرا. وأصبحت لفظة التركي مرادفة لماهية الإسلام بعد سقوط امبراطورية القياصرة البيزنطية وقيام الخلافة العثمانية ، التي مدت فتوحاتها إلى البلقان حتى أسوار فيينا فظهر تبعا لذلك فيض من الأدبيات يتحدث عن العداء التركي خاصة وسط أوروبا الناطقة بالألمانية ①.

أما من ناحية التوجه الفكري العام فإن ما يميز هذه الفترة ، ولا سيما في القرن السادس عشر ، هو ضعف الاهتمام بالمسلمين، إلى جانب العمل على التنقيص من الإسلام وعطاءاته، خاصة بعد أن تمكن مثقفو الغرب من الرجوع إلى النصوص الأصلية لعلوم اليونان وفلسفتهم . ويرجع سالم حميش سبب هذا الموقف، أي عدم الاهتمام على

---

1) بيتر كاتز "أوربا والشرق" ضمن ، يوخين هيلر وأندريا نويج : الإسلام العدو بين الحقيقة والوهم، ترجمة أيمن أحمد عبد الغرسان للنشر والتوزيع،1994،ص59

العموم بالمسلمين والدراسات الإسلامية على الأقل في النصف الأول من القرن السادس عشر، إلى حادث سقوط غرناطة بين أيدي المسيحيين سنة 1492م ①. وبغض النظر عن مدى أهمية هذا الافتراض في تفسير ذلك الموقف ، فإن الميزة الأساسية للحياة الثقافية الغربية في هذا القرن، خاصة في نصفه الثاني، تجلت في مظاهر فكرية متعددة منها : "تقديس" البحث العلمي واعتباره واجبا اجتماعيا، الشروع في التعاون بين الباحثين في مجال الثقافة الموسوعية، وهذا الذي ربما يفسر بقاء الاهتمام بابن سيناء مثلا رغم النزعة المعادية لـ"العربي". بالإضافة إلى ما رافق ذلك من جدل ومناقشات حول "تأويل" وشروحات الكتاب المقدس بين الكاثوليك والبروتستانت. والتي سيعود إليها كوربان في إعادة إحيائه لروحانية الغرب. والتنامي المتصاعد للحاجات والدوافع الاقتصادية . هذه العوامل ساعدت في استعادة الاهتمام بالدراسات الإسلامية ومحاولة بلورة حقل مستقل ومتميز في ميدانها .فأحدث لذلك كرسي الدراسات العربية في "كوليج دي فرانس" سنة 1539. وكان العالم الفرنسي غيوم بوستيل Guillaum Postel ② أول من أسند إليه هذا الكرسي المذكور ③.

وقد عرف القرن السابع عشر في نهايته ، بعد أن صد الأوربيون الحصار التركي الثاني لفيينا سنة 1683، بعضا من مزيد الاهتمام بالشرق ④. فظهرت على غرار الكوليج دي فرانس ، كراسي الدراسات الشرقية والتركية في جامعات ليدن وروما وأكسفورد. ويذهب رودونسون إلى أن السمة الأساسية لهذه الفترة هي توقف التبشير . ويفسر ذلك بالاقتناع العام للمثقفين والعلماء الغربيين بالنسبية العقائدية والمذهبية للأديان والأفكار وعدم جدوى الحروب الدينية ⑤ ولكن هذا السبب -إن صح- لا يبدو في

---

1) د.سالم حميش، الاستشراق، ص17

2) غيوم بوستيل(1510-1581) مستشرق فرنسي من الأوائل . وربما كانت أكبر خدمة قدمها للاستشراق هي ما جمعه من مخطوطات شرقية، منها تاريخ أبي الفدا، ومؤلفات يوحنا الدمشقي ،انظر ترجمته، عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين،ص135. نجيب العقيقي، المستشرقون،ج1ص158

3) Maxime Rodinson , La Fascination de L`islam,Op.cit. p64-65

4) بيترا كابراد "أوروبا والشرق" ص59.

5) Maxime Rodinson , La Fascination de L`islam,Op.cit. p67.

اعتقادي كافيا وضروريا لتفسير هذه "الواقعة" . فلقد كان لتراجع السيطرة العثمانية في نهاية هذا القرن وبداية القرن الثامن عشر ، وظهور الدولة المركزية القوية في أوروبا كظاهرة جديدة لتلبية حاجاتها الاقتصادية المتنامية ، وإدراك الغرب أن مجال "الاستباق" الثقافي بدأ يتحول إلى صالحه ، كان لهذا الدور البالغ في تحول الشرق إلى عالم رومانسي حالم ، كما سنرى لاحقا ، بعد أن تراجعت إلى حد ما الصورة الضبابية الغامضة عن تهديد شرق العصور الوسطى ، وبالتالي فقد انحصر ما يمكن أن نسميه "الهوس التبشيري" ولكن العمل التبشيري في حد ذاته لم يتوقف.

وفي هذا الجو الرتيب ترجم إدوارد بوكوك Edward Pocock [1] كتاب "تاريخ مختصر الدول" لأبي الفرج غريغوريوس (ابن العبري) . وفي الربع الأخير من هذا القرن وبعد موت بارتيليمي دي إربيلو Barthelemy d'Herbelot de Molainville [2] ، نشر مؤلفه الشهير "الخزانة الشرقية" الذي كان من حيث الجوهر والأهمية كما يقول العقيقي أول موسوعة "جدية" عن الإسلام ، رغم بعض الأخطاء والضلالات والنواقص التي اعترته [3].

وإجمالا ، كانت التوجهات الفكرية الغربية في هذا العصر ، تتزع إلى العودة بالفكر الغربي إلى جذوره اليونانية ، وبالتالي فقد صاحبت هذه العودة "موجة من التصديق لما يسمى بالمعجزة في وصف العقلية اليونانية التي ازدهرت على يديها التفكير الفلسفي على نحو وصف بأنه غير مسبوق" [4]. لذلك نفهم لماذا جاء ميدان الدراسات الاستشراقية في الفترة الواقعة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر يشهد على تدهور اهتمام أوروبا بالمسلمين والإسلام ، إضافة إلى الأسباب السالفة الذكر ، حيث "جرت عملية

---

1) إدوارد بوكوك (1604 - 1691) ، من أقدم المستشرقين الإنكليز ، درس العربية في اكسفورد ، وأهدى الترجمة اللاتينية لكتاب ابن العبري إلى الملك الإنكليزي سنة 1663 ، انظر في ترجمته ، عبد الرحمان بدوي ، موسوعة المستشرقين ص 139 والمستشرقون ، ج2 ص 41.

2) بارتيليمي دي إربيلو (1625 - 1695) مستشرق فرنسي من الرعيل الأول ، تعلم اليونانية واللاتينية والعبرية والعربية والفارسية والتركية ، عين سنة 1692 أستاذا للغات السريانية في الكوليج دي فرانس ، وأشرف أنطوان غالان على نشر مؤلفه الخزانة الشرقية - أنظر في ترجمته ، عبد الرحمان بدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص 57 ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج1 ، ص159.

3) المستشرقون ، ج1 ، ص159.

4) د. يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1993 ، ص44

فكرية بطيئة ضمن إطار ضيق جدا من المختصين في ما يتعلق بتراكم المعارف العلمية عن الشرق العربي والإسلام " [1]

2 - 2 - الاستشراق الرومانسي :

أما في مطلع القرن الثامن عشر الموسوم بـ "عصر الأنوار" في أوروبا ، عصر العقلانية والعلمانية ، فقد كان هناك إلى حد ما توجها "إيجابيا" في دراسة الإسلام بمنظور مختلف ولفترة قصيرة كما سنرى لاحقا. حيث ظهر هذا التوجه في البداية مع غير المختصين ، أمثال الكاثوليكي الفرنسي ريتشارد سيمون (1638 - 1712) في كتابه "التاريخ النقدي لعقيدة وعادات وشعوب الشرق" . والمستعرب الهولندي أدريان ريلان Adriaan Reland في مؤلفه "عن الديانة المحمدية" والذي اضطلع بدور مهم في تغيير الكثير من تصورات الأوربيين عن الإسلام. [2] والأديب والفيلسوف فولتير Voltaire [3].ثم تعدى إلى الدوائر المختصة في الدراسات الإسلامية كتاريخ الإسلام والأدب العربي وترجمة القرآن الكريم كما هو الشأن مع الإنكليزي سيمون أوكلي S imon Ockley [4] أستاذ اللغة العربية في جامعة كامبرج ، الذي ألف كتاب "تاريخ السارتيين" (العرب المسلمين). وهو أول كتاب ينشر في انكلتراعن تاريخ المسلمين، وكان له دور كبير في تقريب الإسلام إلى الغربيين، من حيث أنه، كما يصفه بدوي" امتاز بالسهولة وجمال الأسلوب مما مكن له الانتشار الواسع بين مختلف الطبقات. وأصبح الإسلام ميسورا للقارئ الإنكليزي

---

1) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص95.

2) المصدر نفسه، ص96.

3) فولتير (1694-1778) اسم مستعار لفرنسوا ماري أوري Francois Marie Arouet الفيلسوف والكاتب الفرنسي الساخر، من مؤلفاته القاموس الفلسفي، محمد.انظر ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية،ط1، بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1984،ج2،ص201.

4) سيمون أوكلي(1678-1720) مستشرق انكليزي كان مولعا بتعلم اللغات الشرقية ، أصدر ترجمة انكليزية لحكم الإمام علي وآدابه، انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص57 ، ونجيب العقيقي، المستشرقون، ج2،ص46.

العادي" [3] وهكذا بدا الإسلام للأوربيين وكأنه قريب من نزعة الـ "Deisme" [2] التي اعتنقها عصر الأنوار حين رفض الإكليروس.

وقد أفضى هذا التوجه الإيجابي في دراسة الإسلام ، إلى توجه آخر يمكن وصفه بـ" التوجه الإعجابي " نحو الشرق الإسلامي. وبالتالي فقد أصبح هذا الشرق موضوع إعجاب وإكبار من طرف الأوربيين. ويرجع الكثير من الباحثين المسلمين وكذلك الغربيين سبب هذا التوجه الجديد، بتحول الخلافة العثمانية في هذا العهد إلى ملجأ للأقليات الدينية المضطهدة من طرف المسيحيين الكاثوليك. ويذهب رودونسون إلى أن فكرة تساوي كافة البشر في فطرتهم الطيبة التي نشرها دين النهضة الجديد، أدت هي بدورها إلى مراجعة جزئية في التحفظ تجاه ما وصفته العصور الوسطى المسيحية بـ"عالم إسلامي بربري". فكان المسلمون انطلاقا من هذين السببين ، بالنسبة لكثير من الأوربيين في هذا القرن " بشرا" يجب التعرف عليهم [3].

كما أعطت ترجمة المستشرق الفرنسي أنطوان غالان Antoine Galland [4] لقصص "ألف ليلة وليلة" ما بين 1704-1708 - التي أطلت على الحياة الشرقية، بما فيها أسرار "الحريم" خلف أبواب القصور العالية - صورا حافلة بالتهاويل والتهاويم عن العالم الإسلامي .فأنعشت خيال بلاط الأمراء الأوربيين وصالونات المثقفين ولاقت نجاحا هائلا في مختلف أنحاء أوربا.ومنذ ذلك الحين وحتى تقريبا بدايات القرن التاسع عشر

---

1) د.عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص57.

2) نزعة تأليهية تقر بوجود الله وتنفي الوحي والآخرة.

3) La Fascination de L'islam,Op.cit.p71

4) انطوان غلان(1646-1715) مستشرق من الرعيل الأول في فرنسا. ورحل إلى تركيا للبحث عن الآثار والنقوش انتدب أستاذا للعربية في معهد فرنسا 1709، له أبحاث في النقود العربية، انظر ترجمته، عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين ، ص 166 ونجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص160

صار الشرق يتجلى للأوربيين في صورة زاهية ساحرة ①.

وإذا ، لقد عاشت أوروبا على وقع تصورات رومانسية مشحونة ومفعمة بغرائبية وتلذذية لا مثيل لها عن الشرق. وظهرت هذه النزعة الرومانسية في كتابات أدباء مبدعين وموهوبين أمثال فيكتور هيغو في (الشرقيات) ②. وجوته(1749–1832) الذي رأى الشرق منطقة (طازجة) وأعجب بالقواعد العريقة السائدة فيه كالارتباط القوي بين أبناء القبيلة الواحدة والتمسك بالشرف وغيرها. وفرضت عليه تعاليم الرسول ﷺ بعد دراسته الدقيقة لها، أن يحترمها ، فهي تتناسب لديه مع الاحتياجات العملية لأمته. وبالمقابل وجد حاضره الأوربي(فاسدا ومعقدا ومفتعلا، واعتبره جافا وجامدا وماديا) ③.

وقد عني الفرنسيون بالإسلام "فكتب بودي حياة محمد (ﷺ) سنة1671 وجددها سنة 1731 وهو الكتاب الأول الذي وقف به الفرنسيون على الإسلام... وفي سنة 1730 طبع الكونت دي بولنفلييه تاريخ العرب وحياة محمد (ﷺ) ، فأظهره مظهر النابغة ورسول خير إلى الجزيرة العربية" ④.كما كتب دي باستوريت سنة 1788 كتابا للتوفيق بين ديانات الشرق الثلاثة، زرادشت ، كونفيشيوس، ومحمد(ﷺ). كما أثنى لامارتين على النبي (ﷺ) في كتابه تاريخ تركيا ⑤.

ولكن لنعد فنسأل : ماهي القوالب النمطية التي صبت فيها النظرة الرومانسية عن الشرق والعالم الإسلامي خاصة؟.

---

1) بيترا كابريت "أوروبا والشرق" ، ص60

2) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1،ص157

3) بيترا كابريت "أوروبا والشرق" ، ص61

4) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1،ص157

5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

في الواقع ، وإذا كنت قد أشرت إلى أن سيادة التوجه "الإيجـابي" في دراسـة الإسلام كان بمنظور مختلف، رغم ما شاع عن هذه الصورة في البداية من تسامح الإسـلام ونبي الإسلام، فإنني أردت أن أشير إلى قضية هامة ، وهي أن رواد عصر الأنـوار وهـم يرسمون تلك الصورة للإسلام ، شرعوا في الوقت نفسه برسم صورة أخرى له مغايرة تماما للصورة الأولى .حتى وكأن هذه الصورة لم توجد على الاطلاق. فمن الغريب مثـلا أن فولتير الذي نوه بالنبي(ﷺ) في محاولته حول الأخلاق وفي قاموسه الفلسفي ، عاد فشهر به ونفر منه في مسرحيته التراجدية "ماهومت" M ahomet ① ، وأن مونتسكيو Charle de Secondat Montesquieu ② الذي رغب في الشرق في رسائله الفارسية، عاد لينتقـده، معتبرا إياه منطقة يحكمها نظام متسلط على المواطنين ③ ، هذا فضلا عن أعمال فولنـاي (1757 -1820) "رحلة إلى سوريا" الذي صدر له سنة 1787 .وأعتبره كثير من الباحثين قـد أدى خدمة رائدة في تهيئة الحملة النابوليونية على مصر سنة1798 .إضافـة إلى موسـوعته الضخمة في "وصف مصر" التي صدرت ما بين(1809-1822) ④.

وفي رأيي، فإن السبب الذي جعل كتابات القرن الثامن عشر عن الإسـلام ، والموضوعات الشرقية تتقاسمها الإزدواجية هو :

أ- من جهة ، ذلك القالب النمطي الخيالي "الأتوبي"عـن عـالم إسـلامي مثير. وقد جاء في اعتقادي نتيجة لأن الشرق شكل عامل جذب بسبب أنه لم تكن قـد دخلته التغيرات المادية . حيث مازال محافظا على نمطه التقليدي منذ العهد الوسـيط. إلى جانب أنه موطن الديانات وبيت التصوف والشاعرية والحياة الطبيعية المثـيرة للحريـة وسعة الخيال. كما أشرت إلى ذلك مع جوته.

---

1) د.سالم حميش، الاستشراق، ص23

2) مونتيسكيو(1689-1755) مفكر وناقد وفيلسوف سياسي وباحث اجتماعي فرنسي. من مؤلفاته روح القوانين انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2،ص488.

3) بيتر كابير ... "أوروبا والشرق" ، ص60

4) Maxime Rodinson . La Fascination de L'islam.Op.cit. p74

ب- ومن جهة أخرى وبحكم أن الغرب كان في مرحلة انتقال فقد قدم تصوير نظام الحكم الشرقي ، كنظام معادي للتقدم والتطور الاجتماعي ، خدمة مباشرة لتيار الأفكار التنويرية الجارف في أوروبا. حيث وجدت "الإنتلجنسيا" الغربية في نقد الإسلام ، الملجأ الذي تعبر من خلاله عن نزعاتها وأمزجتها المعادية للهيئات الكنسية المتحالفة مع السلطة الملكية المطلقة ، بل أكثر من ذلك كما يرى جورافسكي فـ "أوروبا تدين كثير لمنوري القرن الثامن عشر الذين عمموا فكرة "رجعية الإسلام" والزعم بعدائيته للتقدم والتطور الاجتماعي والثقافي للشعوب" ①. وما يؤكد هذا المنظور في رأيي ، هو مآل الدراسات الإسلامية والشرقية في القرن التاسع عشر. حيث ستؤدي تلك الرؤية إلى إرساء تحولات أساسية سلبية في تقييم الشرق من قبل الغرب . هذا الغرب الذي ظهر في القرن التاسع عشر متميزا تماما ، متحولا إلى عصر جديد.

2 - 3 - **الاستشراق ، العلم، الاستعمار:**

وقد أقامت الحكومة الفرنسية بدوافع تجارية وأطماع سياسية "المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية " في باريس سنة 1759 للسفراء والقناصل والتجار المتوجهين إلى الشرق ، وأصبحت قبلة للطلاب يحجون إليها من ألمانيا وإيطاليا وإنكلترا والسويد وإسبانيا وفلندا وغيرها ② .كما انتشرت الجمعيات الاستشراقية التي كانت تنشر باستمرار وقائع أعمالها ومجلاتها ، مثل الجمعية الآسيوية التي أنشئت في 1822 ، وأصدرت مجلتها المرموقة "المجلة الآسيوية Journal Asiatique " عاما بعد نشأتها ③ . والجمعية الملكية الآسيوية التي أنشئت بدورها في لندن سنة 1834 ④ .والجمعية الشرقية الأمريكية 1842 ⑤

---

1) الإسلام والمسيحية ، ص 102.

2) نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج1 ، ص139 - 140

3) المصدر نفسه ، ص 147

4) المصدر نفسه ، ج2 ، ص36 - 37

5) المصدر نفسه ، ج3 ، ص129 - 130

والجمعية الألمانية الشرقية 1845 ، التي أصدرت بعد سنتين من ميلادها مجلتها المعروفة بالرموز ZDMG ①. وصاحبت هذه الحركة مالا يقل عن ستة عشرة مؤتمرا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ، بعد مؤتمر المستشرقين الأول الذي انعقد سنة 1873 ② (وآخر مؤتمر انعقد سنة 1998 في مركز الدراسات الشرقية ، بجامعة هالي في بون – ألمانيا) ، وهكذا أخذ الاستشراق طابع "المؤسسة العلمية" التي تعنى بالبحث الفكري والعلمي حول الشرق ، فأصبح يوصف بالاستشراق العلمي ③ ، ولكن في واقع الأمر فإن هذا "الاستشراق العلمي" كان النموذج الذي أنتجته مدارس الدراسات الشرقية الإسلامية في الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة لعقلية المسلمين والعقيدة الإسلامية من أجل إحكام السيطرة على العالم الإسلامي ؛ إذ كما أشرنا فإن الدوافع السياسية والأطماع التجارية هي التي كانت تحرك في هذا القرن ما يسمى بالاستشراق العلمي.

ويعتبر سلفستردي ساسي Silvestre de Sacy ④ من بين أهم من مثلوا توجهات استشراق هذه الفترة ، حيث ألم بلغات عديدة ، وتولى مناصب هامة في عهد كل من نابليون والملك لوي فليب ⑤ . وإلى جانب دي ساسي اضطلع المستشرق النمساوي جوزيف فون هامر – بورجشتال J.von Hammer – Purgstall ⑥ بدورهم سواء في موطنه

---

1) المصدر السابق ، ج2 ، ص349 – 350 ، وراجع المقال الهام لـ"بايربوهنسن" الأستاذ بجامعة برلين الحرة حول "الجمعية الألمانية الشرقية 1845 – 1989" ، مارس (M.A.R.S) ، مرجع سابق ، ص73 وما بعدها

2) المصدر السابق ، ج3 ، ص 365 ، 370

3) أليكسي جورافسكي ، الإسلام والمسيحية ، ص 105

4) سلفستردي ساسي (1758 – 1838) مستشرق فرنسي ، قضى حياته بالتعليم والتصنيف والترجمة والتحقيق والنشر ، أشرف على تأسيس الجمعية الآسيوية وإصدار مجلتها ، له تلخيص كتاب الخطط للمقريزي ، والتحفة السنية في علم العربية وغيرها ، انظر في ترجمته ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج1 ، ص162 ، وعبد الرحمان بدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص334.

5) انظر مزيد من التفاصيل في ، إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 146 وما بعدها.

6) ج ـ ف ـ هامر بورجيشتال (1774 – 1856) تخرج من مدرسة اللغات الشرقية ، ترك آثارا وافرة في تاريخ الشرق وآدابه . من أهمها تاريخ الدولة العثمانية في عشرة مجلدات ، وتاريخ الآداب العربية في سبعة مجلدات . انظر في ترجمته ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج2 ، ص 274.

النمسا أو في باقي البلدان الناطقة بالألمانية في نشر المعارف الشرقية عبر ترجماته ونشراته المحققة الكثيرة وعبر مجلة "مخزن الكنوز الشرقية " (1809 – 1818) التي تعد أول منبر استشراقي في أوروبا ①.

وبصفة عامة ، ظل استشراق القرن التاسع عشر ، كما يرى سالم حميش، محصورا في نزعته التحصيلية والتخصصية ، غارقا في مهام التجزيئية والتعميمية على حد سواء. أما نتائجه فكانت مغلفة بأهداف ذات "منال مؤجل" ، ومناهجه لم تبرح ميدان الفيلولوجيا والتوثيق التاريخي ②. ويسجل جول مول J-.Mohl ③ هذا الطابع الذي اصطبغ به استشراق هذه الفترة في كتابه "سبعة وعشرون عاما من تاريخ الدراسات الشرقية". وهو سجل من مجلدين يتضمن تقارير حولية مفصلة عن كل ماله قيمة من أحداث في الاستشراق بين 1840–1867. فيقول:" لن نكرر بما فيه الكفاية أن نشر المخطوطات الشرقية الأكثر أهمية يمثل حاجة دراستنا الكبرى الأشد إلحاحا . فيوم يتأتى لعمل العلماء النقدي الإلمام بذخائر كل أدب، ويوم تيسر الطباعة الاستعمال المادي للكتب...إذ ذاك يمكن للذكاء الأوربي أن يتسرب فعلا إلى الشرق ، وأن يفرز الحقيقة التاريخية عن طبقة الخرافات والتناقضات السميكة التي تغطيها ، وأن تعيد إنشاء تاريخ النوع البشري (=الأوربي) وهذا الهدف لما يزل بعيدا عنا، إلا أن الطريق مسطر بوضوح ، نحقق فيه كل عام تقدما طفيفا ، إذا ما قسناه بما يبقى علينا فعله ، غير أنه هائل إذا قارناه بما حقق سابقا " ④. وهكذا ،فالهدف المسطر ضمن هذا المجال الواسع للدراسات الشرقية ، هو إفراز الحقيقة التاريخية حقيقة إعادة إنشاء تاريخ "النوع" البشري الأوربي. إذن ، فلا عجب أن يبقى الاستشراق حبيس هذا المنال المؤجل وهذه ، الرؤية التي تقوم على

---

1) د.سالم حميش، الاستشراق، ص19–20.

2) المصدر نفسه، ص20

3) جول موهل(1800–1876) مستشرق فرنسي، ألماني المولد خريج اللغات الشرقية، انتخب عضوا في الجمعية الآسيوية ،انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ص179.

4) د.سالم حميش، الاستشراق، ص20. نقلا عن جول موهل ، سبعة وعشرون عاما من الدراسات الشرقية ،طبع باريس 1879–1880، ج1،ص5–6(بالفرنسية).

"المحايثة" و"المفارقة" مفارقة الأنا- البشري الأوربي، للبشري-الآخر الذي تغطيه طبقة الأوهام والخرافات السميكة ، خاصة وأن الرؤية الغربية في هذا القرن ، أصبحت تتحكم في إحداثياتها ظاهرة "التفوق الغربي"، التفوق الاقتصادي والتقني والعسكري والسياسي والثقافي.

وفي هذه الأجواء ، راحت أوروبا تؤكد على تفوقها الحضاري ، فاحتلت فرنسا الجزائر سنة 1830.والجدير بالذكر هنا، أنه بعد سبع سنوات من هذا الاحتلال للجزائر، أي سنة 1837، أنشأت الإدارة الاستعمارية "كرسي الدراسات العربية" في الجزائر العاصمة. وكان يخضع مباشرة للسلطة العسكرية، وقدم خدمات هامة للاستعمار الفرنسي①. كما احتلت انكلترا عدن. وباستعمار هؤلاء لمصر وأولئك لتونس، ابتداء من سنة 1881 كان "الشرق الخاضع بكل جلاء للسيطرة الأوربية بل وحتى لمشروع تغريبه إن عاجلا أو آجلا، يثير الشفقة بضعفه " ②. وتحول الشرقي الذي كان في العهد الوسيط عدوا يحسب لفاعليته وفعاليته ألف حساب وظهر في عصر الأنوار كـ "إنسان" قبل كل شيء رغم عاداته عوائده ، أقول ، تحول إلى "موضوع" له وجود ثابت ونمط جوهري خاص انصهر في ماهية الإنسان الإسلامي (Homo_ islamicus) تكرس حوله مختلف الطروحات الدينية واللغوية والعرقية . ويعتقد رودونسون أن هذه النظرة وليدة تأثر المستشرقين بتاريخ الأديان ، والألسنية المقارنة ، والنشوئية البيولوجية ، والانتروبولوجية. ③ وهي نظرة صحيحة ، من حيث أن هذه الرؤية أدت بالمستشرقين إلى التدخل في قضايا وإشكالات الحاضر الشرقي بطرق متهافتة كما هو الحال مع أصحاب التمييزات الثقافية

---

1) CF. Kamel Filali" Chaires arabes et études orientales en Algérie à l'époque coloniale ". IN.Annales,,Constantine, éd U.R.A.M.A, Année 1998, Volume2, p85-96.
2) Maxime Rodinson . La Fascination de L'islam.Op.cit. p84
3) Ibid : p84 - 87

والعرقية بمقياس تفوق الآريين على الساميين . أو مع الذين عملـــوا مباشـــرة في إدارات بلدانهم الإستعمارية كسنوك هرخونيه Christan Snoock Hugronje ① وكارل هينريش بكـــــر Karl Heinrich Bekker ② على سبيل المثال ③.

وعموما فقد شهد هذا القرن موجة اجتياح شديدة إلى بلدان الشرق من طرف الأوروبيين جرفت معها العسكريين والتجار والمبشرين والإداريين والإطـــــارات التقنيـــة والعلماء من ذوي الاختصاصات المختلفة. فاتسعت بذلك معرفتهم عن حياة وثقافة وديانة وعادات هذه البلدان مما سهل ظهور معطيات جديدة ، ووثائق ومخطوطات تكشـف لأول مرة. إضافة إلى العديد من الانطباعات العيانية المباشرة . وهكذا ، ومن خلال التطـــورات التي شهدها استشراق هذه الفترة فإنني لا أتردد في القول مع جورافسكي "بكل موضوعيـة كاملة ،إن "علم الإسلاميات" ولد في أحشاء المخططات الإســـــتعمارية" ④ . وأصبـــح الاهتمام بالعالم الإسلامي تمليه الاحتياجات العملية والمصالح الحيوية للبلدان الأوروبية.

---

1) سنوك هرخونية(1857 – 1936) مستشرق هولندي ، عد عميد العربية بعد جولد تسهير ، وفي طليعـــة رواد دراسات الفقه الإسلامي ، والأصول والحديث ، والتفسير في أوروبا ، عمل في خدمة الإستعمار في اندونيسيا ، مـــن مؤلفاته مكة وجغرافيتها ، انظر ترجمته ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج2 ، ص315 ، عبد الرحمـــان بـــدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص 603.

2) كارل هينريش بيكر (1876 – 1933) مستشرق وسياسي ألماني درس في المعهد الجديد الذي أنشأته الحكومـــة الألمانية في هامبورغ لدراسة المسائل الخاصة بالإستعمار ، كما شغل منصب وزير في الحكومة الألمانية مـــن 1925 – 1930 وأسس مجلة "الإسلام" ، من مؤلفاته الإسلام في تاريخ الحضارة ، انظر في ترجمته : عبد الرحمـــان بـــدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص 113 ، ونجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج2 ، ص418

3) د . سالم حميش ، الإستشراق ، ص 21

4) الإسلام والمسيحية ، ص 104

5) المصدر نفسه ص 109

2 - 4 - **استشراق "أزمة الوعي الغربي"** :

هذا ، ولا يمكن أن تتأدى تلك التصورات عن الشرق طيلة القرن التاسع عشر إلا إلى أطروحة واحدة في الفكر المسيحي وهي تلك التي كانت ترى بأن "الإسلام استنفذ تاريخيا إمكاناته الفعلية ، وقدراته التجديدية الذاتية ، وأنه يعيش أيامه الأخيرة"① كما أن الأغلبية المطلقة من مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - على حد ما ربط إدوارد سعيد وجورافسكي وغيرهم نوعية العلاقة المتبادلة بين الاستشراق والإيديولوجية السياسية الاستعمارية - ورغم ما قدمه هؤلاء المستشرقون من مساهمات ضخمة في ميدان دراسة تاريخ الإسلام ثقافة وعقيدة ، لم يستطيعوا التخلص من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام ، سواء كان عداء صريحا وعنيفا ، أم كان يتسم بعدم الارتياح تجاه الشعوب الإسلامية . وإلى جانب هذا الموقف الغالب على تلك المساهمات ، فإنه من الغريب أيضا ، أن بعض الدوائر الإستراتيجية في الغرب ، على ما يرى جورافسكي ، كانت ترى في الإسلام "دين استقرار" ، وعامل تثبيت يمكن استخدامه في إطار "طاعة الحكام" . والمحافظة على السلطات الصديقة !! ②

نفهم من هذا ، أن الهيمنة الغربية على الشرق جاءت "مركبة" ، استخدمت فيها أسلحة متعددة في مجالات السياسة والإقتصاد والحرب والمعرفة . وتحول الغرب ، انطلاقا من هذه الهيمنة المركبة ، إلى "مركز" والشرق إلى تابع وخاضع ، ويبدو أن المناخ السياسي والإجتماعي والنفسي الذي غذى "الروح الغربية" بمعاني التفوق والغلبة الحضارية هو الذي أدى إلى بلورة إيديولوجية المركزية الأوروبية . وليجسد الاستشراق بدوره هذا التمركز الغربي الذي يقوم على الاعتقاد بشمولية النموذج الغربي باعتباره أصلا لكل شيء يقع خارج أوروبا . وهكذا أعلن الغرب أن فكره هو الفكر المطلق ، وطفق منظروه يعيدون كتابة تاريخ الإنسانية انطلاقا من طموحاتهم المتمثلة في مزيد من السيطرة على العالم.

---

1) المصدر السابق ، ص 109.

2) المصدر السابق ، ص 106.

ويعتبر بعض الباحثين في هذا الميدان ، أن هذه المركزية هي انحياز واعـــي أو لا واعي لدى المستشرقين المتدينين أو العلمانيين . فالمتدينون منهم ، الذين يعتبرون المســيحية ميراثا حضاريا ، يرون في الإسلام شذرات غير مترابطة من اليهودية والنصرانيـــة ، أمـــا العلمانيين منهم فيرون في الإسلام آخر موجات الروح الشرقية التي تتعامل مـــع الكـــون تعاملا سحريا (1) ، ثم إنهم يختلفون في تقييم الدور الراهن للمسلمين في العالم المعـــاصر ، بعد شبه "إجماعهم" على سلبية الدور التاريخي والسياسي والحضاري لهم . فمنـــهم مـــن يرى، انطلاقا من المنظور التاريخاني ، أنه لا دور لهم ، ومنهم من يرى بأن دور المســـلمين مرهون بمدى تخليهم عن الإسلام وانغماسهم في الحضارة الغربية ، لأن الإسلام والحضـــارة قطبان لا يلتقيان . بالاضافة إلى هذين الرأيين ، هناك رأي ثالث يذهب إلى أن المســـلمين كانت لهم مكانة مهمة في العالم الوسيط بإسلامهم ، وقدرهم في هذا العالم أن يحتفظـــوا على نقاوة إسلامهم لكي يكون لهم دور من خلالـــه (2) .! واعتقـــد أن هـــذا الموقـــف الإنحيازي "اللاشعوري" هو نتاج لتكوين ثقافي ونفسي غربي بالدرجة الأولى.

وإلى جانب هذا الموقف ، يظهر الإنحياز الواعي فيما كتبه مثـــلا المستشـــرق هنري لا منس P.H. Lammens (3) ، الذي عاش قرابة الأربعين سنة مع المسلمين . ويذهـــب رضوان السيد إلى أن هذا المستشرق كان يعرف حق المعرفة الإسلام ، غير أنـــه كـــانت تسيطر عليه روح عدائية شديدة للمسلمين ، خاصة الدينية منها والحضاريـــة ، فقـــامت جهوده على الطريقة التاريخية (4) ، بجمع النصوص وإثبات تناقضها واختيار السلبي منهـــا

---

1) د . رضوان السيد "الاستشراق وخصومه" ، مجلة العالم ، عدد 280 ، السنة السادسة ، لندن ، حزيـــران 1989 ذو القعدة 1409 هـــ ، ص 51.

2) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

3) هنري لامنس (1862 – 1937) يسوعي فرنسي الجنسية ، بلجيكي المولد ، انضـــم إلى الرهبانيـــة (1878) ، وكان من أوائل خريجي جامعة القديس يوسف في بيروت ، وتنقل شرقا وغربا ، ودرس اللاهوت في انكلترا ، وعلم في فيينا وروما . وعهد إليه بالدراسات الشرقية في جامعة القديس يوســـف ، مـــن مؤلفاتـــه ، تـــاريخ الإســـلام والإسلاميات . انظر في ترجمته ، نجيب العقيقي المستشرقون ، ج2 ، ص 143.

4) راجع حول المنهج التاريخي في الإسلاميات ، محمد البشير مغلي ، مناهج البحث في الإسلاميات ، ص 202 ومـــا بعدها.

باعتباره الصحيح . وهكذا ساهم مساهمة فعالة في تشويه صورة المسلمين ① وإلى جانب نموذج لا منس في هذا الانحياز الواعي ، فإن المستشرق برنارد لويس Bernard Lewis ② نموذج آخر لهذا التمركز الغربي. لقد تكون ثقافيا إبان الصراع الذي كان دائرا بين النازية من جهة والغرب واليهود من جهة ثانية ، أي ما بين 1935 - 1945 . فراح بطريقة واعية يعمل على خدمة إسرائيل ، وخدمة القيم الحضارية الغربية التي يعتبر الصهيونية جزءا منها ③ . وفي الصفحات التي خصصها له إدوارد سعيد في كتابه الإستشراق أصدق مثال على ذلك ④.

ولكن يبدو أن من المؤشرات الجديدة التي طرأت على الساحة الأوروبية وأهمها: 01) الحرب العالمية الأولى والثانية ، 02) نجاح "حركات التحرر الوطني" المسلحة ، قد أفقدت مصداقية الاعتقاد بشمولية النموذج الغربي ، وأفرغت الروح الغربية من معاني التفوق ، وأحدثت أزمة في مستوى الشعور الغربي ، وأعادت من جديد "الكوجيتو الديكارتي" إلى واقع الفكر الغربي . وأدى هذا الواقع الجديد إلى تطور مفاجيء أربك الإنسان الغربي مما جعله يقع في نوع من التخبط الفكري والروحي سوف نتعرف على ملامحه العامة مع ظروف عصر كوربان . وقد نتج عن هذا الواقع اضطراب في موضوع معرفة الشرق بالغرب . وجعل الأزمة ، كما لاحظ أنورعبد الملك ، تضرب قلب الاستشراق . فالشرق الذي كان في القرن التاسع عشر "موضوع" دراسة وبحث أصبح مع العقود الجديدة التي واجه فيها الغرب بالسلاح "ذاتًا" مستقلة ⑤ . هذا بالاضافة إلى

---

1) "الاستشراق وخصومه" ، مجلة العالم ، مرجع سابق ، ص 51.

2) برنارد لويس (المولود عام 1916) مستشرق يهودي ، بريطاني الأصل إمريكي الجنسية ، وهو أستاذ الدراسات الخاصة بالشرق الأدنى في جامعة برنستون وعضو دائم في معهد الدراسات المتقدمة في برنستون - نيوجرسي (1974) . حصل على الدكتوراه الفخرية من الجامعة العبرية بالقدس ، من مؤلفاته ، الإسلام في التاريخ . انظر في ترجمته ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج2 ، ص 143.

3) رضوان السيد "الاستشراق وخصومه" مجلة العالم ، ص 51

4) إدوارد سعيد ، الاستشراق ، ص 312 وما بعدها.

5) د. سالم يفوت ، الاستشراق ، ص 21 - 22 ، والمرجع يحيل إلى أنور عبد الملك "أزمة الاستشراق" الحداثة المجتمعية ، ط. أوساي ، باريس ، 1972 ، ص 79 (بالفرنسية)

التطور المذهل الذي شهدته العلوم الإنسانية ، كعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد والألسنية ، الذي طرح علامات استفهام كبيرة حول هيمنة المناهج التقليدية في الدراسات الإستشراقية ، وفتح أعين المستشرقين الجدد على مناهج جديدة ① . وبالتالي بدأ نوع من الإستشراق الجديد يكتسح الساحة الأوروبية ، آخذا بعين الاعتبار المتغيرات الجديدة التي طرأت على الواقع الفكري والاجتماعي والسياسي الغربي . وكان من أهم الاتجاهات الاستشراقية التي جاءت استجابة لهذه المتغيرات الجديدة ، ما يمكنني أن أسميه "استشراق أزمة الوعي الغربي" . الذي اتجه اتجاها "روحانيا" في دراسة الشرق . ويعتبر كوربان أحد أكبر المتمثلين لهذا الاتجاه في ميدان الفكر الفلسفي في الإسلام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) Maxime Rodinson , la Fascination de l'islam , op cit , p 102 - 103

المبحث الثالث

الإطار الفلسفي لظاهرة الاستشراق

01 - مفهوم الفلسفة الإسلامية

درج مؤرخو الفلسفة الإسلامية من المسلمين العرب أو من المستشرقين على تقسيم هذه الفلسفة إلى ثلاثة أشكال أو مباحث هي : علم الكلام والفلسفة المشائية والتصوف . وأضاف بعضهم علم أصول الفقه. يقول مصطفى عبد الرزاق : "وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام والتصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فإن علم أصول الفقه ، المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة"① وعلى العموم سوف نتعاطى هنا مع مفهوم الفلسفة الإسلامية في إطار مباحثها الثلاثة المعروفة.

أ - فعلم الكلام أو علم أصول الدين ، هو علم الحجاج عند العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، ويسمى أصحابه بالمتكلمين .②

ب - والفلسفة المشائية هي "فلسفة أرسطاطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة والأفلاطونية أحيانا أخرى . وقد تناول هذه الفلسفات بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقي ، حاولوا في ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، حاولوا التوفيق بينهما وبين الإسلام . واصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة ... وتسمى هذه المحاولة بالفلسفة الإسلامية ، وأصحابها بفلاسفة الإسلام" ③.

---

1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط3 ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1966 ، ص 27

2) د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط4 ، القاهرة ، دار المعارف ، 1966 ، ج1 ، ص22

3) المصدر نفسه ، ص 22 - 23

ج - أما التصوف "فينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفي - وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني وبخاصة الأفلاطونية المحدثة ① والمجموعة الهرمسية ② . ثم بالتفكير "الشرقي الغنوصي ③ من هندي وفارسي ، ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلامية . والقسم السني : ويستند على القرآن والسنة ، ويحاول أن يجد فيهما الأصول

---

1) الأفلاطونية المحدثة ، فلسفة تركزت عنايتها في إنتاج مذهب فلسفي يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية جميعا ، عقلية ودينية وأخلاقية. وذلك بتقديم صورة شاملة ومنسقة منطقيا للكون ولمكان الإنسان فيه ، بشرحها لكيفية تحقيق الإنسان الخلاص ، وكيفية استعادة توازنه وحالته الأصلية المفقودة ، وقد قام هذا المذهب على أصول أفلاطونية ، ومن هنا تسميته ، وتستأثر مدرسة أفلوطين (205م - 270م) في روما باسم الأفلاطونية المحدثة. وتمثل عناصرا من جميع المذاهب ، فلسفية ودينية ويونانية وشرقية. وقد اتسمت على العموم بميزتين هما : الذاتية المطلقة وتأثرها منذ البداية بالتجربة الدينية خاصة الصوفية ، أنظر عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، ج1 ، ص 190 - 209.

2) الهرمسية . نسبة إلى هرمس المثلث بالحكمة ، وهو إدريس عليه السلام كما في الملل والنحل للشهرستاني ، أو كما هو في المؤلفات الأجنبية هرمس العظيم ثلاث مرات . Trismégiste . أما الهرمسية كفلسفة دينية وعلوم ، فترجع إلى الكتابات أو المجموعة الهرمسية ، التي تنسب إلى هرمس الناطق باسم الإله ، ولذلك فهي تعتبر وحيا. ويرى الجابري أن البحث العلمي أثبت بأن هذه المجموعات أو المؤلفات "ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد ، وأنها كتبت في الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين أو قبطيين يعرفون اليونانية ، وأنها مستمدة في جانبها الفلسفي من الفيثاغورية أو الأفلاطونية المحدثة ، وفي جانبها العلمي ، مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية ، عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزرادشتية والعلوم السحرية الماجوسية" ، ويزعم أصحابها أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأنهم يهدفون إلى خلاص الإنسان ، انظر د.محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ط 4 ،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1989، ج1 ، ص 174 - 175 الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، بيروت ، دار المعرفة ، ج2 ، ص4.

3) الغنوص gnose كلمة يونانية الأصل gnosis ومعناها المعرفة ويقابلها في العربية "العرفان" واستعملت أيضا بمعنى العلم والحكمة. وقد أخذت اصطلاحا خاصا وهو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا ، بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الإستدلال أو البرهنة العقلية. وقد فرق الإختصاصيون في هذا الميدان بين العرفان gnose وهو معرفة بالأسرار الإلهية . وبين العرفانية gnosticisme وهي المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا ، وتدعي بأنها معرفة باطنية بأمور الدين وبكل ماهو سر وخفي. انظر هذا الصدد ، سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج1 ، ص195 ، وما بعدها ، محمد عابد الجابري بنية العقل العربي ، ط3 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1990 ، ج2 ، ص 253 - 254.

الحقيقية للتصوف. وقد بنى هذا القسم السني من التصوف علم الأخلاق في الإسلام "1 وتسمى هذه المحاولة في عمومها بالتصوف الإسلامي وأصحابها بصوفية الإسلام . أما في خصوصها فهي كما سنرى ، عند كوربان ، تسمى بالعرفان الإسلامي وأصحابها بالعرفانيين.

ويبقى أن الفلسفة الإسلامية على العموم تعبر عن حركة روحية عقلية نشأت في ظل الإسلام ، واستلهمت رؤى وحيه وعقيدته وشريعته استلهاما فلسفيا ، من أجل تشييد بناء كامل الشكل وواضح المعالم عن الألوهية والكون والحياة والإنسان ، ومن أجل رفض ما وفد من فلسفات أجنبية على الحضارة الإسلامية ، أو محاولة التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية. فهي فلسفة تعالج الصلة بين الله عز وجل ومخلوقاته ، وتحاول أن تبين أن الوحي لا يناقض العقل ، كما أنها عرضت لكبرى المحاور الفلسفية (الوجود ، المعرفة ، القيم) في إطار "قراءة" إسلامية. حيث عمدت على الصعيد الأنطولوجي إلى التفريق بين الخالق والمخلوق في إطار الذات والصفات والأفعال.وعلى الصعيد الإبستيمولوجي بحثت أسس المعرفة بحثا مستفيضا ، ففرقت بين الفطري والمكتسب والعقل والنفس ،والظن واليقين ، والخطأ والصواب . وعلى الصعيد القيمي نظرت للفضيلة والسعادة والخير والشر. ولا مناص من اعتبار الفلسفة المشائية والبحوث الكلامية والصوفية أو العرفانية أجزاءا أصيلة من الكل الذي يشكله الفكر الفلسفي في الإسلام (2).

02 - ظاهرة الاستشراق في ميدان الفلسفة الإسلامية :

وقد كان لحركة الاستشراق السبق في إثارة جملة من الإشكاليات حول الفلسفة الإسلامية ، تتعلق هذه الإشكاليات من جملة ما تتعلق بالتسمية ، هل هي فلسفة عربية أم إسلامية ؟ وبامكان وجودها ، هل هناك فعلا فلسفة في الإسلام أم أن الأمر لا

---

1) د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : ج1 ، ص23.

2) د. إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ، المكتب المصري للطباعة والنشر ، 1983 ، ج1 ص 19 - 20.

يعدو أن يكون غلافا لمحتوى يوناني ؟ وبالأشخاص الذين أقاموا صرحها و شيدوها ؟ وبكل ما يتعلق بها . ومن هنا فقد وضعت هذه الفلسفة موضع الشك والارتياب من طرف المستشرقين ، ويكفي في هذا الإطار أن نعرض لسمة الشك و "الإنكار" هذه التي سلكها المستشرقون إزاءها ، مستعيدين بعض النصوص التي بنى عليها الشيخ مصطفى عبد الرزاق وإبراهيم مدكور وعلي سامي النشار ومحمد علي أبو ريان تحليلاتهم النقدية في كتاباتهم عن الفلسفة الإسلامية.

ويعتبر القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين هو "زمن الشك" الذي طبع معظم الدراسات الاستشراقية التي تناولت الفلسفة الإسلامية . وتجلت مظاهر هذا الشك والإنكار ، كما اهتم بها وعرضها مصطفى عبد الرازق بنصوص أصحابها في ما زعمه أحد رواد تاريخ الفلسفة في أوروبا الفيلسوف الألماني تنيمان Tennemann (ت 1819) من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي :

أ - كتابهم المقدس الذي يعوق النظر الحر.

ب - حزب أهل السنة ، وهو حزب متمسك بالنصوص.

ج - أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم . ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات.

د - ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام "①

بالإضافة إلى ماروج له رينان - وهو أحد أهم المستشرقين الذين أثروا في تكوين أفكار الغرب تجاه الإسلام - من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين ، وتقرير تفوق الجنس الآري على السامي ، كما رأينا ذلك سالفا. أما فيما يتعلق بالفلسفة فيقول : "ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروسا فلسفية. ومن عجائب القدر أن الجنس الذي استطاع أن يطبع مابتدعه من أديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص. وماكانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسا صرفا جديبا وتقليديا للفلسفة اليونانية "②

---

1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص5

2) المصدر نفسه ، ص 11

ومن هنا يؤكد أنه "من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية "فلسفة عربية" مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بحروف عربية ، ثم لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند ، وكان معظم أهلها من غير الساميين "①.

وقد اتكأت تلك الدعوى ، كما يرى إبراهيم مدكور ، على "مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة "② ، فروض "وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك ... فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق ، وأنها تبعا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا انحلالا موغلا واستبدادا ليس له مدى. في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثا قويا ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها"③. ثم ما بناه عليها ليون جوتييه Léon Gautier ④ من إدعاءات في أوائل هذا القرن وقوله بـ "عقلين"عقل مباعدة وتفريق للساميين وعقل جمع وتأليف للآريين ⑤. ولم يذهب كارل هينريش بكر بعيدا عن هذا المسار في مجال الفن عندما قارن "بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التي لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فإنها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع"⑥.

---

1) المصدر السابق، الصفحة نفسها

2) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج1 ، ص 9

3) المصدر نفسه ، ص 15

4) ليون جوتييه (1862 – 1949) مستشرق فرنسي ، خريج جامعة باريس في الفلسفة وعين أستاذا للفلسفة الإسلامية في الجزائر ، من مؤلفاته ، المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية ، انظر في ترجمته ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ج1 ص284 ، وعبد الرحمان بدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص195.

5) إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، ج1 ، ص16

6) د.محمد علي أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط2 ، بيروت ، دار النهضة العربية، 1973 ص 18

كانت هذه بعض النصوص التي تثبت تلك الدعوى التي راجـــت في القـــرن التاسع عشر ، ولكنها تلاشت كما يقول إبراهيم مدكور مع القرن العشرين حيث "جاوز الأمر الفرض والاحتمال إلى الواقع واليقين ، وأخذ الباحثون يتعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل ، ويدركون مالها من طابع شخصي ومميزات ، وكلماازداد تعرفهم لها وقربهم منها ، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وإنصاف" ①

ولكن هل في وسعنا أن نقف عند هذا الحد في "تفسير" الرؤية الاستشـــراقية للفلسفة الإسلامية التي طبعت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ؟

في الواقع لا يمكننا أن نفصم ذلك التطور التاريخي للاستشراق عن الدراسات الاستشراقية في ميدان الفلسفة الإسلامية . وأظن أنني قد بينت ولو بوجه عام في المبحـــث السابق بعضا من تلك الظروف الغربية في القرن التاسع عشر التي أنتجت تلـــك الرؤيـــة للإسلام والمسلمين بصفة عامة. وهي نفسها الملابسات التي حددت مضمون المطاعن الـــتي وجهها المستشرقون للفلسفة الإسلامية . ونضيف هنا، إلى جانب ما سبق،قضية أساســـية تتعلق رأسا بتاريخ الفلسفة الأوربية بوجه عام ②.

لقد نشطت في القرن الثامن عشر- وهي المرحلة التي نشط فيها الاستشـــراق - حركة واسعة النطاق في أوروبا أخذت على عاتقها إعادة كتابة التاريخ الأوربي في شـــكله العام. وقد احتاحت هذه الحركة ميدان الفكر الفلسفي الأوربي، فكان كل القســـم الأول من القـــرن التـــاسع عشـــر مسرحـــا لهـــذه المجهـــودات. وقـــد بيـــن

---

1) د.إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ج1 ، ص18

2) وهي القضية التي حللها ونقدها محمد عابد الجابري في بحثه القيم "الاستشراق في الفلسفة الإســـلامية منـــهجا ورؤية " . وأشير هنا إلى أنني اعتمدت على نفس النصوص التي اعتمد عليها في تحليلاته النقدية. والتي اعتمد علـــى بعضها قبله مصطفى عبد الرازق مع إدخالي بعض التعديلات الطفيفة اقتضاها رجوعي إلى الأصل. انظر محمد عـــابد الجابري، التراث والحداثة ،ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991، ص63-94.

إميل برهييه Emile Bréhier ① في المدخل العام لكتابة "تاريخ الفلسفة" الذي صدر مـــابين 1926-1932 ذلك الاهتمام الواسع الذي حظي به إعادة كتابة تاريخ الفلسفة الأوربية . وقد حصر برهييه المسائل الفكرية والقضايا المنهجية التي أثيرت خلال القرن التاسع عشـــر في أوروبا حول هذا الموضوع في ثلاث مسائل :

ا- تتعلق القضية الأولى ببدايات التفكير الفلسفي الأوربي ، والحـــدود العامـــة لنشـــأته وموطنه. حيث يتساءل قائلا :"هل بدأت الفلسفة في القرن السادس- قبـــل الميـــلاد- في المدن اليونانية كما هو مسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولا أوغل في القدم، ســـواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية؟ ثم هل ينبغي على المؤرخ للفلسفة - هل يمكنه ويجـــب عليه- الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجـــع حضارتهـــا إلى أصول يونانية-رومانية ، أم أن عليه أن يوسع نظرته لتشمل الحضارات الشرقية؟ "②

ب)- أما القضية الثانية فتتعلق بمدى استقلال الفلسفة عن بقية العلوم الأخرى. حيـــث يستمر في التساؤل:" إلى أي مدى وبأي مقدار يتوفر الفكر الفلسفي علـــى تطـــور ذاتي يكفي ليجعل منه موضوعا لتاريخ مستقل عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ أليس مرتبطا ارتباطا وثيقا بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معـــها اتخـــاذ النظريات الفلسفية موضوعا لبحث منفصل؟" ③

جـــ)- والقضية الثالثة الأخيرة هي التي يتساءل فيها عن مسألة "التقدم" في الفلسفة "هل يمكن أخيرا الحديث عن نمو مطرد، أي تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك منـــذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لا يعمل إلا على تكـــرار نفسه بصورة أبدية، وأن النظم الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصـــــورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتفاق "④ ولكن ما علاقـــــة هـــذه الإشـــكاليات "المحليـــة" بموضوعنا، بالرؤية الإستشراقية للفلسفة الإسلامية ؟.

ا) إميل برهييه(1876-1952) مؤرخ للفلسفة، فرنسي من أشهر مؤلفاته ، تاريخ الفلسفة. انظر في ترجمته، عبـــد الرحمان بدوي. الموسوعة الفلسفية،ج1 ،ص353

2) Emile Bréhier. Histoire de la philosophie . Paris.5éme éd. Librairie Félix Alcan. 1938.T.1.p2
3) Ibid
4) Ibid

إن محاولة الإجابة عن هذا التساؤل تجعلنا نطرح سؤلا آخر "مضاعفا": ماهي الدوافع والخلفيات التي حركت الفلاسفة الأوروبيين ودفعتهم للقيام بهذا العمل ؟ يجيب إميل برهييه دائما :"لقد عمل مفكر الثامن عشر إذن ، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة. والحال أن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر شهد مجهودا استهدف إقامة البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة " ① إذن كانت رغبة مؤرخي الفلسفة الأوربية هي إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوربية بما يضمن له الوحدة والاطراد. وتعتبر فكرة إدخال الوحدة والاطراد والتطور على تاريخ الفلسفة فكرة جديدة ، كانت مظهرا من مظاهر "عقيدة" تقدم الفكر الإنساني التي ظهرت إلى الوجود مع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي ؛ سواء مع وضعية أوغست كونت Auguste Compte ② أو فلسفة التاريخ عند هيغل Friedrich Hegel ③ . ومادام التاريخ كما هو معلوم، يفترض دائما استمرارا واتصالا في التطور بحيث يكون الماضي داخلا في تكوين الحاضر والمستقبل ، فإن الهدف من هذا العمل في رأيي ، هو جعل تاريخ الفكر الفلسفي الأوربي ، التاريخ العام والرسمي Officielle للفكر الفلسفي الإنساني. وبهذا ألا يحق لنا أن نتساءل أين يقع الفكر "الآخر" ، مثلا لبلدان الشرق الأدنى كمصر وبلاد واد الرافدين ؟ أليست لهذه البلدان الأسبقية في مجالات الفكر الديني والعلمي وحتى الفلسفي على اليونان؟ بل وأين يقع الفكر الفلسفي في الإسلام من كل هذا؟

يجيب برهييه :"ولدت (أي الفلسفة) في القرن السادس -قبل الميلاد- في بلدان أيونية ، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدنا تجارية غنية "④ . إنه فقط من هنا، من المدن الأيونية اليونانية"نبع نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى روما لينتشر بعد ذلك في أوربا المسيحية خلال القرون الوسطى وأوربا الحديثة إلى

---

1) Ibid. P20

2) أوغست كونت (1789-1857) فيلسوف فرنسي مؤسس الفلسفة الوضعية . ويعتبر مؤسسا لعلم الاجتماع. من مؤلفاته، دروس في الفلسفة الوضعية. انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2،ص311.

3) فريدريك هيغل (1770-1831) فيلسوف ألماني، يعتبر من المؤسسين لفلسفة التاريخ، انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي. الموسوعة الفلسفية، ج2، ص570

4) Histoire de la Philosophie. Op.cit. T1.p41.

يومنا هذا"[1]. وهكذا أصبح ظهور العقلانية اليونانية -وفي نظر المنظرين للفكر الفلسفي الأوربي- يؤرخ لانطلاق العقلانية الغربية خارج إطار المساهمات التي بلورتها الحضارات القديمة. فهناك إذن، نموذج واحد للمعرفة والعقلانية ، هو النموذج الغربي. وما عداه رسوم وصور . وبالتالي فإن الفكر الفلسفي في الإسلام يقع على هامش تقدم الفكر الإنساني-الأوربي. وإذا نُظر إليه، فإنه ينظر إليه كترجمة محرفة ومشوهة للعقلانية اليونانية المنظور إليها كأصل أول للعقل الغربي. وفي هذه القراءة الغربية كما هو واضح، تمركز بيّن حول الذات، يعمل على تعميم إيديولوجية تفوق العقل الأوربي.

وجملة، فقد كانت فترة القرن التاسع عشر هي الفترة التي تبلورت فيها منـاهج إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في أوربا. وكونت المناخ الملائم الذي استلهم منه المستشرقون رؤيتهم إلى الفلسفة الإسلامية . فنهجوا نفس النهج الذي سلكه زملاؤهم مؤرخو الفلسفة في أوربا، تحركهم نفس تلك الدوافع والخلفيات التي حركت من قبل زملاءهم. ونفس الإطار العام الذي فكروا فيه ومن خلاله ومن أجله، أعني إطار ما اصطلح على تسميته بعض الباحثين في هذا الميدان -وقد تحدثت عنه سابقا- بـ"المركزية الأوربية " التي يعرفها الجابري بقوله هي "الشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية التي كانت توجه من الداخل نظرة الأوربيين إلى تاريخ الفلسفة "[2] .ذلك أن الواقع التاريخي أصلا لبداية الاستشراق في حد ذاته ، كما رأينا مع رحلة المستشرق الفرنسي جربير دي أورياك، وتطوره فيما بعد ، لا يدفعني للوقوف فقط عند تلك الدوافع والخلفيات التي استثمرها الكثير من المفكرين المسلمين كأسس لنقد الاستشراق. والمتمثلة في تلك الرواسب الدفينة للصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام في القرون الوسطى ، والدوافع الاستعمارية ، رغم مالها من أهمية في "تعرية" الاستشراق. وإنما يدفعني إلى محاولة "الكشف" عن تلك الشروط الموضوعية،

---

1) د.محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص75.

2) المصدر نفسه، ص73

التاريخية والمنهجية التي وجهت من الداخل استشراق هنري كوربان وحـــددت أهدافـــه وبالتالي محاولة التعرف على آليات التفكيرالكوربيني وأهدافه باعتباره مستشرقا وفيلســـوفا غربيا.

هذا، وإذا كنا قد رأينا على العموم في فقرات سابقة الظروف العامـــــة الـــتي "أطرت" مسيرة الرؤية الإستشراقية للإسلام والمسلمين عموما ولتاريخ الفلسفة الإســـلامية خصوصا، فإلى أي مدى ساهمت الظروف العامة للقـــرن العشـــرين في تأطـــير الرؤيـــة الاستشراقية الكوربينية؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

الرجل ومرحلة استشراقه

المبحث الأول: كوربان وظرفه التاريخي

المبحث الثاني: كوربان بين الفلسفة والاستشراق

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

الرجل ورحلة استشراقه

يعتبر عصر الرجل، نشأته، نفسيته، دراسته، ثقافته،،، شروطا تاريخية وموضوعية وصورا متعددة الأبعاد لكنها في الوقت نفسه مطابقة لحالة واحدة هي الطابع العام والمكونات الأساسية لرؤيته الاستشراقية للفلسفة الإسلامية. بمعنى آخر محاولة اكتشاف الملامح العامة لتوجهات رؤيته من خلال المناحي السياسية-الاجتماعية والفكرية، والمنحى العام لسيرة الرجل.

المبحث الأول

كوربان وظرفه التاريخي

فمن أين يبدأ عصره؟ وكيف يتحدد؟ وبما يتميز؟

لو أردنا أن نبحث عن بداية محددة لعصره، وعن تسمية "مبجلة" له توضح الحد الفاصل بين القرن العشرين-الذي هو عصره- وبين القرن التاسع عشر، بين ما قبل وما بعد، لكانت تلك البداية وهذه التسمية هي "الحرب الكبرى".

ولكن ما تبرير هذا الفصل بين القرنين بالحرب؟ ولماذا هذا "الموصوف" بالذات؟ إن القرن العشرين بدون هذا الحدث الكبير يبقى قرنا باهتا ليس فيه ما يثير الإنتباه. وذلك ليس بالنظر إلى الحرب، ولكن للنتائج التي خلفتها على مدى الخمسينات والستينات وتأثيرها على أوربا. ثم التقدم التكنولوجي الهائل الذي تحقق إلى أيامنا هذه. إذ يدل تاريخ 1914، وهو بداية تاريخ الحرب العالمية الأولى، على مجابهة شاملة حرب بيولوجية وثقافية ومنعطفا تاريخيا حاسما غير من الملامح القرن العشرين، بله أحدث إنقلابا جذريا في تاريخ أوروبا خاصة .

01-المنحى السياسي -الاجتماعي

غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى ، كان كوربان يودع مرحلة الطفولة ويستقبل مرحلة الشباب وغداة انتهاء الحرب العالمية الثانية، كان الرجل حينئذ يودع مرحلة الشباب ويستقبل مرحلة الكهولة. فما هي "الذكريات" التي كان يمكن للشاب/ الكهل الاحتفاظ بها؟

لقد دخلت أوروبا، بموجب أزمات متراكمة، في مياه خطرة جرفتها إلى حرب أولى ابتداء من سنة 1914 إلى سنة 1918. ثم حرب ثانية من سنة 1939 إلى 1945 ، كانتا من أطول الحروب التي عاشتها أوروبا. دامت الأولى أربع سنوات بينما تجاوزت الثانية الأولى بسنتين تقريبا. ورافقهما حشد وتعبئة كبيرة على صعيد العدة البشرية والعتاد المادي وما تبع ذلك من حرب نفسية وزرع للرعب والخوف. كما كانت الحربان شاملتين تقريبا لكل البلدان الأوربية . ولعل من "حسن حظ" كوربان أن تركيا بقيت خارج مسرح الحرب الثانية، إذ توجه في السنة نفسها التي اندلعت فيها الحرب-كما سنرى في منحى حياته- إلى اسنطبول ماكثا فيها إلى نهايتها. كان بعيدا عن دوى "المدافع" وصوت "القنابل" ولكنه -وهذا أكيد- لم يكن بعيدا عن مأزق الغرب الحضاري. وتعتبر فترة ما بين الحربين. حيث كان كوربان يقيم في فرنسا، معبرا مثقلا بالمصاعب السياسية من بعد حرب إلى ما قبل حرب إلى حرب كونية ثانية غذت أكثر روح الانتكاسة السياسية لأوربا خاصة بعد اكتشاف السلاح النووي والدخول في تناقضات جديدة، مما زاد من تصاعد "كثافة" الخوف، خوف أوروبا من التاريخ، من المستقبل[1]. و لم يكن الوضع في بلد كوربان في هذه الفترة يختلف عن الوضع في باقي أنحاء أوروبا، بل كان صورة طبق الأصل، قدر لكوربان أن يعيشها، وربما يتصفح للجغرافي الفرنسي ألبرت دمنجون Albert Demangeon (1872-1940) كتابه "زوال أوروبا" Le Declin de L'europe ، الذي كان من المستحيل أن يصدر قبل تاريخ1914 .لقد سافر كوربان إلى الشرق ليس كمستكشف

1) René Remond, le xxe siecle de 1914 à nos jours, Paris, le Seuil, 1974, T3, p50-53

استعماري ، بل سافر وهو يحمل معه "الشك" الذي أصاب أوروبا في ذاتها، في تفوقها الحضاري، في ارتيابها من مستقبلها.

وقد خلفت ظاهرة الحرب تصدعا اجتماعيا كبيرا، تجلى من خلالها المشهد الاجتماعي في عمومه سواء بعد الحرب الأولى أو الثانية في مدن مخربة وأراضي محروقة وحقول مغمورة بالمياه. ولم تكن الحرب لتنتهي"حتى بدأت المجاعات والأوبئة تهدد أوربا. بالإضافة إلى الملايين من المشردين والمهاجرين الذين لم يعودوا يعرفون لأنفسهم بيتا ولا عملا. وملايين آخرون من الجرحى والمشوهين. كان عليهم أن يكافحوا طويلا ليحيوا حياة عادية ولو في الظاهر على الأقل. ثم الملايين من المقاتلين عادوا سالمين ولكنهم شعروا أنهم قد أصبحوا في عالم غريب عنهم لا تربطهم به أية رابطة" ①. فماذا نتج عن هذا المشهد الاجتماعي؟.

إنه أحدث خسائر في "الشعور" والمعنى الإنساني والوجود الفردي. لقد كانت خسائر معنوية برزت في الأعصاب المتعبة والقلق والخوف المستمر من الحرب الباردة التي بدأت مباشرة بعد انتهاء الحرب الثانية، ووضعت أوروبا أمام هاوية حرب مدمرة. فالحرب كما استشعرها المجتمع الأوروبي كانت في تجلياتها الاجتماعية محاولة انتحارية. فلم تعد ترى معظم الفئات الاجتماعية في هذه الحرب غير علامة حاسمة على إفلاس اجتماعي وانتكاس حضاري وفضيحة مخزية لما كانت تدعيه أوروبا قبل سنة 1914 ①. وقد جاءت تطورات ما بعد الحرب الثانية لتزيد من تعميق الأزمة، حيث أن ما اعتقدته الجماعات السياسية والاقتصادية ميلا إلى تكوين النفس على نحو يكفل للمجتمع أكبر قدر ممكن من التماسك مع أكبر قدر من النشاط الخارجي، والعمل على ملء العقل الأوروبي بفكرة النظام بحيث يصبح يفكر بروح الجماعة التي ينتسب إليها هو وزملاؤه، كان له آثار سلبية على إحساس هذا الأوروبي بفردانيته. وهكذا ضاع الإنسان الحديث في الجمهور، كما

---

1) رمضان لاوند، الحرب العالمية الثانية،ط5،بيروت،دار العلم للملايين، 1977، ص584.

2) المرجع نفسه،ص585.

يقول اشفتسر ،على نحو ليس له نظير في التاريخ ①.

كان كوربان يشارك مع الكثير من المثقفين الفرنسيين والأوربيين ، كما سنرى ذلك لاحقا، في تأمل هذا المأزق الاجتماعي ، السياسي، الحضاري والبحث عن "مستقر" للذات الأوربية الضائعة في ركام من الأزمات النفسية والاجتماعية الحادة. ولكن التأمل الكوربيني كان يختلف عن تأملات أقرانه. ينبع ذلك من اعتقاده الراسخ بمهمة الفلسفة ودورها في إنارة الطريق. ذلك أن "زمن الفلسفة" في تصوره لا يتشكل حول العلاقات الاجتماعية المنظمة للمتطلبات الحاجية ، وليست هي أيضا الفلسفة التي أناط بها هيغل مهمة "قلب العالم"، بل إن العالم الأوروبي مقلوب أصلا في تصور كوربان. ومهمة الفلسفة (= الفلسفة النبوية كما سنرى في الفصل الثالث) هي إعادته إلى وضعه الصحيح②. بعبارة أخرى، العودة بالإنسان الأوربي، من خلال مفردات أزمته الاجتماعية، إلى "المتعالي".

02–منحى الفكر الغربي وإشكالياته:

إن هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية المضطربة كانت لها آثار عامة على الفكر الأوروبي والنظام الثقافي والأخلاقي والنفسي. وقد كانت هذه الآثار الأكثر عمقا وديمومة من الآثار الأخرى السياسية والاجتماعية . فمن جهة زعزعت الحرب الاحترام الذي كان يبديه الفكر الأوروبي لتقاليد حضارته، فأوروبا الليبرالية–الديموقراطية كانت تزهو بمسلمات حضارتها العالمية الناجحة التي لم تعرف الإخفاق. هذا الاحترام لهذه المسلمات ما لبث أن اهتز وطرحت تلك المسلمات محل التساؤل والنقد . فمهرجان القتل الذي دام طويلا وكان عاما ألقى بضباب كثيف على الروح المتفائلة التي اغتبطت بها أوروبا في القرن التاسع عشر ، وحلمت من خلالها بأجيال جديدة وبمجتمع أحسن أكثر حرية وعدالة . ومن جهة ثانية فإن قوة الحرب ، وضغط نتائجها المفروضة ، ومعاناة التضحيات أحدث رد فعل تعويضي ورغبة في تجديد الذات والقبض على السنوات

---

1) فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، القاهرة ، المؤسسة المصرية،ص29 وما بعدها.

2) Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite. Paris, 2éme éd Buchet/chastel 1979, p13

الضائعة والانتقام من جملة الآلام والتوترات . إنه باختصار البحث عن الحل ، عن الخلاص ①. ولعل هذا المظهر هو المحور المركزي الذي دارت حوله أفكار ما بين الحربين وما بعد الحرب الثانية.

ويبدو لي أنه من غير الإجرائي ، وأنا أحاول تصوير الوضع الفكري في أوروبا في هذه الحقبة التاريخية ، أن أتطرق إلى جميع الأفكار التي كانت مطروحة في الوسط الثقافي الأوروبي. لذا سأكرس القول للناحية الوظيفية في هذه الأفكار آخذا بعين الاعتبار أهم الاتجاهات الفكرية التي عرفها المحيط الثقافي الفرنسي ، إلى جانب بعض المؤثرات التي نفذت إلى هذا المحيط خاصة الألمانية منها . وهذا في رأيي ليس من قبيل الانتقائية بقدر ما هو وصف لما كان مطروحا بالفعل على المشهد الفكري الفرنسي والأوروبي خصوصا وعموما. في الواقع ، إذا سمحنا لأنفسنا بالسكوت عن لاشليه Jules lachellier ② ولانيو Jules Lagneau ③ رغم قوة وقع خطاهما على خشبة مسرح الفكر الفرنسي ، فإننا لن نستطيع أن نمر على إنتقادات بعض الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين لمثالية ليون برنشفيك Léon brunschvicg ④ الذي أبرز قيمة النشاط الروحي في المضمار العلمي ودور العقل في المعرفة العلمية ودعا إلى غزو عالم داخلي روحي يشيد في المقام الأول على إنتصارات العلم.هذا الكلام لم يرض به لوي لافال Louis Lavelle ⑤ ورنيه لوسين René le Senne ⑥ فهاجموا العلم في نتائجه الأخلاقية والاجتماعية . و"فضحوا" نقائص الفكر العلمي العقلية.

---

1) René Rémond . le XXe siecle de 1914 à nos jours . op cit . T3 . p 49-50

2) جول لاشليه (1832 – 1917) فيلسوف فرنسي برز في المنطق ، من مؤلفاته ، علم النفس والميتافيزيقا ، انظر في ترجمته ، عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، ج2 ، ص 342.

3) جول لانيو (1851 – 1894) فيلسوف فرنسي ذو نزعة دينية روحية ، ويعد أول من أدخل إلى فرنسا فلسفة القيم ، من مؤلفاته ، وجود الله ، انظر في ترجمته ، عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة ، ج2 ، ص356

4) ليون برنشفيك (1869 – 1941) فيلسوف فرنسي كان يؤمن بالصلة الوثيقة بين الفلسفة والعلم ، وعلى أساس هذه العلاقة أقام فلسفته المثالية ، من مؤلفاته ، تقدم الوعي في الفلسفة الغربية ، انظر في ترجمته معجم أعلام الفكر الإنساني القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ، 1948 ، ج1 ، ص939.

5) لوي لافال(1883–1951) فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية وجودية يسمى فلسفته فلسفة الروح من مؤلفاته الفلسفة الفرنسية بين الحربين ، انظر في ترجمته ، عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ج2، ص343

6) رنيه لوسين (1882 – 1904) فيلسوف أخلاقي فرنسي ذو نزعة روحية ، من مؤلفاته ، مدخل إلى الفلسفة ، انظر في ترجمته ، عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، ج2 ، ص370

وهو معنى "فلسفة الروح" التي جاءت ضدا على مثالية برنشـــفيك واعتـــبرت نفسها بعد سنة 1930 يقظة التقليد الروحاني الفرنسي ①.

وفي هذه الأثناء كان كوربان يشارك بفعالية في المناقشات الفكرية والمنـــاظرات الفلسفية حامية "الوطيس" التي كان ينشطها الباحثون الفرنسيون الشباب في هذه الحقبـــة التاريخية الحرجة حول المواجهات التي كانت دائـــرة بـــين فينـــو مينولوجيـــا هوســـرل Edmund Husserl ②،وهيدغر Martin Heidgger ③ . وبين وجودية هذا الأخير وكارل ياسبيرس Karl Jaspers ④. هذه الاتجاهات الفكرية التي كانت موضع عناية واهتمام ، غذت السهرات الطويلة التي كان يحضرها كوربان في منزل غبريالGabriel Marcel (1889–1973) ⑤. الـــذي كان لعمله الفكري الأثر العميق فيما بين الحربين من خلال تجربته الشـــخصية. حيـــث أشرف على مكتب الصليب الأحمر لمفقودي وقتلى الحرب الأولى. وأتيح له أن يشاهد عن قرب معاناة وآلام الآخرين ويشاركهم أحزانهم . هذه التجربة تركت أثرا عميقا في نفسه، فراح يدعو إلى تخليص الشعور الأوربي من الهيكلة الصورية التي بنتها الكنيســـة الرسميـــة خلال قرون عديدة وتعميق التجربة الشخصية من أجل الوقوف على الدلالات الروحيـــة لشـــــتى العـــواطـــف والنـــــوازع والاتجـــاهـــات

---

1) إدوارد موروسير ، الفكر الفرنسي المعاصر ، ترجمة عادل العوا ، ط1 ، زدني علما (9) بـــيروت ، منشـــورات عويدات 1978 ، ص 12 – 13

2) إدموند هوسرل(1859–1938) فيلسوف ألماني حاول أن يجعل من الفلسفة علما دقيقا صارما. اهتـــم اهتمامـــا كبيرا بالكثير من المسائل المنطقية واللغوية خصوصا ما دار منها حول المعنى والعملية الإشـــارية . وتعـــزى الأهميـــة الكبرى لهوسرل تاريخيا إلى كونه قد نجح في وضع منهج فلسفي جديد ألا وهـــو المنـــهج الفينومينولوجـــي . من مؤلفاته، أزمة العلوم الأوربية والظاهريات المتعالية ، انظر في ترجمته ، عبد الرحمان بـــدوي، الموســـوعة الفلســـفية، ج2،ص538.

3) مارتن هيدغر(1889–1976) أكثر الفلاسفة الألمان تمثيلا للوجودية . والموضوع الرئيسي الذي تـــدور حولـــه فلسفته هو الوجود. ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود. من مؤلفاته ، الوجود والزمان. انظـــر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2،ص597.

4) كارل ياسبيرس(1883–1969) فيلسوف ألماني وجودي. اهتم بتحليل نظرة الإنسان تجاه العالم. عرف باهتمامـــه بعظماء الفلاسفة كأفلوطين وسبينوزا وهيغل. غير أن أكثرهم تأثير على فلسفته كانا كيركجورد ونيتشـــة . مـــن مؤلفاته، العقل والوجود. انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2،ص407.

5) Daryush Shayegan. Henry Corbin : La Topographie spirituelle de l'islam iranienne. Paris. la difference, 1990, p19.

النفسية ل. وهذا بالفعل ما سعى كوربان إلى تحقيقه وتفعيله في الواقع الأوروبي من بعض الوجوه، من خلال الفلسفة الإسلامية المجسدة في روحانية "الإسلام الشيعي" على حد تعبيره.

وعلى هذا النحو أفضى مطلب تغيير الذات والثورة على الشعور الثقافي إلى تضاؤل مثالية برنشفيك وأمثاله بعد أن أصبح العلم في جميع مستوياته لا يمثل الحل المنشود للواقع الفرنسي المهتز. وحل محله لفظة جديدة كانت القاسم المشترك تقريبا بين جميع الفرنسيين على اختلاف مشاربهم. إنها لفظة "الإنسانية" L'Humanisme . هذه اللفظة التي لم تكن تحتوي بالدرجة الأولى على مفهوم التمجيد، بقدر ما كانت ترمي إلى حماية الإنسان الفرنسي وإنقاذ القيم الأوربية المتمثلة في الحرية والكرامة الشخصية ②. وقد كان احتلال ألمانيا لفرنسا سنة 1940 صدمة عنيفة لجميع الفرنسيين امتزج فيها الإذلال بالخجل. والظاهر أن هذه الصدمة ظلت مخزونة في دهاليز اللاشعور الفرنسي الجمعي تفعل فعل وخز الإبر حتى بعد "نقاهة" الشعور الفرنسي في السنوات التالية لنهاية الحرب. وهكذا، نتج عن هذه الإضفاءات الثقافية ـالنفسية جانبان: جانب عملي ، ظهر في اكتشاف الفرنسي فجأة أنه كان "مخدوعا" واهما، وبالتالي فضل عدم الالتزام بمستقبله الخاص. وجانب ميتافيزيقي، حيث أصبح يشك في استمرار تاريخه ودوام قيمه الثقافية ③.

وفي الحقيقة فإن الظروف التي أعقبت الحرب، كما يقول إدوارد موريسيير ، تمثل "اعترافا فعليا بأن الإنسان(= الفرنسي) في حاله الحاضر، لا يجد أمامه منظومة قيم ثقافية يمكن أن تكون كافية ومستقلة ذاتيا"④ ولذلك راح الباحثون وأعلام الفكر الفرنسي والأوربي ينشدون هذه "الكفاية" في الحضارات القديمة وفي اتجاهات مختلفة علهم يجدون فيها ما يقيل"عثرة" حضارتهم. وراح كوربان ينشدها من خلال رحلته إلى الشرق

---

1) د.زكريا إبراهيم ،دراسات في الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ،ج1،ص458.

2) إدوارد موريسيير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص15.

3) المصدر نفسه، ص25

4) المصدر نفسه، ص29

الإسلامي.

ويمكن القول بصفة عامة، إن إلحاح التجديد و"إعادة البناء" التي أصبحت الشغل الشاغل للفرنسيين، انتظمت في الاهتمام الذي تجلى في اتجاهين متوازيين، يهدف كل واحد منهما إلى السيطرة على جميع المشكلات الناجمة عن الحرب أو عما يمكن أن نسميه"أزمة الحضارة الغربية" إذا اعتبرنا أن الحرب هي مظهر من مظاهر هذه الأزمة ①.

الاتجاه الأول عبر عن أزمة الإنسان في وجوده. ولكن ليس الإنسان بالمفهوم المطلق، وإنما الإنسان-الفرد، في مواجهة وجوده ومصيره، الإنسان خارج إطار المجتمع والتاريخ والمؤسسات، بعبارة أخرى، الإنسان خارج مظلة "المطلق". فهذا الفرد الأوروبي الذي أفرغ من جوهره الخاص"أخذ يتطلع إلى ثقة جديدة، وينتظر العثور على وزن جديد للوجود . وشرع، من أجل ذلك، يجهد في جمع شمل كلمات: الشعور، الفرد، الحرية، الشخص، وكل ما يؤازرها، في تركيب يمنحها معنى مجدد الشباب"② هذا الإتجاه سيجتمع حول كلمة "الوجودية" Existentialisme وسيكون جون بول سارتر Jean Paul Sartre من ألمع وأشهر ممثليه في فرنسا.

وإذا كانت الوجودية هي-قبل وبعد أي شيء آخر- تشديد على الذات أو الأنا لا على محيطها وموضوعاتها، فإن الإتجاه الثاني الذي سيطر على الفكر الفرنسي بعد الحرب الثانية خاصة، هو ذاك الذي يتمثل في الحركة التي اتجهت لا إلى "الفرد" بل إلى "الكل". هذا الذي يشكل نسقا مؤلفا "من ظواهر متضافرة، تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تكون ما هي عليه إلا في علاقتها بتلك

---

1) ألبرت اشفستر، فلسفة الحضارة ص106.

2) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص31-32.

الظواهر" ؛ فالفرد، انطلاقا من هذا "النسق" لا يمكن أن يكون إلا في إطار "بِنْيَة" تجسِّد "الجمعي". ذلك لأن الواقع الإنساني في نهاية المطاف، هو الواقع "الجمعي" هذا الاتجاه الثاني إذن، هو الذي عرف باسم البنيوية Structuralisme وقد مثله على الأخص كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss ②. وقد جاءت، في الواقع تعبيرا عن ظروف المجتمع الفرنسي بعد الحرب الثانية، وحاجته إلى التخطيط والإدارة والبناء والارتقاء والتطور. فكانت البنيوية بذلك هي الجهد الرامي إلى "تعقيل" الفاعلية الجمعية، والشعور بأن الواقع الإنساني هو واقع "البِنْيَة". ولذا اعتبر بعض النقاد أن هذه الحركة أعلنت"موت الإنسان" كما أعلن نيتشه"الله قد مات"③. ولكن المناداة النتشوية بموت الله، بالنسبة إلى كوربان، لا تنبئ إلا بموت من ينطق به ④.

وإذا كنا قلنا سابقا، بأن نتائج الحربين أثرت على الوضع الفكري وأدت إلى محاولة تحديد الذات التي انتظمت عموما في الفكر الفلسفي، فإن الوضع نفسه كان له أثر كبير على الدين. فلقد استيقظ الشعور الديني وتجدد الاهتمام الميتافيزيقي حول قضايا قدر ومصير الإنسان والإنسانية ⑤. وتبلور هذا الشعور كما أبرزه رنيه غينون René Guénon ⑥

---

1) د.محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة،ط2، القاهرة،دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984 ، ص129.

2) كلود ليفي ستروس:عالم انتربولوجيا وفيلسوف اجتماعي فرنسي، يرتبط إسمه بالمذهب البنيوي، حيث جعل من البنيوية اتجاها فكريا له تطبيقاته في الفن والأدب والفلسفة واللغة والميثولوجيا. وتعتبر هذه النزعة منافسا خطيرا للوجودية. من مؤلفاته الأنتروبولوجيا البنائية، الأبنية الأولية للقرابة، انظر في ترجمته، معجم أعلام الفكر الإنساني، ج1 ،ص545-549.

3) د.محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص149.

4) Henry Corbin, En islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques. Paris, Gallimad. 1971.T1. p135.

5) René Rémond, le XX éme Siecle de 1914 à nos jours. Op.cit.T3, p50

6) رنيه غينون(1886-1951) فيلسوف ورياضي فرنسي، اهتم مبكرا بدراسة المذاهب الاعتقادية للشرق الأقصى. ثم توجه إلى دراسة التصوف الإسلامي. وقد أسلم وتسمى باسم عبد الواحد يحي. واستقر في مصر ابتداء من سنة 1930 أين ألف أهم دراساته هناك، منها، الميتافيزيقا الشرقية، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص289.

في مشهد نهاية العالم أو على الأقل مشهد نهاية العالم الأوروبي ①.

وبالإضافة إلى هذا ، فقد ظهرت في فرنسا مجموعة من النظريات التي كانت تنشد خلاص الإنسان الغربي. وعلى سبيل المثال النظرية التي عرفت باسم "الشخصانية" Personalisme .وتقوم على فكرة تجميع الطاقات الروحية فيما يجاوز الاختلافات الطائفية ضمن رفض الثنائية الماركسية-الليبرالية. وقد احتلت مجلة الروح Esprit -وهي المجلة التي مازالت تصدر حتى الساعة- مكانة عظيمة في النضال الثقافي الفرنسي والأوروبي على ما يرى موروسير②. ويذهب عبد الرحمان بدوي إلى أن إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier ③ ممثل هذه النزعة كان يهدف إلى التجديد الحضاري الشامل فـ"الأزمة الاقتصادية التي بدأت في أمريكا سنة 1929، بدت لـ إيمانيول مونييه كأنها عرض لأزمة أخطر، هي الأزمة الروحية الفلسفية، واعتقد أن الحضارة الأوربية تتجه إلى كارثة لا سبيل إلى تجنبها إلا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة ومبادئها" ④. وتجدر الإشارة هنا، أنه بالتوازي مع هذا المظهر "الوثوقي" إن صح التعبير، كان في الجانب الآخر مظهرا "لا وثوقيا" هو الإلحاد الذي رأى فيه البعض على غرار المظهر الأول خلاصا للإنسان الأوروبي.

وعلى الرغم من هذه التحولات الفكرية الفرنسية الداخلية في المجال الفكري الفلسفي، فقد كان الوسط الثقافي الفرنسي مفتوحا على الخارج لا سيما على ما وراء نهر الراين. حيث نفذت جملة من الأفكار إلى مختلف طبقات الحياة الفكرية الفرنسية بطرق غير مباشرة على الأكثر، عن طريق الترجمات المتعددة للكتب والدراسات الألمانية . ففي هذه الأثناء، وخاصة فترة ما بين الحربين، كانت ألمانيا مركزا خصبا للعديد من الاتجاهات الفلسفية التي وجدت صداها في فرنسا وخارج ألمانيا عموما، مغطية فترة الخمسينات

---

1) La Crise du monde moderne, Alger, Bouchène, 1990, p10-13

2) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص163

3) إيمانيول مونييه(1905-1950) مفكر فرنسي دعا إلى الشخصانية الجماعية. انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص492.

4) الموسوعة الفلسفية، ج2، ص492.

والستينات لما بعد الحرب : أ)- الاتجاه الفينومينولوجي مع هوسرل وهيدغر. ب)-الاتجاه الوجودي مع هيدغر وياسبيرس وغيرهم. ج)-الاتجاه الأنتروبولوجي الفلسفي، الذي كان يبحث عن تأسيس فلسفة روحية تستخلص الإنسان من باقي الطبيعة مع ماكس شلر Max Scheler ① وغيره. د)- اتجاه الفلسفة الاجتماعية، الذي كان يبحث عن تحقيق العودة إلى ماركس وهيغل.هـ)-الاتجاه الوضعي المنطقي. إضافة إلى هذه الاتجاهات الخمسة ، هناك اتجاه التجديد البروتستنتي مع الأبحاث اللاهوتية المتمركزة حول فكر مارتن لوثر ②.

وقد دارت اهتمامات كوربان آنذاك حول الفينومينولوجيا والوجودية والانتربولوجيا والتجديد البروتستنتي. أما الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع، فقد كانا على هامش الاهتمامات الكوربينية. بل أكثر من ذلك ، لقد كان ضد كل نزعة اجتماعوية Sociologisme تميل إلى رد كل شيء للظاهرة الاجتماعية ③. وفوق هذا، لم يكن كوربان مجرد قارئ ولا مترجم، بل لقد انخرط بشكل كلي في الصراعات الفكرية التي كانت تدور في هذه الفترة في فرنسا، فاتخذ موقفا معاديا من هيغل قمة عقلانية أوروبا القرن التاسع عشر. ولكن هذا الرفض لم يكن يتجه إلى ضد ما بناه هيغل فحسب، وإنما ضد كل فلسفة كلية شمولية تلغي الذاتية والأفراد والأجزاء في سياق بنائها للمطلق والكل. وكما سيتضح لاحقا، فإن لدى كوربان تقدير أكثر سلبية فيما يتعلق بالتطور التاريخي للفكر الغربي.

وبصفة عامة ، يمكننا القول بأن الشك في صلابة القيم الثقافية الأوربية الذي سببته الحرب الأولى هو الذي أدى بالمفكرين الألمان إلى ممارسة النقد الذاتي للحضارة الغربية. كما ظهر ذلك جليا في فكر

---

1) ماكس شيلر(1874-1928) فيلسوف ألماني، برز في فلسفة القيم. ظل متأثرا إلى حد كبير بالمذهب الفينومينولوجي. من مؤلفاته مكانة الإنسان في الكون. انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2،ص39.

2) Daryush Shayegan. Henry Corbin. Op.cit. p21.

3) Ibid

أوسفالد شبنغلر O swald Spengler ①.

ومما تقدم، يتبين لنا أن كوربان ينتمي بالفعل إلى فترة ما بعد 1914. هذه الفترة التي ميزها وقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير النتائج التدميرية للحرب. حيث عاشت أوروبا تحت أزمات نفسية متعددة وقلقا مصيريا حادا . فقامت بذلك فلسفات تهاجم عقلانية القرن التاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيغل ②. واتجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان، كاللاشعور عند فرويد وكارل غستاف يونغ Carl Gustav Jung ③ ومعطيات الشعور عند برغسون Henri- Louis Bergson ④ والوجودية مع ياسبيرس وسارتر وغيرهم ضدا على "النزعة الضيقة التي تحصر الواقع كله في مقولات مجردة، والمادية الميكانيكية التي تنزل الكون بأسره إلى مستوى الفيزياء" ⑤.

تلك على العموم أبرز المعالم السياسية والاجتماعية والفكرية . ولا بد أن كوربان الذي قضى قسما مهما من حياته بين الجامعة والمكتبة الوطنية البارسية في هذه الفترة، قد تعرف على أحداث هذا العصر عن كثب. وهذا ما حول عقل الرجل إلى "آلة مصورة" التقطت الكثير من الصور عن هذا العصر بوعي أو بدون وعي واختزنتها في الذاكرة ليكون كوربان شاهدا على أزمة الوعي الغربي، مما كان له الأثر الكبير في اتجاهه

---

1) أوسفالد شبنغلر(1880–1936) فيلسوف حضارة ألماني أحدث تأثيرا كبيرا بكتابه، أفول الغرب. انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص9

2) Christian Jambet. La Logique des Orientaux : Henry Corbin et la Science des Formes. Paris. Le Seuil. 1983. p13-26

3) كارل غستاف يونغ(1875–1961) عالم نفس سويسري أسهم بقسط وافر في بيان اللاشعور، وفي تكوين الطب النفسي. من مؤلفاته، جذور اللاشعور. انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2،ص642.

4) هنري برغسون(1859–1941) فيلسوف فرنسي. تقوم فلسفته على إبدال العقل بالحدس بوصفه الطريق إلى الحقيقة . والحقيقة النهائية بوصفها قوة حيوية تتحرك على الدوام إلى صور جديدة . من مؤلفاته، ينبوعا الأخلاق والدين. انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص321.

5) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد المالك، ط3، بيروت، دار الحقيقة، 1978، ص184

الاستشراقي الذي لم يسلم من تأثير هذه الظاهرة وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابـــن الحضارة التي أفرزتها !.

لكن هل يمكن لهذه الظروف رغم قوتها أن تكـــون مصـــدر إلهـــام وحيـــد لـــ"تفسير" وجهته الفلسفية و"تأويل" استشراقه ؟ ذلك ما سأحاول تحليلـــه في المبحـــث الثاني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

كوربان بين الفلسفة والاستشراق

يسجل المثل الفرنسي "كل فرنسي يولد ديكارتيا" أول ما يسجل مآثر التربية الفلسفية الموسعة التي يتلقاها الشاب الفرنسي في نهاية الدراسة الثانوية، وتضعه مباشرة في ذرى الثقافة العامة. كما يسجل أيضا ، مآثر السجلات الفكرية الفرنسية على ضفاف الديكارتية. حيث يجعل من كلمة ديكارت المشهورة"أفكر إذا أنا موجود" ملتقى الأفكار التي يعي بها الفرنسي ذاته ①. هذا الوسط التربوي الفلسفي هو الذي رسم المنحى العام لنشأة ودراسة هنري كوربان. إذ يتحدث عن نفسه قائلا:" كان تكويني من البدء كله فلسفي ، وهذا والحق يقال لست مختصا في لغة الألمان وثقافتهم G ermaniste . ولا أيضا مستشرقا، ولكنني فيلسوف يتابع بحثه في أي مكان قاده إليه الفكر. وإذا كان هذا الفكر قد قادني إلى فريبورغ وطهران وأصفهان، فلأن هذه المدن تبقى بالنسبة لي أساسا مدنا رمزية ورموزا لمسيرة دائمة" ②.

فنحن إذن هنا، أمام شخص بثلاث اتجاهات، ينأى بنفسه عن أن يكون جرمانيا أو مستشرقا ويحبذ أن يوصف بالفيلسوف، وكأنه أراد أن يوحي بأن مفهوم الفيلسوف هو الكل الذي تنطوي تحته تلك المفاهيم الجزئية. وأن رحلة بحثه هي رحلة فيلسوف أولا وقبل كل شيء. وفي الواقع لقد عبر كوربان في أكثر من مناسبة عن علاقة الفيلسوف بالمستشرق في شخصه وصعوبة قبوله ضمن دائرة المستشرقين لأنه في تقديرهم فيلسوفا، وصعوبة قبوله بين الفلاسفة لأنه في اعتبارهم مستشرقا. وهكذا ظل كما يقول يبحث عن مسكن له ③.غير أنه يرى بأن "المصطلح العربي المستعمل لتعيين المختص في

---

1) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص19-20

2)"De Heidegger à Sohrawardi" In. l'Herne. n°39. Cahier dirigé par Christian Jambet. Paris. 1981. p24

3) Henry Corbin. L'Iran et la philosophie. Paris. Fayard. 1990. p100

الدراسات الشرقية الذي هو "مستشرق" كان قد استعمله السهروردي [1] سابقا في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي لتعيين باحث الإشراق والنور الروحاني" ②. وهكذا فكوربان يعتبر نفسه مستشرقا بالمفهوم العرفاني ويخشى أن يكون قد كشف للمستشرقين سر دعوتهم كما فهمها السهروردي والتي طالما تجاهلوها ③.

01—من هيدغر إلى السهروردي :

ولد هنري كوربان في 14 أفريل من سنة 1903 بمقاطعة نورماندي La Normondie في فرنسا من أسرة بروتستنتية . واكتسب في ريعان شبابه معرفة متينة باللغة اللاتينية واليونانية منحته حياة علمية خلاقة. وغذى هذه الموهبة تألقه الممتاز في لغته الأم. مما سمح له باكتشاف نفائس فكرية ثمينة في ترجماته المختلفة . لكن موهبته كمترجم لم تنبثق إلا بمعرفته الألمانية التي تعلمها وهو شاب ولم ينته عند هذا الحد، فتعلم الروسية أيضا. كان عمره لا يناهز الإحدى والعشرين سنة عندما كان يدرس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة السوربون . وقد كان لمؤرخ الفلسفة إميل برهييه دورا كبيرا في تكوينه ، فتعرف من خلاله إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى شخصية أفلوطين .④

وكأي باحث جاد عمل كوربان على اكتشاف واستثمار"القارات" المعرفية التي لم تستكشف ولم تستثمر بعد. وقد دأب على الجلوس، كما يقول هو نفسه، إلى

---

1) هو أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك، الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول عند خصومه والشهيد عند أتباعه(549--587هـ) ولد بسهرورد عند زنجان في أرض الجبال بشمالي إيران حاليا. من مؤلفاته، حكمة الإشراق ، هياكل النور ، انظر في ترجمته، ابن حجر، لسان الميزان، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971، ج3 ، ص156.

2) Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée. Paris. Buchet/Chastel . 1985. p55

3) Ibid.

4) Charles-Henri de Fouchécour " Henry Corbin 1903-1978" IN. journal Asiatique. Année 1979.n°3 et 4. p233.

محاضرات إتيان جلسون Etienne Gilson ① منذ 1924 في قسم العلوم الدينية للمدرسة العملية للدراسات العليا Ecole Pratique Des Hautes Etudes بالسوربون. وتعلم من جلسون "فن" التعامل مع النصوص قراءة وشرحا وتعليقا وتحقيقا. فجلسون ،كما يقول كوربان دائما، كان يبين لهم عمليا ما يمكن فعله بالنص. وفي نهاية المطاف عندما يظهر النص يكون هذا الظهور احتفالا للفكر. وفي هذه السنة التي كان يحتفل فيها كوربان "بالنصوص" كان جلسون قد كرس جهده لاستكشاف الترجمات اللاتينية القروسطية للمؤلفات العربية لابن سينا وقد أدرك كوربان أهمية النصوص السينوية وبالتالي كان السؤال المطروح لديه : هل أستمر في اتباع برامج الكلية الروتينية أم أغامر إلى النهاية مع الطريق الذي فتحه ابن سينا ② ؟ من هنا يقول كوربان "أصبحت مستعربا ودراسة العربية أدت إلى الفارسية وحدث ما حدث" ③ إذن، هكذا أراد كوربان أن يحسم الموقف في استشراقه، لقد جاء عن رغبة . وقد دشن هذه الرغبة لاحقا بإنجاز دراسة لامعة عن ابن سينا ④ . ولكن هل كان ذلك السؤال حقيقة هو الذي حدد وجهة كوربان ؟.

يشير تلميذه "دريوش" إلى أن كوربان قبل أن يكتشف مع جلسون طريق الشرق الإسلامي كان قد اهتم بالروحانية الهندية ⑤. وهو الاتجاه الذي ساد عند الكثير من المثقفين والمفكرين الغربيين في هذه المرحلة. بل إنه يكاد يشير إليه بقوله :" وإلى غاية نهاية السنتين كان يجب أن ألتقي على طريق الشرق بالمنار البياني الذي دلني إلى الوجهة النهائية على طريق بدون رجوع. إذ من الآن فصاعدا فإن طريقي سيمر على النصوص العربية الفارسية "⑥ إن هذا المنار البياني هو بكل تأكيد السهروردي الذي وضع حدا لمغامرة كوربان الهندية . وقد أجيز هذا الأخير في الفلسفة سنة 1925 والتحق بمدرسة اللغات الشرقية (1926 – 1927)⑦

---

1) إتيان جلسون(1884–1978) مؤرخ فلسفة العصور الوسطى، من مؤلفاته، مدخل إلى الفلسفة المسيحية ، انظر في ترجمته، عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص1441.

2) Henry Cobrin, L'iran et la philosophie .Op.cit. p97-98

3) Ibid. p98.

4) Avicenne et le récit visionnaire. (coll "Bibliothèque iranienne " 4) Tehéran/Paris. Adrien-Maisonneuve. 1954.

5) Henry Corbin : La to pographie spirituelle de l'islam iranien. Op.cit. p15.

6) «Post -- scriptum biographique à un entretien philosophique » in . l'Herne . op.cit . p40

7) Christian jambet . la logique des orientaux . op cit . p18

وإذا كان كوربان فتح مع جلسون طريق "الاستعراب" فإن ماسينيون Louis Massignon[1] أوقد شعلة التصوف في روحه . حيث يقول : "لم نكن نستطيع الهروب من تأثيره ، (أي ماسينيون) فروحه المتحمسة ، وتعمقه الجريء في لغز الحياة الصوفية في الإسلام أين لم يتعمق أحد بتلك الصفة ونبالة نقمته أمام نذالة هذا العالم ، كل هذا سيسجل حتما بصمته على فكر مستمعيه الشباب"[2] . وتعبر حركة ماسينيون تجاه كوربان بتسليمه إياه شخصيا لكتاب كان قد استقاه من خلال رحلة قادته إلى إيران ، عن مدلول رمزي كبير ، أين كان المخطوط والكتاب نادرا ، وأين هذا التسليم لنسخة من أستاذ لتلميذه تتضمن نسبا فكريا. بهذه الروح يقول كوربان سلمني ماسينيون الكتاب قائلا "خذ ، أعتقد أن في هذا الكتاب شيئا يخصك" . كان ذلك في غضون سنة 1928. هذا الشيء يقول كوربان "هو رفيق الدرب الشاب ، شيخ الاشراق الذي لم يفارقني طيلة حياتي "[3] . أما الكتاب فهو الكتاب الرئيسي للسهروردي "حكمة الاشراق" ، وبهذه الحركة وضع ماسينيون الختم على قدر هنري كوربان كباحث أصبح فيما بعد ناشرا للسهروردي ، وعرفه بالباب الذي يدخل منه إلى الفلسفة الإسلامية . وتجدر الإشارة هنا إلى أن كوربان خلف ماسينيون سنة 1954 في قسم العلوم الدينية بالمدرسة العلمية للدراسات العليا[4].

وقد مكنه الدخول إلى مدرسة اللغات الشرقية ، كما أشرنا إلى ذلك آنفا ، من الالتحاق بالمكتبة الوطنية بباريس ، أين استدعي إليها كمستشرق ابتداء من نوفمبر سنة 1928 ، وكان هذا المرور كما يقول هو نفسه ، منفذا مفارقا لإفلاته نحو الشرق [5] . وتم في سنة 1933 تعيينه بصورة دائمة محافظا لها ، أين أصدر لأول مرة رسالة صغيرة مترجمة إلى الفرنسية عن الفارسية للسهروردي عنوانها "مؤنس

---

1) لوي ماسينيون (1883 – 1962) مستشرق فرنسي ، كان يدعو دائما لتوحيد الديانات السماوية الثلاث ، كما كان يركز على أن نداء الإسلام هو استمرار للعقيدة الإبراهيمية ، من مؤلفاته ، عذابات الحلاج ، أنظر في ترجمته ، عبد الرحمان بدوي ، موسوعة المستشرقين ، ص 525 ؛ ونجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج1 ، ص263.

2) « Post – scriptum ... » . l'Herne . op.cit : p18

3) Ibid. p41

4) Henry Corbin . l'Iran et la philosophie . op.cit . p99

5) « Post – scriptum ... » . l'Herne . op.cit : p39

العشاق"①. كما نشر سنة 1935 مع بول كرواس Paul Krauss ②. النص الفارسي لرسالة السهروردي "أصوات أجنحة جبرائيل" مع ترجمة فرنسية ③ وقد ترجمها إلى العربية عبد الرحمان بدوي وأصدرها في كتابه "شخصيات قلقة في الإسلام"④.

وإذا كان الوجه الاشراقي لشيخ الإشراق علامة في أفق السفر، ودعوة مباشرة للشروع في إعداد العدة للرحلة نحو الشرق، فإن ألمانيا بالمقابل، كانت الممر الذي سمح له بتحقيق هذه الرحلة غير المقروءة . وذلك لجملة أسباب من أبرزها، قراءاته المختلفة للاهوتيين الألمان البروتستنت من جهة . واتصالاته المتعددة بهيدغر من جهة أخرى. حيث تعود علاقته بألمانيا إلى سلسلة أسفار استغرقت الفترة الواقعة بين 1930-1936. وهي الفترة التي اتسمت فيها الاهتمامات الكوربينية بالتعدد والتنوع ⑤.

ففي سنة 1930 التقى في ألمانيا بأحد أصدقائه الذي عرفه على الترجمة الفرنسية لكتاب "Du ciel et de L'enfer" للإشراقي السويدي إيمانيول سويندنبرغ Immanuel Swedenborg ⑥ وكان له أثر كبير في محاولته لوضع "تأويل روحاني مقارن" داخل

---

1) Jean – louis vieillard Baron « Henry Corbin 1903-1978 » in : les études philosophique : janv- mars 1980 p 75 .

2) بول كرواس (1904 - 1944)ولد في براغ ، دعي إلى باريس سنة 1933 محاضرا في المدرسة العملية للدراسات العليا.وقف جانبا كبيرا من مؤلفاته لجابر بن حيان ، انظر في ترجمته ، نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج2 ، ص472.

3) Charles-Henri de Fouchécour, " Henry Corbin 1903-1978 " .Op.cit. p233

4) عبد الرحمان بدوي،شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية.1964.

5) Danyush Shayegan, Henry Corbin . Op.cit. p17.

6) إيمانيول سويندنبرغ(1688-1772) عالم طبيعة سويدي أصبح فيما بعد متصوفا اشراقيا. عمل على تفسير الأناجيل تفسيرا باطنيا رمزيا. وقد تأثر بالغنوصية والتصوف اليهودي. من مؤلفاته، السماء والجحيم. انظر في ترجمته، الموسوعة الفلسفية، باشراف،م.روزنتال وب.يوديين، ترجمة سمير كرم، ط6، بيروت، دار الطليعة1897،ص_252.

ما أسماه بظاهرة الكتاب المقدس ① التي سنعود إليها في الفصل الثالث.

وإلى جانب سويندنبرغ، اكتشف كوربان لأول مرة اللاهـــوتي البروتســـتنتي كارل بارت Karl Barth ② أحد الممثلين البارزين لـــ"التجديد البروتستنتي" الذي اعتبرناه في مبحث الظروف الفكرية كاتجاه فكري ساد في ألمانيا ما بين الحربين. ويعتبر بـــارت هـــو المؤسس لما يسمى بـــ"اللاهوت الجدليThéologie dialictique" الذي ترجع أصوله إلى التعـاليم الصوفية لكيركغرد Soren KierKegaard ③. ويقوم على معارضة كل مظهر عقلاني للإيمـــان الديني "سواء تعلق الأمر بالبرهان الفلسفي على وجود الله كما هو في الفلسفة الكاثوليكيـة ، أو الاستدلال على الإيمان من انفعالات الروح النقي " ④ . بصورة أخرى، ينبذ الإيمـــان التاريخي كما كان عند الكاثوليك والإيمان المنجي كما عند لوثر. ويأخذ بالإيمان الـــذي يسلم كل أمره لله وحده . وقد جاء هذا الاتجاه كما يرى الكثير من الباحثين لتفسير أزمـة المجتمع الغربي بإرجاعها إلى الأزمة الروحية للإنسان ولذلك سمي بـــ"لاهوت الأزمـــة" ⑤ .وأدى استلهام كوربان للبارتيه إلى أن يكون أول من يترجم كارل بارت إلى الفرنســية ، وينشر مقالا عن منهجه في مجلة "بحوث فلسفية" التي كان يديرها زميله ألكسندر كويريـــه A.Koyré بعنوان "اللاهوت الديالكتيكي والتاريخ" سنة 1934 ⑥. وكان قبل ذلك قد عمـــد مع مجموعة من أصدقائه ما بين سنة 1931–1932 إلى تأسيس مجلة Hic et Nunc (هنـــا والآن) كناطق باسم البارتية ضد ما رأوا فيه الفلسفة التي تسخر من البشر. مـــن ديكـــارت إلى كانط ومن هيغل إلى ماركس ، الذين أسسوا مفهوم الإنسان على ذاته،على الفكـــر ،

---

1) Daryush Shayegan. Henry Corbin . Op.cit. p18.

2) كارل بارت(1886–1968) عالم لاهوتي بروتستنتي ، ولد في بازل، تأثر بفكر كيركغرد، انظر في ترجمته، عبـد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1 ، ومعجم أعلام الفكر الإنساني، ج1، ص971.

3) سورين كيركغرد(1813–1855) فيلسوف دانماركي، والرائـد الأول للوجوديـة . مـن مؤلفاتـه، الخـوف والقشعريرة، انظر في ترجمته.عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 286.

4) الموسوعة الفلسفية . بإشراف م.روزنتال وب.يودين، ص408.

5) د.عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص286.

6) Charles-Henri de Fouchécour. " Henry Corbin 1903-1978 " .Op.cit. p233

عنى العقل : .ولكن المغامرة البارتية بالنسبة لكوربان لم تدم إلا زمنا يسيرا حيث أصبح يجد نفسه غير مرتاح في جوّها وفي جو اللاهوت الجدلي. إن ما كان يجذبه بالضبط إلى بارت هو أسلافه ، أعني قرابة فكرة بارت إلى كيركغرد. ولكن هذا لم يكن كافيا لأن السهروردي أشار له من قبل بأن الفلسفة التي يبحث عنها لا تستحق هذه التسمية . فهناك مكان آخر لفلسفة أخرى تسمى "الحكمة الإلهية" ②. وقد أثار كوربان مجموعة من القضايا في إطار اللاهوت الجدلي. كقضية الحوار بين الإنسان والله ، وقضية "المعاد" باعتباره العالم الواقعي والزمن الحقيقي للنفس . والزمن عنده ليس هو التطور التاريخي الوقائعي للأحداث، وإنما هو الصعود إلى "الأصل" . فيتحول التاريخ بذلك إلى "ما وراء التاريخ" حيث الزمن هو زمن التأويل الروحاني ③.

هذه القضايا وغيرها التي كانت تختلج في صدره وفكره ستجد بلا شك ، فضاءها الحقيقي من بداية رحلته إلى اسطنبول. ولكن قبل هذه الرحلة بدت له الملامح العامة للإطار الذي يمكن أن تثمر فيه، ألا وهو الفلسفة النبوية وذلك من خلال المفكر البروتستنتي يوهان جورج هامان Johan George Hamann ④ الذي استكمل عنه محاولة سنة 1935 بعنوان "هامان فيلسوف اللوثرية"⑤ . كان هامان يعتقد بأنه المواصل لعمل مارتن لوثر ، ولكنه كان يختلف عنه في أن"المشكلة التي واجهها لوثر هي مشكلة العلاقة بين الإيمان وبين القانون أو النظام الكنسي والدين الذي استقر آنذاك. بينما كانت المشكلة التي واجهها هامان هي مشكلة العلاقة بين الإيمان وبين الفلسفة أو بين المسيحية

---

1) Daryush Shayegan. Henry Corbin . Op.cit, p18-19
2) Henry Corbin "Post-Scriptum..." L'Herne. Op.cit. p45
3) Daryush Shayegan. Henry Corbin . Op.cit. p37-38

4) يوهان جورج هامان(1730-1788) مفكر بروتستنتي مناهض لنزعة التنوير في ألمانيا ، امتازت كتاباته بالغموض الشديد والصعوبة في الفهم مما جعل الناس يلقبونه بـ"حكيم الشمال" . كان يقول بالوجدان بوصفه العضو الحقيقي القادر على المعرفة عند الإنسان . وقد لقي بعثا جديدا بعد الحرب العالمية الأولى في الأوساط الوجودية . من مؤلفاته فصل معرفة الله عن أصلها في الوحي . انظر في ترجمته: عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية، ج2 ، ص521

5) Daryush Shayegan. Henry Corbin . Op.cit. p36

وبين الفلسفة " ① كان هامان مشغوفا كأي روحاني انتسب إلى اللوثرية بفهم الكتاب المقدس . ولكن هذا الفهم عنده لا يرتكز ولا يتأسس على المجاز. لأن المجاز كما يرى دريوش "لا يفترض التغيير الداخلي الذي يتوق إليه جسماً وروحاً هامان" إن الفهم عنده هو "فهم رمزي يطابق زمن النبوة والوحي. ذلك أن كل معطيات التاريخ هي رموز وشروح للكتاب المقدس، أين يتوافق التأويل مع مفهوم الزمن الذي يكون به محتوى الكتاب المقدس حي في المؤمن ومتميز أساسا عن الزمن كما ترتاده الأبحاث الأثرية "②

وسوف نرى كيف يوسع كوربان هذا الفهم من خلال التأويل العرفاني الذي مارسه فلاسفة الاشراق على القرآن الكريم. ومن خلال إقامتين بهمبورغ اتصل كوربان بالفيلسوف الألماني أرنست كاسيرير Ernst Cassirer(1874-1945) مفكر"الصور الرمزية" .وبالنسبة إليه يقول كوربان:" لقد وسع طريقي نحو الذي كنت أبحث عنه واستشعره بغموض وإبهام. وهو ما سيصبح فيما بعد فلسفتي في"عالم المثال Mundus Imaginalis "③.فهذا العالم الذي أراد كوربان أن يميط اللثام عنه من أجل وضع "ميثاق" حوله،هو العالم الضائع عن أفق الفلسفة الغربية "الرسمية" على حد تعبيره. والتي حذت حذو العلوم الوضعية و لم تسلم إلا بمنبعين للمعرفة، منبع الإدراك الحسي مقدما ما يسمى بالمعطيات التجريبية . ومنبع التصورات الذهنية المجردة أو "عالم القوانين المنظمة والمديرة لتلك المعطيات التجريبية". وبالرغم من أن الفينومينولوجيا قد عدلت من هذه الثنائية وتجاوزت هذه النظرية المعرفية ، إلا أن المكان بقي شاغرا في نظر كوربان بين الإدراكات الحسية ومقولات المعقول ④.

---

1) د.عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ،ج2، ص521

2) Daryush Shayegan, Henry Corbin . Op.cit, p39-40

3) "Post-Scriptum ....." L'Herne, Op.cit, p43.

4) Henry Corbin, Corps Spirituel et terre Céleste, Op.cit,p8.

و في سنة 1934 قام كوربان بأول زيارة إلى هيدغر في فريبورغ عارضا عليه مخططا إجماليا لترجمة أحد كتبه إلى الفرنسية وهو كتاب "ما الميتافيزيقا ؟". وقد صدرت ترجمته الفرنسية سنة 1938 ، ويعتبر كوربان بذلك أول من أدخل النتائج التي توصل إليها هيدغر إلى فرنسا. كما سمح له انفصاله جزئيا عن وظيفته بقضاء السنة الجامعية 1935/1936 في برلين. و كانت هذه الإقامة فرصة له ليتصل بهيدغر مجددا ويعرض عليه بعض الصعوبات التي واجهته في الترجمة ①. يقول :" كان (هيدغر) يضع في ثقة كاملة . مستحسنا كل ألفاظي المبتكرة في الفرنسية ، تاركا لي عبء المسؤولية وثقلها" ② .

كان الموضوع الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفة هيدغر هو "الوجود". وهذا الوجود هو قبل كل شيء وجود الإنسان، وجودنا نحن. هو ما يسميه "الوجود-هناك " L'être-là. بصيغة أخرى هو الوجود الذي يحقق حضورا بقدر ما "هناك" لأنه منذ البداية وجود في العالم. وهو وجود لا يشتمل فقط على المعنى المكاني بل وأيضا المعنى الانطلوجي ، إذ أنه وجود عام بين الناس جميعا. بمعنى إذا كان الإنسان موجودا في العالم فإنه أيضا موجود مع الآخرين ، أي مع موجودات بشرية مثله ، وكما أن الوجود في العالم من مقومات الوجود الإنساني فكذلك الوجود مع الآخرين ، هو من هذا الوجود ③ . ومهمة الفيلسوف في نظر هيدغر هي "تأويل" الوجود. ولعل هذا هو مرجع تنويه كوربان بهيدغر لأنه جعل "التأويل في مقام مركزي بالنسبة للفعل الفلسفي في حد ذاته"④. والتأويل الهيدغري له مهمة أساسية هي أن يضع تحت الضوء الكيفية التي تكشف لنا بها "هناك" عن الأفق المختفي عن الوجود .وحول هذا الوضع ينتظم كل الغموض حول النهاية الإنسانية المتمثلة في "الوجود من أجل الموت" . ولكن ما هو الأساس الوجودي للموت عند هيدغر ؟.

---

1) Daryush Shayegan, Henry Corbin . Op.cit, p20

2) "post-Scriptum ....." L'Herne, Op.cit, p43.

3) عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية، ج2 ، ص955 وما بعدها.

4) "De Heidegger à Sohrawardi" L'Herne. Op.cit. p24.

إنه يقوم من خلال ضربين أساسين من الوجود البشري :1)- وجود حقيقي وأصيل، وهو الذي تشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها ، مسؤولة عن ذاتها. وقد خلي بينهما وبين حريتها. 2)- ووجود زائف غير مشروع، وهو الذي تميل فيه الذات إلى الانغماس في المجموع للتهرب من حريتها والتنصل من مسؤوليتها والتخلص من شعورها بالقلق ①. وعندما يبلغ الإنسان مستوى الوجود الحقيقي الأصيل، فإنه عندئذ لابد أن يعرف كما يقول هيدغر:"إنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم الوجود، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت " ②. إذن فالأساس الوجودي للموت يكمن في أنه لا ينفصل عن كينونة الموجود البشري، لأنه مجعول أصلا للفناء. وهكذا يكون الوجود من أجل الموت، هو شرط وجودي للوجود هناك. والحال أن ما ينهض الإنسان من غفلته ويضعه وجها لوجه أمام العدم هو "القلق".هذا القلق كما يرى هيدغر هو "تراجع" إلى الأمام . وليس هروبا كما هو في الوجود الزائف. فهو يدفع أساسا إلى الكشف عن جوهر العدم المتضمن لتناهي الوجود-هناك. وهذا الأخير يحقق بفضل القلق وجودا حقيقيا مشروعا③.وإذا كان وجود الإنسان هو الشيء الوحيد الذي يملكه وأيضا الشيء الوحيد الذي هو معرض لفقدانه في كل لحظة، فمن العبث في نظر هيدغر أن يصرف الموجود البشري نظره عن هذه الحقيقة الأليمة ، لأنه "كتب" عليه أن يمضي حتى النهاية في التعرف على إمكاناته ④.

ومن هنا كان وجود الإنسان يعلو على ذاته، ويتجه نحو المستقبل لأنه في النهاية "مشروع وجود". وبهذا تصبح "الزمانية" التي هي تعبير عن هم الزمان لا تكاد تنفصل عن حركة الموجود البشري نحو الأمام (=المستقبل) أو نحو الخلف(=الماضي). وعن تعاليه أو مفارقته المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده في العالم. وما الحاضر في فلسفة هيدغر الزمانية إلا نقطة تلاقي حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف.

---

1) د.زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، ص406

2) المصدر نفسه، ص414

3) Daryush Shayegan. Henry Corbin . Op.cit. p45

4) د.زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، ص415

ولكن تبقى الزمانية لا تعني أية إحالة إلى "الأزلية".ويبقى وجود الإنسان وجودا من أجل الموت. وإذا كان الموت أو التناهي شرطا لتعالي الوجود-هناك على ذاته، فإن هذا التعالي نفسه، الذي يتحدث عنه هيدغر، ليس تعاليا"عموديا" بل هو تعالي"أفقي" ،ذلك لأن الوجود-هناك لا يخرج عن ذاته لكي ينتقل إلى الله أو نحو موجود آخر متعال، وإنما هو في حالة اتجاه مستمر نحو العالم، نحو المستقبل، نحو العدم . ولما كان التعالي يتجلى بهذه الصورة، فقد أكد هيدغر أن ليس للموجود البشري ماهية إن لم يكن وجوده هو عين ماهيته. بمعنى أن ماهية"الوجود-هناك" تقوم في وجودها خارج ذاتها ①.

أما المنهج الذي استخدمه هيدغر في سبيل تفسير معنى الوجود وأقام عليه فلسفته، فهو المنهج الفينومينولوجي الذي لا يأخذ بالمنهج العقلي ولا بالمنهج الحسي، لأن المعرفة في رأيه ليست عملية عقلية أو تجربة حسية بل هي معرفة وجودية. وبالتالي فليس في فلسفته مثالية أو واقعية، وإنما جهد من أجل "الكشف" عن طبيعة الوجود أو الكينونة من خلال ذلك الكائن الذي هو من الوجود وفي الوجود②. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا، إلى أي مدى يمكن أن يكون هيدغر قد أثر في كوربان ؟.

في الواقع، وإذا كنت قد جعلت العنوان الفرعي الأول لهذا المبحث يظهر في صيغة "من هيدغر إلى السهروردي" فإن هذا "الجعل" ينطلي على افتراض أن يكون كوربان قد تأثر بهيدغر ، وأن يكون هيدغر قد اضطلع بدور الموجه إلى عالم السهروردي. وذلك ما ينفيه كوربان نفسه بقوله "لأني كنت أول مترجم فرنسي لهيدغر ، كتب في مكان ما ، مامفاده ، أنه لما خيبت الفلسفة الوجودية ظني بحثت عن ملجأ لي في التصوف الإسلامي ، وهذا محض تخيل"③ . والأسباب التي يبرر بها كوربان هذا النفي هي ، أنه تحصل على ديبلوم مدرسة اللغات الشرقية واستدعي إلى المكتبة الوطنية بباريس كمستشرق قبل سنة 1930 . وإصداراته الأولى عن السهروردي تعود كما رأينا إلى سنة

---

1)المصدر السابق، ص415-421

2) د.نوال الصراف الصايغ. المرجع في الفكر الفلسفي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1983، ص247

3) L'Iran et la philosophie . op . cit . p 106

1935-1933 بينما لم يتصل بهيدغر إلا سنة 1934 و لم يترجم له إلا سنة 1938① ولكن هل هذا يعني أنه لم يتأثر على الإطلاق بهيدغر ؟ ولماذا هيدغر بالذات ؟.

يجيب كوربان "إن ما وجدته باغتباط لدى هيدغر ، هو بالجملة التـــأويل ... وإذا كنت أستند إلى الفينومينولوجيا ، فهذا يعود إلى أن التأويل الفلسفي هـــو أساســا المفتاح الذي يمكن أن يفتح به المعنى المستغلق (إتيمولوجيا المعنى "الباطني") تحت المقـــولات الظاهرية . وإذن ، فأنا لم أفعل سوى أنني حاولت أن أواصل تعميق الميدان الواسع غـــير المستكشف للعرفان الإسلامي الشيعي ، ثم مواصلة ذلك في الحقول المتجـــاورة للعرفـــان المسيحي والعرفان اليهودي. وحتما لأن مفهوم التأويل من جهة له نكهة هيدغيريـــة ،ولأن إصداراتي الأولى من جهة أخرى ، تتعلق بالفيلسوف الإيراني الكبير السهروردي ، فقـــد حدا هذا ببعض "المؤرخين" إلى أن يركبوا رؤوسهم وأن يوهموا بلباقة أنني مزجت هيدغـــر بالسهروردي. ولكنني أرى أن استعمال "المفتاح" من أجل فتح "القفل" لا يؤدي أبـــدا إلى القول بأنني لم أميز بين المفتاح والقفل. كما لا يتعلق ذلك أيضا بالقول أني أخذت هيدغـــر كمفتاح. ولكنني استعملت المفتاح الذي كان هيدغر نفسه يستعمله ، وكان في متنـــاول الجميع "②.

وكما هو واضح من هذا النص ، فإن احتفال كوربان بهيدغـــــر لم يكـــن في الواقع إلا على مستوى المنهج التأويلي . هذا المنهج الذي كان مطروحا للجميع . خاصـــة وأن كوربان نفسه كما يذكر كرستيان جامبيت كان على وشك إعداد أطروحة حـــول إدموندهوسرل ، صاحب المنهج الفنيومنيولوجي ③ . وفي رأيي ، فإن كوربان قد تجـــاوز أفق التأويل الهيدغري وفتح بالمفتاح نفسه الذي كان لدى هيدغر أقفالا بقيـــت خـــارج الرؤية الهيدغرية . أعني أنماطا أخرى للوجود لها علاقة مع مستويات أخرى من التـــأويل كـــ "التاريخ القدساني" و"ماوراء التاريخ" و"علم المعاد" و"العالم التخيلي" اكتشفها مـــع الفكر الفلسفي في الإسلام ، سوف نتعرف عليها في الفصل الثالث . ويذهب دربيو ش إلى أبعد من فكرة التجاوز، ويرى أن كوربان أحدث "قطيعة إبستيمولوجية" مع هيدغر . أي

---

1) Ibid . p 107
2) « De Heidegger à sohrawardi » . L'Herne . op . cit : p24
3) La Logique des orientaux . op . cit : p18

مع فلسفة الوجود - هناك والوجود من أجل الموت . مبشرا بفلسفة أخرى هي الوجود - ما وراء هناك ، والوجود من أجل - ما وراء الموت ① ، ذلك أن الحضور في هذا العالم كما هو عند فلاسفة الإشراق في الإسلام ، يقول كوربان "ليس هو الحضور الذي نهايته الموت ، والوجود من أجل الموت ، ولكن الوجود من أجل ما وراء الموت"② . وما أراه شخصيا ، أنها قطيعة لا لأجل القطيعة ، بل لأجل البناء ، لأجل سد المكان "الشاغر" في الفكر الفلسفي الغربي ، إنها قطيعة بوحي ومن أجل الفلسفة الغربية.

وهكذا نصل إلى أن كوربان كان حقيقة مترجما للسهروردي قبل أن يكون مترجما لهيدغر . ولكن تغلغله إلى عالم السهروردي كان قد مر على منهجية مفهومه وفرها له صاحب " ما الميتافيزيقا ؟" على الخصوص . ولذا فإن المرور من هيدغر إلى السهروردي ليس في الواقع كما يرى دريوش ، مسارا طبيعيا ، بل انقلابا في اتجاه كوربا وتحوله من الزمن الآفاقي إلى الزمن الأنفسي ③ ، الزمن الداخلي للروح في دائرة الزمن الغربي.

02 - من المكتبة الوطنية إلى المكتبة الإيرانية :

وقد كانت الفترة التي تمتد ما بين 1937 و 1939 هي الفترة التي ألقى فيها كوربان بالإنابة من زميله ألكسندر كويريه مجموعة من المحاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا تناول فيها طرق التفسير الكتابي عند أتباع لوثر. وهكذا ظل يواصل مسيرته نحو "الروحاني"، من أفلوطين إلى ابن سينا مرورا بالفلسفة البروتستنتية مع هامان إلى الفلسفة الوجودية . ولكن في الحقيقة ،فإن هذه المسيرة لم تكن، في رأيي، سوى مسيرة "انتظار" تماما مثلما أن كل شيء في فرنسا ما بعد الحرب الأولى كان يغرق في موقف انتظار ميتافيزيقي وسياسي وأخلاقي ، وأصبح التاريخ في حد ذاته انتظارا وكلمات عن

---

1) Henry Corbin: La Topographie Spirituelle. Op.cit.p41-42.
2) "De Heidegger à Sohrawardi" L'Herne. Op.cit.p31
3) Henry Corbin: La Topographie Spirituelle. Op.cit.p17.

الانتظار[1]. لقد كانت تجربة الحرب وما بعدهـــا "الكاشـــف" الخـــارجي للكـــوارث والمشكلات، بل إنه الكاشف لمشكلة جوهرية وحيدة ، مشكلة الإنسان الغربي. مشـــكلة أن هذا الإنسان يحتاج من أجل ذاته إلى لغة جديدة . هاته اللغة الجديدة هـــي بـــالضبط "السر" الذي كان يبحث عنه كوربان في الميتافيزيقا الألمانية ، ولكن لم ينكشف له المعـــنى الجوهري للحقيقة، مما أوقعه في"غربة غربية".

ولكن هاهو مدير المكتبة الوطنية جوليان كين Julien Cain يضع حـــدا لهـــذه الغربة، فيوجهه سنة 1939 رفقة زوجته إلى اسطنبول ليقيما في مبنى البعثة الأثرية الفرنســـية في مهمة لجمع وتصوير مخطوطات السهروردي المتناثرة في مكتبات ومساجد اســـنطبول لكن هذه الرحلة التي كان من المقرر أن تدوم ثلاثة أشهر تواصلت حتى ســـنة 1945 [2]. وذلك لعدة أسباب من أهمها اندلاع الحرب العالمية الثانية وبقاء تركيـــا خـــارج دائـــرة الحرب، كما أشرنا إلى ذلك سالفا. وبهذه الرحلة بدأت خمس عشرة سنة من الحيـــاة في الشرق ، قضى ستا منها في اسطنبول أين اشترك في أعمال بحثية كثيرة مع زميله هلمـــوت ريتير H.Ritter [3] ووجد نفسه في مناخ ثيوصوفي انقطع به تقريبا عن كل مؤثرات المـــدارس الفلسفية المختلفة، وغاص في تحقيق ودراسة مخطوطات رفيق دربه الذي كـــان في حـــوار يومي معه. وقد أصدر المجلد الأول من هذه المخطوطات سنة1945. ويتعلق الأمر بـــالنص العربي لثلاث رسائل كبرى للسهروردي(مجموعة في الحكمة الإلهية) مع مدخل رئيســـي بالفرنسية[4].

وأعتقد أن عمل تحقيق المخطوطات ودراستها وطباعتها له أهمية مركزية في

---

1) إدوارد مرو سير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص22

2) Daryush Shayegan. Henry Corbin La Topographie Spirituelle. Op.cit.p17.

3) هلموت ريتير (1892-1971) مستشرق ألماني عنى بالثقافة الإسلامية وأشرف على معهد الآثـــار الألمـــاني في اسطنبول طوال ثلاثين سنة، وأنشأ له المكتبة الإسلامية لتحقيق النصوص الإسلامية . فنشرت العديد مـــن كتـــب الأمهات. انظر في ترجمته، نجيب العقيقي ، المستشرقون، ج2 ، ص460.

4) Daryush Shayegan. Henry Corbin . Op.cit. p17

المسعى الكوربيني، انطلاقا من تلك الظروف التاريخية التي كان يعيشها الغرب ، ذلك لأن المخطوطات مهما كانت قيمتها الفكرية ، لاتختلف عن غيرها من المخطوطات إلا عندما تطبع في كتب ، حينئذ من شأنها أن تحدث تغييرا عميقا في العادات وشروط عمل الأفكار في ساعات اللايقين الثقافي . لذا سوف نجد كوربان يواصل هذا العمل الجبار بدون هوادة في إيران.

بالإضافة إلى هذا ، وإذا كنت قد ألمحت من قبل أن كوربان ، بحكم وجوده في اسطنبول لفترة طويلة ، قد ابتعد عن مؤثرات المدارس الفلسفية وغاص في فلسفة الاشراق السهروردية ، فهذا لا يعني على الإطلاق أنه قد ابتعد عن الفكر والفلسفة الغربية ، فكما تذكر زوجته ستيلا Setella فإن عزلته عن بقية العالم الذي يخوض حربا كونية ثانية وانقطاعه إلى مؤلفات السهروردي ؛ لم يمنعه من مواصلة قراءته "الوجود والزمان" لهيدغر وتعميق معارفه حول اللاهوت الأرثوذكسي الروسي [1] . وهذا ما يجعلني أؤكد ثانية أن كوربان وإن كان أحدث قطيعة معرفية مع هيدغر على ما يرى دريوش ، إلا أنه في رأيي لم يحدث قطيعة مع الفكر الغربي ، حيث ظل دائما غربيا occidentaliste o يفكر للغرب وبوحي منه ومن أجله . على عكس ما نجد مثلا مع آخر كانت له نفس الاهتمامات الكوربينية الروحانية ، أقصد "رنية غينون" ولكنه كان يعتبر ذا نزعة معادية للغرب Anti_occidentaliste والذي تحتاج تجربته في الواقع إلى دراسة مستقلة .

وفي نفس تلك السنة (1945) أنشأت الحكومة الفرنسية المعهد الفرنسي-الإيراني Institut franco_iranien لقي تشجيعا من طرف الإيرانيين وأوكلت مهمة الإشراف عليه إلى كوربان . فارتحل برفقة زوجته في سبتمبر عن نفس السنة إلى إيران التي ستصبح مكانا مفضلا لديه [2] فإذا كانت ألمانيا هي بالنسبة إليه مكان الميتافيزيقا ، فإن إيران هي بامتياز مكان التصوف والفلسفة لأنها "ليست أمة فقط أو إمبراطورية ، إنها فضاء روحي بأكمله

---

1) Cité par Daryush Shayegân . Ibid . p21
2) Christian Jambet . La logique des orientaux . op . cit . p20

ومجمع لتاريخ الأديان" ① فإيران وألمانيا يشكلان لديه معلما جغرافيا للبحث يدل على "الجهات" التي لا تكاد تظهر البتة على خرائط أوروبا ②. وبهذا يكون السهروردي قد منحه أرضا حقيقية للجوء الروحاني وجد فيها مشرقه النوراني .

وبوصوله إلى طهران في 14 سبتمبر ، إلتقى بشخصيات علمية من بينها يذكر "دريوش" إسم الأستاذ داود مترجم "الإبتساق" إلى الفارسية. إلى جانب محمد معين الذي سيكون مستقبلا أحد أبرز المتعاونين معه في نشر النصوص الفارسية . ومهدي بياني محافظ المكتبة الوطنية الإيرانية . والذي نظم له محاضرة في رحاب"مؤسسة إيرانولوجيا" في نوفمبر من نفس السنة تناول فيها قضية أساسية حول فلسفة السهروردي هي : الدوافع الزرادشتية في فلسفة شيخ الاشراق③.

كان الهدف الرئيسي من مهمة كوربان هو العكوف على جمع وتحقيق ودراسة وطباعة المخطوطات، وبالتالي الاستمرار في نفس الطريق الذي دشنه سنة 1935 بالمكتبة الوطنية بباريس . وقد وضعته تنقلاته المتعددة والمختلفة بين المدن الإيرانية في اتصال مباشر بالرجال والكتب والمخطوطات ومكنته معرفته الواسعة وتبحره في الميدان الذي اختاره من الذهاب مباشرة إلى ما هو أساسي وما يخدم مشروعه بالذات. وهكذا أنشأ فرع الإيرانولوجيا في المعهد المذكور أعلاه . وشرع في جمع الرسائل، وأحدث مكتبا للبحث من أجل العمل على تحقيق مشروع أسماه"المكتبة الإيرانية" (La Bibliothèque Iranienne) وبالفعل فقد بدأ ، كما يقول هو نفسه، في نشر هذه المكتبة وأوصلها في مدة خمس وعشرين سنة إلى اثنين وعشرين مجلدا بمساهمة بعض الباحثين وجلها في ميدان الفلسفة الإشراقية والتصوف ④. وقد ختم رحلته مع السهروردي بتحقيقه ونشره لخمس عشرة رسالة له ⑤.

---

1) Henry Corbin « post – scriptum ... » l'Herne . op . cit . p41.
2) Ibid . p42.
3) Daryush Shayegan. Henry Corbin . Op.cit. p17
4) « post – scriptum ... » l'Herne . op . cit . p41.
5) Henry Corbin. L'Archange empourpré. Paris. Fayard. 1976.

وقد عمل كوربان مع زميله وصديقه السيد جلال الدين أشتياني الأستاذ في كلية العقيدة بجامعة مشهد منذ بداية 1964 على تأسيس وإخراج أكبر مشاريعه إلى النور والتي لم تكتمل بوفاته. وهي كتابه منتخبات حول الفلاسفة الإيرانيين منذ القرن السابع عشر إلى أيامنا هذه . ويتعلق الأمر فيها بالتعرض لأربعين أو خمسين إسما لهؤلاء الفلاسفة الذين غمرت أسماؤهم . وقد عمد بعد ذلك كوربان إلى جمع الأقسام التي كتبها هو باللغة الفرنسية من الأجزاء المكتملة في سلسلة المكتبة الإيرانية ونشرها بعنوان"الفلسفة الإيرانية الإسلامية"①. ولكن ماهو الأفق الذي كان ينشده كوربان بالعمل على إحياء فلاسفة إيرانيين بقيت أسماؤهم مغمورة ومؤلفاتهم في طي النسيان، والمجهول منها أكبر من المعلوم؟.

إن إحياء فلاسفة إيران عمل يهدف من جهة إلى جعل"القضايا التي طرحوها تعيش بدورها من جديد في العقل الأوربي" ومن جهة ثانية، تهيئة عملية تحويل وتغيير في الغرب. ومن هنا تنبع أهمية هذا الإحياء أو البعث ، فهو يمنح للحاضر الأوربي الوعي بصور عالم ما وراء التاريخ، ويجعل من نفسه "البلورة" التي ينعكس فيها حاضر أبدي يستطيع أن يجد فيه الحاضر التاريخي، أي الحاضر القائم أصله ومنبعه② ، وهكذا، فإذا كان المرور من هيدغر إلى السهروردي يشكل تحولا في الزمن الكوربيني، فإن المرور من المكتبة الوطنية إلى المكتبة الإيرانية هو تواصل وبناء على ما سبق . غير أنه ومن أجل البحث عن الحكمة الإلهية غادر المكتبة الوطنية إلى المكتبة الإيرانية . لقد كان يدرك وهو في الغرب حجم الشرخ العميق الذي حدث بين الإيمان والمعرفة واللاهوت والفلسفة. وكان يعيش عن قرب"رعب" العَلْمَنة Sécularisation والعدمية Nihilisme ، ويكابد مأساة المناداة "بموت الله"③.

---

1) Henry Corbin. La philosophie Iranienne Islamique aux XVII éme et XVIII éme Siècle. Paris. Buchet/Chastle, 1981.p9-10

2) Christian Jambet. La logique des Orientaux . Op.cit.p22

3) Daryush Shayegan. Henry Corbin. Op.cit. p 26

03—من إيران إلى إيرانوس :

بدأت مساهمة كوربان المنتظمة في دائرة إيرانـــوس Cercle d'Eranos في مدينـــة أسكونا Ascona بسويسرا في غضون عودته الأولى إلى فرنسا في أول عطلة له مـــن ســـنة 1949. وقد كانت هذه الدائرة تعقد اجتماعاتها العلمية من صيف كل سنة. حيث يلتقـــي كبار المفكرين من جميع الاتجاهات ومختلف البلدان يجمعهم الفعل الروحاني في مظـــاهره الثيوصوفية والعرفانية. أما المحاضرات التي كانت تلقى في إيرانوس فكانت تجمع في كتـــاب سنوي يحمل اسم "حوليات إيرانوس" Eranos-Jahrbuch ①. ولا بد أن لهذه المساهمة كبـــير الأهمية والأثر على حياته الفكرية، فقد دامت حوالي ربع قرن. وسمحت له بربط علاقـــات متعددة ومتينة مع العديد من الباحثين وعلى رأسهم عالم النفس كارل غســـتاف يونـــغ. والعديد من الباحثين ذوي الاختصاصات المختلفة في العلوم البيولوجية ومنهجية التحليـــل الفينومينولوجي واللاهوت والبوذية وغيرها من الاختصاصات الأخـــرى. وبهـــذا أصبـــح كوربان مع مرور الوقت من أعمدة هذه الدائرة"الباطنية"②.

إن ما يميز الروح العامة لإيرانوس، كما يذهب إلى ذلك دريوش، هو أن كـــل مشاركة في رحابها تأتي مساهمته كما في المخبر تماما، أين يقدم أول تجربة جديدة. ولا أدل على ذلك من أن الكثير من محاولات كوربان في إيرانوس تحولت فيما بعد إلى كتب قائمة بذاتها. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر "التخيّل الخالق في تصوف ابن عـــربي" و"في الإسلام الإيراني مظاهر روحية وفلسفية"③.

إن ما يقارب"إيران" و"إيرانوس" ليس هو ما يدعو إلى تذوق"الجنـــاس" العرضـــي بـــين اللفظتين، ولكنه، يقول كوربان "تقارب يدعو إلى تذوق المودة السرية الـــتي حضّـــرت المراحل المعقوفة لرحلة سفر وحيدة" ④.إن هذه المودة السرية هي مـــودة "الـــروح" في تجلياتها الثيوصوفية والعرفانية.

---

1) Jean-Louis vieillard Baron "Henry Corbin 1903-1978", Op.cit. p73.
2) Daryush Shayegan. Henry Corbin. Op.cit. p 29
3) Ibid.
4) "De L'iran à Eranos". L'Herne. Op.cit. p261.

وبالإضافة إلى هذه المودة بين اللفظتين. فقد أحدثت دائرة إيرانوس مودة أخرى بين الرجلين، بين كوربان ويونغ. كان كوربان ما ورائيا بينما كان يونغ عالما نفسانيا. لكن لماذا هذه العلاقة مع يونغ وماذا كان يمكن أن يجمع الماورائي بعالم النفس ؟ الجواب هو أن يونغ نفسه نطق بكل شجاعة كلمة "الروح" ووضع الإنسان مباشرة على خط اكتشاف الروح①. ذلك أنه يرى أن زيادة "الفهم العلمي" أدت إلى تجريد العالم الطبيعي والاجتماعي من جانبه الإنساني . كما أدى انهيار "الاعتقاد" إلى اضمحلال الإدراك الإنساني للقوى الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ومن ثم صار الإنسان الغربي فريسة للاضطرابات النفسية . ولهذا بات من الأكيد في رأي يونغ حاجة الناس إلى عقائد وتجارب دينية قوية ②. وفي الحقيقة ، فإن مرجع تنويه كوربان بيونغ يعود إلى أن هذا الأخير يضفي قيمة كبيرة على الصورة الباطنية واللغة الجوهرية للرمز ضد "انحلال النفس الذي يؤدي إليه التحليل النفسي لفرويد ومخابر علم النفس وأكثر الاكتشافات الأخرى في عالمنا الطبيعي" ③ غير أن كوربان يرى بأن علم النفس اليونغي ما يستطيع فعله هو تحضير أرضية المعركة. المعركة في هذا العالم من أجل الروح. ولكن المخرج المنتصر يعتمد على أسلحة غير تلك التي يعتمد عليها يونغ ④.

وفي سنة 1973، كان كوربان مجبرا على ترك إقامته المنتظمة في إيران ، ولكن لحسن حظه، فقد أنشأت وزارة الثقافة آنذاك أكاديمية للأبحاث الفلسفية تحت إشراف وإدارة صديقه سيد حسين نصر، فنصبه مباشرة على رأس قائمة أعضائها ومستشاريها. ونتيجة لذلك لم يتغير برنامج إقامته في إيران فاستمر على ما كان عليه وأصبح باستطاعته المجيء إلى إيران لمواصلة بحوثه وتقديم دروسه ومحاضراته على أعتاب هذه

---

1) Daryush Shayegan, Henry Corbin. Op.cit.p30

2) د.عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2 ، ص644.

3) Henry Corbin " Post-Scriptum...". L'Herne. Op.cit. p48.

4) Ibid, p49

الأكاديمية ①. وإلى جانب هذا فقد عمل أيضا ابتداء من سنة 1974 مع مجموعة من الباحثين الفلاسفة الفرنسيين على تأسيس جامعة Université Saint-Jean de Jérusalem كان الهدف منها إقامة مركز للأبحاث الروحانية المقارنة ② .

وما يمكن قوله بصفة عامة حول دائرة إيرانوس هو أنها كانت تعميقا لمنهج فهم الرجل ورؤيته الروحانية.

04 - إيران وإيرانولوجيا :

وعلى العموم ، فإن الاهتمامات الكوربينية بقيت منحصرة في بلد التصوف والفلسفة بتعبير آخر لم تبرح الإيرانولوجيا L'iranologie . وهذا المصطلح هو مصطلح مبتكر ظهر مع تطور الدراسات الاستشراقية مثله مثل مصطلحات أخرى كـ L'égyptologie وغيرها. والإيرانولوجيا كما يتحدد معناها اللغوي الذي أورده كوربان نفسه هي "دراسة إيران في تباينها وكليتها كوحدة ثقافية " ③ ، أي دراسة إيران في جوانبها السياسية والاقتصادية والإجتماعية والقانونية. حيث يشكل هذا الكل المتكامل وحدة ثقافية تتعين من خلالها إيران . ولكن ما هو المقصود بهذا المصطلح عند كوربان ؟

إن المسألة بالنسبة إليه تقع على صعيد آخر . فهو يرى بأن مصطلح إيرانولوجيا لا يمكن تحديده بالمضامين السياسية والاقتصادية وغيرها من المضامين الأخرى التي يمكن أن تكون هي الضابط لتلك الوحدة الثقافية . ذلك أن هذه الوحدة الثقافية كما يجب أن يؤدي إليها مفهوم إيرانولوجيا في رأي كوربان هي تلك التي تتعلق رأسا بالعالم الروحاني الإيراني ، ولا تؤدي على الاطلاق إلى أي من المفاهيم التي تحاول أن تربط المصطلح بالدولة السياسية الحديثة المعينة في إيران أو فارس. ويؤكد من جانب آخر على أنه حتى عندما استعمل المستشرقون في السابق مصطلح إيران ، فإنهم كانوا يصفون به ذلك المجموع اللغوي والجغرافي والديني والفني الذي يشكل المصطلح . و لم يتعلق

---

1) Daryush Shayegan. Henry Corbin Op.cit.p33-34.
2) Jean-Louis vieillard Baron "Henry Corbin 1903-1978". Op.cit. p74
3) L'iran et la philosophie : op. cit : p39

الأمر عندهم بتاتا بالمفهوم السياسي للدولة [1].

وهكذا فإن كوربان ، وهو يحاول أن يؤسس لهذا المصطلح المبتكر في الدراسات الاستشراقية ، كان يهدف إلى عدم "توريط" إيرانولوجيا في السياسة بفصلها عن المفاهيم والمعطيات السياسية ، التي ترتبط أصلا بالاستعمار ، أو حتى عن تلك المفاهيم التي تقدمها البحوث التي يقوم بها علماء الاجتماع والاقتصاد والقانون التي يمكن أن يشملها المفهوم وتقوم أصلا على النية الاجتماعية والسياسية للمجتمع والدولة الإيرانية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، كان هدفه الأساسي هو حصر الإيرانولوجيا ضمن حدود الفلسفة . وبالتالي فإن مهمته كفيلسوف ، كما يرى ، هي محاول "إنقاذ" هذا المصطلح "الشاب" من بؤرة الحدود السياسية للدولة الإيرانية . ذلك أن علو الأفق الذي يوجه الفيلسوف يجب أن يقوم على متطلبات أخرى غير تلك التي ترتبط بالسياسة لأنه ينهض بحرية الواجب التي هي السلطة الحقيقية للمهمة الروحية . [2]

وهكذا نصل إلى أن المنحى العام لحياة الرجل ، هو في الحقيقة رحلة سفر وحيدة للبحث عن الروحانية ، ضمت في طياتها جوانب ومظاهر متعددة كالأفلاطونية والاشراقية واللاهوتية البروتستنتية والوجودية . فظهر الرجل بمظهر اللاهوتي البروتستنتي والوجودي الهيدغري والمستشرق السهروردي. وقد كانت نشاطات الرجل متزامنة ومتوافقة يصعب تفريق لحظاتها . إلا أن هذا التزامن والتوافق يمكن أن نستنتجه في مظهرين يكونان صفة واحدة للرجل هما : الفلسفة والاستشراق.

ومادام الأمر يتعلق هنا بالرؤية الاستشراقية الكوربينية فإن السؤال المطروح ، ماهي محددات ومظاهر هذه الرؤية ؟

---

1) Ibid . p40
2) Ibid . p40 - 41

الفصل الثالث

بنية الفلسفة الإسلامية في الرؤية الكوربينية

المبحث الأول: المنهج الكوربيني بين "الفينومينولوجيا" و "التأويل" و "كشف المحجوب"

المبحث الثاني: الفلسفة النبوية والعالمية الروحانية الإسلامية

المبحث الثالث: الفلسفة الإيرانية الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

بنية الفلسفة الإسلامية في الرؤية الكوربينية

بعد أن حاولت وضع إستشراق هنري كوربان في "صورة أمام مرآة" أي بعد محاولة تحديد ملامح استشراقه العامة في المرحلة التاريخية التي انتهى إليها الاستشراق في عهده ، سواء في إطاره العام أو في ميدان الفلسفة الإسلامية . وبعد محاولة تحديد ملامح حياته وتقاطيع شخصيته ومنحنيات التأثر في فكره ، فإن النسيج العام للبحث يقتضي وإلى هذا الحد . محاولة التعرف على البناء الداخلي لرؤية الاستشراقية . وأعتقد أن تعميق الوعي بهذه الرؤية في حد ذاتها يتطلب مني الكشف عن المنهج الذي اتبعه في دراسة الفلسفة الإسلامية "ذلك أن الرؤية في حد ذاتها هي نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة . وبالمقابل فإن المنهج تؤطره وتوجهه دائما رؤية ما سواء كانت مضمرة أم صريحة" [1] . وفي الواقع فإن المنهج والرؤية متلازمان ، لذلك فلا عجب أن أبدأ هذا الفصل بالحديث عن منهج كوربان.

المبحث الأول

المنهج الكوربيني بين "الفينومينولوجيا" و"التأويل" و"كشف المحجوب"

01 - في المنهج :

إذا كنا قد تحدثنا في الفصل الأول عن تلك الحركة التي شهدها الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر وكان النصف الأول من القرن التاسع عشر مسرحا لها . وقلنا بأنها كانت تهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي في مجالات كالأدب والفن والتاريخ واللاهوت والفلسفة وغيرها. وبأن المغزى من ورائها خاصة في مجال الفكر

---

1) د . محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ص 35

الفلسفي هو تحقيق الوحدة والإطراد لهذا الفكر . فإن هذه الفترة في حد ذاتها هي التي شهدت تبلور مناهج إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا وكونت بالتالي المناخ الملائم الذي استمد منه المستشرقون رؤيتهم إلى الفلسفة الإسلامية . فنهجوا نفس النهج الذي سلكه زملاؤهم مؤرخو الفلسفة الأوروبية تحركهم نفس الدوافع والخلفيات التي حركت من قبل مؤرخي الفلسفة في أوروبا ، ونفس الإطار العام الذي فكروا فيه ومن أجله ألا وهو إطار المركزية الأوروبية. هذه المناهج كما حددها برهييه ① هي : المنهج التاريخي والفيلولوجي والذاتوي.

أ ـ **المنهج التاريخي :**

يظهر المؤرخ ، في إطار المنهج التاريخي ، ليس كمجرد مدقق وناقد للتقارير التاريخية ، بل كمنشئ للمعرفة ، لأنه يستخدم الحقائق التي استخلصها كنوع من المادة الخام في إعادة إنشائه للتطور التاريخي . وفي عملية إنشاء المعرفة التاريخية هذه ، اتبع المؤرخون الأوربيون الملتزمون بهذا المنهج عددا من الفرضيات أهمها على الاطلاق وأخطرها : أن تاريخ العالم هو تاريخ الأفراد الأقوياء سواء تعلق الأمر بالشعوب أو الدول أو الثقافات والأديان . فوحدها تلك القوى هي التي تشكل أو القادرة على تشكيل الجزء الحقيقي لتاريخ العالم. وبهذا يظهر تاريخ الشعوب الأوروبية كموضوع مشروع للتاريخ العالمي ، بينما تاريخ الشعوب الأخرى فينبغي ألا ينظر إليه إلا بالقدر الذي يتحول فيه إلى موضوعات للفعل المقترن بالشعوب التاريخية الحقة ② . وبالتالي فإن الهدف من قراءة تاريخ الفلسفة الأوروبية بهذه الطريقة أو بهذا المنهج هو بناء "الوحدة والاطراد" لتاريخ هذه الفلسفة . وذلك يستلزم فيما يستلزم ربطا ديناميا بين مختلف المنظومات الفلسفية فتظهر كل منظومة فلسفية كضرورة في تاريخ وحيد . فمهما اختلفت هذه المنظومات فهي لا تعارض "وحدة الفكر" الأوروبي ③ . ويصدر هذا المنهج أصلا عن فكرة "التقدم" عند هيغل . حيث لا يتردد في التأكيد على أن "تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر ، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوفة

---

1) Emile Bréhier . Histoire de la philosophie . op . Cit . T1 . p 21 - 31

2) بابر يوهنس : "الجمعية الألمانية الشرقية 1845 – 1989" ، مارس (M.A.R.S) ، ص 77 – 78

3) Emile Bréhier . Histoire de la philosophie . op cit . T1 . p22

من النمو وإن المبادئ الخاصة التي ترتكز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع لنفس الكيان الواحد . فالفلسفة التي تجيء أخيرة هي نتيجة لكل الفلسفات السابقة ويجب عليها أن تحتوي على كل المبادئ التي قامت عليها هذه الفلسفات" (1).

وهكذا فإن المستشرق الذي التزم بالمنهج التاريخي ولو "بقدر المستطاع" -على ما يذهب إلى ذلك الجابري- تجده يفكر بطريقة شمولية في الفلسفة الإسلامية ليس من داخلها ، أي باعتبارها جزء من الثقافة الإسلامية ، ولكن بوصفها امتدادا للفلسفة اليونانية وذلك لأن هدف المستشرق الذي يطبق هذا المنهج ليس هو البحث عن عناصر الأصالة والجدة في الفلسفة الإسلامية ، ولا فهمها لذاتها ، ولا محاولة التعرف عليها كلون آخر من ألوان الفكر الإنساني . بل إن ما يهمه فقط هو العمل على تكملة وتتمة تاريخ الفلسفة الأوروبية واستكمال فهمه للفلسفة اليونانية . وبالتالي فإن المستشرق في هذه الحالة يمارس هيمنة على تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام بإبراز ما يريد والسكوت أو قمع ما لا يريد (2) .

وإذا فهذا المنهج كما هو واضح من خلال هذه القراءة الإستشراقية ، مؤطر داخل إطار المركزية الأوروبية ، إطار "عالمية" تاريخ الفكر الأوروبي ، بل التاريخ الأوروبي عامة واحتوائه لكل ماعداه .

ب ـ المنهج الفيلولوجي :

الفيلولوجيا (philologie) في معناها الحرفي هي دراسة النصوص وطرق انتقالها والأصل في هذا المنهج أنه يلتزم بالدقة والأمانة بالاقتصار على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه إلى الفهم . وقد نشطت الدراسات الفيلولوجية نشاطا واسعا في أواسط القرن التاسع عشر (1850) وعملت هذه الدراسات على جمع النصوص اليونانية

---

1) Ibid , p 25

2) د . محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، ص77.

واللاتينية وغيرها . وتحقيقها.ونقدها وإبراز ما كان منسيا منها ① . ويقوم صاحب المنهج الفيلولوجي في بناء موضوعه على النصوص التي يجمعهامن المصادر المتوفرة ويركز على جزئيات الموضوع أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب ثم يبحث لكل جزء عن "أصل" وهذا الأصل بالنسبة للفيلولوجي الأوربي هو الثقافة الأوربية ذاتها . فـ"لقد كان المجال الوحيد الذي يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوربي ذاته. و لم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوربي لأية فلسفة أو فكرة قال بها فيلسوف أوربي" ②. ولا يخرج هذا المجال عن أن يكون يونانيا أو رومانيا أو قرووسطيا مسيحيا. وهذا تمركز واضح حول الذات الأوربية . والمستشرق الذي تبنى هذا المنهج في إطار دراسته للفلسفة الإسلامية، عندما يتعامل مع هذه الفلسفة لا يرد الأفكار التي ظهرت في دائرتها إلى أصول تقع داخل الثقافة الإسلامية أو على الأقل، أن تكون هذه الأفكار مقروءة بتوجيه من هموم الثقافة الإسلامية الخاصة. بل هو يجتهد كل الاجتهاد في العودة بتلك الأفكار إلى أصول يونانية أو هندوأوربية . ويساهم من هذا المنطق ، مساهمة فعالة في طمس مظاهر التجديد، و"إنكار" الإبداع ليس فقط على الأشخاص، بل وأيضا على المنظومة الثقافية التي ينتمون إليها③ وبالتالي فإن هذا المنهج يعمل هو أيضا على ترسيخ وتكريس إطار المركزية الأوربية بوصفها أصلا لكل شيء يقع خارجها.

ج–المنهج الذاتوي :

ولكن هذا التوجه الفيلولوجي الذي يركز على القرابة الفكرية والشكلية قد "يزيد عن حده" إذا لم يتزامن مع"تذوق" الأفكار الحية. وهذا هو بالضبط وجه النقد الذي وجهه المنهج الذاتوي للمنهج الفيلولوجي . ذلك لأن لحظة البحث عن أصول للنصوص لا يمكن شرحها بدون "ارتداد" مؤرخ الفلسفة إلى ما هو ذاتوي . بعبارة أخرى إلى ما هو

---

1) Emile Bréhier , Histoire de la philosophie , op . Cit , T1 . p 28-29

2)د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 77

3)المصدر نفسه، ص78

"فردانية" شخصي في الماضي وإرادة عيشه في الحاضر. وبهذا يصبح تاريخ الفلسفة حينئذ، ليس "فرقا" ولا منظومات فلسفية ولا عقليات جماعية تهم المؤرخ "التاريخي" الوصول إليها، بل أفرادا وأشخاصا في كل غناهم ولطائف ودقائق فكرهم. وهكذا فأفلاطون وديكارت مثلا، ليسوا بالنظرة الذاتوية تعبيرا عن محيطهم وعن لحظات تاريخية ، ولكن مبدعين حقيقيين. وبهذا فإن المنهج الذاتوي ينفصل عن المنهج الفيلولوجي بالذوق الفرداني (Le Gout De L'individuel) ويتعارض مع التركيب التاريخي الذي لا يصل إلى المعنى نفسه [1].

والمستشرق صاحب المنهج الذاتوي ينظر إلى الفلسفة الإسلامية من خلال شخصيات إسلامية يتعاطف معها ويعانق تجربتها الشخصية. وهذا التعاطف وتلك المعانقة يعبران عن إرادة الإرتداد إلى الماضي ، الماضي "الرومانسي" الأوروبي. وعيشه في الحاضر. حاضر المستشرق الأوروبي من أجل محاولة بناء هذا الحاضر الذي يراه مفككا . وبالتالي فهو يصدر عن نفس الإطار الذي صدر عنه أصحاب المنهج التاريخي والفيلولوجي رغم اختلاف رؤاهم ومناهجهم . فلقد ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بإطار المركزية الأوربية الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة الأوروبية "يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، من نجاحاته وإخفاقاته" [2] وبالتالي يربطون كل شيء في تاريخ الفلسفة الإسلامية به، ولكن بيت القصيد ، ما هو موقع كوربان من هذه المناهج الثلاثة؟

قد يبدو، وعلى الأقل من خلال ما تقدم حتى الآن ، أن منهجه يتموضع على صعيد المنهج الذاتوي، إذا أخذنا بعين الاعتبار تعاطفه مع السهروردي وتبنيه لفلسفته الإشراقية . وهذا الإعتبار هو الذي دفع الجابري إلى تصنيف المنهج الكوربيني في إطار المنهج الذاتوي . ولكنني من خلال قراءتي لمجموع كتابات كوربان، فقد اتضح لي أن المنهج الذي اتبعه كما سنرى هو المنهج الفينومينولوجي الذي هو في بعض جوانبه تعبيرا

---

1) Emile Bréhier . Histoire de la philosophie . op . Cit . T1 . p 29-31

2) د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ، ص78.

عن الذاتانية . والقضية الأساسية التي أرى طرحها في هذا الإطار مسألة هامة للغاية بالنسبة إلى فهم المنظور الكوربيني في جانبيه "المنهجي" و"الرؤيوي" هي : ما المقصود بالفينومينولوجيا؟ وما هو المنهج الفينومينولوجي؟ على إعتبار أن منهجه ينتمي إلى دائرة الفينومينولوجيا، وبالنظر إلى مقاربته بين هذا المفهوم ومفهومي"التأويل" و"كشف المحجوب" .

02–مفهوم الفينومينولوجيا :

قبل الإجابة على هذا التساؤل أريد أن الفت الانتباه إلى أن المفهوم العام للفينومينولوجيا الذي سأركز عليه هنا ، هو المعنى الأقرب إلى مفهومها عند هوسرل، انطلاقا من سبب هام هو: أن كوربان نفسه يصرح بأن استخدامه لخطوات هذا المنهج يقترب في عمومه من الملاحظات الهوسرلية الدقيقة. ولو أنه كما يرى، لا يتبنى أية مدرسة فينومينولوجية معينة (1) .وسوف يتضح لاحقا وجه المقاربة بينه وبين هوسرل وبينه وبين هيدغر حول المنظور الفينومينولوجي بوجه عام .

لعل التحليل اللغوي الإشتقاقي قد يساعدنا على فهم هذا المصطلح. فالفينومينولوجيا Phénomènologie كلمة تتألف من كلمة Phénomène وتعني"الظاهرة" وهي مايبدو. وكلمة Logieوتعني"علم" وهو العلم الكلي. فهي بهذا الاشتقاق "علم الظواهر"(2).وهي بهذا المفهوم اللغوي لا تقف عند الظواهر، بل تبحث عما وراء الظواهر، لذلك فهي علم الظواهر، أو كما ساد اطلاقها في معظم الأدبيات الفلسفية العربية، الظاهراتية أو الظواهرية.

أما المفهوم الفلسفي فإنه لا يبتعد كثيرا عن هذا المفهوم اللغوي باعتبار أن الفينومينولوجيا لا ترتكز على صور الظواهر، بل على ما يكمن وراء صور هذه الأشياء

---

1)Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée ,Op.Cit, P22

2)انظر مقدمة بسيم شيخ الأرض في، إدموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، بيروت، دار بيروت 1958، ص9

الظاهرة. يقول هوسرل :"الفينومينولوجيا وصف خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعاش(=الواقع المعاش على صعيد الشعور) وما ينطوي عليه من ماهيات" ① . فهي ترتكز على الشعور جاعلة منه مفتاح الفهم وإدراك المعاني. ومن هنا تجاوزها لكل نزعة فلسفية تجعل من الظواهر موضوعات مستقلة عن الشعور. وتعود بالموضوع إلى الشعور ذاته عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والوقائع كما تبدو لهذا الشعور، أو كما تتحدد في نطاق المجرى الخالص للموقف المعاش من حيث هو كذلك للكشف عن مضمونه الماهوي ② .

ولكن هل حدد هوسرل طريقة معينة تعتمد عليها الفينومينولوجيا في الكشف عن المضمون الماهوي لهذا المجرى الشعوري ؟ بعبارة أخرى ، هل هناك منهج معين تعتمده الفينومينولوجيا من أجل الوصول إلى "حقيقة" الظاهرة ؟.

ذلك بالضبط ما حاول هوسرل تجسيده من خلال وضع مبادئ معينة لمنهج جديد في المعرفة يتضمن إشكالية مضاعفة تتمحور في سؤال : إلى أي مدى يمكن الجمع بين الإتجاه التجريبي والإتجاه العقلي من أجل إقامة منهج واحد هو المنهج الفينومينولوجي أو ليكن "المنهج الشعوري" ③ ؟

إن هذا المنهج يختلف عن كل من منهجي الإتجاه التجريبي والاتجاه العقلي فإذا كان الإتجاه التجريبي يرى أن المعرفة تبدأ بالمحسوس ، ويقضي بأن العالم واقع موضوعي ، قائم بنفسه، مستقل استقلالا تاما عن وعينا وموجود خارج تصوراتنا، وإذا كان الاتجاه

---

1) د.زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1،ص138.

2) المصدر نفسه، ص320

3) د.حسن حنفي ، "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، ضمن الكتاب التذكاري شهاب الدين السهروردي، القاهرة الهيئة المصرية العامة 1974، ص172

العقلي يرى أن المعرفة تبدأ من المعقول ، ويقضي بأنه لا يوجد خارج إدراكنا أي واقع موضوعي للأشياء، بل إن هذه الأشياء ما هي إلا ألوان من تفكيرنا وتصوراتنا . فإن الاتجاه الفينومينولوجي يرى أن المعرفة تبدأ ، إن صح التعبير، من "المباشر" . بمعنى أنه ينظر مباشرة إلى الظاهرة كما تبدو للشعور، فهو"جهد" يبذله الباحث من أجل فهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، و فهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعاش [1] .

وللمنهج الفينومينولوجي مجموعة من الخطوات يأخذ بها من أجل الوصول إلى موضوعه الخاص الذي هو"الماهية" . تأتي في مقدمتها خطوة "وضع العالم بين قوسين" بمعنى أن يخرج الباحث على المستوى التصوري له الوجود وما يلزم عنه من دائرة اهتمامه . ويشار إليها كخطوة تقنية بـ"تعليق الحكم"، أي على الباحث أن يضع الواقع المادي أو الحقيقة المعطاة بين هلالين. وهذه الخطوة في جانبها"التقني" عند هوسرل هي "تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته"[2] وهذا حتى يتسنى له العثور على الماهيات المستقلة في الشعور للموضوعات المدركة.

وكما هو واضح فإن هذه الخطوة الفينومينولوجية في جوهرها، في رأيي مقاما من مقامات الصوفية . لأن الصوفي في محاولة كشفه عن الحقيقة لا يقف عند المظاهر الحسية، بل لا يجعل قيمة على الاطلاق للواقع المادي، ويتجه صوب الحقيقة . وهذه"الحقيقة" في الرؤية الصوفية هي"الماهية" في الرؤية الفينومينولوجية. وما الماهية في نهاية المطاف إلا الحقيقة "المعراة" "المكشوفة".

---

1)إدموند هوسرل، تأملاتٍ ديكارتية، ص11 وما بعدها.

2)د.حسن حنفي:"حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، ص207.

إن هذه المقاربة الهامة بين الصوفي والفينومينولوجي من العناصر الابتدائية التي تجعل من الاستخدام الكوربيني للمنهج الفينومينولوجي يقع في دائرة التوظيف الهوسرلي له، لأنه يفضي في نهاية الأمر إلى نتيجة واحدة هي رفض العالم الحسي وقبول العالم " العلوي" عند كوربان و"المتعالي" عند هوسرل.

ونتيجة لهذه الرؤية التي تهدف إلى العثور على الماهيات المستقلة في عالم الشعور، فقد جعل هوسرل للشعور ثلاث مستويات واضعا قوسيه على الشعور الطبيعي الذي يعيش في مستوى الوقائع المادية، وعلى الشعور النفسي الذي يعيش الوقائع في المستوى النفسي من خلال الانطباعات الحسية . من أجل تحقيق المستوى الثالث للشعور الخالص في "عالم الروح" ①.

وبعد عملية تعليق الحكم التي تسفر عن ظهور الموضوع في الشعور، يتجه المنهج الفينومينولوجي إلى دراسة "ما يشعر به" الشعور. أي علاقة الذات المدركة (Noèsc) وهي التي تشير إلى فعل الشعور، بالموضوع المدرك(Noème) وهو الذي يشير إلى موضوع الشعور، أو التمثلات الناجمة عن الشعور. وما هو أكيد بالنسبة لهذا المنهج ، هو أن الجانب الأكبر في عملية تحليل الشعور إنما ينحصر في تحديد العلاقة بين موضوع الشعور وفعل الشعور . بعبارة أخرى تحليل الشعور القصدي، لأن جوهر عملية التفكير أو الشعور هو"القصدية" (L'intention) التي تحدد الموضوع ومواصفاته وتتجه نحو ما هو متسام عن الفعل الذي يكون الموضوع، وهو ماهيته .②

وبالإضافة إلى عمليتي وضع العالم بين قوسين من جانب، ودراسة الصلة المتبادلة بين موضوع الشعور وفعل الشعور من جانب آخر، في إطار البحث عن بناء

---

1)المصدر السابق، ص 233.

2)المصدر السابق ص208

الحكم والكشف عن الماهية المستقلة للظاهرة، يقتضي المنهج الفينومينولوجي "حدسا فينومينولوجيا " وهو معرفة "باطنية" للموضوعات تتأسس على الإدراك الواضح والمباشر للماهيات عن طريق الاتصال بالظاهرة ذاتها، والتأمل في الأحوال الشعورية، ومعاناة الذات مع موضوعها. بعبارة أخرى معايشة الظاهرة كما تبدو للشعور. وبعد الإتصال والتأمل والتفكير والمعاناة يظهر الحدس الذي يكشف عن ماهية الظاهرة ① . هذا وتقوم نظرية الإدراك في الفينومينولوجيا على "الإدراك الحدسي للماهية " فمنها يستمد كل حكم في المنهج الفينومينولوجي معناه وقيمته ②. وتجدر الملاحظة هنا إلى أن هذه الخطوات كما عرضتها منفصلة، إنما عرضتها بهذه الصيغة لمجرد التعريف بالمنهج الفينومينولوجي الذي هو وصف تدريجي للماهية إلى غاية إدراك ثباتها . غير أنه في واقع البحث قد تكون هذه الخطوات متصلة ومتداخلة.

من هنا نصل إلى القول بأن الفينومينولوجيا تعطي دورا فعالا للشعور في فهم الموضوعات وإدراك ماهيتها؛ ولذلك فهي توصف دائما بأنها دراسة فلسفية للظواهر كما تبدو لشعورنا، وتتعلق أساسا بوصف هذه الظواهر ووصف البنيات الشعورية التي تتعرف عليها. والمنهج الفينومينولوجي عندما يقصر رؤيته على معايشة الظاهرة كما تتجلى للشعور دون أن يتقيد بأي من الأسباب الخارجية أو الأحكام المسبقة؛ فإنه يريد أن يقف بطريقة خالصة على الحياة الخاصة لهذه الظاهرة.

ولكن ما هو الشيء الذي يبرر مثل هذا الطرح الفلسفي ومن ورائه المنهج الفينومينولوجي كمنهج جديد في المعرفة؟

---

1)إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية ، ص25،26.

2)Henry Corbin, Philosophie Iranienne & Philosophie Comparée, Op.cit,p22

03-ظروف ظهور الفينومينولوجيا :

الواقع أن الظروف العامة التي ظهرت فيها الفينومينولوجيا هي نفسها التي تبور ذلك الطرح الفلسفي والمنهجي في المعرفة على ساحة الفكر الأوروبي . ويمكنني تحديد هذه الظروف في ثلاثة أمور هامة إجمالا :

يتعلق ***الأمر الأول*** : بذلك الصراع الكبير الذي كان يحكم الفلسفة الأوروبية حول مصدرية المعرفة بين مذهب عقلي صوري، وآخر واقعي مادي. وقد أشرت مسبقا إلى بعض من ذلك الصراع، ولا بأس أعيد بعضه هنا حتى نتمكن من وضع صورة محكمة للدوافع والخلفيات التي كانت تحرك منهج ورؤية كوربان للفلسفة الإسلامية . فإلى جانب الموقف الثابت للعقليين الذي يرى بأن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون والعالم الخارجي هي في جوهرها الصميمي من طبيعة فكرية، وأن مصدر المعرفة يعود إلى "المعقول" ؛ فإن الانتصارات التي حققها العقل في القرن التاسع عشر على الخصوص أدت بالفلاسفة العقليين إلى محاولة إضفاء صبغة صورية على العالم وتحويله إلى مجرد حساب عقلي أو على أقل تقدير إلى كم رياضي متصل تارة ومنفصل أخرى. وقد أدى ذلك الموقف وهذه النظرة بالعقليين إلى دعوى عدم إمكانية تجاوز العقل ؛ باعتبار أن كل ما نعرفه عن العالم إنما نعرفه من خلال العقل . فأصبح العقل بذلك هو "وعي الحياة وكنه باطنها والروح الذي يحرك التاريخ" ①.

وفي مقابل هذا الموقف العقلي ، كان هناك الموقف الواقعي الذي يؤكد على أن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون أو العالم أو الأشياء هي في جوهرها الصميمي من طبيعة واقعية مادية ، وأن مصدر المعرفة ليس العقل بل الحس أو معطيات الواقع التجريبي (Les Données Empiriques) . وبالتالي فموضوع المعرفة عند الواقعيين موجود بذاته، خارج ذواتنا. وقد زاد من يقينية هذا الموقف لدى أصحابه الانتصارات التي حققها المنهج التجريبي في ميدان العلوم الطبيعية ابتداء مع عصر النهضة ②.

---

1)د.حسن حنفي :"حكمة الاشراق و الفينومينولوجيا "، ص175.

2)Herny Corbin. Corps Spirituels et terre céleste. Op.cit. p08

وهكذا وأمام هذا الصراع الذي كان دائرا بين العقليين والواقعيين ظهرت الفينومينولوجيا كنوع من الاستجابة لتجاوز هذه الثنائية المعرفية وسد الفراغ بين المذهبين عن طريق التوحيد بين العقل الصوري والواقع المادي في الشعور حيث أصبح العقل بالنسبة للفينومينولوجيا تحليلا للتجربة الشعورية ، وأما الواقع فأصبح "واقعيا" في الشعور①.

وأما الأمر الثاني :فهو ارتباط ظهور الفينومينولوجيا بـ"التضخم" الذي أصاب المنهج التجريبي ارتباطا سببيا لا اقترانيا : من منطلق أن هذا الظهور للفينومينولوجيا جاء كرد فعل على ذلك التضخم. ويعتبر هذا التضخم نفسه ، نتيجة من جهة أولى لما سمي بـ"أزمة العقل" والتي أرجعها التجريبيون إلى صورية العقل ذاته وتحويله الظواهر الحية إلى صور فارغة. ونتيجة من جهة ثانية، لمحاولة تطبيق هذا المنهج على العلوم الإنسانية ومحكاة هذه العلوم التجريبية في مقدماتها ومناهجها ونتائجها. وبالتالي فقد أصبح مفهوم الحقيقة، عند التجريبيين ، يخضع لمعيار مركزي هو "التجريب" وكل ماعدا هذا المفهوم هو وهم ②. إذا فللرد على هذا التضخم ، جاءت الفينومينولوجيا لكي تؤكد على أن الحقيقة لا تكمن في ما يدركه الأنسان بحسه ، وإنما تكمن في معاني ودلالات ذلك الشيء بالنسبة للذات .

والأمرالأخير: يتعلق على العموم ، بظهور نزعات تفسيرية على صعيد العلوم الإنسانية، موغلة في المناهج والرؤى التاريخية والنفسية والإجتماعية. حيث نُظر في كثير من الأحيان ، خاصة إلى الدين ، إلى جانب الفلسفات والآراء والأفكار ، على أنها مجرد نتائج لأحد العوامل التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية. فعلماء النفس مثلا، أخذوا بالنزعة "النفسانية" (Psychologisme) ، وهي نزعة تغلب وجهة النظر النفسية على وجهات نظر العلوم الأخرى. في حين تمسك علماء التاريخ بالنزعة "التاريخانية"(Historicisme)

---

1)د.حسن حنفي :"حكمة الاشراق و الفينومينولوجيا "، ص 176

2)المرجع نفسه، ص 175.

التي تؤكد على ضرورة دراسة الأحداث في علاقتها مع الأوضاع التاريخية، وترى بأن كل حقيقة تتطور مع التاريخ نسبية تاريخية . وذهب علماء الاجتماع إلى الأخذ بالنزعة "الاجتماعوية" (Sociologisme) وهي نزعة تميل إلى رد كل شيء إلى الظاهرة الاجتماعية [1].

إذا، ففي ظل ذلك الصراع وهذه النزعات"المتجاذبة" ظهرت الفينومينولوجيا لكي تسطر اتجاها جديدا في المعرفة يتجاوز"أزمة العلوم الأوروبية" وتبشر بمنهج ورؤية جديدين للواقع الفكري الأوروبي.

ونظرا لتلك الظروف التي عاش فيها كوربان الفيلسوف، وإحساسه العميق بـ"المأزق الفكري الأوروبي"، وإرادته في التغيير ؛ فقد بشر هو الآخر بهذا الاتجاه ، لا على صعيد قراءاته وترجماته لكبار الوجوديين الذين تبنوا هذا الاتجاه وعلى رأسهم هيدغر، بل أكثر من ذلك وأعمق، لقد بشر بهذا المنهج خارج"الذات الأوروبية" ، أي داخل إطار الفلسفة الإسلامية ، من أجل "الذات الأوروبية" ، من أجل نهر الفلسفة الغربية ، لتتحد الرؤية الروحانية مع المنهج الشعوري ، وتلك مفارقة أزمة الشعور الغربي.

ولكن هل هذا التبشير بهذا المفهوم وتطبيقه داخل الفلسفة الإسلامية هو نوع من تطبيق "حذو ، حذو" لمفهوم غربي على حقل غريب عن الحقل الذي نشأ فيه المفهوم ووجد أصلا من أجل تغييره ؟ أم هو نوع من تطبيق "التبيئة" لأداة ابستيمولوجية داخل وسط ابستيمولوجي مغاير ؟

لنرجئ الإجابة على هذا السؤال إلى ما بعد ، ولنعد إلى الاستخدام الكوربيني لهذا المفهوم.

---

1)د.زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1 ،ص344

04 - مفهوم الفينومينولوجيا عند كوربان :

يحاول كوربان أن يقدم مصطلح فينومينولوجيا إلى الفلسفة الإسلامية مع تأكيده - كما أشرت إلى ذلك من قبل - على عدم تعلقه بمفهوم مدرسة فينومينولوجية معينة ومحددة . لذلك يعود بالمصطلح ، كما دأبه دوما ، إلى الأصل اليوناني . وتجدر الإشارة هنا إلى أن كوربان في كثير من المصطلحات الأساسية التي يستخدمها ويجعل لها مقابلا في الفلسفة الإسلامية ، يؤسس لها دائما في إطار هذا الأصل . وحتى هذا المقابل الإسلامي ، يبدو أن مهمته "الباطنية" هي التأصيل كذلك للأصل اليوناني ، رغم ما يمكن أن يوحي به الاستخدام الكوربيني من هيمنة لهذا المقابل الإسلامي . وما هذا التأسيس في الواقع ، إلا مظهر من مظاهر المركزية الأوروبية ، ولكن لا يقع على الإطلاق في دائرة الفيلولوجيا بقدر ما يتاخم المنظور الداخلي للفينومينولوجيا .

يذهب كوربان إلى أن الخطوة التي انتهى إليها البحث الفينومينولوجي عامة ، مرتبطة على الخصوص برمز العلم اليوناني "إنقاذ الظواهر" (Sauver les phénomènes) . وهذا المعنى الاشتقاقي الذي يتجسد في هذا الرمز ، يأخذ عند كوربان معاني اشتقاقية أخرى تصب كلها فيه . فـ"الظاهرة هي ما يظهر، وما هي ظاهر، والتي في ظهورها تظهر شيئا لا يستطيع الظهور إلا بالبقاء مخفيا تحت ظاهره. فهي شيء يظهر في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر إلا بالاحتجاب " ① . هي "الظاهر" . وهذا "Zahir" يقابله بالفرنسية، L`apparent L`exterieure ، L`exotérique وأما الشيء الظاهر بالاختفاء في هذا "الظاهر" فهو "الباطن" ، "bâtin" ويقابله بالفرنسية L`intericure ، L`esotérique ②

وإذا ، فمصطلح فينومينولوجيا في وجهة نظر كوربان ، يتعلق بالرمز اليوناني "إنقاذ الظواهر" بل إن إنقاذ هذه الظواهر هو عقل (Logos) الفينومينولوجيا . ويتحدد إنقاذ الظاهرة في العمل على إظهار معناها الحقيقي ، إظهار القصد السري الذي هو أساسها ، إنقاذ المستتر الحاضر في المرئي ، الالتقاء بها حيثما تكون أو حيثما يكون مكانها

---

1) Henry corbin . philosophie Iranienne et philosophie comparée . op . cit . p 22 - 23
2) Ibid

ترك ما انكشف أن ينكشف. [1]

ولما كان مفهوم الفينومينولوجيا يأخذ هذا المعنى ، فإن ما يطابقه في الفلسفة الإسلامية بالنسبة إلى كوربان عبارتين هما : "كشف المحجوب" (Le dévoilement de ce qui est caché) و"التأويل" (Herméneutique) . الأولى وتعني إزاحة النقاب (= الظاهر) عما هو مخبأ (= الباطن) . وهي تطابق ، في رأي كوربان ، تمام المطابقة ما يسمى بالجهد الفينومينولوجي . والثانية تأخذ معناها عنده بمعنى "إعادة الشيء إلى مصدره" ، أي إعادة "الظاهر" إلى "الباطن" [2]

وعلى هذا تتحدد المهمة المركزية للفينومينولوجيا "الباطنية" عند كوربان في إنقاذ ظاهرتين أساسيتين :

الأولى : و التي سنعود إليها لاحقا ، هي ما يسميه إنقاذ "ظاهرة الكتاب المقدس الموحى" (= الكتاب المنقول إلينا بواسطة نبي مرسل من الله تعالى). حيث يذهب إلى أن المؤمنين بهذه الظاهرة المشتركة بين الفروع الثلاثة لـ "السنة الإبراهيمية" اليهودية والمسيحية والإسلام ، أي أهل الكتاب (La famille du livre) وجدوا أنفسهم أمام كتبهم في نفس المشكلة ونفس المهمّة . أما المشكلة فهي السؤال الكبير المتمثل في : ما هو المعنى الحقيقي لهذا الكتاب ؟ وأما المهمّة فهي المهمة "التأويلية الإبراهيمية" [3] التي هي في حقيقتها مهمة فينومينولوجية ، عملت على إنقاذ ظاهرة الكتاب المقدس . وقد تجلى هذا الجهد "الإنقاذي"مذ أجاب المؤمنون بالكتاب على السؤال / الإشكال ، وقرروا بأن المعنى الحقيقي للكتاب هو المعنى الروحاني ، الداخلي ، الباطني ، المخفي وراء الظاهر الحرفي .

---

1) Henry corbin, En islam iranien: aspects spirituels et philosophique. paris. Gallimard . 1971 T. I.p xix

2) Ibid . p xx

3) يقصد كوربان بـ"التأويلية الإبراهيمية" ، نزعة التفسير الباطني ، تفسير المعنى الخفي على النحو الذي مارسه الروحانيون في الديانات الثلاث ، اليهودية والمسيحية والإسلام . ولعله من أجل تعزيز هذه النزعة عمد إلى ترجمة "أهل الكتاب" بـ (La famille du livre)

وبتواضعهم على هذه الإجابة صارت ظاهرة الكتاب المقدس تتضمن لنظريـــة معرفـة ولتسلسل أنماط الفهم القائم على "التأويل" ① .

الثانية : وهي ما يسميه إنقاذ "ظاهرة المرآة" (Phénomèn du miroire) كطريقـــة عامة لإدارك العالم يقترحها كبديل عن الطريقة التي تضع الإنسان بحضور ما هو ، بالنسبة إلى كوربان، حقيقة "فظة" و"مضغوطة" من الواقع التجريبي تغتصب لاستغلالها في إبعـاد الإنسان عن بعده المتعالي . فهذه الطريقة البديلة تضع الإنسان أمام "صـــورة ظـاهرة في مرآة" تعطي للإدراك الإنساني لهذا العالم مدى أبعدا ينكشف له من خلاله أن هذه الصورة ليست صورة مادية في هذا العالم ، بل هي صورة في مكان آخر متعالي ، ولا يمكن لـه أن يقترب من هذه الصورة بتحطيم المرآة . إنها الفكرة "الذروة" في العالم الوســط ، العـالم التخيلي ② الذي سخر كوربان حياته الفكرية والفلسفية من أجل "إنقاذه" في الغرب.

طبعا، فنحن هنا أمام منظور فينومينولوجي سوف يعطي دورا أوليا وما هويـا للفهم الروحاني الباطني للقرآن الكريم ، وللأحاديث النبوية الشريفة ولمجموع سنن الأئمـة الشيعة ، إلى جانب محاولة بناء إدراك الإنسان للعالم على تصور اشراقي بحت كأســاس للتفكير الفلسفي الإسلامي . ولكن ما ذا بقي لتجسيد هذا المنظور الفينومينولوجي ؟

ما بقي هو التأسيس له داخل إطار الفلسفة الإسلامية مـن خـلال مفـهوم "التأويل" و"كشف المحجوب".

05 - جوانب التأسيس للنمهج الفينومينولوجي عند كوربان :

يمكنني تحديد ثلاثة جوانب أساسية كبيرة لهذا التأسيس من خلال الطروحـات الكوربينية التي شكّلت مشروعا جديدا لكتابة تاريخ الفلسفة الإسلامية .

---

1)Henry Corbin, En Islam Iranien Op.cit.T1.p xx
2)Ibid., pxx-xxi

(أ) **الفلسفة المقارنة** : يرى كوربان بأن مهمة هذا المنهج تكمن في العمل على إقامة فلسفة مقارنة ، تحديدا بين فلسفة إسلامية وأخرى غربية ، لا تعتمد على ما يسمى عادة بـ "تاريخ الفلسفة" ولكن على التاريخ "الحقيقي" للفلسفة الذي يقع في "ما وراء التاريخ" (Métahistoire) . والذي تعد الروحانية مركزه الأساسي . ويعتبر من جانب آخر ، أن الفلسفة المقارنة كمفهوم حديث النشأة في الغرب (ظهر مع بداية العشرينات من هذا القرن) ، لم ينل بعد نصيبه من البحث رغم المحاولة التي قام بها مواطنه "بول - ماسون أورسل . Paul - masson oursel " في هذا المجال . بيد أن كوربان ينتقد منهج هذه المحاولة الذي يحتكم ، على حد قوله ، إلى التعاقب الكرونولوجي لتاريخ الفلسفة ككل ، وإلى القوانين السببية التي تحكم الفرضيات التاريخية . ويذهب ، من خلال هذا ، إلى أن هذا الطرح لا يشكل بـ "الماهية" أولوية وأهمية على صعيد البحث الفلسفي المقارن ، لأن المنهج الفينومينولوجي قد تجاوزه بالنظر إلى الأهمية التي يعطيها لـ "الإدراك الحدسي للماهية" كعملية تقوم على الاتصال المباشر بالظاهرة التاريخية ومعايشتها كما بدت للشعور . وهو ما يعتبره الطريقة الكفيلة التي تضمن عدم التعسف في استعمال مفهوم الفلسفة المقارنة ، حيث أنه لا يمكن مقارنة كل شيء بكل شيء [1].

إن موقف كوربان هذا لا يمكن فهمه إلا داخل ظرفه التاريخي ، انطلاقا من أن تاريخ الفلسفة كما هو في الغرب يجد مركزه الأساسي في المنظور "التاريخاني" الذي يقوم على الديالكتيك ، والنسبية ، والمادية ، مما أفقد الفلسفة الغربية - كما يذهب إلى ذلك كوربان نفسه [2] - الأمل ، وزاد في وتيرة الإحساس بـ "الخوف" من التاريخ الذي استفحل عند الغربيين في أيام وظروف كوربان التي نعلمها . ولإعادة "الأمل" للفلسفة الغربية وتكسير الخوف من التاريخ يقترح كوربان هذا المنظور كمنهج ورؤية.

ثم إذا سلمت مع كوربان ، من ناحية منهجية جزئية ، بضرورة المنهج الفينومينولوجي للدراسة الفلسفية المقارنة ، في المجال الذي اختاره ، وهذا لإمكانية وجود حقائق فلسفية عامة يكون هذا الفيلسوف أو ذاك قد عبر عنها ، من دون أن يكون لهذه

---

1) Henry corbin , philosophie iranienne et philosophie comparée , op cit , p 21 – 22
2) Ibid , p 23

الحقائق إرتباطات معينة (ولعل هذا ماجعل حسن حنفي يعقد مقارنة فلسفية بين شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي ، وشيخ الفينومينولوجيا إدموندهوسرل ، أراد من خلالها أن يكشف عن المشاكل المتماثلة والحلول المشتركة بين حضارتين) ① ؛ فإن هذا لا ينبغي أن ينسينا ناحية منهجية أخرى جد مهمة وهي ضرورة الإتكاء على مجموعة من الأدوات الإبستيمولوجية المنهجية المعتمدة كما هو معروف في البحث الفلسفي المقارن على سبيل المثال : البحث في الأسباب التكوينية للحقول الفلسفية المتعددة، دراسة الاتجاهات الفلسفية المختلفة، إعطاء الاعتبار للتأثيرات الفلسفية المتباينة ، التفحص في التواريخ الفلسفية المتعاقبة....إلخ. فهذه الأدوات المنهجية تساعد ولا شك على اكتشاف مساحات متشابهة في الوقت الذي تكشف عن مساحات متناقضة ومختلفة. أما الاعتماد على المنهج الفينومينولوجي وحده، فهو في رأيي، نوع من التعسف المعكوس على ضمان عدم التعسف الذي كان ينشده كوربان. كما أنه يخضع إلى رؤية محددة سلفا، ويكشف عن التوجه "الروحاني" الذي يطبع كل شيء بالطابع الداخلي، ولا يعطي أية أهمية للعوامل الخارجية. وهل في الإمكان اعتبار التأسيس للإدراك الحدسي للماهية في الفلسفة الإسلامية، إلا تعبيرا عن رؤية "باطنية" لموضوعها؟! .

(ب) **القرآن الكريم، الحديث النبوي،تعاليم الأئمة الشيعة** : ويشكل هذا الجانب الثاني عند كوربان ينبوعا للتأمل الفلسفي في الإسلام.

-**فبخصوص القرآن الكريم** يعلي كوربان من شأن الدراسات الفيلولوجية للقرآن مقارنة بتفسير المفسرين فيقول :"نستطيع بالتأكيد أن ندرس القرآن دراسة نقدية مدركين لخصوصيته من خلال شروحات الفيلولوجيين، التي نحكم بأنها أرفع من شروحات المفسرين"②. فهل هي أرفع من جهة أن الدراسة الفيلولوجية كنزعة وكمنهج، أشارت إليها سالفا، دأبت على تجزئة القرآن الكريم إلى مجموعة من العناصر اليهودية والمسيحية والنظر إليها على أنها مأخوذة بوعي من طرف الرسول ﷺ من هنا وهناك . واعتبرت مفردات لغة القرآن نتيجة للاقتباس المنهجي من مختلف اللهجات العربية وحتى غير العربية؟

---

1) انظر د.حسن حنفي:"حكمة الاشراق و الفينومينولوجيا " مرجع سابق، ص169-252

2)Henry Corbin. L'iran et la Philosophie. Op.cit. p106

أعتقد أن هذا الطرح ، فضلا عن تساقطه علميا وإصباحه في خبر كـــان ، فهو بعيد كل البعد عن المجال الكوربيني ، لم يشر إليه من قريب أو بعيد . بل على النقيض من ذلك فهو يشير إلى خصوصيته في النص ، أي خصوصية القرآن الكريم . ورغم أنـــه لم يبين وجه المفاضلة ، إلا أن حكما كهذا يمكن أن ينظر إليه بصدد الدراســـات الفقهيـــة اللغوية البحتة . وهي مسألة منهجية ، فيما أعتقد ، لأن دراسات المفسرين أنفسهم تخضـع كذلك إلى مناهج متعددة . والحكم بأفضلية هذا المنهج على ذاك ، إنما يخضع ، في رأيـي ، أولا وقبل كل شيء إلى مجموعة الشروط المنهجية والعلمية الصارمة التي وضعها علمـــاء التفسير ، مع النظر بعين الاعتبار إلى دور المناهج الحديثة اللغوية وغيرها مـــن المنـــاهج في إدراك المعنى القرآني بما لا يتناقض مع أصول التفسير .

وفي الواقع فإن هذا الحكم الذي صدر عن كوربان ليس له أي معنى بالنســـبة إلى حقيقة رؤيته ، لأنه لا تفسير المفسرين ولا شروحات الفيلولوجيين تشكلان بـالنظر إلى "الإنشاءات" التي ينطلق منها ،منبعا للتأمل الفلسفي الإسلامي ، لأنهما كما يقول يخلصـان إلى "قرآن لم يقرأ على الاطلاق من طرف أي مؤمن" ① .إذا ، فما القرآن الذي يمكـــن أن يكون قد قرأ من طرف المؤمنين ؟ إنه بالتحديد القرآن الذي قرأ بمنـــهج "كمـــا يبـــدو للشعور" ، وينعته بقوله : "القرآن كما قرأه وفهمه المؤمنون ، وبامتياز كبار الروحـــانيين ... هو ما يبديه لنا المفسرون المؤمنون ، وما يبدو لهم . هو "الشيء" الديني الذي بدونهـــم لن نعرفه أبدا . لهذا ستأحدث بأكثر إرادة عن تأويل الظاهرة الدينية، حيث نكشف عنـــها وفي الوقت نفسه ، عن من تبدو لهم " ②.

فهذا النص الذي أمامنا يثبت بما لا يدع مجالا إلى الشك ، أن المعنى الحقيقـــي للقرآن ، الذي هو منبع التأمل الفلسفي في الإسلام عند كوربان ، هو المعنى الباطني كما

---

1) Henry corbin , L'iran et la philosophie , op cit , p 106
2) Ibid.

يدرك بالتأويل . هذا التأويل الذي يقوم على وضع الظاهر الحرفي واللفظي للقرآن بين قوسين من أجل الكشف عن "الماهية" عن المعنى "الحقيقي" للقرآن كما يبدو لشعورنا ، أو كما يظهر للمفسرين الروحانيين وكما يظهروه لنا . وقد أشار الباحثون المختصون في التفسير ① إلى نوعية هذا التفسير الذي يسمونه بـ "التفسير الصوفي النظري" و"التفسير الإشاري" و"التفسير الباطني".

ويبدو واضحا أن خطر هذا المنهج في التعامل مع القرآن الكريم يتجلى في فتح الباب على مصراعيه لتحميل القرآن الكريم مختلف المعاني في مختلف الاتجاهات ، خاصة تلك التي تقوم على رؤى عرفانية من فلسفات ونزعات دينية مختلفة ، فيقع التعسف في فهم الآيات القرآنية . بالإضافة إلى هذا ، فإن التأويل العرفاني أو الباطني ، في رأيي ، لا يجد له سندا . لا فيما تشهد به لغة القرآن وسياق معناه ، ولا فيما تشهد به أسباب نزوله ، ولا فيما تعارف عليه المؤمنون أنفسهم الذين تلقوا الكتاب وقرؤوه وفهموه عن رسول الله ﷺ ، من الصحابة والتابعين وكبار أئمة المسلمين . وهذا لا يعني على الاطلاق إفراغ المعنى القرآني من أي مضمون روحي ، لأن هذا المعنى الروحي موجود بالأصل في القرآن الكريم.

- أما بخصوص **الحديث** : فإن كوربان لا يقصد به حديث رسول الله ﷺ فحسب ، وإنما على الأخص وبالأهم مجموع أحاديث الأئمة الشيعة كما عرضتها كتبهم ، خاصة كتاب "أصول الكافي" للكليني ② المصدر الأساسي والأهم بالنسبة إليهم . إلى جانب الخطب (Les prônes) الشيعية كـ "نهج البلاغة" للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

---

1) انظر على سبيل المثال ،د.محمد حسين الذهبي ،التفسير والمفسرين ط1 ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة 1962 ج3.

2) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت - 329 هـ) الفقيه المحدّث ، جاء بغداد من الري قرب طهران ، عمل خلال عشرين سنة على استقصاء آلاف الأخبار والأحاديث التي تشكل أقدم مدونة شيعية منهجية.

وربما الملفت للانتباه - وقد أشار إلى ذلك الجابري [1] - أن الشيعة الإثني عشرية لم تعرض مذهبها ومجمل تصوراتها وأفكارها في نطاق فلسفي بحت ، كما فعلت مثلا الإسماعيلية . وإنما جاء عرضها لهذه التصورات الفلسفية في صيغة أحاديث للأئمة ، ولاسيما أحاديث الإمام جعفر الصادق (ت 148 هـ) . ومن هنا كان شعور كوربان وإلحاحه على ضرورة إعطاء هذه المدونة الشيعية مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة الإسلامية [2] .

وبصدد المنهج المتبع من طرفه في دراسة هذه الأحاديث، فإنه يحيل -بطريقة التبني والاعتراف بالجميل -إلى أستاذه ماسينيون. حيث يعترف له بفعّالية القواعد الذهبية ، كما وصفها، في التعامل مع الحديث. فيذكر :

-أن ماسنيون كان يقدّر "أن النقد الصوري الخالص لسلاسل الاسناد(Chaines Transmission) لم يكن ليخرج عن دوره السلبي كخادم يكنس البيت". [3]

-وأنه كان ينصح بأن لا "يساق الحديث فيما بين المؤمنين بناء على مصدره التاريخي ولكن بناء على فحواه" [4] .

وهذه الطريقة التي يتبناها كوربان بحذافيرها، لا تخرج في حقيقة الأمر عن منهجه قيد أنملة. فمن جهة، لأن إضفاء السلبية على منهج نقد الإسناد والإزراء بدوره وحصره في "دور الخادم الذي يكنس البيت" هو بطريقة أخرى تعليق للحكم ووضع للإسناد كمعطى حقيقي وواقعي بين قوسين. ومن جهة أخرى لأن دراسة الحديث بناء على مؤداه أو فحواه ومضمونه، مع استبعاد مصدره التاريخي، هو بطريقة أخرى وصف لما يبدو للشعور واتصال مباشر بالظاهرة لحدس ماهيتها.

---

1) د . محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ج2 ، ص 327.

2)Henry Corbin. Histoire de la Philosophie Islamique. Paris. Gallimard. 1986. T1. p60

3)Henry Corbin. L'Iran et la Philosophie.Op.Cit. p104

4)Ibid

وقد كانت من جملة الاعتراضات التي وجهت إلى ماسنيون حول طريقته هذه، هو أنها تؤدي إلى إحداث اضطراب وخلط في المفهوم التاريخي بين التاريخ كعلم له منهج علمي موضوعي خاص، وأن علميته تفترض صرامة منهجية في فحص مصدرية أحداثه ووقائعه ونقد طرقه، وبين التاريخ كشهادة شخصية تحتكم في المقام الأول إلى الذاتانية الفكرية ① وهو اعتراض موضوعي .

ولكن كوربان يرد على هذا الاعتراض - وضمنيا ليدافع عن نفسه من خلال ماسنيون - ليقول :" لو أن هؤلاء المعترضين اطلعوا على مسلّمات الفكر التاريخي كما هي، وتعودوا على الاحتجاجات التي كان يقابل بها الفلاسفة والميتافيزيقيون "تَعَبَ" تاريخانية ساذجة، فلا أظن أن مثل هذا الاعتراض يؤخذ جديا بعين الاعتبار " ②.

ومادام أن المسألة بالنسبة إلى كوربان، كما يوضح النص، هي مسألة "مسلّمات فكر تاريخي كما هي"، وتعود على رؤية "ميتافيزيقية " للتاريخ، بعبارة أخرى رؤية "ما فوق تاريخية" لا تتقيد بأي من وسائل النقد التاريخي، فإن إنقاذ ظاهرة "سنن الأئمة الشيعة" ومن ورائها تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، لن يكون إلا بطريقة فينومينولوجية ضدا على ديالكتيك التاريخانية.

ومن هنا فالمعيار الأساسي بالنسبة إليه في التعامل مع الحديث وسنن الأئمة الشيعة، التي هي صميمية تاريخ الفلسفة الإسلامية، هو المعيار الماسينيوني في نفسه، يقول :"سيكون بلا فائدة أن نعمد إلى النقد التاريخي لسلاسل الإسناد، لأن هذا النقد غالبا ما يفقد فعاليته. وإنما المنهج الوحيد هو أن ننفذ كفينومينولوجيين، فنأخذ كل هذه السنن التي بقيت حية منذ أجيال وذلك كما يظهر الفكر الشيعي موضوعه لنفسه من خلالها" ③

---

1)Ibid P 105.
2)Ibid
3)Histoire de la Philosophie islamique. Op.cit . T1. p66

فكما هو واضح من النص، فإن كوربان لا يعطي أية أهمية إلى منهج النقد التاريخي للاسناد، أو بعبارة أخرى لعلم الحديث، بل أكثر من ذلك يدعو إلى الأخذ بكل "السنن" ويرى في هذا الطريقة الوحيدة المجدية في التعامل مع هذه السنن بغض النظر عما يفرضه نقد الاسناد من معايير منهجية دقيقة.

وفي رأيي، وفضلا عن الاعتراض الموضوعي السابق على ماسينيون والذي يمكن أن يوجه إلى كوربان في حد ذاته، فإن هذا المسلك الكوربيني يؤدي إلى نتيجة خطيرة وحتمية في الوقت نفسه . وهي التحطيم الكلي للبناء العلمي والمنهجي الشامل للمنهج الذي "يعرف به حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها"[1] والذي عمل علماء الحديث على تشييده قرونا طويلة. وإذا تحطم هذا المنهج ، فإنه يستلزم تحطيم المصدر الثاني للمسلمين بعد القرآن الكريم. وهنا مكمن الخطورة . لأن الواقع التاريخي يثبت أنه بفضل القوانين والقواعد التي يعرف بها حال السند والمتن استطاع المسلمون أن يحفظوا حديث رسول الله ﷺ نقلا وتدوينا، فقبلوا الصحيح وردوا الضعيف. واستطاعوا أن ينشؤوا من خلاله منهجا نقديا تاريخيا متكاملا يحفظ الأحاديث والسنن والأخبار والروايات التاريخية ويحميها من التحريف والتزوير وتداخل الآراء. حتى لقد عد الاسناد من أعظم النعم التي اختص الله بها هذه الأمة.

وفي اعتقادي أن المسلمين جميعا متفقين حول هذه القضية، أي قضية المنهج في التعامل مع الأحاديث والسنن والمرويات سواء كانوا سنة أم شيعة. وإذا كان أهل السنة يشكون في صحة الكثير من الأحاديث التي وردت في "أصول الكافي" وقوفا على منهج نقد الاسناد، فإن الشيعة أنفسهم يقفون على أحاديثه بنفس المنهج.يقول الإمام الصدر "فالكافي مثلا وهو أهم كتاب حديث عند الشيعة، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه

---

1)جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط1 ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 1979، ص75

المحدث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب مرآة العقول، يناقش كثيرا من هذه الأحاديث ويضعفها " ① . ويضيف "وقد ورد في كتب الرجال المعتبرة نقد اسناد الكافي وسائر الكتب المعتبرة من الأحاديث، مما يطمئن القارئ إلى اختلاق الكثير من هذه الأحاديث" ② . هذا ، مع العلم أن منهج الأخذ بكل السنن يفتح الباب على الأخذ أيضا بكل الخرافات والأساطير الإسرائيلية وغير الإسرائيلية مما وفد على المسلمين من ديانات الفرس والهند القديمة والفلسفات الغنوصية المختلفة.

وإلى جانب هذا ، فإن كوربان يرسّخ لدينا الانطباع نفسه، بالنسبة إلى منهجه، حينما يتعامل مع الخطب الشيعية التي يعتبرها من أهم المناهل التي استقى منها الفلاسفة الشيعة أفكارهم وتصوراتهم ، خاصة خطب الإمام علي رضي الله عنه، واعتقادهم أن هذه الخطب تشكل دورا فلسفيا متكاملا . وعلى الرغم مما أثير من شكوك حول نسبة بعض الخطب إلى الإمام علي، فإن كوربان يحدد منهج الفهم لنهج البلاغة بقوله :" ومن أجل فهم محتواه، فإن الأضمن أن نفهمه فينومينولوجيا، أي كما يدل عليه القصد من وضعه كائن من كان يحمل القلم، فالإمام هو الذي يتكلم "③

فكائن من كان يتكلم أو يتحدث أو يروي أو يؤرخ، المهم بالنسبة إلى كوربان هو تحقق الفهم كما يدل عليه "القصد من وضعه". والأكيد في تقديري أن هذا المسلك هو الذي جعل كوربان يؤسس للآراء الباطنية الهرمسية داخل الفلسفة الإسلامية.

---

1)انظر تصديره لكتاب ، هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة ، نصير مروة وحسن قبيسي، ط3 ، بيروت، منشورات عويدات 1983، ص 28.

2)المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3)Henry Corbin, histoire de la Philosophie islamique, Op.Cit ; T1, p65

(ج) **التصوف الاشراقي** : أقصد التأسيس للمنهج الفينومينولوجي في دراساته المتعددة حول شيخ الاشراق السهروردي، ومن دار في "الزمن الدائري" للتصوف الاشراقي، كابن عربي ① وابن سبعين ② والملاصدرا الشيرازي ③ وغيرهم، خاصة رجال التصوف الباطني الاشراقي الإيرانيين.

ويتجلى المنهج الفينومينولوجي هنا في خط "الحكمة الإلهية" كما وضعها السهروردي ودعا إليها في كتابه "حكمة الإشراق" بل ووضع هذا الكتاب خصيصا لطالبيها كما يقول :"لطالبي التأله والبحث" ④. بمعنى أنه جعل المفهوم الفلسفي يتضمن البحث الفلسفي النظري والتجربة الروحية معا. لأن البحث الفلسفي المقصور على ذاته هو مضيعة للوقت. والبحث "التجريبي" الصوفي بدون تكوين فلسفي معرض للهلوسة والهذيان ⑤. ومن هنا يعطي أهمية كبرى لهذه الحكمة الإلهية التي يعادلها كوربان حرفيا

---

1) أبوبكر محمد بن علي بن أحمد بن عربي(560هـ - 638هـ) متصوف أندلسي ، من مؤلفاته الفتوحات المكية فصوص الحكم. انظر في ترجمته : ابن العماد الحنبلي، شذارات الذهب ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، ج5، ص 190 -202 . و آسين بلا ثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت ، دار القلم 1979، ص69.

2)محي الدين أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد الاشبيلي ابن سبعين(614هـ - 669هـ) فيلسوف متصوف، من مؤلفاته : بد العارف، الكلام على المسائل الصقلية . انظر في ترجمته، مقدمة هنري كوربان بالفرنسية على مؤلف ابن سبعين، الكلام على المسائل الصقلية ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية 1941، ص XIX-V.

3)محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقب بصدر الدين ، المشهور بملاصدرا أو صدر المتألهين (979هـ -1050هـ) ولد في مدينة شيراز، أسس مدرسة فلسفية تقوم على المزج بين الفلسفة والتصوف والشريعة. من أهم مؤلفاته، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، شرح أصول الكافي، حاشية على شرح حكمة الإشراق. انظر في ترجمته: بحث د.سيد حسين نصر "صدر الدين الشيرازي وفلسفته" كملحق في :د.علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر[د.ت] . وهنري كوربان ، الفلسفة الإيرانية الإسلامية ، ج1، ص49،، وتاريخ الفلسفة الإسلامية ج2، ص467 وما بعدها[بالفرنسية]

4)شهاب الدين السهروردي، مجموعة دوم مصنفات، حققه وقدم له بالفرنسية هنري كوربان ، طهران ، المعهد الإيراني الفرنسي(فسمت ايرانشناسي). باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس، 1952، ج2 ، كتاب "حكمة الإشراق" ص12

5)Henry Corbin. Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée. op.cit: p121

بالمصطلح اليوناني"Théosophia" ①. والتي هي في نهاية المطاف حكمة "ذوقية" .

ففي إطار هذه الرؤية وهذا الأفق يقول كوربان "أعد السهروردي مشـــروعه الكبير لبعث تيوصوفيا حكماء الفرس القدامى، التي كـــان يعلـــم انهـــا أيضـــا حكمـــة أفلاطون "② . وفي هذا الإطار نفسه قرأ كوربان السهروردي قراءة فينومينولوجية انتـــهى فيها إلى نفس النتيجة التي كان يقول بها السهروردي، وهي أن مرجعية المذهب الاشـــراقي تعود إلى المصدر الإيراني.

وما هو جدير بالإشارة هنا، هو ان بعض الدراسات التي قام بها باحثون عـــرب في موضوع حكمة الإشراق، وتناولوا فيها منهج هنري كوربان الذي جعله يخلـــص إلى تلك النتيجة ، قد انتهوا فيها إلى نتيجتين : 1)- أن دراسات كوربان حول الســـهروردي كانت دراسات اعتمد فيها على المنهج الفيلولوجي . وقد ذهب إلى هذا أبوريان الـــذي رأى بأن كوربان في نسبته المذهب الاشراقي إلى المصدر الإيراني "إلتزم الحـــدود الضيقـــة للمنهج الفيلولوجي" ③. 2)-بينما ذهب حسن حنفي إلى أن مصدر خطأ إرجاع مذهـــب حكمة الاشراق إلى المصدر الفارسي هو ناتج عن "خطأ المنهج التاريخي وتطبيقـــه علـــى التصوف الإسلامي" ④.

وما أراه هنا، هو أن الباحثيْن أغفلا تماما المنظور الفينومينولوجي لكوربـــان، والذي بدونه لن نستطيع أن نفهم الرؤية الاستشراقية الكوربينية . لأن عملية التأســـيس للمنهج الفينومينولوجي هنا تتم انطلاقـــا من قاعدة -كنت قد أشرت إليها سالفـــا-

---

1)Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Op.cit, T1, p14.

2) Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, op.cit; p121

3)د.محمد علي ابو ريان :"الاشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية " ضمـــن الكتـــاب التذكـــاري شـــهاب الديـــن السهروردي، مرجع سابق، ص39

4)د.حسن حنفي :" حكمة الاشراق والفينومينولوجيا" ، ص178

يستخدمها كوربان من أجل الوصول إلى ما هو "فهم ما هـــوي" للموضـــوع، وهـــي الاعتماد على ما يسميه : بـــ "القطبية التجاذبية بين الموضوع كما يظهر نفسه وبين مـــن يظهر له" ① أي بتعبير آخر ، تمسكه بالشرط الأساسي الذي "ينتج" الفهم عنده ، ، وهـــو النفوذ إلى الدراسات وأصحابها على أساس "ما يبدو لهم " و"ما يبدوه لنا".

وعلى هذا فما "ظهر" للسهروردي وما "أظهره" هو بالضبط ما أدى بكوربـــان إلى تلك النتيجة . حيث أن كل من يطلع على مؤلفات السهروردي خاصة منها "حكمـــة الاشراق" ، يلاحظ بكل وضوح أنه ، يتمسك بنسبة المذهـــب الاشـــراقي إلى الأصـــل الفارسي الخسرواني . انطلاقا من أن "الحكمة الذوقية" نابعة أصلا من حكمة الفرس ② . فضلا عن اعتماده على بعض المصطلحات الفارسية في محاولة منه لإضفاء هـــذا الأصـــل الفارسي على الاشراق ③ . ويضاف إلى هذا ، قوله بالإمامة والولاية أن العالم لا يجـوز أن يخلو من خليفة فقط ④ . وهي الدعوى التي أدت إلى إعدامه.

ومن خلال هذا ، هل يمكن لكوربان الذي يوظف الفينومينولوجيا منهجا ورؤية أن يصل إلى خلاف ما وصل إليه السهروردي ! ؟ إذن ، فلا المنهج الفيلولوجـــي ، ولا المنهج التاريخي ، وإنما هو المنهج الفينومينولوجي . وبالنسبة إليـــه يبقـــى التفســـير الأول والأخير لما قام به هؤلاء الفلاسفة هو دعوتهم الباطنية الشخصية ⑤ ، هو حركة حياتهـــم

---

1) L'iran et la philosophie . op cit ; p 105

2) السهروردي ، حكمة الاشراق : ص 10 ، 11 ، 156 ، 157.

3) المصدر نفسه ، أنظر على سبيل المثال ، ص 157.

4) المصدر نفسه ، ص 12

5) Henry corbin , philosophie iranienne et philosophie comparée . op cit ; p 122

"القصدية" كحركة شعورية ، بل إن تاريخ التصوف الاشراقي هو تـــاريخ لموضوعـــات الشعور [1].

إذا ، فبالمنهج الفينومينولوجي قرأ كوربان الأفق السهروردي كما قرأ به أفـــق الفلاسفة المسلمين أصحاب التصوف الاشراقي الباطني ، بل وحتى أولئك الذين بدا هـــذا التوجه كجانب جزئي في فلسفتهم كابن سينا والفارابي . وفي إطار هذا الأفـــق نفســـه ، أنشأ كوربان أفقا آخر يخصه ، أعد من خلاله ، هو أيضا ، مشـــروعا كبـــيرا لإحيـــاء الروحانية في الغرب . ولم يكن هناك بد بالنسبة إليه ، غير النفوذ إلى مشروع السهروردي نفوذا فينومينولوجيا يقوم على المعالجة النصية المباشرة كما ظهر للســـهروردي ، وكمـــا أظهره . وفي قطبية تجاذبية جديدة ، أيضا ، كما يظهر لشعور كوربان المتصـــارع مـــع L`Agnosticisme و L`immoralisme وكل النزعات التي عملت على إلغاء "الشعور" وتحطيـــم الروحانية في الغرب.

وهكذا نصل إلى أن منهج "الفهم" (Comprendre) المطبق من طرف كوربـــان في قراءته للفلسفة الإسلامية هو المنهج الفينومينولوجي . وأنا إذا أؤكد ذلك ، أعتقد بـــأنني لست في مقام "المتقول" عليه ، بل هذا ما يوثقه هو بنفسه إذ يقول : "إن المنهج المطبق من طرفنا شخصيا في غضون مدة عمل طويلة ، يبقى دائما وأساسا منهجا فينومينولوجيا " [2] ولكن يبقى السؤال الذي يبرر طرح نفسه من خلال ما تقدم ، إلى أي مدى وفق كوربـــان في اختيار هذا المنهج ؟.

أولا : إذا نظرنا إلى المنهج في حد ذاته ، كـــأداة إبســـتيمولوجية ، نجـــد أن كوربان قد أشار إلى ما يفيد صراحة أنه استعمل هذا المنهج دون أن يشاء التعلق بمدرســـة فينومينولوجية معينة .وهذا صحيح إلى حد ما ، باعتبار أنه يتحفظ على خطـــوة "وضـــع العالم بين قوسين" في جانبها التصوري ، الذي يخرج الوجود من دائرة اهتمام الباحث

---

1) Henry corbin . Histoire de la philosophie islamique . op . cit : T1 . P 300
2) Henry Corbin . L`Iran et la philosophie . op . cit . p 105.

ويضع "الاعتقاد" خارج الفكر الإنساني. ولكن لا يجب أن نفهم أيضا أن هذا التحفظ يدخل في إطار الفينومينولوجيا الوجودية الهيدغيرية . صحيح أن هيدغر يتحفظ هو أيضا على هذه الخطوة ، ولكنه ، في مقابل ذلك ، كان يؤمن بالاتجاه "الأفقي" للوجود (الوجود - هناك) بينما كوربان كان يؤمن ، على العكس من ذلك ، بالاتجاه "العمودي" للوجود (الوجود - ما وراء هناك) . انطلاقا من أن الواقع الديني - والفلسفة الإسلامية عنده هي عمل أشخاص ينتسبون أولا وقبل كل شيء إلى دين نبوي - لا يكون إلا في صيغة واحدة وهي علاقة الوجود الإنساني مع الوجود الإلهي . وهنا يمكنني القول بأنه مارس نوعا من التبيئة على المنهج داخل الحقل المعرفي الفلسفي الإسلامي.

ثانيا : يمكن أن نلاحظ - وفي إطار التبيئة نفسها - أنه ، وفي محاولة التوغل المفصل والمعمق إلى الفكر ، عمل على تمديد هذا المنهج من مجال ، ما يمكن أن يسمى بـ "أشياء الاجتماعية" Les choses momdaines إلى مجال كائنات "خارج اجتماعية" . وهذا في بحثه عما يمكن أن يكون "أفعالا" متعالية [1] في عالم الملكوت، عالم الملائكة والأفلاك والأنفس ...إلخ كما صورها فلاسفة الاشراق.

ثالثا : صحيح أن كوربان عمل ، أيضا ، داخل الحقل "النصي" على تبيئة المنهج الفينومينولوجي عن طريق معادلته بـ "التأويل" و"كشف المحجوب" كمنظورين داخليين للفلسفة الإسلامية في حد ذاتها ، لكن يبقى ، وكما أوضحت في جوانب التأسيس ، أن فهم النص القرآني والنص الحديثي ، فهما يقوم على المنهج الفينومينولوجي يشكل تعسفا خطيرا في حد ذاته . لأن طبيعة الإسلام كدين موحى من الله عزوجل، وما يتبع ذلك من الأخذ بأحكامه ، يقتضي التعامل مع نصوصه في المقام الأول تعاملا "نقليا". فإذا نظرنا إلى الحديث النبوي نجد أن هذه الخطورة تظهر في استبعاد قاعدة عقائدية شرعية، وهي الأخذ بكل ما أمر به النبي ﷺ ، وترك كل ما نهى عنه . ونحن لم نعرف ما أخذ به الرسول ﷺ

---

1)Présentation de Christian Jambet. IN Henry Corbin. Itineraire d'un enseignement. Louvain.éd.Peeteres. 1993. p27[institut Français de recherche en iran (Bibliothéque iranienne 38)]

وما تركه إلا عن طريق النقل. والنقل يستلزم تقصي سلاسل الاسناد. أمـــا بالنســبة إلى الشيعة [1] . فحقيقة أن الشيعة من المسلمين الأكثر إلحاحا على النص عمومـــا، ودوره في الإمامة خصوصا. وبالتالي، فمن المؤكد أنهم يتعاملون سواء مع أحاديث الرســـولﷺ أو سنن أئمتهم بمنهج نقد الاسناد . خاصة إذا علمنا أن العديد من الأحاديث التي يروونهـــا تحمل في طياتها الموروث القديم السابق على الإسلام . وذلك كمـــا يعـــترف نقـــادهم للحديث، وكما يذهب إليه كوربان نفسه بصفته مختصا في التراث الفلســـفي الشـــيعي. حيث يؤكد في معرض حديثه عن عنوان كتابه"الفلسفة الإيرانية الإسلامية" وما يمكـــن أن يؤدي إليه من تصور لعنوان آخر مثل "الفلسفة الإيرانية ما قبل الإسلام" الذي يرى بأنه لم يحن الوقت بعد لكتابته، يؤكد أن هاته الفلسفة ستجمع بلا شك :"الفلسفة الزرادشـــتية، والمانوية وكل التيارات العرفانية المتقدمة على الإسلام (أين توجد آثارها في العديد مـــن الأحاديث الشيعية) التي مزجتها بالسطورية المسيحية وشتات اليهوديـــة Diaspora " [2]. ومن المؤكد أيضا أن اعتماد كوربان على تشغيل هذا المنهج في الحقل النصي الإمامي هـــو الذي أدى به إلى الاعتماد في فهم أصول الكافي على شروح كل من الملاصدرا الشـــيرازي وميرادما [3] وحيدر آملي [4] . وهي الشروح التي تعتمد أصلا على مثل تلك الأحـــــاديث العرفانية الهرمسية، مع عدم التفاته على الاطلاق إلى شروح العلامة باقر المجلسي التي تستند إلى منهج نقد الاسناد.

---

1) راجع بهذا الصدد ، تصدير الإمام موسى الصدر ، والجهود التي بذلها المترجمان في التعليق علـــى الكثـــير مـــن النصوص ، في هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق، انظر على سبيل المثال ص81،82، هـــامش رقم(1)

2)Henry Corbin. La philosophie Iranienne islamique.Op.cit.T1.p11

3)محمد باقر الإستراباذي(تـــ 1040هـــ) لا يعرف تدقيقا، لماذا عرف باسمه الغريب"ميرداما". كـــان مـــن بـــين الفلاسفة الذين أحيوا الفلسفة في إيران ومزجوا بينها وبين التصوف وأصول الدين في نطاق النظر الشيعي، واعتـــبره كوربان ممثلا لما أسماه "مدرسة أصفهان" من مؤلفاته "كتاب القبسات".انظر في ترجمته، هنري كوربـــان، الفلســـفة الإيرانية الإسلامية،ج1، ص26. وتاريخ الفلسفة الإسلامية، ج2، ص462[بالفرنسية]

4)سيد حيدر آملي، عاش في القرن الثامن الهجري سافر من آمل إلى بغداد ، تتلمذ فيها على أشهر أساتذتها يعـــد من كبار المتصوفة الشيعة. من مؤلفاته ، تفسير جامع الأسرار، الكشكول. راجع عنه وعن أعماله، هنري كوربـــان، في الإسلام الإيراني، مصدر سابق، ج3، ص149 وما بعدها [بالفرنسية] .

وإذا، فإن تطبيق هذا المنهج على "الحقل النصي" هو توظيف لأداة ابستيمولوجية على حقل غريب عنها وليس من طبيعتها في شيء.

وأخيرا، إذا أخذت بعين الاعتبار علاقة منهجه برؤيته، أمكنني القول، بأن هذا المنهج الذي يضع جميع الشروط المادية والتاريخية بين قوسين، بل ويسلب عنها قدرة التعريف والتحديد، قد ساعده إلى ما كان يطمح إليه في تلمس الروحانية في تاريخ الفلسفة الإسلامية، عن طريق التوجه مباشرة إلى الكشف عن الماهيات وتحسسها في الأنساق الروحانية الخالصة كما عرضتها فلسفة النبوة الشيعية وفلسفة التصوف الاشراقي في إطار علاقة العالم السفلي(عالم الإنسان) بالعالم العلوي(عالم الملكوت). مدفوعا إليها بوحي من أزمة الفكر الغربي كما تمثلت منهجا في ثنائية مصدرية المعرفة وتضخم الجانب التجريبي فيها، وتفاقم النزعات الاجتماعية والنفسانية والتاريخانية في العلوم الإنسانية.

وهكذا، وإذا كان المنهج يكشف عن الرؤية، فإن الرؤية هي نفسها التي تؤسس للمنهج.

المبحث الثاني

الفلسفة النبوية والعالمية الروحانية الإسلامية

ينطلق كوربان من مسلمة أساسية يمكن اعتبارها بمنظور ابستيمولوجي "أصلا منطقيا" لنشأة وتطور الفكر الفلسفي في الإسلام ، كما يبدو خاصة في فلسفة التشيع النبوية والفلسفة الاشراقية. وتتحدد هذه المسلمة في أن الفلسفة الإسلامية هي أولا وقبل كل شيء، عمل مفكرين ينتمون إلى جماعة دينية خصها القرآن بعبارة "أهل الكتاب" أي جماعة تملك كتابا مقدسا، منزلا، موحى تعلمته من قبل نبي مرسل خصيصا لهذا الغرض جماعة يصدر وجودها نفسه عن هذا الكتاب المقدس . فإلى جانب المسلمين ، فإن أهل الكتاب هم خاصة اليهود والنصارى . وقد حظي "الزراد شتيون Les Zoroastriens بهذا الامتياز بعض الشيء بسبب كتابهم الإبستاق Avesta . أما أولئك الذين تسموا بصابئة حران [1] والذين كانوا هرمسيين فقد كانوا أقل حظا"[2] . وبهذا ، فإن الكتاب المقدس يأخذ في الرؤية الاستشراقية الكوربينية قلب التأمل الفلسفي في الإسلام . ولكن بأي معنى؟

01 - ظاهرة الكتاب المقدس بأي معنى ؟

يضبط كوربان مقصوده من عبارة "ظاهرة الكتاب المقدس" بقوله : "يتعلق الأمر هنا بمجموعة من الوقائع الروحانية التي لها ما يماثلها عند جميع الجماعات الملتفة حول

---

1) نسبة إلى المدينة العلمية حران على شمال شرق سوريا ، ويذهب ابن النديم إلى أن هذه الطائفة انتحلت اسم الصابئة حتى تظل متمتعة بحقوق أهل الكتاب بعدما خيرهم المأمون بين الدخول في دين من أديان الله أو القتل. دلك أن إسم الصابئة ذكر إلى جانب أسماء أهل الكتاب ، ويميز الشهر ستاني بين الصابئة القدامى وأصناف أخرى من الصابئة منهم الصابئة الخرنانية ، ويصعد هؤلاء بنسبهم الروحي إلى أغاثاذيمون وهرمس . ويقول الشهر ستاني أنهما شيث وإدريس عليهما السلام ، وأهم ما في مذهبهم التوحيد التنزيهي لله تعالى . والتقرب إليه بالمتوسطات والقول بالتطهير وإنكار النبوات . راجع ، إبن النديم ، الفهرست : ط1 ، بيروت ، دار المعرفة ، 1994 ، ص 389 - 390 والشهر ستاني . الملل والنحل، ج2 ، ص4 وما بعدها.

2) Henry Corbin . En islam iranien : op cit T1 p136.

كتاب مقدس" ①. فما هو واقعة روحانية ولها ما يماثلها عند جماعات الكتاب المقدس، تقع بالضرورة في دائرة هذه الظاهرة. ويمكن لنا أن نستنتج بمنظور مخالف أن ما هو واقعة روحانية ولكن ليس لها ما يماثلها عند جماعة أهل الكتاب لا تقع بالضرورة في تلك الدائرة ولكن هل تستسيغ الرؤية الاستشراقية الكوربينية هذا الإستنتاج ؟

إن الجانب "المسكوت" عنه في الرؤية يفضي إلى أنه، ومن أجل أن تصبح الواقعة الروحانية لها ما يماثلها عند الجماعات المجتمعة حول كتاب مقدس يجب مماثلتها للوقائع الأخرى، وبمنطق المركزية الأوروبية يكون اتجاه المماثلة معروفا !.

غير أن كوربان يذهب إلى أنه، مادام أن وجود أهل الكتاب نفسه يصدر عن الكتاب، أي ما دام الكتاب المقدس هو الذي ينظم حياة ووجود ومعرفة أهل الكتاب في هذا العالم وفيما وراء هذا العالم، فالمهمة الأولى والأخيرة هي إنقاذ ظاهرة الكتاب المقدس أي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب ②. ولأن الكتاب كما يرى كوربان، ليس مكونا من ورق وحبر فقط، ولكنه يحمل معنى أيضا، ولأن هذا المعنى يستعمل في أكثر من مستوى تناسبا مع مستوى صفاء النفس والتجربة الروحية لنمط الشخص الذي يقرؤه، فإن صيغة الفهم تكون مشروطة بوجود الشخص الذي يفهم ③، أي بمعايشة هذا الشخص للكتاب وما ينتج عن هذه المعايشة من سلوك داخلي للمؤمن هو في حد ذاته موقف تفسيري أو تأويلي للكتاب. بل إن هذا الموقف كما يقول هو : "الموقف، أين يبرز للمؤمن المعنى الحقيقي الذي يجعل وجوده دفعة واحدة "حقيقة" " ④.

وظاهرة الكتاب المقدس بمفهوم كوربان لا "تتنمط" في إنتربولوجية دينية خاصة بهذه الجماعة أو تلك، ولكنها تشكل نموذج ثقافة بعينها، وهو على الأرجح النموذج الروحاني الغائب عن أفق الثقافة الغربية. بل نموذج فلسفة قائمة بذاتها هي الفلسفة النبوية، النموذج الذي أضفاه كوربان على تاريخ الفلسفة الإسلامية من أجل إعادة النموذج الروحاني المفقود إلى الفلسفة الغربية !.

---

1) Ibid. ; p 135.
2) Ibid. ; p 136.
3) Ibid.T3 ; p 222.
4) Ibid. T1; p 136.

وانطلاقا من هذه النقطة راح كوربان يبحث عن "المشترك" بين الطريقة التي قرأ بها الروحانيون المتصوفة والمتصوفة الاشراقيون الإنجيل في المسيحية والقرآن في الإسلام من حيث أن الإشكاليات التي يطرحها البحث عن "المعنى الحقيقي" للكتاب تقع مطلقا في دائرة ما هو روحاني . وهو ما يبرر عنده شرعية تأويل الكتاب بإعادة حرفية الإيحاءات الإلهية إلى معناها الباطني ① ، على التوالي في المسيحية واليهودية والإسلام.

وعلى هذا ، يأتي كوربان إلى فكرة إقامة "تأويل روحاني مقارن" ، أي من جهة ، كما يقول هو نفسه ، إلى "لا هوت أديان للكتاب يتصل ويقود إلى فهم ما هو مشترك بين المتطلبات والآفاق التي تثيرها وتكتشفها ظاهرة الكتاب المقدس الموحى والواقع النبوي المختص بالكتاب المقدس" ② . ومن جهة ثانية إلى "لاهوت يقود إلى فهم معنى ما يجري ، إذا نحن جمعنا في جمعية مثالية ما ، بالنسبة للوقت الحاضر ، الباطنيات الروحانية للوحي الإنجيلي والباطنيات الروحانية للوحي القرآني ، في "قصر للروح"" ③.

إذا ، فالهدف واضح ، هو دراسة مقارنة لروحانيات أهل الكتاب ، بصفة عامة ، هؤلاء من الشرق ، وهؤلاء من الغرب تؤدي إلى تشييد "قصر للروح" وكعينة بحثية على ذلك ، يعرض كوربان مجال / نموذج لهذه الدراسة المقارنة بين من يصفه "نبي المعنى الباطني للإنجيل" المتصوف الاشراقي السويدي سويندنبرغ ، وبين الظاهرة الشيعية كما تتمثل في الإسماعيلية خاصة، والتي تقوم على التأويل الباطني للوحي النبوي ④، ومعلوم أن سويند نبرغ كان متأثراً إلى حد بعيد بالمذاهب الغنوصية

---

1) Ibid.T3 ; p 222.
2) Ibid. T1; p 137.
3) Ibid.
4) Henry corbin . face de dieu face de l`homme . op . cit . p 44 – 45

وخاصة التصوف اليهودي ① (La Kabbale).

وفي هذا السياق ألا نسمح لأنفسنا بالتساؤل ، وفي إطار مسلمات الرؤية الاستشراقية الكوربينية نفسها ، لماذا تأويل روحاني مقارن ؟ ما أراه شخصيا ، أن هدف كوربان كان ، من جهة ، العمل على لفت الإنتباه إلى التأويل الروحاني اليهودي ، وإعطائه أكثر أهمية في مجال الدراسة المقارنة بين روحانيي ظاهرة الكتاب المقدس ② . ومن جهة ثانية ، يكون كوربان بعمله هذا ، قد فتح الباب أمام الفلاسفة الغربيين للتقرب والتعرف على روحانيي الشرق من المسلمين ، خاصة الإيرانيين منهم ، الذين ما فتئ يقدم منتخبات عنهم إلى الفلسفة الغربية ، وهو بذلك يكون قدم الروحانية الإسلامية كمكمل ومتمم للروحانية اليهودية - المسيحية باعتبار أن الحضارة الأوروبية ، في نهاية المطاف ، كما يصفها الغربيون أنفسهم ، هي حضارة "يهو - مسيحية" Judeo - chrétienne وبالتالي فالروحانية متأصلة في أوروبا ، ولكنها في هذه اللحظة -لحظة كوربان التاريخية- غائبة عن أفقها. ومن أجل أن تنقذ أوروبا فكرها الخاص لابد لها في هذه اللحظة أن تلتقي خارجها كما يقول جامبيت "بمن يكشفون لها ما هو موجود فيها" ③.

إذا ، تأويل روحاني بوحي من الغرب ومن أجله ، وعلى أساس من هذه الرؤية ينظر كوربان إلى القرآن الكريم ، من خلال فلاسفة الاشراق ومتصوفة الباطن ، كمجال "خصب" للروحانية والروحانية فقط . وإلا فإن أي نظرة أخرى خارج هذا المنظور ، سوف تؤدي حتما كما يقول إلى وقوع : "الإسلام ورواياته ، وطرقه الخاصة في التطور

---

1) تنص القبالة اليهودية ، على العموم ، أن للتوراة ظاهرا وباطنا ، وأن للباطن أبطن ،وهكذا ، وقد أوصل أحد القباليين وهو إسحاق لوريا (Isaac luria) الأوجه الباطنية للتوراة إلى 600.000 وجها ، بمقدار ما كان يوجد من الأنفس في إسرائيل زمن الوحي . وهذا يعني مبدئيا أن كل شخص في إسرائيل له طريقته الخاصة في قراءة وتفسير التوراة حسب درجة صفاء نفسه ، أو حسب أنواره الخاصة . انظر كرستيان جامبيت منطق المشرقيين ، مصدر سابق ، هامش رقم 14 ، ص 123 [بالفرنسية]

2) Henry corbin . L`homme et son ange paris . Fayard . 1983 : p 169 – 170

3) Christain jambet.la Logique des orientaux . op . cit . p 22

الذي أصاب المسيحية وجعل النظم اللاهوتية نظمـــا إيديولوجيـــة وسياســـية وعلمانية "①

ولكن كيف نفسر هذا الحرص من كوربان على الإسلام ؟ هل هو من أجـــل الإسلام في حد ذاته ؟ أعتقد أنه على غير ذلك تماما ، كما يتجلى على الأقل ، من خـــلال هذا النص . إنه حرص نابع من وحي "أزمة" تطور النظم اللاهوتية المسيحية نفسها . ومـــا تأكيده على إقامة تأويل روحاني ، إلا دليلا على ذلك ، لأن هذا التأويل الروحاني المقـــارن سوف يفضي في الأخير ، إلى إعادة روحانية المسيحية الضائعة إلى المسيحية .

ويوضح كوربان أكثر هذا التأويل الروحاني المقارن بقوله : "إننا ننطلق مـــن الحادث الروحاني ، من ظاهرة "الفهم" ، كيف قرأت وفهمت معطيات مشـــتركة بـــين الإنجيل والقرآن من طرف روحانيين يؤمنون بالكتب . وكيف يتجلى نمط معين من الفـــهم المشترك في طريقة إدراك المعنى المحجوب للوقائع والعوالم التي يفترضها هذا المعنى ، وهكـــذا فإن الدراسة المقارنة هي بالماهية تأويل لظاهرة الكتاب المقدس " ②.

وفـــي هذا السياق ، فإن القرآن الكريم كما يحاول أن يقدمه كوربان للغـــرب - ليرد على تلك الدعوى التي راجت عند مثقفيه ، بأنه لا فلسفة ولا تصوف في القـــرآن ، وأن الفلاسفة والمتصوفة لا يدينون بشيء للقرآن ③ - هو القرآن الذي يحمل معنى ظاهريا أي ظاهرا خارجيا حرفيا، ومعنى محجوبا روحانيا. وبمقتضى متطلبات وآفـــاق ظـــاهرة الكتاب المقدس ، فإن المعنى الحقيقي للقرآن هو المعنى الباطني المحجوب الروحاني ولكن هذا المعنى لا يظهر إلا بالتأويل ، أي إعادة ظاهر النص إلى "أصلـــه الأزلي" Archétype eternel الذي هو "أم الكتاب" La mère du livre لأن أم الكتاب هي "الكلمة الإلهية المستورة تحـــت الغطاء الظاهري " ④ . وإذا كانت الكلمة الإلهية التي توحى إلى النبي ﷺ تأخذ طريـــق

---

1) Histoire de la philosophie islamique . op . cit . t1 p 25
2) Face de dieu Face de L'homme : op . cit . p 46 – 47
3) Henry Corbin . histoire de la philosophie islamique . op . cit . T1 : P 21
4) Henry Corbin . En islam iranien : op . cit . T3 : p 222

"التنزيل" ، فإن قراءتها الباطنية تأخذ طريقا معاكسا ، صعدا ، هو "التأويل" . أين "تقلب فكرة الزمن الآفاقي إلى زمن نفسي داخلي ، وحينئذ يتم الولوج إلى مافوق التاريخ" [1] إلى تاريخ الروح .

وما يترتب على هذا، هو أن ما يطرحه كوربان ، كمعنى روحاني لنصوص القرآن الكريم ، لا يبدو على الاطلاق في المعنى المجازي ، كما لا يمكن أن يؤدي إليه ذلك الخلط بين المجاز Mètaphore والرمز Symbole ففي رأيه هو العكس تماما . لأن ما هو معنى حرفيا هو في حقيقته مجازا أو استعارة Allegorie . ولكن المعنى الحقيقي ، عنده ، هو الواقعة التي يخفيها المجاز . فالإدراك الرمزي لنصوص القرآن هو بالضبط إدراك لمعناها الباطني الروحاني . ذلك أن التأويل ، في واقع الأمر ، يفترض مبدأ الرمزية [2]. ومن هنا فإن القرآن في حديثه عن الخلق والكون ، يعبر برمزية عن الخالق ، مثلما عن المخلوق ، وعن العوالم المرئية ، مثلما عن العوالم غير المرئية . ولا يقف الرمز عند هذا الحد ، بل يطال كذلك سور القرآن وآياته وأشخاصه وتراكيب حروفه . فكل ذلك يعد رموزا لبواطن وحقائق مخفية . ومن هنا "عالمية القرآن" L'universalité du qôran ، كما تتجلى في رمزيته [3]

إذا ، فالمعنى الحقيقي للقرآن ، هو المعنى المحجوب الروحاني . وهو بهذه الصيغة وحدها دون غيرها ، يعتبر عند كوربان ، منبعا للتأمل الفلسفي في الإسلام .

وفي الواقع، فإن ما هو إيجابي تماما، في هذا المجال، هو أن كوربان ، قد تجاوز فعلا، الاتجاه العام الذي استحوذ على زملائه المستشرقين ، وظل سائدا طيلة القرن التاسع عشر، كما أشرت إلى ذلك في الفصل الأول، والذي كان يعتبر أن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة، وعلى العكس من ذلك تماما، فإن القرآن عند كوربان يأخذ مركز التأمل الفلسفي في الإسلام.

---

1) Daryush Shayegan . Henry corbin .Op.cit.T3.p68
2) Henry Corbin . Histoire de la philosophie islamique . op . cit . T1 . p 35 – 36
3) Henry Corbin . temple et contemplation ; paris . flammarion ; 1980 ; p 51

غير أن "نوعية" المركزية التي يأخذها القرآن ، في هذا التأمل عند كوربان ، هي مدار النقاش. ذلك أن دور القرآن الكريم في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام يظهر من خلال القضايا التي طرحها على الفكر البشري، في مجال الميتافيزقيا، والتي انتهى إلى وضعها، كما يقول النشار، وضعا نهائيا، لم يترك للعقل مجالا للاجتهاد في أكثر نواحيها ① . وفي مجال واقعية الوجود الإنساني والكوني، وغيرها من القضايا الأخرى. كما يظهر في تحريره للعقل الإنساني من الجمود ، من خلال دعوة الإنسان إلى التأمل والتفكر. وشحذ قلبه ووجدانه ومشاعره بشتى الصور الكونية الطبيعية والأمثال التاريخية. ووضعه أساسا أمام عالمي الشهادة والغيب. ففي إطار هذا المضمون ، اعتبر القرآن الكريم دائما كمنبع للتفكير في الإسلام. أما تأويل القرآن الكريم كما ينظر إليه كوربان ، وكما مارسه فلاسفة الإسماعيلية ومتصوفة الاشراق فلا يمكن اعتباره،في رأيي على الأقل ، كينبوع للنشأة رغم الصورة التي خص بها الفلسفة الإسلامية . ذلك أن تأويل هؤلاء هو تأويل عرفاني ، والتأويل العرفاني الباطني ، كما يؤكد ذلك الكثير من الباحثين ، يأخذ مظهر "التضمين" ، فهناك دائما معان يراد صرف النص إليها وما يجعل هذا التأويل تضمينا هو أن وسيلة مروره من اللفظ إلى المعنى أو من الظاهر إلى الباطن هي "اللاوسيلة" ، بمعنى أنه يتم بدون قرينه . وهذا ما ينتهي به إلى المماثلة Analogie بين آراء جاهزة سلفا تشكل قوا م مذهب الفلاسفة المؤولين وبين المعاني القرآنية ②

ثم إن مقتضيات وشروط التأويل كما نص على ذلك علماء الأصول في النصوص التي يحمل ظاهرها أكثر من معنى (وقد اعتبر الشيخ مصطفى عبد الراز ق علم الأصول جزءا من الفلسفة الإسلامية) أن ينظر أساسا إلى اللفظ الذي يراد صرفه عن ظاهره ، ويراعي مدى قبوله للمعنى الجديد . فإن لم يقبل المعنى الجديد ، فاللفظ نص لا يقبل التأويل ، وإن قبله : فإما أن يجري على مقتضى العلم ، وإما أن لا يجري على مقتضاه . فإن جرى على مقتضى العلم ، أي كان قابلا بحسب اللغة للمعنى المؤول به

---

1) د.علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1 ، ص33-34

2) د . محمد عبد الجابري ، بنية العقل العربي ، ج2 ، ص 304 وما بعدها.

ووافق أصول الوحي و لم يتصادم مع كليات الشريعة ، فلا إشكال في "اعتبـــاره" ، لأن "اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه" ① . وإن لم يجر على مقتضى العلـــم ، فلا يصح حمل اللفظ عليه ، بل حمله عليه باطل ② . ولكن هل يعترف فلاســفة التــأويل العرفاني ومن ورائهم كوربان بهذه الحدود ؟.

ومن هذا الاعتبار ، فإن منطلق التفسير الصحيح يتناقض تمامـــا مـــع مفـــهوم الرمزية في القرآن الكريم . والنظر إلى آياته على أساس أنها رموز لبواطن وحقائق روحانيـة فقد كان النبي ﷺ أول مفسر للقرآن نظريا وعمليا ، وهو أعلم البشر بكتـــاب الله وإدراك أسراره . ولكنه بيّن القرآن كما نزلت آياته ، بالطريقة المألوفة التي يفهمها جميع النـــاس على اختلاف درجات معرفتهم . ومن هنا عالمية القرآن كما تتجلى في هدايته للبشر كـــل البشر ، لا في شيء آخر.

وهكذا يبدو واضحا ، أن ظاهرة الكتاب المقدس لا تأخذ معناها إلا في إطـــار المرجعية الروحانية لمؤولي الكتب المقدسة . ولا يمكن أن نفهم النص القرآني ، انطلاقا مـــن هذا ، إلا ضمن هذه المرجعية . وضمن هذه المرجعية ذاتها ، اعتبر كوربان القرآن منبعـــا للتأمل الفلسفي في الإسلام . ولذلك كان ربما من الأحرى ، في رأيي ، أن يصطلح علـــى ما أسماه "ظاهرة الكتاب المقدس" بـــ "ظاهرة تأويل الكتاب المقدس".

والسؤال الذي يهمنا هنا طرحه ، بعد الذي رأيناه عن هذه الظاهرة هو : أيـــن يستقر المقام بحياة التأمل الفلسفي في الإسلام ؟

إن أول ما تؤدي إليه ظاهرة الكتاب المقدس ضمن بناء "أكسيومي" كوربيـــني هو أن حياة التأمل الفلسفي في الإسلام ، لا يمكن أن تعود إلى لاهوتي الكلام

---

1) أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق عبد الله دراز ط2 بيروت ، دار المعـــارف 1975 ، ج3 ص 100.

2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

والسنة ولا إلى المشائين ولا حتى إلى المتصوفة . إنما تعود مباشرة إلى الفكر الشيعي متجليا في الفلسفة النبوية ① . ذلك أن هذا الفكر سينتهي عند كوربان ممثلا للعالمية الروحانية الإسلامية . ويلزم عن ذلك تمثيله الحقيقي للفلسفة الإسلامية .

فماذا يقصد كوربان بمفهوم الفلسفة النبوية ؟

02 - الشيعة الإثناعشرية والفلسفة النبوية :

لقد أعطى كوربان أهمية قصوى، في تأريخه للفلسفة الإسلامية ورجالها، للفلسفة النبوية، ويكفي دلالة على ذلك أنه صدر بها كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" على نحو غير مسبوق. متجاوزا بذلك ما يعتبره "العادة القديمة" المتبعة بدون نقاش والتي دأبت على اعتبار أن الفكر والروحانية في الإسلام تعبر عن نفسها في ثلاثة أشكال : التصوف، الفلسفة المشائية، علم الكلام . هذا الأخير الذي يمثل الجدل الدفاعي في الإسلام. ويذهب إلى أن تبيانة هذه الأشكال تظهر تاريخيا في تركيب يقوم على "الرفض المتبادل" في علاقة هذه الأشكال مع بعضها البعض. فإذا كان التصوف يرفض الفلسفة، فإن هناك تصوف آخر قبل الفلسفة ، بل لقد شيد ميتافيزيقا للتصوف على نحو غريب ومذهل. وعلى العكس من ذلك تماما، فإذا كانت هناك فلسفة رفضت التصوف، فإن هناك فلاسفة مارسوا فلسفتهم في تجربة التصوف. وأمام هؤلاء وأولئك رجال الكلام الذين لا يظهرون وداً لا للمتصوفة فحسب، بل وأيضا للفلاسفة . وهؤلاء المتصوفة والفلاسفة لا "يتعاطفون" بدورهم مع رجال الكلام ②. وهكذا أراد كوربان أ ن يعطي الانطباع على مدى تعقد وتأزم التبيانية العامة لهذه الأشكال. حتى وكأن الفكر الفلسفي الذي "يتجلى" فيها، يبدو وكأنه يدور في متاهات مغلقة، ويسبح في دوامة فكرية لا مخرج منها . إنه نوع من "التأزيم" الذي أراد أن يصبغ به كوربان تاريخ هذا الفكر في أشكاله الثلاثة حتى يمهد، بل يشرع إلى ما بدونه تظهر هذه التبيانية معقدة وناقصة وغير كاملة، لأنها لم تجعل فيها

---

1)Henry Corbin. Histoire de La philosophie Islamique. Op.cit.T1.p49
2)Henry Corbin. En islam iranien. Op.cit. T1. p43

مكانا له . ألا وهو الفلسفة النبوية. هذه الفلسفة التي تبدو، بالمقارنة مع الأشكال السابقة "أكثر تأويلية منها جدلية، بمعنى أنها طريقة في التفكير -في بنائها البرهـــاني للتجريـــدات المنطقية- تفضل تدرجا يرتبط بالكشف وإزاحة الستار عما هو محجوب تحت الظاهر" [1]

إن الفلسفة النبوية كما يحددها كوربان، هي تلك التي تجعل من الواقع النبـوي نقطة لانطلاقها ونظريتها في المعرفة في آن واحد. أي تجعل من المعرفة النبويـــة والعرفـان القدساني Hiérognose قمتها المعرفية. وبالتالي فهي فلسفة تدور حول النبوة والوحي النبوي. وكما لاحظنا سابقا عند حديثنا عن ظاهرة الكتاب المقدس، واعتبار الفلسفة الإســـلامية عمل مفكرين من أهل الكتاب(مع ما لهذه العبارة من خصوصية. من حيـــث أن القـــرآن الكريم أطلقها على أهل الديانات المخالفين للمسلمين) فإن كل تفكير أو تأمل يصدر عن هؤلاء يتجه إلى الله عزوجل الذي يتكشف في كتابه من خلال الرسالة التي يمليها المـــلاك على النبي وهي رسالة "تعالي" الله. أي رسالة التوحيد . ويتجه من ناحية أخرى ، إلى النبي الذي عليه أن يبلّغ هذه الرسالة التي تلقاها من الملك. أي يتجه إلى الشروط التي يفترضـــها هذا التلقي عن الملاك [2]. وبالتالي فإن أي تأمل حول هذا الواقع، كما يذهب إلى ذلـــك كوربان، يؤدي إلى علم للاهوت ، للنبوة، للإمامة، للعرفان ويضع تاريخا آخر للإنسان هو ما وراء التاريخ، التاريخ القدساني Hiérohistoire * عند الشيعة الإثني عشرية والسبعية.

وإذا كانت الفلسفة النبوية تبسط القول حول ديانة ذات جوهر نبوي مثلمـا هو الإسلام، الفكر فيه موجه ناحية "تعالي" الله، وناحية شروط تلقي النبي عـــن المـــلاك وتبليغه لرسالة "التعالي"؛ فإن هذه الفلسفة ترفض صراحة فكرة التجسيد الإلهـــي، الـــتي تحولت بامتياز إلى مصدر إحالة في الفكر الغربي والمسيحية، ذلك أن فكرة التجسيد تسلّم بدخول الله في التاريخ. وهذا ما يجعل من فعل الدخول في التاريخ أو التجســـيد في حـــد ذاته، حدثا ماديا يدخل ضمن نسيج تسلسل الأحداث التاريخية والمادية .

---

2)Ibid

3)Henry Corbin. Histoire de la Philosophie Islamique. Op.cit. T1. p43

* يعود كوربان في السابقة "Hiero" إلى مصدرها اللاتيني "Hieros" الذي يؤدي معنى "المقـــدس" (انظـــر هنـــري كوربان. تاريخ الفلسفة. ص20-21 [بالفرنسية])

ولذلك كان كوربان يردد دائما أنه « ليس بين التجسيد والمادية التاريخية إلا مسافة قصيرة» [1] . ويمكن أن نفهم من خلال هذا ، ما أشرت إليه في بداية البحث، لماذا تبنت الفلسفات المادية بطريقة أو بأخرى مشروع الإيديولوجيا البابوية. إذن فبوحي من المحيط الديني -الفلسفي الغربي الذي تعلمنت فيه المسيحية. وتحولت الكنيسة إلى "تجسد اجتماعي" من حيث أنها أصبحت تحدُّ بصفتها الموحّدة بين جميع المسيحيين،بوحي من هذا الواقع أعطى كوربان تلك الأهمية للفلسفة النبوية.

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح عند كوربان، أية وضعية للإنسان تواجهها الفلسفة النبوية من خلال أصل الإنسان في حد ذاته، انطلاقا من أن أساس القضية عند كوربان هنا هو المصير الروحي للإنسان؟

يجيب كوربان بأن الوعي الديني في الإسلام لا ينتمي إلى ما يسمى عادة بـ"التاريخ" الذي يفترض السببية والمادية في تسلسل الأحداث والوقائع، أين آثاره تجد مكانها في "الأرشيف". أو يرتكز على حادث من التاريخ الخارجي كما هو شأن المسيحية. بل يرتكز على حادث مما وراء التاريخ [2] . بالنظر إلى أن المهمة الأساسية لمفهوم ما وراء التاريخ عند كوربان تتمثل في أمرين [3]. من ناحية، فهم مدى استقلالية الأحداث الروحانية التي تجد مكانها في السماء(Les évenements dans le ciel)، من حيث أنها تتميز داخل "الحادث الديني" عن كل ما يسجل تاريخيا كالعلاقات الاجتماعية والمؤسسات والسلطات وغيرها. ومن ناحية أخرى فهم مدى استقلالية التاريخ القدساني الذي يقصد به كوربان "التمثلات المتضمنة في فكرة دور الولاية والنبوة" [4] التي طرحها الفكر الشيعي، خاصة الإسماعيلي منه. كما يطلقه أيضا على كل تاريخ "لا نستخلصه من ملاحظة الوقائع التجريبية وتسجيلها ونقدها" [5].أما أحداته، أي الأحداث المدركة في هذا التاريخ، فهي أحداث لها حقيقة الأحداث التي تحدث في التاريخ بالمعنى العادي، ولكنها

---

1) En Islam Iranien.Op.cit.T1.pxxi

2) Ibid. p44

3)Christian Jambet. la Logique Des Orientaux. Op.cit. p265

4) Histoire de la Philosophie Islamique.Op.cit. T1.p98

5)Ibid. p98-99

ليست "حوادث تتمتع بعينية العالم والأشخاص الطبيعيين الذين يملأون كتب التاريخ عادة، لأنه بهؤلاء "يصنع التاريخ" ولكنها وقائع روحانية بالمعنى الدقيق للكلمة تكتمل في ما وراء التاريخ" ①. ماذا يمكن أن نستنتج من هذا؟ هل هذا يعني أنه لا يعترف أصلا بكل ما هو بحث تاريخي ؟ يجيب كوربان بنفسه :"الإنسانية التي تتخلى عن معرفة وتعميق تاريخها، هي إنسانية مصابة بالنسيان "② وبالتالي فإن القضية التي يؤدي إليها مفهوم ما وراء التاريخ، هي رفض كل مفهوم لا يدرس ولا يتأمل الأشياء والأحداث إلا حسب مكوناتها الكرونولوجية، وعلاقتها بالشروط التاريخية. ولا يرى انجازها واكتمالها إلا على هذه الأرض الواقعية، أرض الموضوعية التاريخية . ذلك أن الشروط الغربية التي كانت تحرك المنظور الكوربيني هنا هي "كيف الخروج من التاريخانية" ③.

إذا، فالحادث الذي يهمين على ما وراء التاريخ، هو بالنسبة إلى الوعي الإسلامي، عند كوربان، السؤال الذي طرحه الله على الأرواح الإنسانية في وجودها السابق، والذي نجده في سياق قوله تعالى :« وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ» سورة الأعراف(الآية 171). فالسؤال كان "ألست بربكم؟" والإجابة الجامعة عليه كانت "بلى". إذن فكل إنسان قد اختار قدره في وجوده القبلي. وهنا تتمركز الروحانية الإسلامية حول هذا الوجود، حول هذا "التمهيد في السماء" وتعطيه تفسيرات تتطابق مع درجات الفهم المختلفة . فابن عربي مثلا يرى بأن السائل والمجيب معا هو الله نفسه ④. وروزبهان الشيرازي⑤ نظر إلى هذا التمهيد على أنه ميثاق للحب مع

---

1)Ibid p99
2)Philosophie Iranienne et philosophie Comparée. Op.cit. p29
3)Ibid. p25
4)Henry Corbin. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Paris. Flammarion.1958.p218.n.17

5)روزبهان بقلي الشيرازي(522-606هـ) صوفي ولد في بسا قرب شيراز، يحتل موقعا وسطا بين الحلاج وابن عربي. ويتميز باعراضه عن نزعة الزهد التي تفرق بين الحب الإلهي والحب الإنساني. وتتميز كتاباته بصعوبة كبيرة من مؤلفاته: باحث المخلصين للحب. انظر في ترجمته:هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية،ج2،ص393 [بالفرنسية]

"شاهد القدم" الذي هو المتأمِّل و المتأمَّل معًا. وهكذا فبالنسبة لكوربان ولجميع الباطنيين وللشيعة خاصة، فإن هذه الآية الكريمة تؤكد ضمنيا على الوجود الماقبلي للأرواح، وأن هذا الوجود هو الذي يحكم وجودها على الأرض. وقد كانت مهمة الأنبياء عليهم السلام، الذين جاءوا بالشرائع والكتب في مختلف أحقاب العالم هي التذكير بهذا الميثاق. وفيما يخص كيفية بقاء الإنسان مخلصا لهذا الميثاق على هذه الأرض وعدم نقضه، فهو السر المخفي تحت حرف الإيحاءات النبوية. لذلك فقد جعلوا هذه الآية ينبوعا يغذي كل تأمل غنوصي أو عرفاني في الإسلام ②.

ويرى كوربان بأن صفارات الإنذار التي أطلقها من يصفهم بـ "النصيين" و"الدوغماتيين" للتنبيه على خطورة هذا التفسير العرفاني؛ إنما ترجع في نظره إلى أن هذا التفسير يميط اللثام عن مستوى للوجود وللفكر يرفضونه مسبقا ③. وفي الواقع فإن هذا الرفض لذلك المستوى من الوجود والفكر، لم يكن أبدا رفضا مسبقا، بل لأنه فقط يتصادم مع أصول العقيدة الإسلامية. ومن أجل الدفاع عن هذه العقيدة قاوم علماء الكلام الغنوص مقاومة عنيفة، وخاضوا ضده صراعا كبيرا. ذلك أنه لم يكن في الحقيقة، كما يقول هنريش بكر، على الإسلام خطر أكبر من خطر الغنوصية، فقد كانت تحارب الإسلام دينيا وسياسيا ④ . بالإضافة إلى هذا ففكرة "المتأمَّل و المتأمِّل" وأن "السائل والمجيب معاً هو الله "، هذه الفكرة لا تجد لها على الاطلاق مكانا في تفسير المفسرين - الذي لا يوليه كوربان أية أهمية على صعيد منهجه ورؤيته- حيث فسروا هذه الآية من وجهين: أحدهما أن الله عز وجل لما خلق آدم أخرج من صلبه بني آدم على صورة الذر، وذلك قبل أن يخلقهم على هذه الصورة، وأخذ منهم العهد على وحدانيته وربوبيته فأقروا بذلك وشهدوا. وقد روي هذا المعنى عن النبي ﷺ بطرق عدة ، وقال به جماعة من الصحابة.

---

1)Henry Corbin. En islam Iranien.Op.cit.T1.p45
2)Ibid.p46
3)Ibid

4)د.كرم سامي المختار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج1، ص231.

وثانيهما أن هذا من باب التمثيل والتخييل. والمعنى أنه سبحانه أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم وجعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا، ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه، فبالإشهاد صاروا كأنهم قالوا بلى ① .

وهنا، سواء تعلق الأمر بالوجه الأول أو الوجه الثاني، فإن هذا التفسير يخالف تماما التفسير العرفاني، لأنه يركز على وحدانية الله عز وجل ويرفض وحدة الوجود. ويعود احتضان كوربان لهذا التفسير العرفاني انطلاقا، كما يقول هو نفسه، من المعاني التي يعطيها للحياة الحاضرة②.ولكن أية حياة حاضرة يقصد؟ وما هي المعاني الروحية التي يمكن أن يعطيها هذا المنظور لتلك الحياة؟ إنها بلا شك حياة أوروبا، والإنسان الأوروبي الحاضر في حياة يسودها انطباع عام يرى بأن كل شيء، مهما كان ماديا أو روحيا، يمكن تفسيره علميا بالمادة. إن أهم المعاني الروحية التي يعطيها هذا المنظور هو الإحساس العرفاني بالحياة، بدلا من الإحساس الميكانيكي المادي بها. نفهم هذا من خلال أن العرفان عند كوربان معرفة مخلصية، لا يمكن أن تكون مثلما هي، بدون "مُسَّارَةَ" وتجدد ينبثق عنهما الفرد الروحاني③ . هذا الفردأو الإنسان الذي يظهر في الفكر المسيحي الغربي آثما، مصابا بمرض وراثي هو مرض "الخطيئة الأصلية" يظهر في العرفان الإسلامي، لا في صورة المريض، ولكن في صورة "الغريب" Exilé. حيث تكمن المسألة كلها بالنسبة إلى مصيره، في وعي أسباب غربته ووسائل عودته إلى "منزله الأسبق" ④. إنها رؤية غنوصية للحياة . يقول كوربان :« إن الذين لا يريدون هذه العودة يقبعون في هاوية بلا أمل. ولكن الذين يبحثون عن الطريق يجدونه في العرفان، باكتشاف المعنى المستور للإيحاءات النبوية، بالتأويل الذي يحكم ولادتهم الروحانية» ⑤ هؤلاء الذين يقبعون في هاوية بلا أمل، هم الذين يعبرون بكل أمانة عن وضعية الإنسان الأوروبي. أما أولئك الذين يبحثون عن الطريق ووجدوه في العرفان فيعبر عنهم الفيلسوف المفكر هنري

---

1) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير،ط2، بيروت، دار الفكر1978 ، ج4، ص312 وما بعدها

2) En Islam Iranien . Op.cit. T1. p46.

3)Ibid.

4)Ibid

5)Ibid

كوربان . إن المسألة كلها هنا، هي الولادة الروحانية للإنسان الأوروبي التي تجد آفاقها في العرفان. ومشكلة الفرد الاوروبي كما يرى كوربان، أنه نسي معنى التأويل الذي يحكم ولادته الروحانية، فلم يعد باستطاعته النفوذ إلى الخفايا والبواطن الروحانية للتوراة والإنجيل① . وبالتالي فإن التأويل العرفاني الإسلامي يمنحه الفرصة لتذكر ما نسيه!

ففي إطار هذه الولادة الروحانية التي يحكمها التأويل وكشف المعنى المستور للإيحاءات النبوية تنشأ الفلسفة النبوية . حيث تعبر تلك التأملات حول "الميثاق" عن توافق بين العقل الفلسفي والوحي النبوي. مما نتج عنه موقف فلسفي خاص ارتقت بموجبه كما يقول كوربان الفلسفة إلى صف الفلسفة النبوية، وأصبح الفصل بينهما وبين الإنجاز الروحي الشخصي مستحيلا②. ومن هنا فإن صب البحث الفلسفي في الإسلام على الواقع النبوي يصدر في رأيي عن المعرفة التي كان يتبناها كوربان وهي العرفان .ذلك أن ما يميز العرفان أو الغنوص هو أنه معرفة بالأمور الدينية أساسا ثم ما تقتضيه هذه المعرفة العرفانية من إلهام وكشف وتلق عن الملاك وتعميق للحياة الروحية . وهكذا فإن الفلسفة النبوية كما أشرت سالفا ، تجعل في قمتها المعرفية ، المعرفة النبوية والعرفان القدساني وما يتعلق به من درجات الإدراك التابعة لوساطة الملاك، سواء كانت مرئية أو مسموعة أو غير مرئية. لأن علم العرفان ينبثق من علم النبوة. ولما كان الوحي والإلهام أحد طرق المعرفة، فقد أصبح من الممكن الحديث عن فلسفة النبوة. كما أن درجات الإدراك لعلم العرفان تؤكد،كما يرى كوربان أن ثمة علاقة بين علم العرفان القدساني والتاريخ القدساني ③ ، الذي قلنا عنه بأنه التمثلات المتضمنة في دور الولاية والنبوة، وبأنه لا يستخلص من ملاحظة الوقائع التجريبية ونقدها . وكوربان إذ يتبنى هذه الفلسفة ، يرى بأنه لا يمكن العودة بها إلى ما هو أقدم تاريخيا من الإسلام نفسه. حيث تجد منبعها الأصلي في سنن الأئمة الشيعة التي قامت بشرح ما أشار إليه القرآن.④ فقد وضع المفكرون الشيعة معرفة الفلاسفة في درجة معرفة الأنبياء. ذلك لأنهم في علم النبوة يقسمون الأنبياء عليهم السلام

---

1)"Le sens du ta'wil". L'Herne.Op.cit.p84-85
2)En Islam iranien. Op.cit.T1.p47
3)Histoire de la philosophie islamique .Op.cit. T1. p99
4) En Islam iranien. Op.cit.T1.p44

إلى طبقات هي بالترتيب: طبقة النبي المنبأ في نفسه، وطبقة النبي الذي يسمع صوت الملاك في الحلم، أي سمعا روحيا، ولا يراه في اليقظة وليس مرسلا إلى أحد. وطبقة النبي الـــذي يسمع ويرى الملاك في الحلم واليقظة وهو مرسل إلى جماعة . وأخيرا طبقة الأنبياء الستة أو السبعة الكبار(آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، ويضيف بعضهم داود عليـــهم الصلاة والسلام) الذين أرسلوا بشريعة جديدة تنسخ الشرائع السابقة عليهم. ونبوتهم هـــي النبوة التشريعية① . ويسفر هذا الترتيب عند المفكرين الشيعة، كما يرى كوربـــان، عـــن نتيجتين :

1-المطابقة بين نبوة التعليم أو "النبوة الغنوصية" وبين الإمامة أو الولاية . فطبقة الأنبيـــاء الأولى والثانية هم أولياء أو رجال الله Hommes de Dieu. لهم معارف لم يكتسبوها بطريـــق التعليم الخارجي، ولم يقفوا في الوقت نفسه على سببها. بمعنى أنهم تلقوا العلم دون أن يروا الملاك. ومن هنا، فإنه ليس بين هذه النبوة التعليمية أو "الصغرى" أو "البســـيطة" وبـــين الولاية أي اختلاف اللهم إلا في الكلمة . وهذا يؤدي إلى المطابقة بين حالة الأئمة الشـــيعة وحالة الأنبياء القدامى، لأن كلاهما يمتلك الإدراك السمعي للملاك في الحلم. ويستلزم هذا أن الولاية تتلوا النبوة التشريعية ② . لذلك فقد كانت القضية الأساســـية الـــتي تســـتمد وجودها من ظاهرة الكتاب المقدس ، عند كوربان ، بالنسبة للمسلمين تتمثل في ســـؤال : من يكشف عن المعنى الحقيقي للقرآن بعد أن أقفلت دورة النبوة؟ بل وكيف يمكن لتـــاريخ الإنسانية الديني أن يستمر بعد وفاة النبي ﷺ؟الجواب كان هو النتيجة الحاسمة التي فرقـــت المسلمين إلى سنة و شيعة ③. ويرى كوربان أنه إذا كان العالم الإسلامي ينادي بحقيقـــة أن الوحي النبوي قد ختم وبأن محمدا ﷺ كان هو ختم النبوة، فإن الشيعة ينادون بهذا أيضـــا، لكن الذي ختم عندهم فقط، هو النبوة التشريعية Prophétie législatrice . إذ باختتام هـــذه النبوة فتح دور جديد هو دور الولاية أو الإمامة كسرٍّ خفي للنبوة. وباستمرار دور الولاية بقي احتمال الإلهام L'inspiration مفتوحا أيضا، يتصل الله به ومن خلاله بأحبابه وأوليائـــه Amis de dieu. ويقوم الأئمة الذين يتحدد عددهم في اثنتي عشـــرة إمامـــا بضمـــان هـــذا

---

1)Henry corbin, Histoire de la Philosophie Islamique.Op.cit, T1.p86-87
2)Ibid..p87-88
3)Ibid..p24

الاستمرار. وهذا يفضي ضمنيا إلى أن إمامة الثاني عشر، كما هي حاضرة في الماضي، هي أيضا حاضرة في المستقبل ، في مرحلة الغيبة L'occultation .ذلك أن غيبة الإمام المستور هي غيبة بالحس ، لأنه حاضر في قلوب أتباعه ① .

وفي الواقع فإن استمرار تاريخ الإنسانية الديني بعد خاتم النبيين قد حسمه خاتم النبيين نفسه ﷺ في اتباع أمرين هما : القرآن الكريم والسنة المطهرة، اللذان بهما يستمر التاريخ الإنساني بعد انقطاع الرسالة والوحي. أما ما يعتمده كوربان من أن الولاية الباطنية تتلوا انقطاع النبوة الظاهرية التشريعية. فلا أصل له وليس هناك ما يؤسسه على الإطلاق في الإسلام. ومن هنا يوضح الإمام الصدر موقف الشيعة الإثني عشرية بقوله :" أما تفسير الولاية بأنها باطن النبوة، وابتداء الولاية نهاية دور النبوة فهذا رأي خاص لا يعترف به الشيعة كمذهب ولا الإسلام كدين وإن كان القائل به بعض كبار الصوفية أو علماء الفلاسفة"② . هذا فضلا على أن الولاية وإن كانت عند الشيعة أصلا من أصول الدين -وهي مسألة ليس هنا موضع مناقشتها- فإنها في تقدير الإمام الصدر " سلطة لتنفيذ الشريعة وتطبيق الإسلام على المجتمع"③ إضافة إلى أنها "وسيلة لإيجاد ظروف ملائمة تمكن للعبادات والإقتصاديات والسياسات الإسلامية أن تؤثر أثرها" ④ ويؤكد الإمام الصدر دائما" فلا وحي للأئمة الإثني عشرية ولا رؤية ملاك ولاقيومية على حقائق الأحكام ولا تفسير لرمزية الآيات ولا سلطة لإدارة باطن الشريعة ولا ولاية تكون لب النبوة وحقيقتها"⑤.

غير أن النبوة والولاية،من خلال ما تقدم تكون عند كوربان وحدة مزدوجة تسلم بمظهرين للقرآن تحدثنا عنهما في ظاهرة الكتاب المقدس هما:التنزيل/التأويل والظاهر/

---

1)Henry Corbin. L'iran et la Philosophie. Op.cit., p224

2)تصدير الإمام موسى الصدر لكتاب : هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص22

3)المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4)المصدر نفسه، ص23

5)المصدر نفسه، ص24

الباطن. فإذا كان للنبي التنزيل الذي يمثل ظاهر القرآن، فإن للإمام(=قيم الكتاب) التأويل، أي "الصعود" بظاهر النص إلى أصله . وهذا يؤدي إلى بقاء التاريخ مفتوحا ، وفي هذه الحالة فإن الوضعية تصبح مميزة بالانتظار المعادي L'attente eschatologique للمعنى التام للوحي النبوي الذي بدأ مسيرته في "ليل الباطنية" مع الإمام الأول بعد رحيل النبي ﷺ عن هذا العالم . ولن تكتمل إلا مع رجعة La parousie الإمام الثاني عشر التي تمهد للقيامة الكبرى La grande résurrection. ومن هنا كان علم المعاد عند الشيعة شيئا أساسيا ، إذ ليس هناك فلسفة نبوية بدون معاد ، فهي فلسفة معادية ① . ولكن لنتساءل نحن بدورنا ماذا يمكن أن يقدمه هذا الانتظار المعادي للغرب ؟ يجيب كوربان : "الانتظار المعادي متجذر في أعماق شعورنا نحن أهل الكتاب . وهو الذي يجعل في الإمكان عدم الإستسلام لأخطار التاريخ " ② . إذن ، فهذا الانتظار يعطي وجهة ما ورائية للتاريخ لكي يتخلص من أخطاره . ذلك أن الغرب كان يعتقد قبل سنة 1914 أن التاريخ انتهى أو بالأحرى اكتمل في صورة "الرجل الأخير" الذي يمثله الغرب بكل مميزاته التفوقية . ولكن بعد هذه السنة نفسها أصبح هذا المعاد في "خبر كان" بل دخل تاريخ الغرب إلى الكارثة . وأصبح الغرب ينتظر معادا مجهولا . فالانتظار المعادي الذي يقترحه كوربان على الفكر الغربي يقدم أصلا الحل لهذا الفكر الذي طغى عليه الإحساس بالخوف من التاريخ والشعور بنهاية العالم الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني . ثم إن هذا الانتظار المعادي نفسه هو الذي يكشف للغرب وجهة تاريخه .يقول كوربان : "كيف نكتشف وجهة للتاريخ مع غياب كل معلم لما وراء التاريخ . معلم به يتقيد التاريخ أو بالأحرى يسرّح ؟" ③ وهكذا فالانتظار المعادي هو الذي يسرح التاريخ الغربي.

2 - والنتيجة الثانية هي التي تتعلق "بشكل الوعي الذي يمكن للذات أن تأخذه" . بمعنى شكل وساطة الملاك . فالفيلسوف لا يرى حقيقة الملاك ولكنه يعقل بواسطته وعلى قدر طاقته . أما الأنبياء (الطبقة الأولى والثانية) والأئمة والأولياء فهم يسمعون سمعا روحيا . وأما الأنبياء الكبار فيبصرونه ④ ومن هنا ، كما يؤكد ذلك الملاصدرا الشيرازي ، فإن

---

1) Henry corbin : en Islam iranien . op . cit . T1 . P 47.
2) Philosophie iranienne et philosophie comparée . op . cit . p 26
3) Ibid
4) Henry corbin . Histoire de la philosophie . op . cit . T1 : p91

إلهام الأنبياء والأولياء وعلم الفلاسفة لا يختلف بعضهما عن بعض سواء في إطار العلم نفسه (= الحكمة الإلهية) ، أو في إطار محله (=القلب) أو في إطار سببه (= الملاك) . ولكن يختلفان فقط في إطار "زوال الحجاب" الذي يتراح عند الأنبياء والأولياء ، تلقائيا بنسيم الألطاف الإلهية وعند الفلاسفة بالجهد والبحث ①. وقد عبر فندرسكي ② عن هذا بوجه ما عندما قال : "إنه هناك ، حيث يبلغ الفيلسوف غايته النهائية ، هناك تبدأ النبوة" ③ والفيلسوف الذي يتعلق به الأمر هنا ، هو الذي يمتلك رؤية حدسية عرفانية ، وانتظمت معرفته في سلك "الحقيقة المحمدية" أو "النور المحمدي" الذي هو قبس من نور الله وأول ما سطع من نوره "فكان أول ما أبدعه الله ، هذا النور الذي يسري في الكون منذ الأزل والذي منه كانت نبوة آدم ومن جاء بعده من الأنبياء إلى أن وصل محمد بن عبد الله النبي الأمي المكي ﷺ ، فانتقل منه إلى الأئمة الشعية من بعده" ④ . ذلك أن الحقيقة المحمدية ، كحقيقة نبوية أزلية هي التي تهيمن على مفهوم الفلسفة النبوية . ومن هنا يذهب كوربان إلى أن أية فلسفة نبوية لا تضع هدفها الأعلى في التجربة الصوفية، هي فلسفة لا تنتهي إلى مقام المعرفة النبوية، لأن الفلسفة النبوية هي فلسفة"تشخصية" "تفردية" تكتمل في التقاء الفيلسوف مع الملاك"رأسا لرأس"⑤.

وباختصار، فعن إرادة الجمع بين دعوة الفيلسوف والنبي، يقدر كوربان أن هذا يجسد خاصة الخط البارز والأصيل للفلسفة الإسلامية. ويوضح أكثر مفهوم الفلسفة النبوية وأهميتها بقوله :« مكانة عظيمة أعطيت في بحوثنا لما نعينه كفلسفة نبوية، المصطلح الذي هو الترجمة الحرفية لـ"الحكمة النبوية"(النبي ليس شخصا ينبؤنا بالمستقبل، ولكن ينطق بالوحي) ويرجع الفضل في هذا المصطلح إلى مفكرينا الشيعة الذين آلفوا بين دعوة

---

1)Ibid..p91-92

2)ميرأبو القاسم الإسترابادي فندرسكي(ت 1050هـ) من كبار فلاسفة ومتصوفة المرحلة الصفوية في إيران. قلم بتعليم الفلسفة والكلام لمدة طويلة في أصفهان. سافر إلى الهند مرات عديدة أين ألتقى بالكثير من المتصوفة الهنادكة. كما قام بترجمة العديد من النصوص السنسكريتيه إلى الفارسية. انظر عنه وعن أعماله، هنري كوربان، الفلسفة الإيرانية الإسلامية، ج1،ص37. وتاريخ الفلسفة الإسلامية، ج2، ص466(بالفرنسية)

3)Henry Corbin. La Philosophie Iranienne Islamique.Op.cit.T1.p40

4)د.محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ج2 ، ص329

5)En Islam Iranien. Op.cit.T3.p223

النبي ودعوة الفيلسوف في إلتقاء جعلت منه عقابيل الرشدية غير معقول. حتى أنه من غير المعقول أيضا أن تفسر المطابقة بين العقل الفعال للفلاسفة والروح القدس للوحي عند بعض الفلاسفة الغربيين كعقلنة للوحي»① إن هذا النص يثبت من جهة، أن المعادل الخرفي للفلسفة النبوية هو الحكمة النبوية. وهذه الحكمة ترتكز على قضية أساسية تأخذ مكانة معرفية متميزة في الفكر الفلسفي عند جماعة أهل الكتاب، تحدثنا عنها سابقا، هي "الإلهام النبوي". وبالتالي فإن الحكمة النبوية هي في نهاية المطاف، هي حكمة "لَدُنيَّة" لأن النبي ليس شخصا عرّافا، ولكنه ينطق بالوحي. ومن جهة ثانية، فالفلسفة النبوية تأخذ أبعادها في اندماج ملاك المعرفة الذي هو العقل الفعّال عند الفلاسفة في ملاك الوحي النبوي الذي هو جبريل أو كما يفضل كوربان الروح القدس عند الأنبياء. ليصبح الروح القدس في الفلسفة النبوية ملاكا للوحي وللمعرفة في آن واحد. وهنا تتآلف دعوة الفيلسوف ودعوة النبي يتلقيّان كلاهما المعارف من نبع واحد، ويغرفانها من مشكاة واحدة، "مشكاة النبوة"، مشكاة الأنوار اللّدنيَّة . "La Niche aux lumières de la prophétie"②.

وأول ما تؤدي إليه إرادة الجمع بين دعوتي النبي والفيلسوف التي تجد ذروتها في الحكمة الإلهية ، بالنسبة للفكر الغربي، هو من جهة، تحطيم نظرية الحقيقتين، حقيقة اللاهوت وحقيقة الفلسفة كما عرفها الغرب من خلال الرشدية اللاتينية. وإعادة العلاقة بين الإيمان والمعرفة وترميم الصدع الذي حدث بينهما بسبب ما خلفه قرن الأنوار.

ومن جهة ثانية ، ضرورة قيام"علم الملائكة" L'Angélologie ③، انطلاقا من وساطة الملاك. وعلى هذا يقدر كوربان أنه إذا كانت الفلسفة النبوية تسلم بعلم الملائكة كضرورة في الإسلام واليهودية، فإنه ضروري أيضا في المسيحية ذات النمط النبوي. لكن مشكلتها أنها فقدت وظيفة "تجلي الملاك" وحل بذلك التجسيد مكان علم الملائكة④. ويرى كوربان بأن ما يحرك علم الملائكة عند الفلاسفة العرفانيين هو"لاهوت التنزيه" الذي

---

1)Philosophie iranienne et Philosophie Comparé,Op.cit..p15
2)Ibid
3)Henry Corbin. Le paradoxe de monothéisme. Paris,L'Herne,1981,pp81-156
4)Ibid..p93

يفترض إلهًا متعاليا لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ومنزه كل التنزيه عما يشابهه في العالم . فالملاك كما الإمام عند الشيعة هو الذي يضطلع بوظيفة التجلي الإلهي La Fonction Théophanique ①.ويترجمها إلى "لاهوت إثبات". وهذان المظهران يتممان بعضهما بعضا ويكونان عند كوربان ما يسميه."مفارقة التوحيد" Le paradoxe du Monothéisme. فلاهوت بدون علم الملائكة يؤدي إلى توحيد مجرد، أين كل وساطة بين الواحد والمتعدد تكون معلقة. وهذا ما يقودنا للحديث عن الإسماعيلية والتوحيد الباطني.

03-الإسماعيلية و التوحيد الباطني

قد أشرنا سالفا، أن كوربان يرى بأن التأمل الفلسفي في الإسلام موجه، من منطلق ظاهرة الكتاب المقدس ، إلى الله الذي يتكشف في كتابه من خلال الرسالة التي يمليها الملاك على النبي ، وهي رسالة تعالي الله عز وجل التي أمر بتبليغها، أي رسالة التوحيد الباطني.

من هذا المنطلق، فإن الله عز وجل عند الإسماعيلية هو "المبدع، وغيب الغيوب، ولا تدركه الأبصار، ولا يمكن أن ينسب إليه إسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود ولا عدم وجود. فالمبدع هو فوق الكائنات وهو ليس بكائن ولا يكون، إنه يمنح الكينونة، وهو فعل الكينونة ذاته "② وأساس هذا التوحيد هو ما يصطلح على تسميته كوربان بـ"جدلية السلبية المزدوجة" La Dialectique de la double négativité فـ"المبدع هو في آن واحد عدم-وجود، وليس بعدم-وجود، لا-زماني وليس -زماني...إلخ وكل نفي لا يكون إلا إذا نفي الآخر. فالحقيقة هي وقوع هذين النفيين في آن واحد"③. وتقوم هذه السلبية المزدوجة على عمليتين عقليتين هما "التنزيه والتجريد". فتنزيه المبدع يقتضي استبعاد كل الأسماء والصفات التي تنسب إلى "الحدود"، أي إلى الكائنات السماوية، العقول والأفلاك لظهوره تعالى. والتجريد هو جعل الله تعالى مفارقا للظواهر التي تنشأ عنه؛ لذلك من المستحيل أن

---

1) Ibid..p93-94
2)Henry Corbin. Histoire de la philosophie islamique.Op.cit.T1.p122
3)Ibid..p123
4)Ibid.

نتوصل إليه عن طريق العقل أو الحواس أو عن طريق تأمل الكون ونظامه.

أما نشأة الوجود أو عالم الإبداع Le Plérome ، فإنما تعود إلى "المبـــدَع الأول" وهو يقف إلى جانب "المبدع" ولكن دونه مرتبة. وهو ما يعبر عنه تـــارة بـــ"الموجـــود الأول" وتارة بـــ"المبدأ الأول" وأخرى بـــ"العقل الأول" و"الملـــك المقـــرب" و"الإســـم الأعظم". وهو العلة في وجود ما سواه، وهو الوسيط بين الله تعالى الواحـــد ومـــن هنـــا وحدته، وبين العالم المتكثر ومن هنا كثرته①. ولما كانت كلمة إبداع هي وقف على الفعل الأزلي الذي يأمر عالم الإبداع بقوله"كن" فيكون، فإن عالم الإبداع أو نشوء الكائنـــات لا يكون بـــ"الفيض" كما يقول الفلاسفة، الفارابي(257هـــ-339هـــ) وابن سينا(370هـــ-428هـــ). ولا بالخلق كما يقول المتكلمون . بل بـــ"الإنبعاث" وهو سطوع نور يبتـــدئ انطلاقا من العقل الأول. وهو العقل الشامل أو العقل الكلي. ② .

وفي الواقع فإن هذه الإشارات والتلميحات محض السلبية لتنزيه الله تعالى عـــن التشبيه بكل ما هو "صادر" عنه، والقول المبدع والمبدَع الأول وبالوساطة ، هـــو تصـــور هرمسي محض، من حيث أن الإلهيات الهرمسية تقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخـــر . هما "الإله المتعالي" الذي لا يصدق عليه وصف ولا يعرف إلا بالسلب ولا يهتم بشـــؤون الكون، لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مـــع ما هو ناقص. و"الإله الخالق الصانع"، وهو الذي خلق العالم لذلك فهو يتجلى فيه، ويمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه③. ولكن هذا الذي نشير إليه هنا بـــ"المؤثرات" الهرمسية، لا يأخذ عند كوربان أي معنى على صعيد منهجه ورؤيته④ . ومن هنا فإن هـــذا التوحيد الباطني الذي ثبت ، كما يرى كوربان، عنده الفلاسفة والمتصوفة إلى حد الدوار، هو مظهر الأصالة العرفانية للمذهب الإسماعيلي التي تجعل منه المذهب العرفـــاني الأول في

---

1)د.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ج1، ص205.

2) Henry Corbin. Histoire de la philosophie islamique.Op.cit.T1.p124

3)د.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ج1 ، ص176-177

4)Henry Corbin. Temps Cyclique et Gnose Ismaélienne.Berg International.1982.p41.n.7

ومن هنا منبع اهتمام كوربان بالإسماعيلية في تأريخه للفلسفة الإسلامية. يضاف إليه جوانب عرفانية أخرى عند الإسماعيلية، كالمظهر الإلهي للإمامة والإيمان بأن كل ظاهر حقيقة باطنة على حساب مقتضيات الشريعة. وقد تطرق كوربان إلى كبرى مراحلها المتمثلة في الإسماعيلية الفاطمية الأولى، تمتد من القرن الثاني للهجرة إلى قيام الدولة الفاطمية بمصر. وإسماعيلية ألَمُوت وهم إسماعيلية بلاد فارس؛ كان مركزهم قلعة ألَمُوت التي تقع إلى الجنوب الشرقي من بحر قزوين؛ وظهرت على إثر وفاة الخليفة الفاطمي الثامن المنتصر بالله(ت487هـ)② . ويعتبر كوربان قيام دولة فاطمي بالقاهرة مفارقة؛إذ كيف يمكن أن تتوافق الروح الباطنية مع تنظيم رسمي للدولة ؟! ③ إن أفق هذه الروح مغاير تماما لأفق النظم السياسية الاجتماعية في الرؤية الكوربينية .

ومع هذه الروح الباطنية عند الإسماعيلية لم تعد القضية المطروحة على الفكر الفلسفي في الإسلام قضية توفيق بين الفلسفة والشريعة، ولا قضية نظرية الحقيقتين. حقيقة اللاهوت وحقيقة الفلسفة، ولا حتى قضية أن الفلسفة خادمة للاهوت. إن القضية عند الإسماعيلية برمتها كما يقول كوربان" هي ما بين العقيدة والقبر. حيث على العقيدة أن تموت وتتحول ثم تبعث في الديانة التي هي بالذات الحكمة الإلهية ودين الحق. وإن التأويل هو التفسير الذي يسمو على كل المعطيات الواقعية لكي يعود بها إلى مصدرها. والفلسفة تنتهي بالعرفان" ④. وهكذا فالفلسفة الإسماعيلية هي فلسفة دينية أساسا تتمظهر في العلاقة بين الشريعة والحقيقة والنبوة والإمامة. وهي مسائل كما يرى كوربان، ليست مقتبسة من الفلسفة اليونانية ⑤. وقد وقف هذا الأخير موقف المدافع والمنافح عن الإسماعيلية ضد ما أسماه بـ"القصة السوداء"، قصة الاغتيالات التي تنسب إليها. ويرى بأن المسؤول عن هذه القصة هو خيال الصليبيين وينحى باللائمة على المستشرقين عامة الذين ساهموا في رأيه

1) Histoire de la philosophie islamique.Op.cit.T1.p122
2)Ibid..p119
3) Ibid..p141
4) Ibid..p121
5) Ibid.

مساهمة كبيرة في التشويه الذي طال الإسماعيلية، خاصة ابتداء من القرن التاسع عشر مع المستشرق النمساوي فون هامر بورجشتال في مقالة له بعنوان"الحشيشة الفتاكة" صدرت له سنة 1818. اتهم فيها الإسماعيلية بكل الجرائم. حتى أن سلفستير دي ساسي، يقول كوربان، كتب مقالة عن "الدروز" صدرت له سنة 1838 جعل فيها كلمة Assassin مشتقة من كلمة حشاشين. غير أن القضية لا تعدو أن تكون عند كوربان اعتياديا غريبا على اتهام الأقليات الدينية والفلسفية بأبشع الأوصاف اللاأخلاقية . والفلسفة الإسماعيلية لا علاقة لها على الاطلاق بقصة الاغتيالات ①.

إن هذا الاعتياد الذي يشير إليه كوربان هنا هو حقيقة جلية، ويكفي أنه شهد بذلك.أما مسألة ما إذا كانت هذه القصة السوداء حقيقة أم خيال فلا تهمنا هنا. إن الذي يهمنا بالذات هو سؤال: هل هذا الدفاع الذي أبداه كوربان عن الإسماعيلية ونقده للمستشرقين هو دفاع ونقد من أجل إحقاق المعرفة؟ أرى أن الأمر على خلاف ذلك، و لم يكن على الاطلاق من أجل المعرفة، بل كان من أجل مشروع هنري كوربان نفسه، مشروع إحياء الروحانية في الغرب. والتماس مدى ما يمكن أن يوجد من تقارب بين الإسماعيلية والمسيحية. أليس أبو يعقوب السجستاني(القرن الرابع هـ/العاشر م) أحد المنظرين الأوائل للمذهب الإسماعيلي يرى في فروع الصليب المسيحي الأربع وفي كلمات شهادة التوحيد الأربع رمزا لنفس السرّ، سر ظهور الإمام ②. إن الرواية الإسماعيلية كما يرى كوربان تقدم خطوطا مشتركة بين كل مذاهب التشيع. لذلك فهو يرى في فكرة الإمام المنتظر و"الفارقليط" الذي ورد ذكره في إنجيل يوحنا خصوصا " وجه شبه يكشف عن تقارب مدهش بين فكرة التشيع العميقة ومجمل النزعات الفلسفية التي قادتها فكرة الفارقليطية في الغرب منذ أيام الجواشميين ③ في القرن الثالث عشر حتى أيامنا هذه. والتي فكرت وعملت لقيام دولة روح القدس"④ . هذا الواقع كان يمكن أن يكون له شأنا

---

1) Ibid..p140-141
2) Ibid..p139
3)الجواشميين Joachimistes نسبة إلى Joachim de Flore صوفي إيطالي(1130–1220) ثار على التعسف الكهنوتي. وأقام مذهبا صوفيا نادى بملكوت روح القدس
4) Histoire de la philosophie islamique.Op.cit.T1.p113-114

لولا أنه توقف وأصبح واقعا مهملا كما يرى كوربان. ثم إن تلك التهم التي وجـــهت للإسماعيلية حملت محمل الجد طويلا في الغرب، كما يقول هو نفسه، مما حال دون التعرف والاطلاع على كنوز عرفانية هائلة. وهو في الواقع انتقاد موجه أصلا إلى عقلانية القـــرن التاسع عشر وللمنهج التاريخي الذي حكم أغلب دراسات مؤرخـــي الفلســـفة الغربيـــة والمستشرقين. ذلك أن مبادئ الفلسفة الإسماعلية ليست مقتبسة من الفلســـفة اليونانيـــة. وبالتالي فإن المهمة التي يطرحها كوربان على الفلاسفة الغربيين والمستشرقين تتجلـــى في قوله :" علينا أن نبين على وجه الدقة مقابلة الملامح الفلسفية في فكر إسلامي أكثر تشـبعا وأكثر وفرة وغنى مما يفترضه الغربيون حتى اليوم، وأن نستخلص الظروف الخاصة لفلسـفة لا تذوب في الفلسفة اليونانية، كل هذا يبقى عملا للمستقبل"①. كيـــف لا، والفلســـفة الإسماعيلية تنتهي بالعرفان وتقود من ثم إلى الولادة الروحانية. إنها باختصار معركة التشـيع الروحية.

04–معركة التشيع الروحية :

تتأسس هذه المعركة الروحية كما يريدها كوربان ② على جبهتين : جبهة مـــن منطلق وضعية التشيع نفسه داخل الإسلام. وجبهة ، بالنظر إلى علاقة التشـــيع بـــالموقف الروحاني الديني في واقعنا اليوم. أي واقع كوربان بالضرورة.

الجبهة الأولى : فالموقف الروحاني للشيعة يتحدد من خلال أحاديث الأئمة نفسها، كمـــا يؤكد ذلك كوربان. فالتشيع الذي يريد أن يكون دينا شرعيا خالصا، أي شريعة، هـــــو تشيع يتناقض مع نفسه ويبتر أصلا شمولية تعاليم الأئمة. فالأئمة حينما يتحدثـــــون عـــن "السر" الذي ينقلوه إلى الذين ينهضون بأعبائه، فإن المقصود من ذلك هو العرفان. وعقيدة الشيعة تعبر بامتياز عن العرفان في الإسلام. بل إن التشيع ذاته، في نهاية المطاف، ما هـو إلا سلسلة للعرفان ③ .

من هذا المنطلق، فإن الذين يريدون أن يختزلوا التشيع في شرعية الفقهـــــــاء

---

1) Ibid..p121
2)En Islam Iranien. Op.cit.. T1 p127
3)Ibid..p128

يتجاهلون المضامين التي تفرضها تعاليم أئمة الشيعة على المؤمنين من خلال الشهادة. ففي تقدير كوربان، من خلال هذه التعاليم، أنه إذا كانت شهادة التوحيد ترتبط بالإعتراف بشهادة الرسالة النبوية، فإن الاعتراف بالرسالة النبوية سيكون بلا معنى بدون الإعتراف بالإمامة كباطن للرسالة النبوية. ذلك أنه إذا لم يكن هناك باطن يستطيع أن يستمر ويدوم مستقلا عن الغلاف الظاهري؛ فإن الظاهر، أي الرسالة النبوية التشريعية،ستتحول إلى جثة مظلمة. وفي هذه الحالة، فإن كل القرآن يكون قد تحول منذ زمن طويل إلى متحف للفضولية اللاهوتية. وبالتالي فإن الإسلام لا يمكن أن يختزل إلى النص الظاهري وإلى الشريعة①

ويبدو التصوف كـ"جهد لاستبطان الوحي القرآني، وقطيعة مع الدين الشرعي المحض، وعيش لتجربة النبي الحميمية كما حدثت ليلة المعراج "② يبدو مع التشيع، باعتبارهما تجاوزا للتفسير الفقهي المحض للشريعة، وصمودا ينطلق من الباطن، تعبيرا عن أمر واحد. فحيدر آملي مثلا يقول :"إن المتصوفة هم أولئك الذين يعود إليهم اسم الشيعة الحقيقية والمؤمنين الممتحنين"③ ويتساءل كوربان حول كلام آملي، إذا كان الشيعة الحقيقية هم متصوفة أصلا، هل يستلزم من هذا أن الشيعة الذين يرفضون التصوف هم شيعة"مجازية"؟ في الواقع كما يرى كوربان دائما، فإن الروحانيين الشيعة الذين ينادون بالعرفان يستعملون تعابير صوفية، ويعبرون باللغة التقنية للتصوف، ولكن لا ينتمون إلى أية طريقة صوفية بل يتحفظون عليها④ .ذلك أن تنظيم الطريقة ودور الشيخ فيها، هو في نظر هؤلاء تطاول على دور الإمام الغائب. كما أن الكثير من هذه الطرق تتبنى"تعطيلية ورعة" تحض على الجهل والكسل وتشجع على الانحلال الأخلاقي⑤. وبالمقابل فإن هؤلاء المتصوفة أصحاب الطرق يتحفظون أيضا على العرفان التشيعي. وفي رأي كوربان فإن كلام حيدر آملي كان موجها إلى المتصوفة السنة؛ من حيث أن أعماله كانت تدور حول

---

1)Ibid.
2)Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique,Op.cit,T1,p55
3)Henry Corbin, En Islam Iranien, Op.cit, T1, p129
4)Ibid
5) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique,Op.cit,T1,p57

استرجاع هؤلاء المتصوفة باعتبارهم"الإبن الضال" للتشيع ①.

إن المعضلة التي تفرضها المعركة الروحية للتشيع عند كوربان هي : اما إنغماس الروحاني في التطبع الاجتماعي الجذري الرازخ تحت جاذبية "إرادة توازن القوى" وبالتالي التحالف مع النظم التي تجهل حتى معنى كلمة "روحي"، بل تعمل على تدميره أصلا. وإما الإيمان بالمجهول الإلهي L'Incognito divin. الذي يتنمط في شخص الإمام الغائب. لأن في انتظار رؤيته أفق لما وراء التاريخ . وفي هذه الحالة يلزم من مجهوليته ، أنه لا يمكن للحقيقة الدينية أن تصير "موضوعا" أو "شيئا" أو تخضع لتطبيق النظم الاجتماعية. فالإحساس بهذا المجهول يبقى تحديا لكل"جمعنة" للروحاني. وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة فالمعركة ستكون رابحة②. ولكن الذي حدث في الواقع، هو أن الإمام الخميني حوّل هذا المجهول إلى "معلوم أرضي" تجسد في شخص "الفقيه الولي" وربح المعركة ! . فماذا لو بقي كوربان حيا، أي تفسير يمكن أن يعطيه لانتصار الثورة الإسلامية في إيران؟!.

وهكذا يؤكد صاحبنا على طبيعة هذه المعركة في إطار الفكر الفلسفي في الإسلام بقوله :"إن المعركة الروحية التي قادتها الأقلية الشيعية، تساعدها جماعة متفرقة من الصوفية والفلاسفة(=السهروردي، ابن عربي....إلخ) من أجل إسلام روحاني، ضد ديانة الفقهاء وأهل النص، إن هي إلا سمة ثابتة يتسم بها كل تاريخ الفلسفة الإسلامية "③.

الجبهة الثانية: ولأنه أصبح من غير المستطاع في الغرب فهم حقيقة الأحداث الأخرى غير تلك المسجلة في سجل الوقائع المادية المرئية لجميع الناس من شدة النزعة المادية التجسيمية التي عملت على تحويل الأشياء كلها إلى أشياء مادية، وتحاول مطلقا "تجسيم" الأحداث الروحانية في التاريخ، فإنه يبدو للكثير كما يقول كوربان ، أن فكرة الجماعة الروحانية الخالصة التي تمنحها"الحقيقة" تماسكها وقوامها اللامرئي، ما هي إلا

---

1) En Islam Iranien. Op.cit. T1. p129
2)Ibid..p132
3) Histoire de la philosophie islamique.Op.cit.T1.p57-58

سخرية؛ فماذا سيحدث اليوم الذي يتزعزع فيه النظام الاجتماعي؟ إن المفهوم الديني نفسه المتماهي في النظام الاجتماعي يجد نفسه قد ضل طريقه. ولكن بالنسبة للغرب، كما يرى كوربان، فإن عبارات مثل "المجهول الإلهي" و"الروحاني" هي عبارات حاضرة في بعض التقاليد الغربية التي تظهر وكأنها تنقل نفس الرسالة الروحانية للتشيع. وبخلاف عدم اعتراف اللاهوتيين بكل ما يمكن أن يوصف بالعرفان بدون أن يعرفوا حتى ما هو العرفان، فإن هذا العرفان يظهر أكثر معاصرة في الواقع الغربي الراهن من أي واقع آخر مضى. وما عبارة "الله مات" عند كل عرفاني، إلا عبارة ميتة. وإذا كان تعريف العبث هو ما ليس له معنى؛ فإنه من العبث في نظر كوربان أن تكون الحقيقة الإلهية محكومة بلحظة محددة في التاريخ. وأن تكون حقيقة الوحي الإلهي متعلقة باللحظة التي ظهر فيها على كرونولوجيا الأحداث الظاهرية . ومن هنا يؤكد كوربان على أن المعركة الروحية في هذا الواقع، هي التأكيد على حقيقة أن الوقائع الروحانية للتاريخ القدساني هي أحداث واقعية. لا يقع زمنها في الماضي التاريخي الظاهري للأحداث المادية . كما لا يستطيع هذا التاريخ الظاهري أن يتجاوزها. إن زمن الروح الذي تجري فيه الأحداث هو زمن حاضر قادم . وبالتالي فإن كلمة "اللا منعكس" التي تسود في الواقع الغربي وتعبر عن سير التاريخ في اتجاه واحد يجب أن يتوقف مجراها، وتلك هي المعركة الروحية للتشيع في الغرب ①

ونصل مما سبق إلى أن الفلسفة النبوية إنما جاءت داخل الحقل الفلسفي الإسلامي لتجيب عن متطلبات دين نبوي. ومادام أن الفلسفة الإسلامية كما هي عند كوربان عمل مفكرين ينتمون إلى دين نبوي قبل كل شيء؛ فإن أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام تأخذ معناها من هذه الفلسفة بالذات. وكيف لا، وهي تمنح الحاضر الأوروبي كل "الوسائل" والمعاني التي يحتاجها كوربان في تشييده له. وإذا كان العرفان الشيعي قد منح هذه الفلسفة معناها الكامل، فإن هذا العرفان نفسه سيشكل الدائرة المركزية لما يسميه كوربان بـ"الفلسفة الإيرانية ـ الإسلامية" .

---

1)Henry corbin, En Islam iranien, Op.cit,T1, pp132-134

المبحث الثالث

الفلسفة الإيرانية الإسلامية

كرس كوربان جزءًا كبيرا من أعماله لإماطة اللثام عن الكثير من المفكريـــن الفلاســفة الإيرانيين ، معتبرا عمله هذا عملا يدخل في إطار ما أسماه بالفلسفة الإيرانية الإســـلامية. وفي الواقع فإن هذا المفهوم يطرح الكثير من الإشكاليات . من بينها أنه قد يفهم منـــه أن كوربان يضعه كمقابل للفلسفة الإسلامية أو كمقابل للفلسفة العربية . خصوصا إذا علمنا ذلك التنازع الذي طال العبارتين الأخيرتين . وهكذا نجد أنفسنا أمام ثلاث تســميات أو إن صح التعبير أمام ثلاثة عوالم.

01 - في المفهوم الفلسفي الإيراني الإسلامي :

لنحاول التعرف أولا على مشكلة التسمية ، هل الفلسفة الإسلامية هي فلسفة عربية أم إسلامية عند كوربان ؟

طرح المستشرقون قبل كوربان هذه القضية . وقد لخص مصطفى عبد الـرزاق مجمل الآراء الواردة حولها . فمن هؤلاء المستشرقين من قال بأنها فلسفة إســلامية لأنهـم يرون أن "جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامي ، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأنه له فيها أثرا ظاهرا ، ولأنها نشأت في بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإســـلام" ① ومنهم من رأى بأنها فلسفة عربية لأن رجالها كتبوا بالعربية ②.

أما بالنسبة إلى كوربان ، فإن الأمر يتعلق بالفلسفة الإسلامية . ذلك أنه يـرى من ناحية ، أن مصطلح "عربي" رغم أنه مصطلح "محترم" ، بل أكثر من ذلك ، إن اللغـة العربية هي لغة العبادة في الإسلام ، إلا أنه أصبح يحمل - في تلك الأثناء التي كان يكتـب فيها كوربان عن تاريخ الفلسفـة الإسلاميـة في سنوات الخمسينات و الستينات و حتى السبعينات - مضامين إيديولوجية قومية سياسية . وأصبح هذا المصطلح بذلك لا يطابق

---

1) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 17.

2) المصدر نفسه ، ص 16.

حدود عالمه الذي وجد في إطاره ألا وهو الإسلام . ومن ناحية أخرى فإن مدلول الفلسفة العربية عند كوربان هو قسر على كل فلسفة كتبت باللغة العربية . وبالتالي فإن هذا المدلول يقصي فلاسفة إيرانيين إسلاميين كتبوا بالعربية تارة وبالفارسية أخرى أو بالفارسية طورا داخل نطاق النظر الإسلامي . وبما أن هؤلاء الفلاسفة ساهموا بقسط وافر في بناء الفلسفة الإسلامية ، فإن الفلسفة موضوع البحث عنده يجب أن تكون فلسفة إسلامية① هكذا يبدو على الأقل ولأول وهلة من هذا الطرح الكوربيني أن الفلسفة الإيرانية الإسلامية هي بالضرورة متضمنة في الإطار الشامل العام لها وهو الفلسفة الإسلامية من حيث أن التسمية أصلا ، أي الفلسفة الإسلامية ، جاءت لتضم مساهمات الفلاسفة الإيرانيين .

لكن ألا يمكن الحديث عن فلسفة إيرانية إسلامية كحقل مستقل للبحث الفلسفي أو بعبارة أخرى كعالم مستقل له مميزاته وخصائصه؟ بالفعل إننا واجدون كوربان يعبر عن هذه الفلسفة كعالم مستقل بقوله: "عندما نقول فلسفة إيرانية إسلامية نجد أنفسنا أمام فكرة العالم الإيراني الروحاني الذي يسجل ثباتا ويشكل وحدة تجمع اختلافات متعددة " ② . فمدلول الفلسفة الإيرانية الإسلامية إذن ، يعبر عن عالم روحاني ثابت في روحانيته متعدد في اتجاهاته الروحانية العرفانية كالزراد شتيه والمانوية وغيرها من الاتجاهات العرفانية الأخرى . لذلك فإن الأمر يتعلق عند كوربان بالفلسفة الإسلامية وليس بالفلسفة المسلمة . اعتبارا من أن لفظ Musulman يعبر عن محض الإيمان العقدي. بينما لفظ Islamique أوسع في المعنى من اللفظ الأول. ومن هنا فهو يتحدث عن الفلاسفة الإسلاميين وليس المسلمين. وبالتالي فإن كلمة Islamique يقول كوربان"تضعنا خارج نزاعات واحتجاج داخل الإسلام حول مدى انتماء هؤلاء الفلاسفة للإسلام كعقيدة"③.

ويذهب إلى أنه لا يجب أن نفهم من مدلول الفلسفة الإيرانية الإسلامية أنها نتاج العبقرية الإيرانية أو بالأحرى عبقرية الفكر الإيراني. إنها وجهة نظر كما يقول-بكل أسف - في معرفة واحدة هي معرفة "العلوم الإنسانية" والاجتماعية في أيامنا. لذلك فوجهة نظره كما يرى هي بكل "جرأة" ميتافيزيقية . وتتمثل في أن هناك "عوالم ميتافزيقية

---

1) Henry corbin , histoire de la philosophie islamique , op . cit T1 , pp 11 - 13
2)La philosophie iranienne islamique. Op.cit.,T1, p11
3)Ibid.

مرت مع بنياتها الأنطولوجية، وحتى "الذوات" الكونية التي تعمرها، بحوادث دراماتكية غريبة خارج هذه العوالم الميتافيزيقية يبقى مصير الإنسانية الأرضي غير مفهوم" ! ① هذه العوالم هي بالضبط التي رسمتها الإسماعيلية وفلاسفة الإشراق، صور عالم الإبداع النوراني، عالم الأولوهية والملائكة. أما الحوادث الدراماتيكية التي بدونها يبقى مصير الإنسانية الأرضي غير مفهوم، فهي صور "الفاجعة السماوية" التي بدأت مع وجود العقل الثالث الذي تدحرج إلى المرتبة العاشرة الذي هو آدم الروحاني، آدم الملكوتي الذي تمثل المخيلة الميتافيزيقية بشخصه ورموزه التاريخ القدساني لأصل البشرية، وتحمل مأساة"تقهقره" في ثناياها أصل الشر. إنه ماض يرجع إلى ما قبل وجود الإنسان على الأرض. هذا العالم كما يرى كوربان لم تخترعه بعض الجماعات أو الشخصيات الفلسفية، بل لقد قامت أصلا من أجل إزاحة النقاب عنه وتأسيس الإدراك عليه والقول فيه. لقد كان دائما في أهل إيران على مر العصور رجال موهوبون باستعدادات لرؤية اللامرئي واللامرئيات. هؤلاء هم رجال الله. وهكذا فقد عرف هذا "المجتمع" بدون هوادة "مغامرات" روحانية. ولم تكن المغامرة الشيعية إلا فصلا من فصول ملحمة الروح في إيران. إن الفلسفة الإيرانية الإسلامية كما قلنا ليست دليلا على العبقرية الإيرانية، ولكنها مدعوة لتكون الشاهد والناطق الرسمي باسم الروحانية باسم هذا العالم الميتافيزيقي ② .

ويبرر كوربان منحاه هذا ، بأن الأمر يتعلق بفجوة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب سدها، لذلك كان لا بد من تغيير الأهداف التي يجب إثارتها في حقل البحث الفلسفي في الإسلام . فإذا كان الباحثون التاريخيون مثلا في الفن يتحدثون عن الفن العربي الإسلامي والإيراني الإسلامي ، فلماذا يقول كوربان لا نتحدث في موضوع حقل بحثنا عن فلسفة إيرانية إسلامية ③؟! .

هكذا أراد كوربان إذن، أن تكون الفلسفة الإيرانية الإسلامية في صورة

---

1)ibid..p12
2)Ibid
3)Ibid..T2.p162.

"إشراقية" محض. صورة في كثير من ملامحها هي تعبير عن الهرمسية والإفلاطونية المحدثة والزرادشتية والمانوية. وكأنه لم يكن من أمر هذه الفلسفة - إن جاز أن يكون لها عالما مستقلا - إلا تلك الصورة. ولكنها الصورة التي تخدم الرؤية الاستشراقية الكوربينية بالذات. لذلك كان يجب أن تكون في الطليعة، بل أن تكون عالما مستقلا. وإذا كان هدف كوربان من هذه التسمية كما يقول هو سد ثغرة مفتوحة على طول التأريخ للفلسفة الإسلامية، فإن الهدف المسكوت عنه في الحقيقة هو سد ثغرة في بناء الفلسفة الغربية التي ظل يتقاسمها العقل والحس. ومن أجل أن نفهم أكثر المنظور الكوربيني للفلسفة الإيرانية الإسلامية لا بد أن نتعرف على تحقيبه للفلسفة الإسلامية.

02-تحقيب الفلسفة الإسلامية :

لقد كانت النظرة الغربية السائدة في التصميم الاعتيادي لتاريخ الفلسفة تهتم ببعض الأسماء الفلسفية الكبيرة التي انتقلت إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية. وتنص على اعتبار أن الفلسفة الإسلامية ملحقا أو تابعا لهذا التصميم، من منطلق أن هذه الفلسفة كما يقول دي بور T.Jdeboer ① ظلت على الدوام "فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا، ولم تتميز تميّزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها " ②.

ويذهب دي بور إلى أن انتقال ابن رشد(520هـ - 595هـ) إلى الغرب كان عامل تحفيز وعامل تهديم في نفس الوقت. عامل تحفيز لأنه قدم للغرب"مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على أكمل وجه" ③ فنظر الغرب إلى نظريات أرسطو على

---

1) دي بور(1866-1942) من أساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام. من مؤلفاته، الغزالي وابن رشد، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص317

2)تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبوريدة، بيروت، دار النهضة العربية 1981.ص50

3)المصدر نفسه. ص419.

أنها الحقيقة العليا. وعامل تهديم لأنه كان سببا في المفاصلة التي حدثت بين اللاهوت والفلسفة في الغرب ① من خلال ما عرفه عنه الغرب من نظرية "الحقيقتين". وهي على الأصح تنسب إلى الرشديين اللاتين لان ابن رشد لم يقل بها على الاطلاق.

ويرى دي بور في هذا السياق نفسه، أنه بينما سار كل من علم الكلام والفلسفة عند مفكري الإسلام على حدة. سار اللاهوت والفلسفة في الغرب، قبل أن يتعرف على ابن رشد، متلازمين . يقول :" إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية حتى أصبح الانفصال بين الدين والفلسفة غير ممكن"② . ويضيف " وحينما بدأ تأثير العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطبغت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة تمازجها صبغة أوغسطينية. وظلت هذه الصبغة عند الفرنسيسكان إلى القرن الثالث عشر"③.

إن هذه النصوص التي أثبتها لدي بور تفضي إلى رأي واحد وهو إفراغ تاريخ الفلسفة الإسلامية من مضمونه الأصيل والعودة به إلى الفلسفة اليونانية، في ارتكاز واضح على المنهج التاريخي. مدفوعا إليه بـ"مركزية هيلينية" تعتبر الفلسفة اليونانية أصلا لكل فلسفة تقع خارجها. ومكتوبا بروح منتصف القرن التاسع الأورباوي المفعم بالتفوق العقلي والغلبة الحضارية. ولذلك فلا عجب أن يكون ابن رشد حافزا لا بـ"أناه" الفلسفي الإسلامي، ولكن بـ"الآخر" اليوناني؛ فقد قدم للغرب أرسطو على أكمل وجه. ولا عجب أيضا أن يكون هادما بأناه الفلسفي الإسلامي للآخر النصراني. فقد فصم ذلك الترابط العميق بين عقائد العلوم النصرانية وفلسفتهم. مع اعتبار دي بور الواقع تحت وطأة انتصارات العقلانية الغربية أن هذا الترابط كان "إفراطا".

لكن كوربان الذي جاء في ظرف تحطمت فيه كل الاعتبارات العقلانية

---

1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3)المصدر السابق، ص420.

والتفوقية الحضارية الغربية، نظر إلى الفلسفة الإسلامية وتاريخها بمنظور مختلف عن الذي كان سائدا. سواء عند مؤرخي الفلسفة الغربية، أو عند زملائهم المستشرقين من مؤرخي الفلسفة الإسلامية.

وفي مقابل تلك النظرة السائدة، التي هي بالنسبة إلى كوربان نظرة كلاسيكية لم تفعل سوى أنها اهتمت ببعض الأسماء الفلسفية الكبيرة التي انتقلت إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية والذين تنتهي قائمة أسمائهم باسم ابن رشد. في مقابل ذلك،دعا كوربان إلى إعادة رسم تاريخ الفلسفة الإسلامية داخليا، أي من خلال التاريخ الذاتي للفكر الفلسفي الإسلامي كما يبدو في التاريخ الهجري. ذلك أن الإحساس بالزمانية التاريخية لمراحل هذا التاريخ عندما تكون حياة الفيلسوف الداخلية تقع وتتجه صوب التاريخ الهجري، ليست هي نفسها عندما تقع وتتجه صوب التاريخ الميلادي. ومن هنا فإن الترسيمة التاريخية الغربية: الأقدمون، القرون الوسطى، العصور الحديثة لا تجد لها قاعدة تقابلها في التاريخ الإسلامي① .

وبذلك فإن كوربان لا يريد أن يلتزم بهذا التقسيم الاعتيادي. أو بعبارة أخرى لا يريد أن يفرض على هذه الفلسفة تقسيما لا يتوافق مع "جوانيتها". وبالتالي فإن الترسيمةالتي يختارها:

أ-حقبة أولى تمتد من ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد. وهي الحقبة المعروفة أكثر من غيرها وتضم الفرق الإسلامية الكلامية والفلاسفة والمتصوفة. وهي التي تشملها دراسته المعنونة بـ"تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد(1198م)"

ب-حقبة ثانية تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران. وقد

---

1)Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique , op . cit T2 , p351

اتسمت بميزة "ميتافيزيقا التصوف" مع ابن عربي ومدرسة نجم الدين كبرى[1].

ج-حقبة ثالثة تمتد ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي مع تقدم النهضة الصفوية وظهور مدرسة أصفهان. حيث عرفت تقدما مدهشا للفكر والفلسفة في إيران [2].وتمثل هذه الحقبة مع الحقبة الثانية الفلسفة الاشراقية الإيرانية. وهي التي تشملها دراسته المعنوية بـ"تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ وفاة ابن رشد إلى أيامنا " وهي الجزء الثاني من الدراسة الأولى. إضافة إلى دراسته "الفلسفة الإيرانية الإسلامية في القرن السابع عشر والثامن عشر".

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو كيف أمكن لكوربان الربط بين الحقبة الأولى والحقبتين التاليتين ليجعل من الحقب جميعا تصب في منبع واحد؟ يجيب كوربان نفسه :"يعود الفضل في القسم الأول والثاني من هذه المرحلة إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة" ويضيف"إذ كيف نوضح ما به من جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلا، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد"[3] . إن هؤلاء الذين شرحوا تعاليم الأئمة الشيعة هم فلاسفة الاشراق الشيعة. وبالتالي فهو يقيم تحقيبه للفلسفة الإسلامية على تأويل تلك التعاليم في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الاشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. إذن هدف هذا التحقيب هو جعل نقطة الإرتكاز في تاريخ الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة النبوية كما تؤدي إليها مباشرة ظاهرة الكتاب المقدس كما رأينا.

من هذا المنطلق فإن الفكر الكلامي السني عنده سواء في دراسته الأولى

---

1) نجم الدين كبرى(540هـ- 618هـ) متصوف إيراني. قضى أكثر حياته متنقلا بين نيسابور وهمذان وأصفهان ومكة والإسكندرية وخوارزم . وقد كثر في آسيا الوسطى أتباع طريقته التي عرفت بالكبروية. من مؤلفاته الأصول العشرة الذي يعد مرجعا لدراسة الحركة الفلسفية في القرن السابع الهجري. انظر في ترجمته، هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ج2، ص408(بالفرنسية)

2) Histoire de la philosophie islamique . op . cit T1 . p16-17

3) Ibid.,p17

أو الثانية أو دراساته المختلفة، ممثلا في المعتزلة و الأشاعرة على الخصوص، لا يكاد يظهر في هذا التحقيب مقارنة بالشيعة الإثني عشرية والإسماعيلية. ذلك أن"الفلسفة" الكلامية ليس لها أي معنى على صعيد رؤيته لأنها فلسفة دفاعية لم يبرع أصحابها إلا في "الدفاع" عن عقيدة الإسلام① هكذا! أما الكلام الشيعي فهو في نظره لم يكن ليخرج عن هذه المهمة الدفاعية مضافا إليها الدفاع عن عقيدة التشيع. ومن ناحية أخرى يرى أنه ظهر على ساحة النظر الفلسفي الإسلامي وعلى يد الإمام فخر الدين الرازي(543هـ – 606هـ) صلة بين النظر الفلسفي الإسلامي وتفسير القرآن الكريم والمسائل الفقهية سواء في كتبه العقدية أو تفسيره الكبير. لكن طبيعة هذه الصلة لم تكن لتقنع الملاصدرا الشيرازي أو حيدر آملي② وبالإستلزام هنري كوربان. أما الفلاسفة المشائين فلا يكاد يظهر لهم كذلك أثر بالقياس إلى فلاسفة الاشراق. فالكندي(187هـ - 260هـ) يلخصه في فقرات. والفارابي رغم أنه يصنفه ضمن الفلاسفة الآخذين بالهلينية إلا أنه يبرز فيه الجانب الصوفي الاشراقي من منطلق فلسفته النبوية. أما ابن سينا فيبرز فيه فلسفته المشرقية ويجعل منها خطا فاصلا بين السينوية الإيرانية والسينوية اللاتينية. وعلى العموم يبقى هؤلاء الفلاسفة وغيرهم ممن اشتمل عليهم الجزء الثاني من دراسته"أقل انحرافا من المتكلمين"③.

ومجمل القضية هنا أن كوربان ينتقد الترسيمة التي ظلت ترتكز على بعض الأسماء الكبيرة كما رأينا. كالكندي والفارابي وابن سينا وتفتح قوسين لإخوان الصفا الذين بات يعرف نسبهم الإسماعيلي. وانتقد ذلك الاعتقاد الذي كان يرى بأن نقد حجة الإسلام الغزالي(450هـ - 505هـ) للفلسفة -والذي كان أكثر قطعا من نقد كانط للعقل- هو نقد تلقت الفلسفة من خلاله ضربة قاتلة ④. كما نظر بعين عدم الرضا إلى المكانة الفكرية التي حاز عليها ابن خلدون(732هـ - 808هـ) بوصفه سابقا في تأسيس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. ويعتبر من خلال هذا أن المؤرخين الغربيين وجدوا عنده ما كانوا ينظرون إليه كفلسفة عندهم. لكن في منظور الفلاسفة التقليدين لم يكن إنتاج

---

1)Ibid..T2.p355
2)Ibid.. p355-356
3)Ibid..p355
4)L`Iran et la philosophie.Op.cit..p48

ابن خلدون الإطلاق فلسفيا. وما أراه بالمقابل أن كوربان لم يجد عند ابن خلدون ما كان ينظر إليه على أنه فلسفة. لأن ابن خلدون كان أصلا ضد كل معرفة غنوصية. ولكن كيف نظر كوربان إلى مسار الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد؟

03-"مأتم ابن رشد" ونهضة الفلسفة الإسلامية :

اعتبر مؤرخو الفلسفة في الغرب وعلى رأسهم رينان ، كما يقول كوربان ، ولزمن طويل أن مأتم ابن رشد (595هـ / 1198م) في قرطبة كان مأتما للفلسفة الإسلامية ليدخل العقل الإسلامي بعده في ظلام حالك . وابن رشد الذي عرفه الغرب في صورته "المتأسبنة" Averroes كان له تأثير معتبر على الفكر الغربي منذ السكولائية القرووسطية في القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر مع مدرسة بادوية Padoué بإيطاليا [2] . ويرى كوربان أن رأي من ذهب إلى أن وفاة ابن رشد كان مأتما للفلسفة الإسلامية ، رأي لم يعترف باستمرار لحظات هائلة للفلسفة الإسلامية في إيران . ويحسم كوربان موقفه هذا في قوله : " إذا كان الإيرانيون منذ البداية ساهموا في نهضة التأمل الفلسفي في الإسلام ، فإننا نستطيع القول بأن مشهد الفلسفة الإسلامية بموت ابن رشد تحول نهائيا من الإسلام الغربي في الأندلس إلى الإسلام المشرقي في إيران " [3] ليستمر إلى أيامنا هذه . إن الذي انتهى مع ابن موت ابن رشد عند كوربان هو ما نعت طورا في تاريخ هذه الفلسفة بـ "المشائية العربية" [4] وعلى خلاف ذلك تماما يقول : "إنه بأفول ابن رشد طلع فجر جديد في أفق الفكر الإسلامي" [5] ويضيف : "سنكون على خطأ كبير إذا نحن نسينا أنه بعد ابن رشد بدأ شيء جديد ، نمط من التفكير والتجربة الفلسفية تجد رسم أصالتها الخالص في العرفان الإسلامي ، في كل ما تعنيه كلمة "عرفان" في الفارسية بالمعنى الخاص الذي هو معرفته مخلصية Salvifique ، تحريرية Libératice ، فدائية Rédemptrice . اسمان كبيران يمثلان هذا الظهور الكبير ، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ، وشيخ الاشراق

---

2) Henry corbin , philosophie iranienne et philosophie comparée . op . cit : p 111
3) Histoire de la philosophie islamique . op . cit . T2 . p 353
4) Ibid . p 351 – 352
5) Philosophie iranienne et philosophie comparée . op . cit . p 112
4) Henry Corbin , Histoire de la philosophie islamique, op.cit. T2, p 385-398

شهاب الدين السهروردي" ① فبهذا الشيء الجديد الذي يختلف ، كما يرى كوربان ، في مقدماته ومضمونه عن كل من علم الكلام والفلسفة المشائية سجل الفكر الفلسفي الإسلامي تطورا حاسما . ذلك أنه بفضله انتهى الصراع "الرأسي" الذي كان دائرا في الإسلام السني بين علماء الكلام والفلاسفة المشائين . وفي مقابل هذا كان هذا التيار الجديد يتوافق في تقاطع مع فلسفة التشييع النبوية ومع الفلسفة الإسماعيلية ومع الفلسفة الاشراقية ② . إنه إذن العرفان .

هكذا يطرح كوربان ما يعتبره تاريخ الفلسفة الإسلامية كما يبدو من داخله . وفي الواقع فإن الارتكاز على التأريخ لهذه الفلسفة من الداخل ، كما يبدو الشعور بالزمانية التاريخية لمراحلها عبر تموجات التاريخ الهجري ، هو بلا شك نظرة مخالفة لما كان متعارفا عليه بين المستشرقين وتبدو أكثر موضوعية في الدراسة والبحث رغم الموقع الخاص الذي يضعها كوربان فيه لتخدم رؤيته . كما أن الذهاب إلى أن ابن رشد لم يكن هو الحلقة الأخيرة في تاريخ هذه الفلسفة التي استمرت في الشرق لا سيما في إيران. هو نظرة جديدة ومهمة . إذ من الغريب حقا في رأيي أن نتحدث عما كان عليه أمر الفلسفة والفلاسفة في الإسلام ولا نذكر شيئا عما كان عليه أمرهما في إيران. بل ولا نعرف شيئا عن الملاصدرا الشيرازي وميرداما وحيدر آملي وغيرهم من الفلاسفة الذين أنجبتهم إيران في وقت توقف فيه الفكر الفلسفي عموما عن الإبداع. إنها رؤية جديرة بالإعتبار وتفتح لنا الباب واسعا للاطلاع على جزء من تاريخ الفلسفة الإسلامية ظل مهملا ومغمورا وقتا طويلا. وهي بالإضافة إلى ذلك رؤية متحررة إلى حد ما من الترسيمة الاستشراقية التي طبعت مختلف كتابات المستشرقين عن الفلسفة الإسلامية قبل كوربان.

غير أن الرؤية الاستشراقية الكوربينية تصدر هي أيضا عن نفس الإطار الذي كان يصدر عنه هؤلاء جميعا وهو إطار المركزية الأوروبية. فكما هو واضح مما تقدم، فإن

---

1) Ibid . p 115
2) Henry corbin . Histoire de la philosophie islamique . op . cit . T2 . p 352

الفلسفة الإسلامية تجد أصالتها الخاصة في العرفان. وهذا يعني أن هذا النمط من التفكير هو الذي يغطي الفكر الفلسفي في الإسلام، لينتهي هذا الفكر أو لتنتهي الفلسفة الإسلامية إلى فلسفة عرفانية. إن الأمر يتعلق عند كوربان بفلسفة لا يمكن النظر إليها بمنظار غربي. هذا المنظار الذي يجد ثنائية اللاهوت والفلسفة في مقدماته، ظل سائدا في الأوساط الغربية الوارثة لتراث قرن الأنوار، الأوفكلارونج Aufklarung ، ويفترض نوعا محددا من التأمل الفلسفي يتعين في منظومات فلسفية كالعقلانية والوضعانية والتاريخانية واللا أدرية...إلخ[1] فمن أجل تحرير الفكر والفلسفة الغربية من هذا المنظور "المفروض" عليه من طرف ورثة الأوفكلارونج الذين يستبعدون كل ما له من علاقة بالعرفان والروحانية من برامجهم؛ صبغ كوربان - الذي كان يبحث عما يمكن أن يواجههم به - تاريخ الفلسفة الإسلامية باللون العرفاني. لا، لأن هذه الفلسفة تجد حقيقة رسم أصالتها فيه، بل لأنه وجد في هذا اللون، الذي كان حاضرا في تاريخ هذه الفلسفة إلى جانب الألوان الأخرى،"الفداء" لخلاص الفكر الغربي.

وهكذا فصلة اشراق السهروردي مع ميتافيزيقا تصوف ابن عربي مع القسم الباطني لتعاليم السنن الشيعية يشكل ظاهرة ثقافية فلسفية إيرانية أكثر تمثيلا للفلسفة الإسلامية من غيرها.

ا-ابن عربي الأفلاطوني :

كان ابن عربي من جهة، كما يقول كوربان، ينادى بابن أفلاطون. وإلى جانبه أتباع السهروردي ينعتون بأصحاب أفلاطون ويحبذ كوربان تسميتهم "أفلاطوني فارس" ومن جهة أخرى كان ابن عربي معاصرا لابن رشد الذي ولد سنة 1126م وتوفي سنة 1198م وللسهروردي المولود في 1115م والمتوفى في 1191م.أما ابن عربي فقد كان أصغر منهم سنا حيث ولد سنة 1165م وتوفي سنة 1240م.وإذا كانت الفرصة لم تتح لابن عربي بأن يلتقي بالسهروردي فقد وحدهما نفس العلاقة بالملك الظاهر ابن صالح الدين في حلب[2].

---

1)Henry Corbin, La philosophie iranienne islamique,Op.cit .T2.p166
2)Henry Corbin, Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Op.cit..p116

وفي مقابل ذلك فقد حصل وإن التقى ابن عربي بابن رشد ثلاث مرات① آخرها حضوره لتأبين ابن رشد وهو محمل على نعشه من جهة وحزمة كتبه توازن جثته من جهة أخرى. تساءل ابن عربي في حسرة"إيه،كم كنت أريد أن أعرف إذا ما تحققت آماله"② . هذه الآمال التي تساءل ابن عربي عن تحقيقها، تحققت وأثمرت في الغرب. أما في الشرق فقد كان مصير الفلسفة الإسلامية مع ابن عربي وأفلاطوني فارس كما يرى كوربان.

إنه بعمل ابن عربي يقول كوربان بدأ شيء جديد أصيل، لم يكن ليظهر بهذا الوجه من الأصالة لولا أنه نشأ في أحضان الباطنية الإبراهيمية وبالتحديد في أحضان الباطنية الإسلامية. لقد كان ابن عربي على إلمام واسع بالعلوم الإسلامية من فقه وكلام ونحو وبلاغة وحديث وتفسير وقدر له أن يجرف كل هذه المعارف "سيل" ميتافيزيقاه الباطنية وقوة"رؤيويته" غير المسبوقة. ويعتبر إلى جانب ذلك كاتبا وفير الإنتاج يأتي في طليعته إنتاجه الرئيسي "كتاب الفتوحات المكية" الذي كان مصدرا للفلاسفة الروحانيين الإسلاميين في كل العصور. إلى جانب كتابه "فصوص الحكم" الذي أحصى عثمان يحي، كما يقول كوربان، مائة وخمسين شارحا له. من بينهم مائة وثلاثين شرحا هي أعمال متصوفة إيرانيين. وهذا يدل عند كوربان على مدى تأثر العالم الإيراني به. وعندما سيرتبط هذا الأخير فيما بعد بالسهروردي ليتصلا بالحكمة الإلهية الشيعية، حينئذ يقول كوربان يتم الظهور الكبير للميتافيزيقا الإيرانية مع مدرسة أصفهان على الخصوص ③ .

أما بالنسبة إلى مذهبه، يرى كوربان أن ابن عربي متفق مع الحكمة الإسماعيلية والإثني عشرية اللتان تتمسكان بصرامة بـ"قانون" ونتائج لاهوت التنزيه كما رأينا. فالله تعالى "جوهر خالص" لا يوصف بوصف ولا يتصور بالحس ولا بالعقل، لا يقبل التعريف والتحديد، فهو هوية مطلقة. والإتصال بالله ممكن وطريق ذلك هو التحرر من كل ما يشد الإنسان إلى عالم الحس والإتجاه فقط نحو الله الأحد. ذلك لأن العارف يريد أن يصبح ذاتا بدون صفات فيتحد بالله. ويتساءل كوربان هل حدث تصدع عندما منح ابن عربي اسم

---

1)CF. Henry Corbin. L'imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi. Op.cit..p34-35
2)Ibid..p36
3)Henry Corbin. Histoire de la philosophie islamique. Op.cit.T2..p407

"النور الخالص" لله اللاموصوف أو ماثله مع الوجود المطلق في حين أن الإسماعيلية تتمسك بـ"فيما وراء الوجود" كوجود أمثل، هو مبدأ الوجود؟ يجيب كوربان من هذا التفسير أو ذلك تتفرع وحدة الوجود.فالله تعالى هو كل شيء، لا شيء موجود إلا الله، أما العالم فلا يوجد إلا كتجليات لله. وبهذا المفهوم يرى كوربان أن ابن عربي بسط طريقا للنظر والفكر والتفكير يتمثل في أحسن صورة في "التجلي" الذي يحمل مصطلحات/مفاتيح كالتجلي الإلهي والظهور والمظهر والمظهرية. هذه المصطلحات التي ستصبح موقفا لجميع العرفانيين ما دام أن البحث الفلسفي يتجه إلى مقصوده من خلال مفهوم الوجود الإلهي ①.

ومن خلال مفهوم التجلي ومستوياته المختلفة يقول كوربان :" إننا نعمل على وضع علم تصوف لظاهرة المرآة" ② وقد سبق وأن رأينا أن كوربان أناط بالفينومينولوجيا مهمة إنقاذ ظاهرة المرآة. لأن مثال المرآة وسيلة تعبيرية عن هذا التجلي عند العرفانيين فمثلا" عندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له ويجعل الله مرآة أمامه ويقابل بين المرآتين إحداهما إزاء الأخرى، فإنه يرى نفسه في كل شيء ، بل يراها وحدها صورة تعكسها المرآتان المتقابلتان بصورة متوالية ومتكررة إلى ما لانهاية"③ . ويرى كوربان أن هذا المفهوم نفسه يقود إلى تعميق وعرض الاختلافات الرئيسية لتأويل القرآن. حيث أن نظرة التأويل تختلف من ابن رشد إلى ابن عربي إلى الشيعة الإثني عشرية إلى الإسماعلية. والإختلاف هنا يتعلق،كما يرى كوربان، أساسا بحضور أو غياب "عالم المثال" كما سنرى . وبالمقابل يرى كوربان أن هناك اتفاق عميق بين ابن عربي والسهروردي حول هذه القضية، وهي بالنسبة إليهم نقطة للارتباط بكل ميتافزيقا الخيال④ . ولكن ما هي الصورة التي أراد كوربان أن يقدم بها ابن عربي داخل بنية رؤيته الاستشراقية للفلسفة الإسلامية؟ .

---

1) Henry Corbin, Philosophie Iranienne Et Philosophie comparée, Op.cit..p117-118.
2) Ibid..118
3) د.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص315
4) Philosophie Iranienne Et Philosophie comparée, Op.cit..p117-118.

يضرب كوربان صفحا عن دراسة ابن عربي بالمغرب، واتصالاته الشخصية برجال الصوفية في الأندلس ومعاشرتهم إياهم وأخذه عنهم، والتقائه بشيخه أبي مدين في بجاية بالجزائر. وفي مقابل ذلك يقدمه تحت مظلة مدرسة ابن مسرّ ة (269هـ-319هـ) في ألميرية بالأندلس، فيرى بأن هذه المدرسة الباطنية أثرت تأثيرا كبيرا على تكوينه①. وهذا لا يعني في رأيي بأن ابن عربي لم يتأثر بهذه المدرسة خاصة وأنها في الأندلس. لكن كوربان الذي يقدم ابن عربي مدينا في اتجاهه الباطني لهذه المدرسة بالذات، يرى أن الميزة الأساسية لها أنها كانت تثوي تعاليم الفلسفة الإسماعيلية الشيعية② وبهذا يكون قد غرف تصوفه الباطني من الفلسفة الإسماعيلية بالذات. وذلك حتى يتسنى لكوربان استخلاص النتيجة التالية : إذا كان ابن عربي قد أحدث تأثيرا كبيرا على العالم الإيراني كما رأينا، فإن هذا التأثير ما هو إلا"عودة عظيمة" لأصول شيعية إلى موطنها كانت قد رسمت مذهب ابن عربي③ .ولا أدل على ذلك من قوله :" يمكنك أن تقرأ صفحات عديدة من مؤلفات ابن عربي فتحسب أن كاتبها مؤلف شيعي"④ . وبالتالي فإن "مبدأ" و"معاد" ابن عربي هو الفلسفة الإيرانية الإسلامية.

ب- السهروردي وفلسفة النور :

توفي السهروردي قبل ابن رشد بسبع سنوات ، أي اللحظة التي كانت فيها الفلسفة الإسلامية "تتجلى" في مؤلفات ابن رشد . لكن مفارقة هذا الأخير لهذا العالم أدت كما رأينا إلى تحويل Transfert مشهد الفلسفة الإسلامية نهائيا إلى إيران . وهكذا أنارت أعمال السهروردي طريقا جديدا مشى عليه العديد من المفكرين الروحانيين من قرن إلى قرن حتى اندمج فكر شيخ الاشراق في التقليد الروحاني الإيراني . بل أكثر من ذلك فقد أحدث تأثيرا عميقا في كل ما سيأتي من بعده في إطار "الإسلام المشرقي" ⑤.

وإذا كان مشروع ابن سينا قد تمثل أساسا عند كوربان في "الفلسفة المشرقية"

---

1)Histoire de la philosophie Islamique.Op.cit.T2.;p403
2)Ibid.
3)Ibid.
4)Ibid..T1.p56
5) Henry corbin , l'iran et la philosophie . op . cit : p 110

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-كما أن حكمة الاشراق هي حكمة تشير إلى حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس. وهذا ليس لسبب جغرافي فقط. أي موقع هؤلاء على الأرض. وإنما لأن معرفتهم كانت معرفة مشرقية مبنية على الكشف والذوق والمشاهدة الصوفية①

ومن هنا يخلص كوربان إلى نتيجة حاسمة يرد بها على كارلونليو Carlo Alfonso Nallino ② حول التقابل الذي أراد أن يقيمه بين فلسفة السهروردي الاشراقية وفلسفة ابن سينا المشرقية . ويرى بأن ليس هناك أي فرق بين كلمات "اشراق" ، "اشراقي" و"مشرق" "مشرقي" . وأن الفلاسفة الاشراقيين استعملوا هذه المصطلحات كيفما اتفق . ذلك أن الأمر يتعلق عندهم "بمعرفة هي اشراقية لأنها مشرقية ، كما أنها مشرقية لأنها اشراقية " ③ . ومن هنا فهذه الكلمات تأخذ أصلا معان روحانية وليست جغرافية . بل إن التقليد الروحاني الذي جاء من بعد السهروردي استعمل تلك الكلمات بالمعنى الروحاني الميتافيزيقي لها.

وهكذا ، إذن يحاول كوربان "التعالي" بمفهوم المشرق عن المكان الجغرافي وتبدو الدوافع للمناداة بهذه الإستقلالية عن المكان الجغرافي الذي نشأت فيه هذه الحكمة في محاولة كوربان التأكيد على أنه، كما يوجد مشرقيون بالمعنى الروحاني في الشرق يوجد كذلك مشرقيون في الغرب . وأن الخروج من الإنسداد الحاصل في الغرب لا يكون إلا "بالتوفيق بين فلسفة مشرقي الشرق وفلسفة مشرقي الغرب والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لتاريخ آخر حية في الحاضر" ④.

---

1)Ibid., p290-291

2) كارلونليو(1872-1938) مستشرق إيطالي. اهتم بالفلك والأدب العربي والجغرافيا والتصوف والفلسفة. وقد أصدرت إبنته مؤلفاته في ستة مجلدات. انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون ج1، ص432. عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص583

3) Henry corbin . L'archange empourpré . op . cit . p xv

4) Christian Jambet . La logique des orientaux . op . cit . p 20

ولكي نحدد أكثر موقع شيخ الاشراق في الفلسفة الإيرانية الإسلامية ، وإلى جانب ما أشرنا إليه من إحياء الحكمة النورانية لحكماء فارس القدامى ، فإنني أشير هنا إلى نقطتين بارزتين في حكمته الاشراقية أكد عليهما كوربان في منظوره لهذه الفلسفة.

أ - ***النقطة الأولى*** : مفهوم شيخ الإشراق للفلسفة في حد ذاتها . فعنده أن البحث الفلسفي يبقى بحثا مجدبا وعقيما إذا لم يحضر بالضرورة ويؤدي إلى تجربة صوفية . والعكس بالعكس ، فالتجربة الصوفية بدون تكوين فلسفي تبقى غير بعيدة عن الانحراف وهكذا فالمعرفة هنا كما يرى كوربان لا تبقى معرفة نظرية ولكن تصبح بالماهية معرفة مخلصية . وهو المعنى الذي أعطى دائما لمفهوم الغنوص ① . وهكذا نجد أنفسنا أمام فلسفة عرفانية تجد صميمتها في عرفانية الفلسفة الإيرانية الإسلامية كما أراد كوربان .

ب - ***النقطة الثانية*** ، حيث يعتبر كوربان أن السهروردي في إطار الفكر الفلسفي الإسلامي هو أول من قال انطولوجيا بعالم وسيط هو عالم المثال (في اللاتينية mundus imagimalis وفي الفرنسية Le monde de l'imaginal) وهو العالم الذي قال به كل من جاء من بعده . بل هو من جملة مرتكزات الفلسفة الإيرانية الإسلامية . ويعتمد كوربان على تنظيم العوالم كما رسمها فلاسفة الاشراق، على الملاصدرا الشيرازي الذي أدخل عالم المثال في عداد عالم الملكوت . هذه العوالم هي أ) العالم العقلي المحض أو عالم الأنوار الملائكية الكبرى . ويوصف في حكمة الاشراق بـ "عالم الجبروت" ب) العالم المثالي وهو عالم النفس ، وهو عالم متوسط ووسيط بين العالم العقلي والعالم الحسي . ويوصف بـ"عالم الملكوت" ج) العالم الحسي وهو عالم الأشياء المادية التي تقع تحت الإدراك الحسي . ويوصف بـ "عالم الملك" . وترتبط هذه العوالم بصور وجودية خاصة بكل منها وهي الصور العقلية بالنسبة إلى العالم العقلي، والصور المثالية بالنسبة إلى العالم المثالي، والصور الحسية بالنسبة إلى العالم الحسي ②.

---

1) Henry corbin , l'archange empourpré . op . cit , p XVII
2) Henry corbin , corps spirituel et terre céleste . op . cit : p 10

وعالم المثال هذا ، هو عالم كما يقول كوربان محسوس ولكنه لا يدرك بالحواس الخارجية ، فهو عالم روحاني ليس له قوام مادي . بل له مظاهر يتجلى بها كما تتجلى الصورة في المرآة. وبذلك يفرق بين كلمة L'imaginal التي تعبر عن هذا العالم وبين كلمة L'imaginaire التي تعبر عن اللاواقعي واللاحقيقي والأسطوري . ويعبر كوربان عن هذا العالم كـ "imaginatio vera" أي كخيال بالمعنى الحقيقي ① . فهو عالم كما يقول فلاسفة الاشراق تعثر "فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة لطيفة ... وهناك تقوم المدن الصوفية "جابلقا" "جابرص" وهورقليا" " ② . وإذا كان العضو الذي يدرك به العالم الحسي المرئي هم الحواس الخارجية ، والعضو الذي يدرك به العالم العقلي هو العقل ، فإن العضو الذي يدرك به هذا العالم هو المخيلة النشيطة L'imagination active التي هي قدرة روحية مستقلة عن مجموع أعضاء الجسد ③.

إذا فبدون الإحاطة بهذا العالم والنفاذ إليه يمتنع كل تأويل صادق للتجربة الصوفية . وفي الواقع فإن وجود هذا العالم هو ضرورة إبستيمولوجية بالنسبة لفلسفة الإشراق . لأن الإدراك في هذه الفلسفة لا يقوم على تحسس أو تعقل الصور . بل يتم عن طريق "الاشراق الحضوري" أين تكون النفس فيه كالمرآة التي تنعكس عليها الموضوعات التي توجد منتقشة في عالم المثال.

ويعزي كوربان أهمية وجود هذا العالم إلى كونه يمثل الوجهة التي تنفتح على مصير الإنسان . فهو "الإقليم الثامن" Le huitième climat "أين تتجسد الروح ويتروح الجسد" ④ الغائب عن أفق "جغرافيا" الفكر الغربي . ويمثل فقدانه كارثة على مصير الإنسانية . وتظهر هذه الأهمية عند كوربان في وظائف هذا الإقليم نفسه⑤:

---

1) Ibid.
2) Henry corbin . histoire de la philosophie islamique . op . cit : T1 . P
3) Henry corbin . philosophie iranienne et philosophie comparée . p 124
4) Ibid.
5) Ibid. . p 124 - 126

1- فبه تتم القيامة وبدونه لا يمكن أن تقوم فلسفة للبعث لأنه محل الأحـــداث المعادية .

2 - وهو موطن رؤى الأنبياء والمتصوفة وكل ملاحمهم التي وصفتها الكتـــب المقدسة ، وفيه يمكن أن تفهم جميع أحداث تاريخ مقدس ، تاريخ قدساني . ولذلك فـــهو "رؤية بين السماء والأرض" يجب أن تكون من أجل إدراك الواقع الحقيقي كل الواقع.

3 - وهو العالم الذي يتم فيه التأويل . فعندما يرتفع الإنسان إلى مستوى هـــذا العالم فإن المعطيات الحرفية للكتب المقدسة تأخذ حقيقتها الروحانية.

4 - ومن هنا يعلم الفيلسوف أن ما يتأمله هو ما يوحى إلى النبي وبذلك تتحدد تلك العلاقة بين دعوة النبي ودعوة الفيلسوف . ذلك أن الفلاسفة يغرفون هنا من نفـــس النبع الذي غرف منه الأنبياء.

5 - وبغياب هذا العالم عن الفلسفة الغربية حدث ذلك الفصام النكـــد بـــين الإيمان والعلم والفلسفة واللاهوت . كما أن هذا العالم يمنح الفلاسفة القدرة على تشـــييد ميتافيزيقا واقعية ومذهبا خاصا بالصورة والخيال.

وما يلاحظ على هذه الوظائف أنها تقع في صميم المـــهمات الـــتي توجبـــها الروحانية . وباختصار فإن هذا العالم يتمثل لدى كوربان في تلك العبارة التي صدرت عـــن أحد الفلاسفة الفرنسيين عندما شرح له كوربان وظيفة هذا العالم واستشهد بها كوربـــان نفسه فأخيرا ، كما قال ، أصبحنا نعرف "أن كل فينومينولوجيا الروح تتم في هورقليا" (1)

وفي الواقع ، فقد ألمحنا (في المبحث الأول من هـــذا الفصـــل) إلى أن ظـــهور الفينومينولوجيا جاء نتيجة أزمة العلوم الغربية ، ولأجل تجاوز الثنائية المعرفية التي تقـــاسمت الفكر الغربي ، ثنائية المذهب المثالي والمذهب الواقعي ، ولكي تؤسس لمذهب واحد هـــو الشعور . وقد رأينا أن كوربان يرى بأن المكان بقي شاغرا رغم محاولة الفينوميثولوجيـــا ، وأن عالم المثال هو وحده الكفيل بسد هذا الفراغ . وفي رأيي فإن هناك مفهوما آخـــرًا

---

1) Corps spirituel et terre céleste . op . cit . p 26

تجاوز نهائيا تلك الإشكالية ، ألا وهو "المفهوم الفلسفي الواقعي الإلهـــي" . فـــإذا كـــان المفهوم الفلسفي المثالي يرى بأنه لا يوجد خارج تصوراتنا أي واقع موضوعي للأشـــياء، والمفهوم الفلسفي الواقعي يرى بأن العالم موجود خارج تصوراتنا لأنه واقع موضوعي وأن الحقيقة النهائية في الكون هي المادة التجريبية ، فإن المفهوم الفلسفي الواقعي الإلهي ينظـــر إلى أن لهذا العالم وجود واقعي موضوعي ولكنه ليس ذاتي الوجود بل هو معلول الوجـــود لمبدأ غير مادي فوق الروح وفوق الطبيعة معا هو الله تعالى . مـــع أن هـــذا المفـــهوم لا يتعارض مع أي تجربة روحية داخل إطار العقيدة الإسلامية.

وبالجملة فإن السهروردي أثر تأثيرا كبيرا في إيران ، كما يـــرى كوربـــان لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثلوا مقاصده . ولكن لندع كوربان يحسم هـــذه الصلة بنفسه إذ يقول : "وهكذا فإن السهروردي قد عاش مأساة "الغربة الغربيـــة" حـــتى غايتها سواء في حياته أو في موته مستشهدا من أجل الفلسفة النبوية" ① ونحن لا ننكر على الاطلاق أن مصير فلسفة السهروردي إلى جانب فلسفة ابن سينا قد تحدد فيمـــا بعـــد في إيران على أيدي من يسميهم كوربان بـــ "أفلاطوني فارس" ، أي الاشراقيين الذي جـــاءوا بعد السهروردي بعد أن أصبحت إيران مركزا للحركة الفلسفية في الإسلام . ولكن هـــل هذا يؤدي بنا إلى القول بأن حقيقة الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة الإيرانية الإسلامية ؟

ذلك بالضبط ما يمكنني استخلاصه بصفة موضوعية مما تقدم، نعـــم حقيقـــة الفلسفة الإسلامية عند كوربان هي الفلسفة الإيرانية الإسلامية كعالم مستقل تماما . تظـهر في خط متواصل يشتمل على الفلسفة النبوية التي تجد منبعها الأصلي في تعاليم سنن الأئمـة الشيعية ، إلى جانب الإسماعيلية كمذهب عرفاني خالص . وميتافيزيقـــا التصـــوف عنـــد ابن عربي مع حكمة الاشراق للسهروردي وكل الفلاسفة الإيرانيين الذين جاءوا من بعـده وعلى رأسهم الملاصدرا الشيرازي. تلك هي الفلسفة الإسلامية علـــى حقيقتـــها عنـــد كوربان. ذلـــك أن أهم ما يميز هذا "الخط" هو العـــرفانية المخلصيـــة التي تجســـد

---

1) Histoire de la philosophie islamique . op . cit . T1 . p 302

مشروعه ورسالته إلى الغرب . أما الفكر السني والتيارات الفكرية سواء منها الكلامية أو الفلسفية أو حتى الصوفية التي ظلت تشكل كما أشرنا الأشكال الرئيسية للفلسفة الإسلامية فقد أجحفها أيما إجحاف و "أول" بعضا من "مفرداتها" خدمة لمشروعه . وفيما تقدم أصدق دليل على ذلك.

04 - رسالة الفلسفة الإيرانية الإسلامية إلى الغرب :

وبعد ، فما هي "الرسالة" التي يمكن أن تقدمها الفلسفة الإسلامية ، بمفهوم كوربان ، إلى الغرب ؟ لا بد أن رحلة كوربان الاستشراقية وظرفه التاريخي الذي طبع بيئته وعصره بمختلف مناحيه ، تكون قد ألقت الأضواء على المضمون الذي يمكن أن تحمله هذه الرسالة. فلقد كانت مبادرة كوربان الروحانية تتعارض بوضوح مع الاتجاهات السوسيولوجية والسيكولوجية وما ساد من فكر عقلاني وضعي علماني حول الطبيعة وما وراء الطبيعة. هذه الاتجاهات سلبت الإنسان كل طابع روحاني وأخلاقي ورمزي وجعلته "عاريا" على غرار النموذج الميكانيكي. كما أن التطور الذي أخذته عملية "العلمنة" في الغرب أفضى إلى "إختزال الروحي في الزمني والمقدس في الدنيوي" ① . إنها باختصار كما يرى، إرادة الفكر الغربي في إدراك الأشياء ليس"بين السماء والأرض" ولكن إدراكها في المستوى التجريبي الواقعي للتاريخ "الظاهري" الذي يعتبر وحده واقعيا②.

ومن هنا فقد بات مصطلح العلمنة يكافئ عند كوربان مصطلح "إفقاد الوجهة" Désorientation أي تضييع الوجهة المشرقية بالمعنى الميتافيزيقي. وهنا بالضبط تظهر ضرورة هذه الرسالة في كل الفلسفة والحكمة الإلهية المشرقية للسهروردي وللاشراقيين على طول القرون. وهكذا فالمشرق الذي يقدمه كوربان للغرب ليس له وجود على خرائطه لأنه

---

1)Henry Corbin, Philosophie Iranienne et philosophie Comparée, Op.cit.,p132
2)Ibid.

ليس له معنى جغرافي ولا إتني. وبالتالي فإن معنى "وجهة" الغرب لا تكون إلا فيما وراء هذا العالم ①

وتبدو هذه الرسالة في نظر كوربان هامة ومستعجلة في آن واحد. لأن مأساة الإنسان الغربي في رأيه مأساة إنسان من نوع خاص. إذ تطرح هذه المأساة على صعيد معنى "فرديته" حيث أصبحت إيديولوجيا هذا الإنسان تتجلى في إيمانه بحقيقة واحدة هي الفردية L'individualité ② . وفي الواقع فإن من أهم مميزات الفكر الغربي ابتداء من عصر، هو صعود الفردية كبنية اجتماعية أصبحت تشكل الميزة الأساسية للحداثة، بل أصبحت "النرجسية الحديثة" للإنسان الغربي ③.

وإزاء هذه الوضعية، يرى كوربان أن ماهية الشخص تكمن في غير أناه الواقعي. إن ما يكوّن ما هيته هو أصله السماوي .وبالتالي فإن مأساة الإنسان الغربي لا تكمن بالضبط في هذه الفردية، بل في نسيان الشرط الأزلي الذي يقوّم حقيقة هذه الفردية ألا وهو العرفان . فالمأساة إذن هي نسيان العرفان، بمعنى آخر نسيان المعرفة المخلصية . ④

وهنا أيضا تأتي رسالة هذه الفلسفة لتؤكد العمل على تحقيق الجوهر الفردي للوجود الإنساني التام كما يتجلى ذلك بوضوح في الإنسان الكامل الذي يدرك بجلاء وظيفة الإنسان كما تتمثل في المعرفة العرفانية، لأنها معرفة تنقل كل المعطيات المادية المشاهدة إلى معان في صورة روحانية تجد إطارها في عالم المثال. وتلك هي مهمة من يسميهم الملاصدرا الشيرازي وكوربان بـ "فلاسفة العالم الآخر" الذين يرون الأشياء بين السماء والأرض ضدا على"فلاسفة هذا العالم" الذين يرون الأشياء في مستوى هذا العالم⑤

---

1)Ibid..p133
2)Ibid.
3)راجع عرض محمود أمين العالم لكتاب دافيد لوبروتون "أنتربولوجيا الجسد والحداثة" ترجمة، محمد عرب صلصلا في مجلة "العربي" عدد 440 . السنة 38، يوليو 1995، ص195 وما بعدها
4)Henry Corbin. Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée. Op.cit., p134.
5)Ibid..p136

وماذا بعد، رسالة هذه الفلسفة هي نداء كوربان لجميع العرفـــانيين -كمـــا نادى ماركس ذات يوم جميع العمال - في جملة واحدة " أيها المشرقيون لكـــل الأقـــاليم اتحدوا"①. ولكن لماذا؟ يجيب كوربان بنفسه :"لعل الغرب إذا هو أفرز السم، يكون قـادرا على إفراز الترياق. ولكن ليس من المؤكد أنه يشعر حتى الآن بهذه المسؤولية"②

1)Ibid.,p138
2)En Islam Iranien. Op.cit..T1.p9.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حاولت في الفصول الماضية أن أستعرض وأحلل رؤية هنري كوربان كمستشرق في ميدان الفلسفة الإسلامية . ولعل القارئ قد لاحظ أنني حرصت أشد الحرص على أن يكون هذا الاستعراض والتحليل، لما ورد من آراء وأفكار كوربان حول الفلسفة الإسلامية، مقتصرا على محاولة إبراز ترابط هذه الأفكار كمشروع متكامل البنيان. ولذلك لم أرد التركيز على ما هو خارج إطار هذه الرؤية كمشروع؛ بأن أفصّل القول في رؤيته للأشكال الفلسفية الإسلامية المتعارف عليها، والتي لا تشكل أية أهمية في البنية الداخلية لرؤيته الاستشراقية.

ولقد خلصت من هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج العامة إضافة إلى النتائج الجزئية التي عرضتها مع خطوات البحث.

أولا :لعل أول ما ينبغي التذكير به هو التأكيد مجددا على أن الاستشراق ينطلق من مفهوم "طلب الشرق" وبالتالي فإن تعبير "الرؤية الاستشراقية" لا يتضمن أية أحكام قبلية مسبقة تجعل منها "جهازًا مفاهيمياً" ثابتا في الجوهر والصفات. ولكن الذي يميز هذا "الطلب" أن شروطه وخلفياته وأهدافه المتعددة هي وحدها الكفيلة برسم صورة هذه الرؤية. ولعلي قد حاولت بقدر الإمكان بيان تلك الشروط والخلفيات والأهداف عبر مراحل طلب الغرب للشرق. وقد سمح "تقصي" هذه المراحل، من بداية الاستشراق إلى تطوراته المختلفة من الوقوف على جانبين كانا يتحكمان في مسيرته :

أ-**الجانب الأول**: وهو ما كان يحرك المستشرقين من دوافع وخلفيات ظهرت في تلك الرواسب الدفينة للصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام وما تلا ذلك من خدمة للمخططات الاستعمارية رسمت استشراق القرن التاسع عشر. وفي الواقع فقد كان هذا الجانب محل استثمار نقدي للكثير من الباحثين في هذا المجال"فضحوا" من خلاله دوافع وخلفيات الرؤية الاستشراقية .

ب-**الجانب الثاني** : وهو جانب ما يسمى بـ"المركزية الأوروبية " كما تتجلى في تلك الشروط التاريخية التي كانت توجه من الداخل المستشرقين. أي ربط الرؤية الاستشراقية بمكوناتها الإيديولوجية والمنهجية داخل الفكر الغربي ذاته. وبالتالي التعرف عليها من

داخلها. باعتبار أن المستشرق في المقام الأول هو ابن حضارته الأوروبية يفكر في إطار شروطها التاريخية والمنهجية وبوحي منها ومن أجلها. وهو في الواقع الجانب الذي اعتبرت من خلاله استشراق هنري كوربان "تجلياً" له.

ثانيا :لقد جاء الاستشراق في الفلسفة الإسلامية في منتصف القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين صورة طبق الأصل للمرحلة التي ازدهر فيها ما كان يسمى في أوروبا بإعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي الغربي؛ ليعبِّر عن طموح مؤرخي الفلسفة الغربية في إدخال الوحدة والاستمرار على تاريخ الفلسفة الغربية من أجل جعل هذا الفكر الفلسفي التاريخ العام والرسمي للفكر الفلسفي الإنساني. وهكذا فقد كان الهدف من التأريخ للفلسفة الإسلامية لا لأجل هذه الفلسفة في حد ذاتها ، وإنما من أجل استكمال فهم الفلسفة اليونانية. فهو تأريخ مدفوع بمركزية هيلينية - أوروبية(مثال دي بور)

ثالثا :تنتمي الرؤية الاستشراقية الكوربينية للفلسفة الإسلامية إلى تاريخ ما بعد 1914. وهي الفترة التي عاشت فيها أوروبا أزمات نفسية متعددة وقلقًا مصيريًا حادًا نتيجة ويلات الحرب. واتسمت بقيام فلسفات تنتقد الإرث الفكري للأوفكلارونج. وأصبحت تتحسس في الإنسان جوانبه الروحية والوجدانية واللاشعورية. كان ذلك مع فرويد ويونغ وبرغسون وهيدغر وياسبيرس ومارسال وغيرهم. ولم يجد الإنسان الأوروبي أمامه منظومة قيم ثقافية يمكن أن تكون كافية ومستقلة ذاتيا. ولم يسلم هنري كوربان من هذه الظاهرة لأنه ببساطة ابن الحضارة التي أفرزتها. لذلك فقد جاءت رؤيته الاستشراقية لتصب في المفهوم العرفاني لـ" استشراق" السهروردي، ولتعبر أولا وقبل كل شيء عن أزمة الوعي الغربي.

رابعا :إن المنهج الذي شغّله كوربان في مجال التأريخ للفلسفة الإسلامية لم يكن منهجا تاريخيا ولا فيلولوجيا، حتى وإن بدا للبعض أنه وظف هذا المنهج الأخير في دراسته حول السهروردي أي المنهج الفيلولوجي. ففي الواقع فإن هذا التوظيف لم "يزد عن حده"

– على حد تعبير برهييه – بمعنى أنه تزامن مع تذوق كوربان للمعنى الحي للأفكار كما عاشها وخبرها السهروردي. ومن هنا فهو على الأصح توظيف"ذاتوي" بالدرجة الأولى، رأى من خلاله كوربان أن الفلسفة الإسلامية لا تذوب في الفلسفة اليونانية . ويبقى في رأيي أن المنهج الفينومينولوجي ، الذي يحلل الظاهرة ويصفها ويحاول تفهمها من داخلها، هو المنهج الذي قرأ به كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية وسمح له بتكريس رؤية عرفانية حولها.

خامسا: لقد جاءت رؤية هنري كوربان لتبشر بمشروع جديد في التأريخ للفلسفة الإسلامية لا يلتزم بالترسيمة التقليدية التي تؤرخ لهذه الفلسفة من الخارج، بل بالتركيز على التأريخ لها من الداخل:

أ- فالفلسفة الإسلامية عنده لا يمكن أن توصف بـ " الفلسفة العربية " ، لأنها ستقصي بلا شك فلاسفة إيرانيين إسلاميين كتبوا بالفارسية وساهموا في بناء العالمية الروحانية الإسلامية . ذلك أن التأمل الفلسفي في الإسلام ترتبط نهضته وانتشاره بالواقع الروحي للإسلام الذي لا يعبر عن نفسه فقط بالفقه .

ب- الفلسفة الإسلامية لم تنته مع موت ابن رشد . إن الذي انتهى مع موت ابن رشد عند كوربان هو "المشائية العربية" . بل لقد تحول مشهد هذه الفلسفة نهائيا من الإسلام الغربي بالأندلس إلى الإسلام المشرقي بإيران . حيث استمرت السينوية "المشرقية" والحكمة الإلهية السهروردية وميتافيزيقا التصوف لابن عربي . وشهد الفكر الإيراني بعثا مدهشا مع النهضة الصفوية.

ج- لا يتقيد كوربان بالتمييز الذي يفصل بين الفلسفة واللاهوت . إن الفلسفة في مسيرتها كانت فلسفة ولاهوتا في نفس الوقت.

سادسا : لقد أرخ كوربان للجانب الذي درج مؤرخو الفلسفة الإسلامية على إهماله وعدم "اعتباره" وهو الفكر الشيعي والفلسفة الاشراقية . وبالمقابل أهمل

وأجحف ما درج مؤرخو هذه الفلسفة على الاهتمام به . أقصد الفكر السني الكلامي والفلسفة المشائية والتصوف.

سابعا : إن ما يمكن استخلاصه بصفة موضوعية ، هو أن مفهوم الفلسفة الإسلامية عند كوربان هو الفلسفة الإيرانية الإسلامية التي تشمل الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين الإمامية الأثني عشرية والإسماعيلية . واشراق السهروردي وماله من صلة بميتافيزيقا التصوف لابن عربي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

(أ)

دي إربيلو: 24

أرسطو :41، 44

أفلاطون :88 ، 109

أفلوطين :63 ، 74

أطو (الأول) : 18

أشتياتي (جلال الدين) :78

إشفتسر :51

أورسال (ماسون) :100

دي أورباك :18 ، 46

أوكلي :25

آملي (حيدر) :113 ، 140 ، 150 ، 152

(ب)

بارت (رودي) :16

بارت (كارل) :67 ، 68

دي باسترويت :27

بدوي (عبد الرحمان) :25،58،66

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

برغسون :60

برنشفيك :53

برهييه :44 ، 45 ، 63، 85

بكر :33، 42، 127

بودي :27

دي بور :146 ، 147

بورجشتال :30 ، 138

بوستيل :23

بوكوك :24

دي بولنفلييه :27

بياني (مهدي) :77

بيكون (روجر) :21

(ت)

تنيمان :41

(ج)

الجابري :46 ، 86 ، 88 ، 104

جامبيت(كرستيان) :و، 73

جلسون :64 ، 65

جوته :27 ، 28

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جوتييه :42

جورافسكي :21 ، 29 ، 33 ، 34

(ح)

حميش (سالم) :22 ، 31

حنفي (حسن) :101 ، 109

(خ)

ابن خلدون :150، 151

الخميني :141

(د)

داود :77

دومنجون :50

ديكارت :62 ، 67 ، 88

(ر)

الرازي (فخر الدين) :150

ابن رشد :21 ، 146 ، 147 ، 148 ، 149 ، 151 ، 152 ، 153 ، 154 ، 155، 156

رودونسود :12 ، 13 ، 14 ، 23 ، 26 ، 32

ريتر :75

ريلان : 25

رينان : 5 ، 41

(ز)

زرادشت :27

(س)

سارتر :56 ، 60

دي ساسي :30 ، 138

ابن سبعين :108

ستيلا :76

السجستاني (أبو يعقوب) :138

سعيد (إدوارد) : د ، 6 ، 12 ، 14 ، 34 ، 36

سويندنبرغ :66 ، 117

السهروردي (المقتول) : و ، 62 ، 63 ، 64 ، 65 ، 66 ، 68 ، 72 ، 73 ، 74 ، 75 ، 76 ، 77 ، 82 ، 88 ، 101 ، 108 ، 109 ، 110 ، 111 ، 141 ، 152 ، 153 ، 154 ، 155 ، 156 ، 157 ، 158 ، 159 ، 162 ، 163

السيد (رضوان) :25

ابن سينا :21 ، 23 ، 64 ، 74 ، 111 ، 136 ، 150 ، 157 ، 162

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ش)

شبنغلر : 59

الشرقاوي (محمد عبد الله) :17

شلر (ما كس) :59

الشيرازي (روزبهان بقلي):126

الشيرازي (ملاصدرا) :108 ، 113 ، 132 ، 150 ، 152 ، 159 ، 162 ، 164

شيغان (دريوش) : و، 64 ، 73 ، 74 ، 76 ، 77 ، 79

(ص)

الصادق (الإمام جعفر) :104

الصدر (الإمام) :106 ، 131

(ظ)

الظاهر (الملك) :153

(ع)

عبد الراز ق (مصطفى) :38 ، 41 ، 121 ،

عبد الملك (أنور) :36

ابن العبري :24

ابن عربي :108 ، 126 ، 141 ، 149 ، 151 ، 153 ، 154 ، 155 ، 156 ، 162

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عريبي (ياسين) :19

العقيقي :24

علي (الإمام) :103 ، 107

(غ)

غالان :26

الغزالي (أبو حامد) :21 ، 150

غينون :57 ، 76

(ف)

الفارابي :111 ، 136 ، 150

فرويد :60 ، 80

فولتير :25 ، 28

فولناي :28

فليب (الملك) :30

فندرسكي (مير أبو قاسم) :133

(ك)

كاسيري :69

كبرى (نجم الدين) :149

كانط :60 ، 67 ، 150

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كرواس :66
كرومر :5
الكليني :103
الكندي:150
كونت :45
كونفيشيوس :27
كويريه :67 ، 74
كيركغرد :67 ، 68
كين :75

(ل)

لاشلييه :53
لافال :53
لامارتين :27
لامانس : 35 ، 36
لانيو :53
لوثر :59 ، 67 ، 68 ، 74
لوسين :53
لولو :21
لويس :36
ليفي ستروس :57

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(م)

ماسينيون :56 ، 104 ، 105 ، 106

ماركس :59 ، 67 ، 165

المجلسي (محمد باقر) :107 ، 113

المحترم (بطرس) :16

مدكور (إبراهيم) :41 ، 42 ، 43

مرسال :54

ابن مسرة :156

مقدسي :16

موروسير :55

مول :31

مونتسكيو :28

المتصر بالله :137

المنجد (صلاح الدين) :10

مونييه :58

مير داما :113 ، 152

(ن)

نابليون :30

النشار (سامي) :41 ، 121

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نصر (سيد حسين) :80

نلينو :158

نيتشه :57

(هـ)

هامان :68 ، 69 ، 74

هرخونييه :33

هوسرل :54 ، 59 ، 73 ، 89 ، 90 ، 91 ، 92 ، 101

هيدغر :54 ، 59 ، 63 ، 66 ، 69 ، 70 ، 71 ، 72 ، 73 ، 74 ، 76 ، 96 ، 112

هيغل :45 ، 59 ، 60 ، 67 ، 85

هيغو (فيكتور) :27

(ى)

ياسبيرس :54 ، 59 ، 60

يونغ:60 ، 79 ، 80

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المراجع

1- العربية

(أ)

إبراهيم (زكريا)

-دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر، دون تاريخ

اشفنسر (ألبرت)

-فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، القاهرة ، المؤسسة المصرية،دون تاريخ

أبوريان (محمد علي)

-تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، بيروت، دار النهضة العربية، 1973

(ب)

بدوي (عبد الرحمان)

-شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964

-الموسوعة الفلسفة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1984

-موسوعة المستشرقين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بلاثيوس (آسين)

-ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت، دار القلم، 1979

(ج)

الجابري (محمد عابد)

-بنية العقل العربي، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990

-التراث والحداثة، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991

-تكوين العقل العربي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989

-المسألة الثقافية، ط1، قضايا الفكر العربي(1)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994

-مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، ط1، قضايا الفكر العربي(3)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995

الجبري (عبد المتعال محمد)

-الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1995

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجندي (أنور)

-الإسلام والدعوات الهدامة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1982

جورافسكي (ألكسي فاسيليفش)

-الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، ط1، سلسلة عالم المعرفة(215)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، 1996.

(ح)

ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني)

-لسان الميزان، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971

حميش (سالم)

-الاستشراق في أفق انسداده، ط1، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة، 1991

(ذ)

الذهبي (محمد حسين)

-التفسير والمفسرون، ط1، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1962

(ر)

الرازي(فخر الدين)

-التفسير الكبير، ط2، بيروت، دار الفكر، 1978

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رشوان (محمد مهران)

-مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط2، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984

(س)

ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم)

-الكلام على المسائل الصقلية، عنى بتصحيحه محمد شرف الدين يالتقايا. وقدم له بالفرنسية هنري كوربان، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1949

سعيد (إدوارد)

-الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، ط2، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1984

السهروردي (أبو الفتوح يحي حبش بن أميرك)

مجموعة دوم مصنفات، حققه وقدم له بالفرنسية هنري كوربان، طهران، المعهد الإيراني الفرنسي (قسمت إيرانشناسي) باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس. سنة 1952. المجلد الثاني، ويحتوي على كتاب: حكمة الإشراق، رسالة في اعتقاد الحكماء، قصة الغربة الغربية.

-الكتاب التذكاري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، 1974.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ش)

الشابي (علي)

-مباحث في علم الكلام و الفلسفة، ط1، تونس، دار بوسلامة للطباعة و النشر، دون تاريخ

الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)

-الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1975.

الشرقاوي (محمد عبد الله)

-الاستشراق، القاهرة، مطبعة المدينة، 1993

الشهرستاني (أبو الفتح بن عبد الكريم)

-الملل و النحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، دون تاريخ.

(ص)

الصايغ (نوال الصراف)

-المرجع في الفكر الفلسفي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1983

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ع)

عبد الرازق (مصطفى)

-تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3 ، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966

عريبي (محمد ياسين)

-الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ط1، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة، 1991

العقيقي (نجيب)

-المستشرقون، ط4، القاهرة، دار المعارف، 1980

ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي)

-شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار الآفاق الجديدة، دون تاريخ

(ف)

الفيومي (محمد إبراهيم)

-الاستشراق رسالة استعمار، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1993

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ق)

القاسمي (محمد جمال الدين)

-قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979

(ك)

كوربان (هنري)

-تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ط3، بيروت منشورات عويدات، 1983

(ل)

لاوند (رمضان)

-الحرب العالمية الثانية، ط5، بيروت، دار العلم للملايين، 1977

لويس (جون)

-مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد المالك، ط3، بيروت، دار الحقيقة، 1978

(م)

مذكور (إبراهيم)

-في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، المكتب المصري للطباعة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و النشر 1983 ،

معجم أعلام الفكر الإنساني، القاهرة، الهيئة المصرية

للكتاب،1984

مغلي (محمد البشير)

-مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، رسالة

ماجستير ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، معهد أصول

الدين، 1990

مورو سير (إدوارد)

الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة عادل العوا، ط1، زدني علما(9)،

بيروت ، منشورات عويدات، 1978* الموسوعة الفلسفية، بإشراف،

م، روزنتال. وب يودين، ترجمة سمير كرم، ط6، بيروت، دار الطليعة، 1987

(ن)

ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحق)

الفهرست، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1994

النشار (علي سامي)

-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط4، القاهرة، دار المعارف،1966

النملة (علي إبراهيم)

-مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين، الرياض، مكتبة الملك

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهد الوطنية، 1993

(هـ)

هوسرل (إدموند)

-تأملات ديكارتية ، أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، دار بيروت، 1958

هويدي (يحي)

-قصة الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1993

هيبلر (يوخين) و أندريا لويج

-الإسلام العدو بين الحقيقة و الوهم، ترجمة أيمن أشرف، الفرسان للنشر و التوزيع، 1994

دوريات

-العربي، عدد 440، السنة الثامنة و الثلاثون، يوليو 1995

-مارس، (M.A.A.S)، العدد 4، باريس، شتاء 1994، القسم العربي

-مجلة العالم، عدد 280، السنة السادسة، لندن، حزيران 1989/ذو القعدة 1409هـ

-مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الندوات(06). مراكش، شوال 1413هـ/أبريل 1993

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-الأجنبية

Corbin, Henry . L'Archange empourpré, Paris, fayard 1976

-Avicenne et le récit visionnaire, (Coll. Bibliothèque iranienne(4)) Téhéran/ Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954.

-Corps spirituel et Terre céleste : de L'iran Mazdéen à L'iran Shî'ite, Paris, 2ème éd. Buchet/Chastel 1979

-En islam iranien :Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1971. 4 volumes .

-Face de Dieu face de l'homme, Paris, Flammarion, 1983.

-Histoire de la philosophie islamique. 2éd.Paris Gallimard, 1986 . La 1ère partie de cette nouv.éd. reproduit le texte paru dans la collection «Idées» ; la 2ème partie est la version abrégée du Vol3. De «L'histoire de la philosophie» paru dans la collection La pléiade.

-L'Homme de lumière dans le Soufisme iranien, Paris, éd.Présence,1984.

-L'Homme et son Ange, Paris, Fayard, 1983

-L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî, Paris, Flammarion, 1958

-L'Iran et la philosophie, Paris, Fayard, 1990

-Itineraire d'un enseignement, prés. Par Christian Jambet, Téhéran, institut Français de recherche en iran, 1993

-La philosophie iranienne islamique aux XVII ème et XVIII ème siecles, Paris, Buchet / Chastel, 1981.

-Le paradoxe de monothéisme, Paris, L'Herne, 1981

-Temple et Contemplation, Paris, Flammarion, 1980.

-Temps cyclique et gnose ismaelienne,Paris, Berg International,1982.

Brehiér, Emile . Histoire de la philosophie. 5ème éd . Paris, librairie Felix Alcan, 1938

Guénon, René . La crise du monde moderne, Alger, Bouchène, 1990

Jambet, Christian . La logique des orientaux :Henry Corbin et la science des Formes, Paris, le seuil,1983

Le Petit Robert . dictionnaire alphabétique et analogique de la longue Française, Paris, Les dictionnaires le Robert , 1992.

Rodinson, Maxime . La Fascination de l'islam, Paris , F.Maspero.1980

Shayegan, Daryush . Henry Corbin : La topographie spirituelle de l'islam iranien, Paris, La difference, 1990.

Periodiques :

-Annales, Constantine, Université Mentouri, éd. U.R.A.M.A. année 1998. Volume II.
-Journal Asiatique, n° 3 et 4, année 1979
-L'Herne, n°39. Cahier dirigé par Christian Jambet, Paris, éd.L'Herne.1981
-Les études philosophiques.Janv-Mars, 1980.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الإهداء..... أ
المقدمة..... ج-ز

الفصل الأول

ظاهرة الاستشراق بأي معنى؟

المبحث الأول : الإطار الإتيمولوجي لظاهرة الاستشراق..... 3
أولا : مفهوم الشرق..... 3
01-المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية..... 3
02-المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية..... 4
ثانيا : مفهوم المستشرق..... 8
01-المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية..... 8
02-المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية..... 9
ثالثا : مفهوم الاستشراق..... 11
01-المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية..... 11
02-المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية..... 12
المبحث الثاني : الإطار التاريخي لظاهرة الاستشراق..... 16
01-الأصول الأولى للاستشراق..... 16
02-تطور الاستشراق وأنماطه..... 22
1.2-استشراق عصر النهضة..... 22
2.2-الاستشراق الرومانسي..... 25
3.2-الاستشراق، العلم، الاستعمار..... 29
4.2-استشراق أزمة الوعي الغربي..... 34
المبحث الثالث : الإطار الفلسفي لظاهرة الاستشراق..... 38

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

01-مفهوم الفلسفة الإسلامية..... 38
02-ظاهرة الاستشراق في ميدان الفلسفة الإسلامية..... 40

الفصل الثاني

الرجل ورحلة استشراقه

المبحث الأول : كوربان وظرفه التاريخي..... 49
01-المنحى السياسي الاجتماعي..... 50
02-منحى الفكر الغربي وإشكالياته..... 52
المبحث الثاني :كوربان بين الفلسفة والاستشراق..... 62
01-من هيدغر إلى السهروردي..... 63
02-من المكتبة الوطنية إلى المكتبة الإيرانية..... 74
03-من إيران إلى إيرانوس..... 79
04-إيران و إيرانولوجيا..... 81

الفصل الثالث

بنية الفلسفة الإسلامية في الرؤية الكوربينية

المبحث الأول: المنهج الكوربيني بين الفينومينولوجيا والتأويل وكشف المحجوب..... 84
01-في المنهج..... 84
أ-المنهج التاريخي..... 85
ب-المنهج الفيلولوجي..... 86
ج-المنهج الذاتوي..... 87
02-مفهوم الفينومينولوجيا..... 89
03-ظروف ظهور الفينومينولوجيا..... 94
04-مفهوم الفينومينولوجيا عند كوربان..... 97
05-جوانب التأسيس للمنهج الفينومينولوجي عند كوربان..... 99
أ- الفلسفة المقارنة..... 100

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب-القرآن الكريم، الحديث، تعاليم الأئمة الشيعة..... 101
جـ-التصوف الاشراقي..... 108
المبحث الثاني : الفلسفة النبوية والعالمية الروحانية الإسلامية..... 115
01-ظاهرة الكتاب المقدس بأي معنى؟..... 115
02- الشيعة الإثناعشرية والفلسفة النبوية 123
03-الإسماعينية والتوحيد الباطني..... 135
04-معركة التشيع الروحية..... 139
المبحث الثالث : الفلسفة الإيرانية الإسلامية..... 143
01-في المفهوم الفلسفي الإيراني الإسلامي..... 143
02-تحقيب الفلسفة الإسلامية..... 146
03-مأتم ابن رشد ونهضة الفلسفة الإسلامية..... 151
أ-ابن عربي الأفلاطوني..... 153
ب-السهروردي وفلسفة النور..... 156
04-رسالة الفلسفة الإيرانية الإسلامية إلى الغرب..... 163
الخاتمة :..... 167
فهرس الأعلام..... 171
فهرس المراجع..... 180
فهرس الموضوعات..... 191

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية