زهير بن كتفي

الرُّؤْيَةُ الاسْتِشْراقِيَّةُ للفَلْسَفَةِ الإسْلامِيَّةِ

عند هنري كوربان

مكتبة
مؤمن قريش

الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية

عند هنري كوربان

الكتاب

الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان

المؤلف: زهير بن كتفي

الإصدار الأول 2013 م
عدد النسخ: 1000 - عدد الصفحات: 240
الإخراج الفني: مناف نفاع
تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح
الترقيم الدولي ISBN
9789933495077

لدار
صفحات للنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص.ب 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
جوال: 81 81 41 933 00963

الإمارات العربية المتحدة
دبي - ص.ب: 231422
جوال: 942 442 528 00971

www.darsafahat.com
info@darsafahat.com
الإشراف العام: يزن يعقوب

مكتبة
مؤمن قريش

زهير بن كتفي

الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية

عند هنري كوربان

2013

الإهداء

إلى روح المرحوم والدي

إلى روح المرحومة والدتي

ربّ ارحمهما كما ربّياني صغيرا

فهرس الموضوعات

الإهداء..... 5

مقدمة..... 11

الفصل الأول

ظاهرة الاستشـراق بأي معنى ؟..... 17

الإطار الإتيمولوجي لظاهرة الاستشراق..... 20

أولا: مفهوم الشرق..... 20

01 – المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية:..... 20

02 – المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية:..... 22

ثانيا: مفهوم المستشرق..... 25

01 – المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية:..... 25

02 – المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية:..... 26

ثالثا: مفهوم الاستشراق..... 29

01 – المدلول اللغوي وأبعاده التعريفية:..... 29

02 – المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية:..... 30

الإطار التاريخي لظاهرة الاستشراق..... 34

01 – الأصول الأولى للاستشراق:..... 34

02 – تطور الاستشراق وأنماطه:..... 41

2 – 1 – استشراق عصر النهضة:..... 41

2 – 2 – الاستشراق الرومانسي: 44
2 – 3 – الاستشراق، العلم، الاستعمار: 49
2 – 4 – استشراق "أزمة الوعي الغربي": 55

الإطار الفلسفي لظاهرة الاستشراق 59

01 – مفهوم الفلسفة الإسلامية: 59

02 – ظاهرة الاستشراق في ميدان الفلسفة الإسلامية: 62

الفصل الثاني

الرجل ورحلة استشراقه ؟ 69

كوربان وظرفه التاريخي 71

01 – المنحى السياسي – الاجتماعي: 72

02 – منحى الفكر الغربي وإشكالياته: 75

كوربان بين الفلسفة والاستشراق 86

01 – مع السهروردي: 88

02 – التأويل الروحاني: 93

03 – بين اللاهوت والفلسفة: 95

04 – مع هيدغر: 97

05 – من المكتبة الوطنية إلى المكتبة الإيرانية: 103

06 – من إيران إلى إيرانوس: 108

07 – إيران وإيرانولوجيا: 111

الفصل الثالث

بنية الفلسفة الإسلامية في الرؤية الكوربينية 115

المنهج الكوربيني بين الفينومينولوجيا والتأويل وكشف المحجوب 118

01 – في المنهج: 118

1 – 1 – المنهج التاريخي: 118

1 – 2 – المنهج الفيلولوجي: 119

1 – 3 – المنهج "الذوقاني الفرداني": 120

1 – 4 – وضعية الفكر الفلسفي في الإسلام في المنهج الاستشراقي: 121

02 – الفينومينولوجيا: 123

2 – 1 – المفهوم اللّغوي والفلسفي: 123

2 – 2 – المنهج الفينومينولوجي: 124

2 – 3 – ظروف ظهور الفينومينولوجيا: 126

03 – مفهوم الفينومينولوجيا عند كوربان: 132

3 – 1 – التسمية والمصطلح: 132

3 – 2 – وظيفة الفينومينولوجيا الباطنية: 135

04 – جوانب التأسيس للمنهج الفينومينولوجي عند كوربان: 136

4 – 1 – الفلسفة المقارنة: 136

4 – 2 – ينبوعا الفكر الفلسفي في الإسلام: 139

4 – 3 – الفلسفة الإشراقية: 146

الفلسفة النبوية والعالمية الروحانية الإسلامية 152

01 – ظاهرة الكتاب المقدس بأي معنى ؟ 153

1 – 1 – التأويل الروحاني المقارن: 155

1 – 2 – التفسير والتأويل والتفهيم: 158

1 – 3 – أم الكتاب والأصل الأزلي: 160

02 – الفلسفة النبوية كـ"أصل" للفكر الفلسفي في الإسلام: 164

2 – 1 – النبوة التشريعية والولاية الباطنية: 166

2 – 2 – وجهة النبي ووجهة الفيلسوف: 170

2 – 3 – "علم الملائكة" ورفض التجسيد: 173

2 – 4 – التاريخ القدساني ورفض "التاريخانية": 174

2 – 5 – الإحساس "العرفاني" بالحياة ورفض المادية: 179

03 – الإسماعيلية والتوحيد الباطني: 180

04 – المعركة الروحية: 186

الفلسفة الإسلامية: المفهوم والمحتوى 192

01 – في المفهوم الفلسفي الإسلامي: 192

02 – تحقيب الفلسفة الإسلامية: 196

03 – نهضة الفلسفة الإسلامية: 202

3 – 1 – مأتم ابن رشد: 202

3 – 2 – ابن عربي الإسماعيلي "المُقَنّع": 205

3 – 3 – السهروردي وفلسفة النور: 209

04 – رسالة الفلسفة الإسلامية إلى الغرب: 217

الخاتمة 221

المراجـــع 229

الســـيرة الذاتيـــة 237

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت.

مر الاستشراق في الذهنية الإسلامية بمرحلة يمكن وصفها بـ"مرحلة رد الفعل" بدت ملامحها الأولى منذ الأربعينيات من القرن الماضي وما تزال لمواجهة دراسات المستشرقين.

وظهرت في هذا الإطار جملة من الكتابات الموجهة ضد ما اصطلح على تسميته بـ "مفتريات وسموم الاستشراق". ثم جاءت مرحلة جديدة أصبح ينظر فيها إلى الاستشراق كظاهرة فكرية وإيديولوجية لها خلفية حضارية تحتاج إلى مناقشة مستقلة. ولعل كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد هو أول كتاب دشن هذه المرحلة.

إذًا فقد بدأت الكتابة عن الاستشراق في المجال الإسلامي منذ الأربعينيات من القرن الماضي ولم تتوقف إلى يومنا هذا.فهل بقي شيء يمكن أن يقال حول هذا الموضوع؟ ألم يقتل بحثًا ودرسًا؟

أسئلة محرجة كانت تواجهني عندما عزمت على القيام بهذه الدراسة. لكن بالرغم من ذلك كنت أشعر دائما، وأنا أحاول أن أتابع منذ

مدة ليست بالقصيرة ما يكتب في هذا الموضوع، أنه ما يزال هناك مجال للبحث وأن الكلمة الأخيرة لم يحن وقتها بعد. ذلك أن العلاقة بين الشرق والغرب، والتي أصبحت تعبر عن نفسها في ثنائية : "الإسلام/ الغرب" هي من صميم واقعنا الراهن الذي يعد فهمه واستيعابه شرطا حضاريا لنهضتنا. ومن هنا تبدّى لي أنه يمكن أن يكون في هذه الدراسة بعض الفائدة إذا ما هي ساهمت في جانب متخصص وهو ميدان الفلسفة الإسلامية.

ولعل المتتبع للردود الإسلامية على الاستشراق يجدها بصفة عامة ردودا تفتقر إلى النقد المتخصص. فعادة ما يصنف الاستشراق في إطار "النتاج" المتآمر على الإسلام في قالب الشيوعية والصهيونية والماسونية وغيرها. وغالبا 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 لـ "انتهاكات" المستشرقين.

لقد شغلني دائما، منذ بدأت أحاول التعرف على الصورة التي يرسمها الغرب للإسلام، الجانب الروحي الذي تعاطى معه بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين فضلا عن المستشرقين. ولما 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. ثم تبن لي بعد اطلاع خاطف على بعض كتاباته أنه فعلا اشتغل اشتغالا واسعا بالفكر الفلسفي في الإسلام وعمل طوال حياته منقبا عن مكوّناته ومظاهره،مهتما أشد مايكون الاهتمام بمظهرين منه ألا وهما: الفكر الفلسفي الشيعي الروحي في شكليه الإثنى عشري الإمامي عامة

والسبعي الإسماعيلي خاصة منه.و الفلسفة الإشراقية ورموزها خاصة السهروردي.إضافة إلى ذلك ندرة الدراسات المستقلة عنه بالعربية مما شجعني أكثر على محاولة استكناه استشراقه والإقبال عليه درساً ومباحثةً.

وهذا ما جعلني أقصد إلى الاقتصار على فهم وتحليل رؤيته كمستشرق للفلسفة الإسلامية ومحاولة الإجابة على مجموعة من الإشكاليات يمكن لها أن "تنتج" لنا تحليلا وفهما في هذا المجال. مثال ذلك: ما هي الكيفية التي رسم بها كوربان التبيانة العامة لتاريخ الفلسفة الإسلامية ؟ ما هي دوافعه لإعادة التأريخ لهذه الفلسفة بعدما قام مستشرقون من قبله بهذا العمل ؟ ما حاجاته وحوافزه التي كانت وراء ذلك الاهتمام الشديد بالدرس الفلسفي الروحي في الإسلام ؟ هل كان هذا الاهتمام في صورته العامة من أجل الشرق أم من أجل الغرب؟ هل كان في صورته الخاصة من أجل الفلسفة الإسلامية أم من أجل الفلسفة الغربية ؟ ما هي مكوّنات ومحددات طبيعة رؤيته الاستشراقية ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة/ الإشكاليات من الأهمية بمكان، لأنها تتيح لنا الولوج إلى الروح الفكرية التي أنتجت استشراق هنري كوربان، ألا وهي الفكر الغربي ذاته. وذلك عن طريق تقصي الشروط والظروف التي كانت توجه من الداخل هذا المستشرق الذي يعتبر من أبرز الممثلين للاستشراق الحديث.

ولعل هنري كوربان يعتبر من أهم المستشرقين المتميزين-في رأيي- لأنه جمع بين جانبين مهمين في أعماله: جانب المستشرق وجانب الفيلسوف. غير أن 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، والجانب الفلسفي فيه يحتاج في الواقع إلى دراسة مستقلة (ولنأخذ على سبيل المثال علاقته بهيدغر). كما أن استحضار جانب المستشرق فيه وبجميع جزئياته يحتاج هو الآخر إلى دراسة مستقلة (ولنأخذ على سبيل المثال علاقته بالسهرودي).

وعملي هذا في حقيقة حاله هو محاولة لإبراز الجانبين معا في إطار رؤيته للفلسفة الإسلامية في شموليتها. وعلاوة على هذا فمن الصعوبات التي واجهتها هنا: أن هذا الموضوع يحمل عمومية وخصوصية. فعموميته تتعلق بالظاهرة الاستشراقية في جملتها، وخصوصيته تكمن في نموذج هذه الظاهرة، وهو "الرؤية الكوربينية". ولا يخفى ههنا أنه من الصعوبة التوفيق بين الجانبين. ومن هنا أجدني منساقا إلى الاعتراف بأنني لم أدخل جميع "السراديب" التي دخلها كوربان. ولكن بالمقابل فقد بذلت قصارى جهدي للإحاطة بالموضوع كما رسمته من جميع جوانبه والتركيز أكثر على ما له صلة مباشرة ببنية الفلسفة الإسلامية في الرؤية الكوربينية.

أما بالنسبة لأهم الدراسات التي صدرت حوله بالفرنسية، فهناك -في حدود علمي- دراسة أولى صدرت سنة **1983** بعنوان: "منطق المشرقيين: هنري كوربان وعلم الأشكال" لتلميذه الفرنسي كرستيان جامبيت. ودراسة ثانية صدرت سنة **1990** بعنوان: "هنري كوربان والطوبوغرافيا الروحانية للإسلام الإيراني" للإيراني دريوش شيغان. ويبدو أن هناك العديد من الدراسات التي يتولى معهد الدراسات الإيرانية في جامعة السوربون الجديدة بفرنسا إنجازها عنه. و ما يمكن الإلماح إليه هنا بصفة عامة إجمالية عن الدراستين،هو أن دراسة جامبيت هي عرض

تحليلي نقدي لفكر كوربان ولكن في إطار نفس المشروع الذي كان يهدف إليه كوربان نفسه وهو إحياء الروحانية في الغرب. وتبقى هذه الدراسة ذات فائدة كبيرة في الكشف عن ملابسات وإشكالات الفكر الكوربيني. أما الدراسة الثانية فهي في الحقيقة دراسة تجميعية لأفكار وآراء كوربان حول التراث الشيعي، ويبدو أن هدف صاحبها هو تعريف الغرب أكثر بالفكر الروحاني الإسلامي الإيراني من خلال كوربان نفسه. وتبقى هي أيضا لها أهميتها في هذا الجانب.

وقد فرضت علي طبيعة الموضوع ورؤيتي له إتباع أداتين لتأطير هذا البحث: الأداة الأولى هي التحليل التاريخي، حاولت من خلالها أن أربط رؤية كوربان بمجالها التاريخي بكل أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. وأعتقد أن هذا الربط ضروري لفهم تاريخية رؤيته الاستشراقية. وأما الأداة الثانية التي وظفتها في البحث فهي ما يسميه بعض الباحثين بـ"الطرح 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.

وقد قسمت هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

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

أما الفصل الثاني فقد تطرقت فيه إلى رحلة كوربان الاستشراقية، مستعرضا لظرفه التاريخي بنواحيه السياسية والاجتماعية والفكرية، ولمنحنى حياته الاستشراقية.

أما الفصل الثالث فقد حاولت من خلاله أن أبرز البناء الداخلي للفلسفة الإسلامية في منظوره، معتبرا أن المنهج جزء من الرؤية، فتعرضت لبيان منهجه والتأسيس له في الفلسفة المقارنة وفي القرآن الكريم وفي السنة النبوية وتعاليم الأئمة الشيعة وفي فلسفة الإشراق. واستعرضت جوانب رؤيته كمشروع متكامل البنيان، بدءا مما يسميه "ظاهرة الكتاب المقدس الموحى" مرورا بالفلسفة النبوية وانتهاء بالفلسفة الإيرانية الإسلامية.

أما الخاتمة فقد احتوت على أهم النتائج العامة المتوصل إليها في هذا البحث.

ولست ادعي أنني أحطت بهذا الموضوع من جميع جوانبه،لكنني حاولت أن أجتهد.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

الفصل الأول

ظاهرة الاستشـراق بأي معنى ؟

الإطار الإتيمولوجي لظاهرة الاستشراق.

الإطار التاريخي لظاهرة الاستشـــراق.

الإطار الفلسفي لظاهرة الاستشـراق.

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 لمكوّناته الخاصة فحسب، بل أيضا لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه.

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

01 - **الإطـار الإتيمولوجي**: حيث لن أوظـف هنا المفهوم الإتيمولوجي بالمعنى الدقيق لكلمة "إتيمولوجيا" Etymologie، من حيث أنها تعني البحث في أصل الكلمة واشتقاقاتها اللغوية، بل أرمي، من خلاله أيضا، إلى ما يمكن أن يكون مفهوما إيديولوجيا في رأيي؛ باعتبار أن الاستشراق لا يخضع في تعريفه لمكوّناته 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 وسار فيه.

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

الإطار الإتيمولوجي 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"اسْتَشْرَقَ"[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].شرق،غرب،شمال،جنوب.لكن مفهوم الشرق عند

(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 langue français, Paris, les dictionnaires le Robert, 1992 "Orient" p. 1323.

هنري كوربان ليس هو فقط نقطة تحدد اتجاها قد يلتقي به الإنسان من خلال حضوره في هذا العالم،بل هو قطب التوجيه والتوجه معا لأنه يمثل مظهر الوجهة الحقيقية التي يستطيع الإنسان أن يتأقلم فيها ويألفها ألفة كاملة..إنه الشرق الروحاني[1].

ب- ويمثل جغرافيا أسيا وجزء من مصر ونسبيا أوروبا بالقياس إلى أوروبا الغربية[2] .فهو مصطلح يقال بالإضافة والنسبة كما نقول: أوروبا شرق بالنسبة إلى أمريكا وأمريكا شرق بالنسبة إلى الصين، والصين شرق بالنسبة إلى إيران.

ج- أما تاريخيا، فيتعين على العموم في مجموع الأقطار الموزعة في أسيا 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"[3].

إذا، فالشرق من خلال هذه الحدود، يتعين في مناطق كثيرة تتوزع على مساحات وفضاءات جغرافية مختلفة، فهناك الشرق الأقصى والشرق

(1) **Henry Corbin, l'homme de lumière dans le soufisme iranien, Paris, éd. Présence, 1971, P 12.**

(2) **Le Petit Robert, op. cit; p 1323.**

(3) محمد البشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص 4، وأنظر أيضا: د. قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، الرياض، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، 1403 هـ ص 107.

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" أو هكذا على الأقل افتُرِض له أن يكون.. فقد أخذ مفهوم الشرق مدلولا آخر هو المدلول الإيديولوجي[1] .حيث أن مفهوم الشرق Est والغرب Ouest كانا يعنيان الشرق والغرب الجغرافيين النسبيين. وقد عبّر هذا المفهوم أكثر-في رأيي-عن علاقة محددة بين الولايات المتحدة الأمريكية وما كان يسمى سابقا بالاتحاد السوفياتي. أما مفهوم الشرق Orient والغرب Occident، فقد عبّر بأكثر دلالة عن أبعاد مفهومية مختلفة تماما عن الأبعاد التعريفية السابقة.

أ- حيث وضع الشرق في الخطاب الأوروبـي 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"[2].

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

(1) أقصد بـ"المدلول الإيديولوجي" عموما المنظور المكتنز والمبيت وغير المفصح عنه للباحث.

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

أرنست رينان Ernest Renan [1]، عرق ناقص غير مكتمل، منزلته بالنسبة إلى العرق الآري كمنزلة "تخطيط بقلم رصاص، بالنسبة إلى لوحة فنية"[2]. بعبارة أخرى عرق يفتقر إلى ما يسميه رينان بـ "ذلك التنوع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال"[3].

ج- أما **الشرقيون** فعقولهم أدنى مرتبة من عقول الأوروبيين. يقول كرومر Cromer [4]: "الأوروبي 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 ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة"[5]، 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

(1) أرنست رينان (1823-1892) مستشرق وفيلسوف فرنسي، مؤرخ الديانة اليهودية والمسيحية. من أهم أطروحاته تقرير تفوق الجنس الآري على الجنس السامي، من مؤلفاته، ابن رشد والرشدية. أنظر في ترجمته: نجيب العقيقي، المستشرقون، ط 4، القاهرة، دار المعارف 1980، ج1، ص191. ود. عبد الرحمان بدوي موسوعة المستشرقين، ط 3، بيروت، دار العلم للملايين 1993، ص 311 وما بعدها.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، ط 2، بيروت مؤسسة الأبحاث العربية، 1984، ص 167 وأنظر أيضا:

Ernest Renan, œuvres complètes, Paris, Calmann Lévy, 1961, T 8, P 156 .

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) اللورد كرومر، مستشرق إنجليزي، عمل مندوبا ساميا في مصر. من مؤلفاته، مصر الحديثة، أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 2، ص 67.

(5) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 69.

فئة أدنى من البشر"[1]. 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 في "العرف" الاستشراقي هو دول الإسلام؛ وذلك بالنظر إلى أن هذا الشرق لم يتحدد كـ "وحدة متكاملة" تحت مفهوم واحد في نظر الأوروبيين إلا بالعنصر الموحّد الذي هو الإسلام. فالإسلام دائما هو الشرق[2].

وفي الواقع "ليس هناك شرق بالمعنى الذي يقصده العلماء الحاليون كوحدة من الشعوب والبلدان والمناطق والمجتمعات والثقافات ذات معالم واحدة"[3]. فقد اعترى صورة الشرق تحولات كبيرة على مدى التطور التاريخي للعلاقات بين الشرق والغرب قديما وحتى اليوم. فمنذ أن

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

(2) د. محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ط 1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1993، ص 144.

(3) Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, Paris, F. Maspero, 1980, P142- 143.

تأثرت منطقة شرق البحر المتوسط بالإسلام ثقافيا واجتماعيا وسياسيا بصورة فعالة، أي منذ القرن الثامن الميلادي فهم مصطلح الشرق فهما تعميميا تاريخيا جارفا بوصفه ينطبق على الشرق الإسلامي[1].

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 بحثه ودراسته. لذلك كان:

أ- "المستشرق هو المتخصص في دراسة الشرق"[2].

ب- وهو "ذلك العالم المتخصص في معرفة الشرق ولغاته وآدابه"[3].

ج- وهو "كل من تجرد من أهل الغرب إلى دراسة بعض اللغات الشرقية، كالفارسية والتركية والهندية والعربية، وتقصي

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 102.

(2) Le Petit Robert, op, cit, "Orientaliste", P 1323.

(3) د. سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ط 1، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة 1991، ص 7.

آدابها، طلبا لمعرفة من شأن أمة وأمم شرقية، من حيث أخلاقها وعاداتها وتاريخها وديانتها وعلومها..." [1].

وقد ظهر مصطلح مستشرق Orientaliste لأول مرة في اللغة الإنجليزية سنة 1779 وفي اللغة الفرنسية سنة 1799[2].

وما يمكن ملاحظته إجمالا، من خلال هذه التعاريف، هو محاولة إضفاء صفات محددة على مفهوم مستشرق كصفة "العالم" و"الدارس" و"المتخصص"، ثم العمل على تحديد مجال علمه ودراسته وتخصصه أصلا في اللغات والحضارات الشرقية. إذن فإن هذا المصطلح أصبح يضفى على كل باحث في فرع من فروع المعرفة التي تتصل من قريب أو بعيد بالشرق. ومن هنا تتمدد أبعاده التعريفية لتدل على ذلك المختص العلمي والأكاديمي صاحب الاطلاع الواسع على لغات وتواريخ وحضارات الشرق. فالمستشرق من هذا المنظور هو الباحث الذي يهدف أولا وأخيرا إلى اكتساب وإنتاج المعرفة. ولكن السؤال الملّح 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".

(1) محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص 8، وأنظر أيضا عبد الوهاب حمودة "من زلات المستشرقين" مجلة لواء الإسلام، مجلد 4، عدد 6، السنة 4، القاهرة، صفر 1370 هـ/ نوفمبر 1950، ص 27.

(2) Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, op, cit, P 81.

– فإذا كانت معرفة المستشرق تتجه إلى الموضوع، فإن المستشرق يكون قد تعامل تعاملا "شيئيًا" مع موضوعه. أي أن انطلق من معطيات مضبوطة جمعها وحللها وفككها وركّبها بإعمال نسق فكري يعتمد أساسا المنطق والعقل والمنهج العلمي للوقوف على الحقيقة كما هي.

– 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].

وهكذا وبالنظر إلى هذا الاعتبار الموضوعي والمنهجي في آن واحد، يمكنني تصنيف الأبعاد المفهومية لمصطلح مستشرق في هذا المجال إلى رؤيتين: أ- **"رؤية غربية"**: تعميمية تكرس اتجاه معرفة المستشرق إلى الموضوع. إذ يعبّر المستشرق 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. ب- و**"رؤية شرقية"**: تعميمية هي الأخرى تكرّس اتجاه معرفة المستشرق إلى "الذات". فهي تنزع عنه ثوب العالم، الـدارس، 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.

(1) عباس الجراري: "قضايا مرابطية من منظور بعض المستشرقين" في، المغرب في الدراسات الاستشراقية، سلسلة الندوات (06)، مطبوعات المملكة المغربية، مراكش، شوال 1413 هـ/ أبريل 1993، ص 92.

ومن هنا بات من المستحيل استخدام هذا المصطلح بمعنى محايد بحيث أصبح "تعبيرا قدحيًا في المقام الأول، لما يحمله من ريبة وشك"[1]. ذلك أن المستشرقين عموما "لما أثّرت في دراساتهم مآرب السياسة والتعصب للدين، وجهوا الحقائق وفسروها بما يوافق أغراضهم أو ما يسعون إليه. ولعل هذا الذي دفع الشرقيين من المسلمين العرب أن يرتابوا من المستشرقين جميعا. لأنه من المؤسف أن يسخّر 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" اللامتناهية بالنظر إلى منجزات المستشرق "العلمية" الكبيرة ؟

في رأيي أن دراسة المستشرق لآداب وتواريخ وفلسفات وحضارات الشرق،قد يكون الدافع إليها تعصبا دينيا وأحقادا صليبية أو مخططات استعمارية أو هيمنة استكبارية أو تلذذية غرائبية وعجائبية لأشياء الشرق أو رغبة في المعرفة. ولكن - وعلى الأقل بالنسبة إلى نموذج دراستنا- فإن ممارسة المعرفة على **الآخر/ الشرق** يبدو أنها كانت ومازالت من أجل تعميق المعرفة **بالأنا/ الغرب**. علاوة على ذلك فإن الظروف التاريخية والواقعية والفكرية للمستشرق تعتبر محدداتٍ أساسية "يتنمّط" من خلالها المستشرق بشكل واضح.

(1) محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص 9.

(2) علي إبراهيم النملة، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية 1993، ص 22. نقلا عن صلاح الدين المنجد، المتقى من دراسات المستشرقين، ط 2، بيروت، دار الكتاب الجديد 1976، ج 1، ص ج- ع.

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 عمومًا. فيكون معنى الفعل المزيد "اسْتَشْرَقَ" أي: "طَلَبَ الشرق". **فالاستشراق** بهذا المعنى إذن هو طلبُ 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 استشراق Orientalisme يعبّر عموما عن مجموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية[1].

وتفيد اللاصقة اللغوية Isme وIste في Orientalisme وOrientaliste الأولوية المذهبية في المصطلح. بالإضافة إلى إفادة تميّز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى[2]. ويعد علم الإسلاميات Islamologie من أكبر فروع الاستشراق المتخصص الذي يعنى بدراسة الإسلام[3].

ج- ويعرف مكسيم رودونسون Maxime Rodinson [4] الاستشراق بأنه: "دراسة المجتمعات الشرقية والحضارات الشرقية

---

(1) Le Petit Robert, op, cit, "Orientalisme", P 1323.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 61.

(3) أنظر مزيدا من التفاصيل في محمد البشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص 43 وما بعدها.

(4) مكسيم رودونسون (المولود عام 1915) مستشرق فرنسي يهودي الأصل. من مؤلفاته، جاذبية الإسلام، أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 359 .

والأدبيات الشرقية والتواريخ الشرقية. أي التي يعتبرها الغربيون شرقية حيث أن الغرب هو مصدر مفهوم الاستشراق"[1].

د- وعلى العموم فإن مصطلح الاستشراق يراد به "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 وأنواعها"[2].

هذا ومن اللافت للانتباه "أن الكراسي الأولى لتدريس اللغات الشرقية تعود مع الجامعة الفرنسية إلى العام 1245م. وأن المؤسسات الاستشراقية بمجامعها ومعاهدها ومجلاتها المتخصصة قد بدأت تظهر عند أواخر القرن الثامن عشر، وطيلة القرن التاسع عشر"[3].

02 - المدلول الإيديولوجي وأبعاده المفهومية:

لعل إدوارد سعيد يعتبر أول باحث عربي واجه الاستشراق بتحليلات نقدية دقيقة وصارمة وبيّن أسسه ومنطلقاته وأهدافه الإيديولوجية في كتابه "الاستشراق".

وقد اعتبر الكثير من الباحثين المسلمين من بعده، أن الاستشراق في عمق حركته يعبر عن مذهبية متميزة تهدف إلى تشكيل المعرفة، أي معرفة

(1) "حوار مع مكسيم رودونسون"، (MARS)، مرجع سابق، ص 28.

(2) د. عبد المتعال محمد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ط 1، القاهرة، مكتبة وهبة 1995، ص 13.

(3) د. سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، ص 7.

الآخر وفق منظور مغاير ومختلف عن معرفة الآخر لنفسه. وطبعا فإن هذا ما فتح المجال للكثير من الأبعاد المفهومية لأن تتمدد في "الفضاء التعريفي" انطلاقا من المدلول 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" وذلك لأنه "إنما يدرس القضايا بوجهة نظر مسبقة...أساسها النفوذ الاستعماري"[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 الإطلاق. ولهذا عُرّف الاستشراق بواسطة الاستعمار،كما عُرّف بواسطة التبشير. حيث اعتبر العديد من أولئك الباحثين أن الاستشراق خرج من "مناخ" اللاهوت النصراني - الغربي، وبدأ خطواته الأولى باتجاه العقل الأوروبي ليحول بينه وبين اعتناق الإسلام. وهكذا تشكّل **ثالوث: الاستشراق/ التبشير/ الاستعمار**. وأصبحت كلمتي الاستعمار والتبشير **"لاصقتان ذهنيتان"** للاستشراق فضلا عن "لواصق" أخرى **كالصهيونية والماسونية**[2].

(1) د. أنور الجندي، الإسلام والدعوات الهدامة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1982، ص 251.

(2) ظهر في هذا الإطار الكثير من الدراسات مثل: محمد البهي: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار. عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها. مصطفى الخالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار. 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.

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.. " كانوا ينظرون من جهة إلى الآخرين بشعور التفوق ومن جهة أخرى كانوا تحت سطوة "علم الإنسان" في عصرهم بما فيها الأنتروبولوجيا وتاريخ الأديان.. فكان هنا انحياز أكيد "[1] ويستدرك رودنسون "لكن الانطلاق من ذلك لوصف الاستشراق كمصلحة دعاية استعمارية وإمبريالية فأمر غبي تماما"[2]. وفي الواقع فإنه من "الغباء" أيضا- في رأيي- فصل عمل أخصائي العلوم الشرقية من عمل المستشرقين، لأن كلاهما كان يصدر عن إطار واحد هو "خدمة الغرب" حتى وإن اختلفت الرغبات.

ج- لكن إدوارد سعيد لا يتردد في القول: "إن ما يلفت الانتباه بشدة في العديد من عهود التاريخ الأوروبي هو المقايضة النشطة بين ما كتبه الباحثون والإختصاصيون ثم ما قاله بعدئذ الشعراء والروائيون والساسة والصحافيون عن الإسلام"[3]. ويضيف، محددا موقفه من الاستشراق، "إنني بصدد ما أسميه الاستشراق،لا أقف ضده لأنه دراسة عتيقة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية، بل لأنه -كنظام في الفكر- يقارب واقعا إنسانيا متغاير الخواص وديناميكيا ومركبا من منطلق ماهيوي وبصورة غير نقدية. ذلك يوحي بوجود واقع شرقي دائم، وجوهر غربي مقابل ولكنه

(1) "حوار مع مكسم رودونسون" مارس (MARS)، مرجع سابق، ص 28.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) "تعقيب على "الاستشراق""، مارس (MARS)، ص 54.

أقل ديمومة، يراقب الشرق من علٍ إذا جاز القول. هذا التضاد الزائف يخفي التاريخي. والأكثر أهمية في اعتقادي هو أنه يخفي مصالح المستشرق"[1] .وذلك الواقع -في رأيي- لا يمكن إنكاره.

د- إلى جانب هذا، فمن الأبعاد المفهومية للاستشراق أنه أسلوب للتفكير يرتكز على التمييز "الأنطولوجي" الذي يظهر في العرق والجغرافيا وحتى في التاريخ، والتمييز "الإبستيمولوجي" الذي يظهر في المعرفة[2].

وهكذا نجد أنفسنا في غمار الرؤيتين السابقتين.إن ما يمكن استخلاصه إجمالاً مِن هذا الطرح المفهومي للاستشراق، هو قضية مركزية ذات "حساسية" بالغة خاصة فيما يتعلق بمفهوم الاستشراق،ألا وهي **العلاقة الجدلية بين السلطة والمعرفة**.. ولكن هل يمكننا تحديد تعريف نوعا ما شاملا للاستشراق وبشئ من التجاوز ؟

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"[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 46.

(2) د. محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق، ص 147 وما بعدها. نقلا عن د. شكري النجار، لم الاهتمام بالاستشراق ؟ مجلة معهد الإنماء العربي، عدد 31، ص 60.

(3) د. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، ط 1، قضايا الفكر العربي (1)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص 270.

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

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

الإطار التاريخي لظاهرة الاستشراق

بعد أن تعرضنا للاستشراق في شكله المفهومي العام والكلي، نحاول الآن تقصي المحطات التاريخية له ورصد بدايات تأسيسه، وذلك من أجل محاولة وضع استشراق هنري كوربان في صورته الحقيقة بخصائصه التاريخية واتجاهاته الفلسفية الفكرية.

01 ـ الأصول الأولى للاستشراق:

لا تسعفنا الكتابات المتوفرة في عمومها حول الاستشراق بتحديد دقيق لبداية تأسيسه، بيد أنها تلتمس مجموعة من التخمينات التاريخية حول هذه البدايات. منها قسم رد نشأة الاستشراق إلى الحروب التي نشبت بين المسلمين والنصارى في الأندلس.و أدت إلى نشأة ما سمي بـ"حركة التوبة والتكفير عن الذنوب"، وكان مركزها دير كلوني Cluny الذي

انطلقت منه حركة إصلاح عمت النصرانية الأوروبية كلها. وقد سيطر على هذا الدير طائفة من الرهبان البندكتيين[1] برئاسة الراهب بطرس المحترم Pièrre le Vénérable [2]. فأضحى مركزًا لدراسة الثقافة الإسلامية. وعمل رئيس الدير نفسه، أي بطرس المحترم، على تصنيف الكتب في الرد على علماء الكلام المسلمين[3].

ولم يذهب المستشرق الألماني المعاصر رودي بارت Rudi Paret، مترجم القرآن الكريم إلى الألمانية بعيدا عن هذا الرأي. فقد رد بداية الاستشراق أو الدراسات العربية الإسلامية في الغرب إلى القرن الثاني عشر للميلاد. حيث تمت ترجمة القرآن الكريم لأول مرة سنة 1143 م إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الراهب بطرس المحترم على أرض إسبانيا وعلى نفس هذه الأرض وفي نفس هذا القرن نشأ أول قاموس لاتيني - عربي[4].

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[5].

(1) ويتبعون أقدم حركة دينية نهضت لاستصلاح المسيحية وتصحيح العقيدة والتقويم الروحي. ينتسبون إلى مؤسس الحركة القديس بنديكتوس سنة 529 م. ومن رحالها طوما الإكويني، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 3، ص 249.

(2) بطرس المحترم (1094-1156) فرنسي، عين على دير كلوني سنة 1123م، الذي شيدته طائفة الرهبانية البندكتية في فرنسا سنة 910 م. انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص112، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 110.

(3) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 112.

(4) د. محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق، القاهرة مطبعة المدينة، 1993، ص 25.

(5) المصدر نفسه، ص 26.

واعتبر الشرقاوي أن "الاستشراق بدأ بداية حقيقية 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 1312 م"[1].

فيما ذهب جورج مقدسي إلى أن القرن التاسع عشر هو الذي شهد ميلاد الدراسات الإسلامية في الغرب[2]. 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 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،فإن من ذهب إلى أن نشأة الاستشراق كان في أحضان الكنيسة والأديرة النصرانية يبقى رأيا صحيحا وتؤكده مجمل الدراسات المطروحة والموثّقة في هذا الميدان. ولكن إلى جانب هذا الرأي لا يجب على الإطلاق إغفال العامل المعرفي ودوره في النشأة، لأن لهذا العامل ما يبرره تاريخيا.كما أنه يمكننا أن نتعاطى بصورة أفضل مع هذا الرأي لو تعاملنا معه في إطار ما أصبح يسميه

(1) د. محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق، مصدر سبق ذكره، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 31.

اليوم الكثير من الباحثين بـ "**المركزية الأوروبية**". بمعنى أن اهتمام أوروبا بالدراسات الإسلامية جاء كمحاولة لمعرفة "الآخر"، ولكن ليس لأجل هذا الآخر في حد ذاته وإنما لأجل تعميق المعرفة بـ"الأنا" الأوروبي.وفي إطار هذا المنظور ترتب أمران:"**إقصاء**"و"**احتواء**"..إقصاء هذا الآخر جغرافيا وعرقيا وعقليا وحضاريا، واحتواؤه وجعله في الوقت نفسه متمما لهذا الأنا الأوروبي.

ومن هنا، فإن أهم رأي في نظري، هو ذاك الذي يرى بأن الحركة الفعلية للاستشراق كانت مع بداية رحلة جربير دي أوريـاك 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 1. 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 حروف الغبار وصفا علميا، وبث الأعداد العربية في أوروبا -التي كان ينقصها الصفر- وترجم بعض الكتب الرياضية والفلكية"[2].

(1) د. محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ط 1، سلسلة الدراسات (2)، الرباط منشورات المجلس القومي للثقافة، 1991 م، ج 1، ص 137.

(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 110.

والجدير بالذكر، أن أصدقاء له كانوا يمدونه من قرطبة وبرشلونة وغيرها من المدن الأخرى بالكتب المستحدثة والمترجمة إلى اللاتينية[1].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.

كان الوعي الديني المسيحي الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية - الوريثة الشرعية للأمبراطورية الرومانية- يتبنى خطابا تبشيريا عالميا ينزع إلى إقامة دولة عالمية يكون البابا على قمتها. وقد استطاعت الكنيسة من خلال هذا الخطاب أن تدفع "المؤمنين" الأوروبيين وتوجه حاجتهم الاقتصادية ضمن تيار الحروب الصليبية التي اعتبرت أكبر مشروع مشترك قام به العالم المسيحي الموحد[2]. ومن جهة أخرى، فقد سعت الكلامية المسيحية، أي المدرسة السكولائية إلى أن تستوعب علوم الآخر و"تدمج وتخلط في تركيبة موحدة مجموعة قيم مختلفة للغاية"[3] انطلاقا من مبادئ وأطروحات "الكلية" و"الشمولية" و"العالمية"[4]. وهكذا فمشروع الكنيسة كان هو مشروع الدولة الدينية التي تحكم البشر جميعا روحًا وبدنًا. وقد أفضى هذا الطرح إلى القول بـ "أن البشرية إنما خلقت من أجل الكنيسة". وهو نفسه المشروع الذي ستتبناه الفلسفات الأوروبية "المادية"، لتظهر الفكرة السابقة في صيغة جديدة "أن الإنسانية إنما خلقت من أجل

(1) د. محمد ياسين عريبي، الاستشراق، ج 1، ص 137.

(2) د. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، ص 114.

(3) ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، ط 1، سلسلة عالم المعرفة (215)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، 1996، ص 167.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الغرب"[1]. و للأسف فأن هذا ما لم يستطع الاستشراق الحديث الإفلات منه إذ اشتغل في مناخ هو مناخ إيديولوجية المركزية الأوروبية.

وعلى الجملة، فقد استطاع هذا البابا أن يؤسس مركز الدائرة لحركة "الاستشراق... وأتاح لهذه الدائرة لأن تمتد بقطرها شمالا وجنوبا إلى أرض المعراج مرورا بصقلية الإسلامية. وبهذا تحققت حركة الدائرة المتعددة الأقطار"[2].

وبالإضافة إلى هذا، فإن اتساع رقعة الحضارة الإسلامية من الجزيرة العربية إلى شرق أسيا وشمال إفريقيا وامتدا إشعاعها إلى جنوب أوروبا وشمالها، كما هو في الأندلس وصقلية وجنوب فرنسا وغيرها، أدى إلى مواجهة الكنيسة لعقيدة التوحيد. وخلّفت هذه المواجهة حدثين حاسمين في العهد الوسيط:

أ- الحملات الصليبية (بدأت سنة 1096م وانتهت الحرب الثامنة سنة 1295م) التي أشرنا إليها سالفا، على الأماكن المقدسة وأراضي المسلمين في المشرق من جهة.

ب- وحروب استرداد الأندلس من المغاربة كتعويض عن فشل تلك الحملات الصليبية من جهة ثانية[3].

ولعلّ فشل الأوروبيين في حروبهم الصليبية وعدم تمكنهم من الولوج في المجتمعات الإسلامية شكّل دافعا آخر للمزيد من الاهتمام بالدراسات الشرقية واتخاذ مواقف متحاملة وانفعالية تجاه الإسلام. حيث

(1) د. محمد الجابري، مسألة الهوية، ص 117.

(2) د. محمد ياسين عريبي، الاستشراق، ج 1، ص 138.

(3) د. سالم حميش، الاستشراق، ص 15.

يؤكد جورافسكي[1] هذا في قوله: "إنه خلافا للموقف الإسلامي الهادئ وحتى اللامبالي، كان موقف المسيحيين الغربيين من الإسلام انفعاليا، وغير متسامح روحيا، لأن الإسلام كان في تصورهم تحديا تطلب ردا ومقاومة واهتماما دائما به وإنه من أجل إدارة الصراع بنجاح مع عقيدة هذا المنافس الخصم القوي والخطير، لا بد من دراسته"[2]. وتجسدت هذه الإستراتيجية، أقصد إستراتيجية إدارة الصراع بنجاح عن طريق ممارسة المعرفة عن الإسلام وتعلم لغة العرب، في دعوة كل من روجر بيكون Roger Bacon[3] وريموند لولو Raymond Lulle[4] اللذين تبنى أفكارهما مجمع فيينا المنعقد في 1312م والمشار إليه سالفا. وظلت هذه الأفكار سارية المفعول إلى أواخر العهد الوسيط، وظلت معها أسماء ابن سينا Avecenne وابن رشد Averroes والغزالي Algazali والرازي Rahzes وغيرها تتردد في أوروبا[5].

---

(1) أليكسي فاسيليفتش جورافسكي، متخصص في تاريخ العلاقات الحضارية بين الشعوب والثقافات. يعمل حاليا في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الروسية. أصدر عدة دراسات في تخصصه. أنظر ترجمته في كتابه الإسلام والمسيحية، ص 237.

(2) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص 41.

(3) روجر بيكون (1214-1292) راهب فرنسيسكاني وعالم طبيعة انجليزي. كان يرى في العلم الجديد منهجا ملائما للبحث، وتطبيق المناهج الفنية الرياضية والتجريبية في دراسة اللاهوت والفلسفة. كما طالب باستصلاح تدريس الفلسفة المسيحية. من مؤلفاته الكتاب الكبير، أنظر ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 120.

(4) ريموند لولو (1235-1314) راهب فرنسيسكاني، رسّم مطرانا لطليطلة، أسس معهدا لنقل العلوم الإسلامية إلى اللاتينية بطريقة منظمة حيث ترجم الموسوعات العلمية والفلسفية الإسلامية الشهيرة آنذاك. أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 122.

(5) Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, op, cit, P 49- 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- **مظهر**: ضرورة ممارسة المعرفة عن الإسلام والتعلم منه لأنه كان الأقوى والأعلم من جهة.

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

و على هذا، 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 ـ تطور الاستشراق وأنماطه:

2 - 1 - 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 إمبراطورية 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].

(1) بيترا كابرات "أوروبا والشرق" ضمن، يوخين هيلر وأندريا لويج: الإسلام العدو بين الحقيقة والوهم، ترجمة أيمن أشرف. د.ب، الفرسان للنشر والتوزيع، 1994، ص 59.

أما من ناحية التوجه الفكري العام فإن ما يميز هذه الفترة، ولاسيما 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 العموم بالمسلمين والدراسات الإسلامية على الأقل في النصف الأول من القرن السادس عشر، إلى حادث سقوط غرناطة بين أيدي المسيحيين سنة 1492 م[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 1539م. وكان العالم الفرنسي غيوم بوستيل Guillaum Postel [2] أول من أسند إليه هذا الكرسي المذكور[3].

(1) د. سالم حميش، الاستشراق، ص 17.

(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 بوحنا الدمشقي، انظر ترجمته، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 135، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 158.

(3) Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, op, cit, P 64- 65.

و عرف القرن السابع عشر في نهايته، بعد أن صد الأوروبيون الحصار التركي الثاني لفيينا سنة 1683م، بعضا من مزيد الاهتمام بالشرق[1]. فظهرت على غرار الكوليج دي فرانس، كراسي الدراسات الشرقية والتركية في جامعات ليدن وروما وأكسفورد. ويذهب رودونسون إلى أن السمة الأساسية التي طبعت هذه الفترة هي توقف التبشير. وقد أرجع سبب ذلك إلى اقتناع المثقفين والعلماء الغربيين بالنسبية العقائدية والمذهبية للأديان والأفكار وعدم جدوى الحروب الدينية[2] .ولكن هذا السبب -إن صح- لا يبدو في 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 البالغة عن تهديد شرق العصور الوسطى. وكنتيجة لهذه التحولات الجديدة انحصر ما يمكن أن نسميه "الهوس التبشيري" ولكن العمل التبشيري في حد ذاته لم يتوقف.

وفي هذا الجو الرتيب ترجم إداورد بوكوك Edward Pocock [3] كتاب"تاريخ مختصر الدول" لأبي الفرج غريغورريوس (ابن العبري).

---

(1) بيترا كابرات "أوروبا والشرق"، ص 59.

(2) **Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, op, cit, P 67.**

(3) إدوار بوكوك (-1604 1691)، من أقدم المستشرقين الإنجليز، درس العربية في اكسفورد، وأهدى الترجمة اللاتينية لكتاب ابن العبري إلى الملك الإنجليزي سنة 1663م، انظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين ص 139 والمستشرقون، ج 2، ص 41.

وفي الربع الأخير من هذا القرن وبعد موت بارتيليمي دي إربيلو Barthelemy d'Herbelot de Molainville [1] نُشر 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[2].

وإجمالا، كانت التوجهات الفكرية الغربية في هذا العصر تنزع إلى العودة بالفكر الغربي إلى جذوره اليونانية، فلقد صاحبت هذه العودة "موجة من التصديق لما يسمى بالمعجزة في وصف العقلية اليونانية التي ازدهر على يديها التفكير الفلسفي على نحو وصف بأنه غير مسبوق"[3]. من هنا نفهم لماذا جاء ميدان الدراسات الاستشراقية في الفترة الواقعة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر يشهد على تدهور اهتمام أوروبا بالمسلمين والإسلام، حيث "جرت عملية فكرية بطيئة ضمن إطار ضيق جدا من المختصين في ما يتعلق بتراكم المعارف العلمية عن الشرق العربي والإسلام"[4].

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"

(1) بارتيليمي دي إربيلو (1625-1695) مستشرق فرنسي من الرعيل الأول، تعلم البونانية واللاتينية والعبرية والعربية والفارسية والتركية، عين سنة 1692م أستاذا للغات السريانية في الكوليج دي فرانس، وأشرف أنطوان غالان على نشر مؤلفه الخزانة الشرقية- أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 57، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 159.

(2) المستشرقون، ج 1، ص 159.

(3) د. يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1993م، ص 44.

(4) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص 95.

في دراسة الإسلام بمنظور مختلف ولفترة قصيرة كما سنرى لاحقا. حيث ظهر هذا التوجه في البداية مع غير المختصين من أمثال الكاثوليكي الفرنسي ريتشارد سيمون (1638-1712م) 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 الأوروبيين عن الإسلام[1]. والأديب والفيلسوف فولتير Voltaire[2]. ثم تعدى إلى الدوائر المختصة في الدراسات الإسلامية كتاريخ الإسلام والأدب العربي وترجمة القرآن الكريم كما هو الشأن مع الإنجليزي سيمون أوكلي Simon Ockley[3] أستاذ اللغة العربية في جامعة كامبرج، الذي ألف كتاب "تاريخ السارتيين" (العرب المسلمين). وهو أول كتاب ينشر في إنجلترا عن تاريخ المسلمين وكان له دور كبير في تقريب الإسلام إلى الغربيين من حيث أنه كما يصفه بدوي "امتاز بالسهولة وجمال الأسلوب مما مكّن له الانتشار الواسع بين مختلف الطبقات. وأصبح الإسلام ميسورا للقارئ الإنجليزي العادي"[4] .وهكذا بدا الإسلام للأوروبيين وكأنه قريب من نزعة الـ "Deisme"[5] التي اعتنقها عصر الأنوار حين رفض الإكليروس.

(1) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص 96.

(2) فولتير (1694-1778) اسم مستعار لفرنسوا ماري أوري François Marie Arouet الفيلسوف والكاتب الفرنسي الساخر. من مؤلفاته القاموس الفلسفي، محمد. أنظر ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج 2، ص 201.

(3) سيمون أوكلي (1678-1720) مستشرق انجليزي كان مولعا بتعلم اللغات الشرقية، أصدر ترجمة انجليزية لحكم الإمام علي وآدابه، أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 57، ونجيب العقيقي، المستشرقون، ج 2، ص 46.

(4) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 57.

(5) نزعة تأليهية تقر بوجود الله وتنفي الوحي والآخرة.

وقد أفضى هذا التوجه الإيجابي في دراسة الإسلام إلى توجه آخر يمكن وصفه بـ "التوجه الإعجابي" نحو الشرق الإسلامي.فقد أصبح هذا الشرق موضوع إعجاب وإكبار من طرف الأوروبيين. 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 الأوروبيين في هذا القرن "بشرا" يجب التعرف عليهم![1]

كما أعطت ترجمة المستشرق الفرنسي أنطون غالان Antoine Galland [2] لقصص "ألف ليلة وليلة" ما بين 1704م- 1708م التي أطلت على الحياة الشرقية بما فيها أسرار "الحريم" خلف أبواب القصور العالية - صورا حافلة بالتهاويل والتهاويم عن العالم الإسلامي. فأنعشت خيال بلاط الأمراء الأوروبيين وصالونات المثقفين ولاقت نجاحا هائلا في مختلف أنحاء أوروبا. ومنذ ذلك الحين وحتى تقريبا بدايات القرن التاسع عشر صار الشرق يتجلى للأوروبيين في صورة زاهية ساحرة[3].

(1) la Fascination de l'islam, op, cit, P 71.

(2) أنطوان غلان (1646-1715) مستشرق من الرعيل الأول في فرنسا. رحل إلى تركيا للبحث عن الآثار والنقوش وانتدب أستاذا للعربية في معهد فرنسا 1709. له أبحاث في النقود العربية، أنظر ترجمته، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 166 ونجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص 160.

(3) بيترا كابرات "أوروبا والشرق"، ص 60.

وهكذا عاشت أوروبا على وقع تصورات رومانسية مشحونة ومفعمة "بغرائبية" و"تلذذية" لا مثيل لها عن الشرق. وظهرت هذه النزعة الرومانسية في كتابات أدباء مبدعين وموهوبين أمثال فيكتور هيغو في (الشرقيات) [1]. وجوته (1749-1832م) الذي رأى الشرق منطقة "طازجة" وأعجب بالقواعد العريقة السائدة فيه كالارتباط القوي بين أبناء القبيلة الواحدة والتمسك بالشرف وغيرها. وفرضت عليه تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم، بعد دراسته الدقيقة لها، أن يحترمها. فهي تتناسب في رأيه مع الاحتياجات العمليـــة والاجتماعية والأخلاقية لأمته.لأنه كان يجد حاضره الأوروبي[فاسدا،معقدا،مفتعلا،جافا،جامدا وماديا] [2].

وقد حظي الإسلام بالاهتمام المتزايد من طرف الفرنسيين "فكتب بودي حياة محمد (صلى الله عليه وسلم) سنة 1671م وجددها سنة 1731م وهو الكتاب الأول الذي وقف به الفرنسيون على الإسلام...وفي سنة 1730م طبع الكونت دي بولنفلييه تاريخ العرب وحياة محمد (صلى الله عليه وسلم) فأظهره مظهر النابغة ورسول خير إلى الجزيرة العربية"[3]. كما كتب دي باستوريت سنة 1788م كتابا للتوفيق بين ديانات الشرق الثلاثة، زرادشت، كونفيشيوس، ومحمد صلى الله عليه وسلم. كما أثنى لامارتين على النبي صلى الله عليه وسلم في كتابه تاريخ تركيا[4].

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

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 157.

(2) بيترا كابرات"أوروبا والشرق"، ص 61.

(3) نجيب العقيقي، المستشرون، ج 1، ص 157.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الواقع، وإذا كنت قد أشرت من قبل إلى أن سيادة التوجه "الإيجابي" في دراسة الإسلام كان بمنظور مختلف رغم ما شاع عن هذه الصورة في البداية عن تسامح الإسلام ونبي الإسلام، فإنني أردت أن أشير إلى قضية هامة وهي أن رواد عصر الأنوار وهم يرسمون تلك الصورة للإسلام شرعوا في الوقت نفسه برسم صورة أخرى له مغايرة تماما للصورة الأولى حتى وكأن هذه الصورة لم توجد على الإطلاق. فمن الغريب مثلا أن فولتير الذي نوه بالنبي صلى الله عليه وسلم في رسالة له عن الأخلاق وفي قاموسه الفلسفي عاد فشهّر به ونفّر منه في مسرحيته التراجدية "ماهومت"Mahomet [1]. وأن مونتسكيو Charle de Secondat Montesquieu [2] الذي رغب في الشرق في رسائله الفارسية عاد لينتقده معتبرا إياه منطقة يحكمها نظام متسلط على المواطنين[3]. هذا فضلا عن أعمال فولناي (1757-1820م) من مثل "رحلة إلى سوريا" الذي صدر له سنة 1787م واعتبره الكثير من الباحثين قد أدى خدمة رائدة في تهيئة الحملة النابوليونية على مصر سنة 1798م. إضافة إلى موسوعته الضخمة في "وصف مصر" التي صدرت ما بين (1809-1822م) [4].

و يبدو أن السبب الذي جعل كتابات القرن الثامن عشر عن الإسلام والموضوعات الشرقية عموما تتقاسمها الازدواجية يعود إلى أمرين:

أ- أن القالب النمطي الخيالي "الإتوبي" الذي أنشئ عن عالم إسلامي مثير جاء في اعتقادي نتيجة لأن الشرق شكّل عامل جذب بسبب أنه لم تكن

(1) د. سالم حميش، الاستشراق، ص 23.

(2) مونتيسكيو (1689-1755) منور وناقد وفيلسوف سياسي وباحث اجتماعي فرنسي. من مؤلفاته روح القوانين أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 488.

(3) بيترا كابرات"أوروبا والشرق"، ص 60.

(4) Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, op, cit, P 74.

قد دخلته التغيرات المادية حيث ما زال محافظا على نمطه التقليدي منذ العهد الوسيط. وهو موطن الديانات وبيت الروح والشاعرية والحياة الطبيعية المثيرة للحرية وسعة الخيال كما عبّر جوته عن ذلك بامتياز.

ب- وفي المقابل وبحكم أن النظام السياسي الغربي كان في مرحلة انتقال جديدة، فقد صوّر نظام الحكم الشرقي على أنه نظام معادي للتقدم والتطور الاجتماعي حيث وجدت "الإنتلجنسيا" الغربية- التي كانت تنظّر للفكر التنويري الجارف في أوروبا- في نقد الإسلام الملجأ الذي تعبّر من خلاله عن نزعاتها وأمزجتها المعادية للهيئات الكنسية المتحالفة مع السلطة الملكية المطلقة. بل أكثر من ذلك فـ "أوروبا تدين كثيرا لمنوّري القرن الثامن عشر الذين عمموا فكرة "رجعية الإسلام" والزعم بعدائيته للتقدم والتطور الاجتماعي والثقافي للشعوب"[1]. وما يؤكد أكثر -كما سنرى- 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:

وكنتيجة لهذا المنظور الجديد،أقامت الحكومة الفرنسية بدوافع تجارية وأطماع سياسية "المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية" في باريس سنة 1759م للسفراء والقناصل والتجار المتوجهين إلى الشرق، وأصبحت قبلة للطلاب يحجون إليها من ألمانيا وإيطاليا وإنجلترا والسويد وإسبانيا

(1) الإسلام والمسيحية، ص 102.

وفنلندا وغيرها[1]. كما انتشرت الجمعيات الاستشراقية التي كانت تنشر باستمرار وقائع أعمالها ومجلاتها، مثل الجمعية الأسيوية التي أنشئت في 1822م وأصدرت مجلتها المرموقة "المجلة الأسيوية Journal Asiatique" عاما بعد نشأتها[2]. والجمعية الملكية الأسيوية التي أنشئت بدورها في لندن سنة 1834م[3]. والجمعية الشرقية الأمريكية 1842م[4]. والجمعية الألمانية الشرقية 1845م التي أصدرت بعد سنتين من ميلادها مجلتها المعروفة بالرموز ZDMG[5]. وصاحبت هذه الحركة ما لا يقل عن ستة عشرة مؤتمرا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى بعد مؤتمر المستشرقين الأول الذي انعقد سنة 1873م[6]. وهكذا أخذ الاستشراق طابع "المؤسسة العلمية" التي تعنى بالبحث الفكري والعلمي حول الشرق، فأصبح يوصف بالاستشراق العلمي[7]. 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.

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 139-140.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 36-37.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 129-130.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص 349-350، وراجع المقال الهام لـ "بابريوهنسن" الأستاذ بجامعة برلين الحرة حول "الجمعية الألمانية الشرقية 1845-1969"، مارس (M.A.R.S)، مرجع سابق، ص73 وما بعدها.

(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 365، 370.

(7) ألبكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص 105.

ويعتبر سلفستردي ساسي Silvestre de Sacy [1] من بين أهم من مثّلوا توجهات استشراق هذه الفترة، فلقد ألم بلغات عديدة وتولى مناصب هامة في عهد كل من نابليون والملك لوي فليب[2]. وإلى جانب دي ساسي اضطلع المستشرق النمساوي جوزيف فـون هامر بورجشتال J. von Hammer- Purgstall [3] بدور مهم سواء في موطنه النمسا أو في باقي البلدان الناطقة بالألمانية في نشر المعارف الشرقية عبر ترجماته ونشراته المحققة الكثيرة وعبر مجلة "مخزن الكنوز الشرقية" (1809-1818م) التي تعد أول منبر استشراقي في أوروبا[4].

وبصفة عامة ظل استشراق القرن التاسع عشر 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[5]. ويسجّل جول مول J- Mohl [6] هذا الطابع الذي اصطبغ به استشراق هذه الفترة في كتابه "سبعة وعشرون

(1) سلفستردي ساسي (1758-1838) مستشرق فرنسي قضى حياته بالتعليم والتصنيف والترجمة والتحقيق والنشر. أشرف على تأسيس الجمعية الأسيوية وإصدار مجلتها، له تلخيص كتاب الخطط للمقريزي، والتحفة السنية في علم العربية وغيرها، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي ، المستشرقون، ج 1، ص 162، وعبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 334.

(2) أنظر مزيدا من التفاصيل في إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 146 وما بعدها.

(3) ج- ف- ماهر 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، ج 2، ص 274.

(4) د. سالم حميش، الاستشراق، ص -19 20.

(5) المصدر نفسه، ص 20.

(6) جول موهل (1800-1876) مستشرق فرنسي، ألماني المولد خريج اللغات الشرقية، انتخب عضوا في الجمعية الأسيوية، أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 179.

عاما من تاريخ الدراسات الشرقية". وهو سجل من مجلدين يتضمن تقارير حولية مفصلة عن كل ماله قيمة من أحداث في الاستشراق بين 1840-1867م. 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 الأوروبي أن يتسرب فعلا إلى الشرق، وأن يفرز الحقيقة التاريخية عن طبقة الخرافات والتناقضات السميكة التي تغطيها، وأن تعيد إنشاء تاريخ النوع البشري. 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"[1]. وهكذا كما نرى من خلال هذا النص فإن هدف الدراسات الشرقية المسطّر لها بوضوح تام هو إعادة إنشاء الحقيقة التاريخية !ولكن أية حقيقة ؟ إنها حقيقة "النوع البشري" !و لكن أي نوع بشري؟!إنه النوع البشري الأوروبي !! إذن، فلا عجب أن يبقى الاستشراق حبيس هذا المنال المؤجل وهذه الرؤية التي تقوم على "المفارقة".. مفارقة الأناالبشري -الأوروبي للآخر البشري -الشرقي 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.

(1) د. سالم حميش، الاستشراق، ص 20. نقلا عن جول موهل، سبعة وعشرون عاما من الدراسات الشرقية ط. راينولد، باريس -1879 1880، ج 1، ص -5 6 (بالفرنسية).

في هذه الأجواء راحت أوروبا تؤكد على تفوقها الحضاري فاحتلت فرنسا الجزائر سنة 1830م. والجدير بالذكر هنا أنه بعد سبع سنوات من هذا الاحتلال للجزائر، أي سنة 1837م، أنشأت الإدارة الاستعمارية "كرسي الدراسات العربية" في الجزائر العاصمة الذي كان يخضع مباشرة للسلطة العسكرية وقدم خدمات هامة للاستعمار الفرنسي[1]. كما احتلت انجلترا عدن. وباستعمار هؤلاء لمصر وأولئك لتونس ابتداء من سنة 1881م كان "الشرق الخاضع بكل جلاء للسيطرة الأوروبية بل وحتى لمشروع تغريبه إن عاجلا أو آجلا، يثير الشفقة بضعفه"[2]. وتحول الشرقي الذي كان في العهد الوسيط عدوا يحسب لفاعليته ألف حساب وظهر في عصر الأنوار كـ "إنسان" قبل كل شيء رغم عاداته وعوائده، أقول تحول إلى "موضوع" له وجود ثابت ونمط جوهري خاص انصهر في ماهية الإنسان الإسلامي (Homo- islamicus) تكرّس 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 والعرقية بمقياس تفوق الآريين على الساميين. أو مع الذين عملوا مباشرة في إدارات بلدانهم الاستعمارية

(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, P 85- 96.

(2) Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, op, cit, P 84.

(3) Ibid; P 84- 87.

كسنوك هرخونيه Christan Snoock Hugronjc [1] وكارل هينريش بكر 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 والإطارات التقنية والعلماء من ذوي الاختصاصات المختلفة. فاتسعت بذلك معرفتهم عن حياة وثقافة وديانة وعادات هذه البلدان مما سهل ظهور معطيات جديدة ووثائق ومخطوطات تكشف لأول مرة، إضافة إلى العديد من الانطباعات العيانية المباشرة. وهكذا، ومن خلال التطورات التي شهدها استشراق هذه الفترة فإنني لا أتردد في القول مع جورافسكي: "إن 'علم الإسلاميات' ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية"[4]. وأصبح الاهتمام بالعالم الإسلامي تمليه الاحتياجات العملية والمصالح الحيوية للبلدان الأوروبية[5].

(1) سنوك هرنخولية (1857-1936) مستشرق هولندي، عد عميد العربية بعد جولد تسهير، وفي طليعة رواد دراسات الفقه الإسلامي والأصول والحديث والتفسير في أوروبا. عمل في خدمة الاستعمار في اندونيسيا، من مؤلفاته مكة وجغرافيتها، انظر ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 2، ص 315، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 603.

(2) كارل هينريش بيكر (1876-1933) مستشرق وسياسي ألماني درس في المعهد الجديد الذي أنشأته الحكومة الألمانية في همبورغ لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار، كما شغل منصب وزير في الحكومة الألمانية من 1925-1930 وأسس مجلة "الإسلام". من مؤلفاته الإسلام في تاريخ الحضارة، أنظر في ترجمته: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 113، ونجيب العقيقي، المستشرقون، ج 2، ص 418.

(3) د. سالم حميش، الاستشراق، 21

(4) الإسلام والمسيحية، ص 104.

(5) المصدر نفسه، ص 109.

2 - 4 - استشراق "أزمة الوعي الغربي":

إنه لايمكن أن تؤدي تلك التصورات عن الشرق طيلة القرن التاسع عشر إلا إلى أطروحة واحدة ترسّخت في المنظور المفاهيمي للفكر 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 وسائل متعددة في مجالات السياسة والاقتصاد والحرب والمعرفة. وتحول الغرب إلى "مركز" والشرق إلى تابع وخاضع انطلاقا من هذه الهيمنة المركبة نفسها. ويبدو أن المناخ السياسي والاجتماعي

(1) المصدر السابق، ص 109.

(2) المصدر نفسه، ص 106.

والنفسي الذي غذّى "الروح الغربية" بمعاني التفوق والغلبة الحضارية هو الذي أدى إلى بلورة "إيديولوجية المركزية الأوروبية". وقد جاء الاستشراق، باعتباره ابنا خرج من رحم هذه الحضارة الأوروبية، ليجسد هو 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 منظّروه يعيدون كتابة تاريخ الإنسانية انطلاقا من طموحاتهم المتمثلة في مزيد من السيطرة على العالم.

ويعتبر بعض الباحثين في هذا الميدان أن هذه المركزية هي انحياز واعي أو لا واعي لدى المستشرقين المتدينين أو العلمانيين. فالمتدينون منهم، الذين يعتبرون المسيحية ميراثا حضاريا، يرون في الإسلام شذرات غير مترابطة من اليهودية والنصرانية. أما العلمانيين منهم فيرون في الإسلام آخر موجات الروح الشرقية التي تتعامل مع الكون تعاملا سحريًا[1]. ثم إنهم يختلفون في تقييم الدور الراهن للمسلمين في العالم المعاصر بعد شبه "إجماعهم" على سلبية الدور التاريخي والسياسي والحضاري لهم. فمنهم من يرى، انطلاقا من المنظور التاريخي، أنه لا دور لهم ومنهم من يرى بأن دور المسلمين مرهون بمدى تخليهم عن الإسلام وانغماسهم في الحضارة الغربية لأن الإسلام والحضارة قطبان لا يلتقيان. بالإضافة إلى هذين الرأيين هناك رأي ثالث يذهب إلى أن المسلمين كانت لهم مكانة مهمة في العالم الوسيط بإسلامهم وقدرتهم في هذا العالم أن يحتفظوا على نقاوة إسلامهم لكي يكون لهم دور من خلاله[2]. واعتقد أن هذا

(1) د. رضوان السيد "الاستشراق وخصومه"، مجلة العالم، عدد 260، السنة السادسة، لندن، حزيران، 1989 ذو القعدة 1409 هـ ص 51.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الموقف الانحيازي "اللاشعوري" هو نتاج لتكوين ثقافي ونفسي غربي بالدرجة الأولى.

وإلى جانب هذا الموقف يظهرالانحياز الواعي فيما كتبه مثلا المستشرق هنري لامنس P.H Lammens [1] الذي عاش قرابة الأربعين سنة مع المسلمين. ويذهب رضوان السيد إلى أن هذا المستشرق كان يعرف حق المعرفة الإسلام غير أنه كانت تسيطر عليه روح عدائية شديدة للمسلمين خاصة الدينية منها والحضارية فقامت جهوده على الطريقة التاريخية[2]، بجمع النصوص وإثبات تناقضها واختيار السلبي منها باعتباره الصحيح. وهكذا ساهم مساهمة فعالة في تشويه صورة المسلمين[3] . وإلى جانب نموذج لا منس في هذا الانحياز الواعي فإن المستشرق برنارد لويس Bernard Lewis [4] 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 1935-1945م. فراح بطريقة واعية يعمل على خدمة إسرائيل وخدمة

(1) هنري لامنس (1862-1937) يسوعي فرنسي الجنسية، بلجيكي المولد، انضم إلى الرهبانية (1878)، وكان من أوائل خريجي جامعة القديس يوسف في بيروتن وتنقل شرقا وغربا ودرس اللاهوت في انجلترا وعلم في فينا وروما وعهد إليه بالدراسات الشرقية في جامعة القديس يوسف. من مؤلفاته، تاريخ الإسلام والإسلاميات. انظر في ترجمته، نجيب العقيقي المستشرقون، ج 2، ص 143.

(2) راجع حول المنهج التاريخي في الإسلاميات، محمد البشير مغلي، مناهج البحث في الإسلاميات، ص 202 وما بعدها.

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

(4) برنارد لويس (المولود عام 1916) مستشرق يهودي، بريطاني الأصل أمريكي 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، ج 2، ص 143.

القيم الحضارية الغربية التي يعتبر الصهيونية جزءا منها[1]. وفي الصفحات التي خصصها له إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق أصدق مثال على ذلك[2].

ولكن يبدو أن أحداثا جديدة طرأت على الساحة الأوروبية أثرت تأثيرا بالغا في المنظور الأوروبي السابق ومن أهمها: 01) الحرب العالمية الأولى والثانية، 02) نجاح "حركات التحرر الوطني" المسلحة. حيث أفقدت الأوروبيين مصداقية اعتقادهم في شمولية نموذجهم الحضاري، وأفرغت روحهم الغربية من معاني التفوق وأحدثت أزمة في مستوى شعورهم وأعادت من جديد "الكوجيتو الديكارتي" إلى واقع الفكر الغربي. وأدى هذا الواقع الجديد إلى تطور مفاجئ 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 أنور عبد الملك تضرب قلب الاستشراق. فالشرق الذي كان في القرن التاسع عشر "موضوع" دراسة وبحث أصبح مع العقود الجديدة التي واجه فيها الغرب بالسلاح "ذاتا" مستقلة[3]. هذا بالإضافة إلى التطور المذهل الذي شهدته العلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد والألسنية الذي طرح علامات استفهام كبيرة حول هيمنة المناهج التقليدية في الدراسات الاستشراقية وفتح أعين المستشرقين الجدد على مناهج جديدة[4]. وبالتالي بدأ نوع من الاستشراق الجديد يكتسح الساحة الأوروبية آخذا بعين الاعتبار المتغيرات الجديدة التي طرأت على الواقع

(1) رضوان السيد "الاستشراق وخصومه" مجلة العالم، ص 51.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 312 وما بعدها.

(3) د. سالم حميش، الاستشراق، ص 21-22، والمرجع يحيل إلى أنور عبد الملك "أزمة الاستشراق" الجدلية المجتمعية، ط. لوساي، باريس، 1972، ص 79 (بالفرنسية).

(4) Maxime Rodinson, la Fascination de l'islam, op, cit, P 102- 103.

الفكري والاجتماعي والسياسي الغربي. وكان من أهم الاتجاهات الاستشراقية التي جاءت استجابة لهذه التغيرات الجديدة ما يمكنني تسميته "**استشراق أزمة الوعي الغربي**". الذي اتجه اتجاها "روحانيا" في دراسة الشرق. ويعتبر كوربان أحد أكبر المتمثلين لهذا الاتجاه في ميدان الفكر الفلسفي الإسلامي.

الإطار الفلسفي لظاهرة الاستشراق

01 ـ 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. لكن يبقى السؤال المطروح بجدية هل يمكن فعلا اعتبار التصوف فلسفة !؟

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

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط 3، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1966، ص 27.

(2) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 4، القاهرة، دار المعارف، 1966، ج 1، ص 22.

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"[1].

ج- أما التصوف "فينقسم إلى قسمين: القسم الفلسفي - وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني وبخاصة الأفلاطونية المحدثة[2] والمجموعة الهرمسية[3].

(1) المصدر نفسه، ص 22-23.

(2) الأفلاطونية المحدثة: فلسفة تركزت عنايتها في إنتاج مذهب فلسفي يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية والعقلية والدينية والأخلاقية. 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. وتتأثر مدرسة أفلوطين (205 م- 270 م) في روما باسم الأفلاطونية المحدثة. وتمثل عناصر من جميع المذاهب، فلسفية ودينية ويونانية وشرقية. وقد اتسمت على العموم بميزتين هما: الذاتية المطلقة، وتأثرها منذ البداية بالتجربة الدينية الروحية. أنظر عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ص 190-209.

(3) الهرمسية، نسبة إلى هرمس المثلث بالمحكمة، وهو سيدنا إدريس عليه السلام كما في الملل والنحل للشهرستاني. أو كما هو في المؤلفات الأجنبية هرمس العظيم ثلاث مرات Trismégiste. أما الهرمسية كـ"فلسفة" دينية وعلوم فترجع إلى الكتابات أو المجموعة الهرمسية التي تنسب إلى هرمس 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 بالزرداشتية والعلوم السحرية الماجوسية". ولكن هذا الرأي على تقدير"علميته" مازال يحتاج إلى الكثير من الدقة والجهد العلمي ! وأما منطلق أصحابها فإنهم يقولون بأنهم ينطقون عن وحي إلهي وأنهم يهدفون إلى خلاص الإنسان. أنظر د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ج 1، ص 174-175 والشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ج 2، ص 4.

ثم بالتفكير الشرقي الغنوصي[1] من هندي وفارسي، ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلامية. والقسم السني: ويستند على القرآن والسنة، ويحاول أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف. وقد بني هذا القسم السني من التصوف علم الأخلاق في الإسلام"[2]. وتسمى هذه المحاولة في عمومها بالتصوف الإسلامي وأصحابها بصوفية الإسلام. وفي رأيي فإن التصوف على اختلاف مشاربه لا يمكن أن يكون أبدا فلسفة غير أن مناقشة هذا الموضوع ليس محلها هنا.

ويبقى أن الفلسفة الإسلامية على العموم تعبّر عن حركة روحية عقلية نشأت في ظل الإسلام واستلهمت رؤى وحيّه 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

(1) 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 الاستدلال أو البرهنة العقلية. وقد فرق الاختصاصيون في هذا الميدان بين العرفان gnose وهو معرفة بالأسرار الإلهية. وبين العرفانية gnosticisme وهي المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا، وتدعى بأنها معرفة باطنية بأمور الدين وبكل ما هو سر وخفي. انظر بهذا الصدد، سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 195، وما بعدها. ومحمد عابد الجابري بنية العقل العربي، ط 3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ج 2، ص -253 254.

(2) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ج 1، ص 23.

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 نظّرت للفضيلة والسعادة والخير والشر[1].

02 ـ 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 ؟ وبإمكان وجودها: هل هناك فعلا فلسفة في الإسلام أم أن الأمر لا يعدو أن يكون غلافا لمحتوى يوناني؟ وبالأشخاص الذين أقاموا صرحها وشيدوها ؟ 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 الرزّاق 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

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، المكتب المصري للطباعة والنشر، 1983، ج 1، ص 19-20.

مصطفى عبد الرزّاق بنصوص أصحابها فيما زعمه أحد رواد تاريخ الفلسفة في أوروبا الفيلسوف الألماني تنيمان Tenneman (ت 1819م) من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي:

[أ) كتابهم المقدس الذي يعوق النظر الحر.

بـ) حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.

جـ) 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 ما روّج 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 ما ابتدعه من أديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص. وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسا صرفا جديا وتقليديا للفلسفة اليونانية"[2].

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

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

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 ادعاءات في أوائل القرن الماضي 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) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 11..

(2) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج 1، ص 9.

(3) المصدر السابق، 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، أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص284، وعبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 195.

(5) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 16.

(6) د. محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 2، بيروت، دار النهضة العربية، 1973، ص 18.

كانت هذه بعض النصوص التي تثبت تلك الدعوى التي راجت في القرن 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 ما لها من طابع شخصي ومميزات، وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وإنصاف"(1).

ولكن هل في وسعنا أن نقف عند هذا الحد في "تفسير" الرؤية الاستشراقية 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 المبحث السابق بعضا من تلك الظروف الغربية في القرن التاسع عشر التي أنتجت تلك الرؤية للإسلام والمسلمين بصفة عامة. وهي نفسها الملابسات التي حددت مضمون المطاعن التي وجهها المستشرقون للفلسفة الإسلامية بصفة عامة. ونضيف ها هنا قضية أساسية تتعلق رأسا بتاريخ الفلسفة الأوروبية بوجه عام(2).

لقد شهد الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن التاسع عشر - وهي المرحلة التي نشط فيها الاستشراق- حركة منهجية واسعة النطاق أخذت على عاتقها إعادة كتابة التاريخ الأوروبي في

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 18.

(2) وهي القضية التي حللها ونقدها محمد عابد الجابري في بحثه القيم "الاستشراق في الفلسفة الإسلامية منهجا ورؤية". انظر محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991، ص -63 94.

شكله العام. وكان أن اجتاحت هذه الحركة ميدان الفكر الفلسفي الأوروبي،ليكون النصف الثاني من القرن التاسع عشر مسرحا لها.

وقد بيّن مؤرخ الفلسفة الفرنسي إميل برهييه Emile Bréhier [1] في المدخل العام لكتابه "تاريخ الفلسفة" الذي صدر ما بين 1926-1932م ذلك الاهتمام الواسع الذي حظي به تبلور مناهج إعادة كتابة تاريخ أوروبا الفلسفي.و أبرز إلى جانبه الأهداف العامة من هذه الحركة محددا إياها في هدف رئيس هو "تحقيق الوحدة والاطراد" لتاريخ هذا الفكر باستنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم في عملية التفكير الفلسفي الأوروبي ومحاولة العثور على الوحدة التي تربط بينها[2] .

لقد كانت رغبة مؤرخي الفلسفة الأوروبية هي إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية 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 [3] أو فلسفة التاريخ عند هيغل Friedrich Hegel [4].

(1) إميل برهييه (1876-1952) مؤرخ للفلسفة، فرنسي من أشهر مؤلفاته، تاريخ الفلسفة. أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ص 353.

(2) Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, Paris, 5ème éd. Librairie Félix Alcan, 1938. T. 1, P 20.

(3) أوغست كونت (1769-1857) فيلسوف فرنسي مؤسس الفلسفة الوضعية. ويعتبر مؤسسا لعلم الاجتماع. من مؤلفاته، دروس في الفلسفة الوضعية. انظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 311.

(4) فريديريك هيغل (1770-1831) فيلسوف ألماني، يعتبر من المؤسسين لفلسفة التاريخ، انظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية ، ج 2، ص 570.

وما دام 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 الأوروبي 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"[1]. إنه فقط من هنا، من المدن الأيونية اليونانية " نبع نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى روما لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وأوروبا الحديثة إلى يومنا هذا"[2]. وهكذا أصبح ظهور العقلانية اليونانية – وفي نظر المنظرين للفكر الفلسفي الأوروبي– 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–الأوروبي. 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.

(1) **Histoire de la philosophie, Op. cit, T 1, P 41.**

(2) د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 75.

وجملة، فقد كانت فترة القرن التاسع عشر هي الفترة التي تبلورت فيها مناهج إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في أوروبا. وكوّن هذا الإقليم المناخ الملائم الذي استمد منه المستشرقون مناهجهم ورؤاهم في قراءة الفكر الفلسفي في الإسلام والتأريخ له،انطلاقا من كونهم أبناء هذه الحضارة الأوروبية التي أفرزت هذه الحركة وأسهمت بقسط وافر في بلورة وعيهم وتأطير تفكيرهم.. إنه نفس الإطار العام، إطار المركزية الأوروبية التي يعرفها الجابري بقوله هي:"الشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية التي كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة"[1]. ذلك أن الواقع التاريخي أصلا لبداية الاستشراق في حد ذاته، كما رأينا مع رحلة المستشرق الفرنسي جربير دي أورياك، وتطوره فيما بعد، لا يدفع بي 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 ما لها من أهمية في "تعرية" الاستشراق. وإنما يدفع بي إلى محاولة "الكشف" عن تلك الشروط الموضوعية والتاريخية والمنهجية التي وجهت من الداخل استشراق هنري كوربان وحددت أهدافه ومن ثمة محاولة التعرف على آليات التفكير الكوربيني وأهدافه باعتباره مستشرقا وفيلسوفا غربيا.

• هذا، وإذا كنا قد رأينا على العموم في فقرات سابقة الظروف العامة التي "أطّرت" مسيرة الرؤية الاستشراقية للإسلام والمسلمين عموما ولتاريخ الفلسفة الإسلامية خصوصا، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو:إلى أي مدى ساهمت الظروف العامة للقرن العشرين في تأطير الرؤية الاستشراقية الكوربينية ؟

(1) د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سبق ذكره ص 73.

الفصل الثاني

الرجل ورحلة استشراقه ؟

كوربان وظرفه التاريخي.

كوربان بين الفلسفة والاستشراق.

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 والمكوّنات الأساسية لرؤيته الاستشراقية للفلسفة الإسلامية. بمعنى آخر أننا سنحاول - من خلال هذا الفصل- اكتشاف الملامح العامة لتوجهات رؤيته من خلال المناحي السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية والنفسية التي صبغت وطبعت المنحى العام لسيرة الرجل.

كوربان وظرفه التاريخي

فمن أين يبدأ عصره ؟ وكيف يتحدد ؟ وبما يتميز ؟

لو أردنا أن نبحث عن بداية محددة لعصره، وعن تسمية "مبجّلة" 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 الانتباه. وذلك ليس باعتبارالحرب في ذاتها، ولكن بالنظر إلى النتائج التي خلفتها في أوروبا على صعيد منظوماتها الثقافية والفكرية والفلسفية والدينية والأخلاقية والنفسية.ثم ذلك التقدم التكنولوجي الهائل الذي تحقق إلى أيامنا هذه. إذ يدل تاريخ 1914م، وهو بداية تاريخ الحرب العالمية الأولى، على مجابهة شاملة، حرب بيولوجية وثقافية ومنعطفا تاريخيا حاسما غيّر من الملامح القرن العشرين، بله أحدث انقلابا جذريا في تاريخ أوروبا خاصة.

01 ـ 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 ؟

دخلت أوروبا بموجب أزمات متراكمة، في مياه خطرة جرفتها إلى حرب أولى ابتداء من سنة 1914م إلى سنة 1918م، ثم حرب ثانية من سنة 1939م إلى 1945م كانتا من أطول الحروب التي عاشتها أوروبا. دامت الأولى أربع سنوات بينما تجاوزت الثانية الأولى بسنتين تقريبا. ورافقهما حشد هائل وتعبئة كبيرة على صعيد العدة البشرية والعتاد المادي وما تبع ذلك من حرب نفسية وزرع للرعب والخوف. كما كانت الحربان شاملتين تقريبا لكل البلدان الأوروبية. 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 اسطنبول ماكثا فيها

إلى نهايتها. كان بعيدا عن دوى "المدافع" وصوت "القنابل" ولكنه – وهذا أكيد- لم يكن بعيدا عن مأزق الغرب الحضاري !

تعتبر فترة ما بين الحربين، حيث كان كوربان يقيم في فرنسا، معبرا مثقلا بالمصاعب السياسية من بعد حرب إلى ما قبل حرب إلى حرب كبرى ثانية غذّت أكثر روح الانتكاسة السياسية لأوروبا خاصة بعد اكتشاف السلاح النووي والدخول في تناقضات جديدة، مما زاد من تصاعد "كثافة" الخوف، خوف أوروبا من التاريخ، من المستقبل[1]. ولم يكن الوضع في بلد كوربان في هذه الفترة يختلف عن الوضع في باقي أنحاء أوروبا، بل كان صورة طبق الأصل قدّر لكوربان أن يعيشها وربما يتصفح للجغرافي الفرنسي ألبرت دمنجون Albert Demangeon (1872–1940م) كتابه "زوال أوروبا" Le Declin de l'europe، الذي كان من المستحيل أن يصدر قبل تاريخ 1914م. لقد سافر كوربان إلى الشرق ليس كمستكشف استعماري، بل سافر وهو يحمل معه "الشك" الذي أصاب أوروبا في ذاتها، في تفوقها الحضاري، في ارتيابها من مستقبلها !!

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 أوروبا. بالإضافة إلى الملايين من المشردين والمهاجرين الذين لم يعودوا يعرفون لأنفسهم بيتا ولا عملا. وملايين آخرون من الجرحى والمشوهين. كان عليهم أن يكافحوا طويلا

(1) René Remond, le xxe siècle de 1914 à nos jours, Paris, le Seuil, 1974, T 3, P 50- 53.

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 ؟.

لقد أحدث خسائر في "الشعور" والمعنى الوجودي للفرد الأوروبي. كانت خسائر معنوية تدميرية برزت في الأزمات النفسية والتعب الروحي و"الحزن الوجودي" والقلق المصيري 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 1914م[2]. وقد جاءت تطورات ما بعد الحرب الثانية لتزيد من تعميق الأزمة، حيث أن ما اعتقدته الجماعات السياسية ولاقتصادية 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 الأوروبـي بفرديته. وكما يقول اشفسر فقد ضاع الإنسان الحديث في الجمهور على نحو ليس له نظير في التاريخ[3].

كان كوربان يشارك مع الكثير من المثقفين الفرنسيين والأوروبيين، كما سنرى ذلك لاحقا، في تأمل هذا المأزق الاجتماعي، السياسي،

(1) رمضان لاوندن الحرب العالمية الثانية، ط 5، بيروت، دار العلم للملايين، 1977، ص 584.

(2) المرجع نفسه، ص 585.

(3) فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، المؤسسة المصرية، ص 29 وما بعدها.

الحضاري والبحث عن"مستودع" و"مستقر" للذات الأوروبية 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 الأوروبـي مقلوب أصلا في تصور كوربان. ومهمة الفلسفة (=الفلسفة النبوية كما سنرى في الفصل الثالث) هي إعادته إلى وضعه الصحيح[1]. بعبارة أخرى، العودة بالإنسان الأوروبي من خلال مفردات أزمته الاجتماعية إلى "المتعالي" !

02 ـ 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 – الديمقراطية 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

(1) Corps spirituel et terre céleste:de l'iran Mazdéen à l'iran Shi'ite, Paris, 2ème éd, Buchet/Chastel, 1979, P 13.

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 الضائعة والانتقام من جملة الآلام والتوترات. إنه باختصار البحث عن الحل، عن الخلاص[1]. ولعل هذا 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.

في الواقع، إذا سمحنا لأنفسنا بالسكوت على لاشلييه Jules Lachellier [2] ولانيو Jules Lagneau [3] رغم قوة وقع خطاهما على خشبة مسرح الفكر الفرنسي، فإننا لن نستطيع أن نمر على انتقادات بعض الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين لمثالية ليون برنشفيك

(1) René Rémond, le XXe siècle de 1914 à nos jours, op cit, T3, P 49- 50.

(2) جول لاشلييه (1832-1917) فيلسوف فرنسي برز في المنطق، من مؤلفاته، علم النفس والميتافيزيقا، أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 342.

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

Léon Brunschvicg [1] الذي أبرز قيمة النشاط الروحي في المضمار العلمي ودور العقل في المعرفة العلمية ودعا إلى غزو عالم داخلي روحي يشيد في المقام الأول على انتصارات العلم. هذا الكلام لم يرض به لوي لافال Louis Lavelle [2] ورنيه لوسين René le Senne [3] فهاجما العلم في نتائجه الأخلاقية والاجتماعية. وعددا نقائص الفكر العلمي العقلية وأسسا لما أصبح يسمى بعد ذلك بـ"فلسفة الروح" التي جاءت ضدا على مثالية برنشفيك واعتبرت نفسها بعد سنة 1930م يقظة التقليد الروحاني الفرنسي[4].

وفي هذه الأثناء كان كوربان يشارك بفعالية في المناقشات الفكرية والمناظرات الفلسفية حامية "الوطيس" التي كان ينشطها الباحثون الفرنسيون الشباب في هذه الحقبة التاريخية الحرجة حول المواجهات التي كانت دائرة بين فينومينولوجيا هوسرل Edmund Husserl [5]،

(1) 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، أنظر في ترجمته معجم أعلام الفكر الإنساني، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 1948، ج 1، ص 939.

(2) لوي لافال (1883-1951) فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية وجودية يسمى فلسفته فلسفة الروح من مؤلفاته الفلسفة الفرنسية بين الحربين، أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 343.

(3) رنيه لوسين (1882-1904) فيلسوف أخلاقي فرنسي ذو نزعة روحية، من مؤلفاته، مدخل إلى الفلسفة، أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 370.

(4) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة عادل العوا، ط 1، زدني علما (9) بيروت، منشورات عويدات 1978، ص 12-13.

(5) إدموند هوسرل (1859-1938) فيلسوف ألماني حاول أن يجعل من الفلسفة علما دقيقا صارما. اهتم اهتماما كبيرا بالكثير من المسائل المنطقية واللغوية خصوصا ما دار منها حول المعنى والعملية الإشارية. وتعزى الأهمية الكبرى لهوسرل تاريخيا إلى كونه قد نجح في وضع منهج فلسفي جديد ألا وهو المنهج الفينومينولوجي. من مؤلفاته، أزمة العلوم الأوروبية والظاهريات المتعالية، أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 538.

وهيدغر Martin Heidgger [1] وبين وجودية هذا الأخير وكارل ياسبيرس Karl Jaspers [2]. هذه الاتجاهات الفكرية التي كانت موضع عناية واهتمام غذّت السهرات الطويلة التي كان يحضرها كوربان في منزل غبريال Gabriel Marcel (1889-1973م) [3] الذي كان لعمله الفكري الأثر العميق فيما بين الحربين من خلال تجربته الشخصية. حيث 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 الأوروبي من الهيكلة الصورية التي بنتها الكنيسة الرسمية خلال قرون عديدة وتعميق التجربة الشخصية من أجل الوقوف على الدلالات الروحية لشتى العواطف والنوازع والاتجاهات النفسية[4]. وهذا بالفعل ما سعى كوربان إلى تحقيقه وتفعيله في الواقع الأوروبي من بعض الوجوه من خلال الفلسفة الإسلامية المجسدة في روحانية الإسلام.

وعلى هذا النحو أفضى مطلب تغيير الذات والثورة على الشعور الثقافي إلى تضاءل مثالية برنشفيك وأمثاله بعد أن أصبح العلم في جميع

(1) مارتن هيدغر (1889-1976) أكثر الفلاسفة الألمان تمثيلا للوجودية. والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله فلسفته هو الوجود. ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود. من مؤلفاته، الوجود والزمان. انظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 597.

(2) كارل ياسبيرس (1883-1969) فيلسوف ألماني وجودي. اهتم بتحليل نظرة الإنسان تجاه العالم. عرف باهتمامه بعظماء الفلاسفة كأفلوطين وسبينوزا وهيغل. غير أن أكثرهم تأثير على فلسفته كانا كير كجورد ونيتشه. ومن مؤلفاته، العقل والوجود. أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 407.

(3) Daryush Shayegan, Henry Corbin: La Topographie spirituelle de l'Islam iranienne, Paris, la difference, 1990, P 19.

(4) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة، مكتبة مصر، ج 1، ص 458.

مستوياته لا يمثل الحل المنشود للواقع الفرنسي المهتز. وحلّ محله كلمة جديدة كانت القاسم المشترك تقريبا بين جميع الفرنسيين على اختلاف مشاربهم ألا وهي كلمة "الإنسانية" l'Humanisme. هذه الكلمة التي لم تكن تحتوي بالدرجة الأولى على مفهوم التمجيد، بقدر ما كانت يهدف من خلالها أصحابها إلى حماية الإنسان الفرنسي وإنقاذ القيم الأوروبية المتمثلة في الحرية والكرامة الشخصية[1]. وكان احتلال ألمانيا لفرنسا سنة **1940**م 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 الجمعي في السنوات التالية لنهاية الحرب. وهكذا، نتج عن هذه الإضفاءات الثقافية-النفسية جانبان: أ- **جانب عملي** ظهر في اكتشاف الفرنسي فجأة أنه كان "مخدوعا" واهما جعله يفضل عدم الالتزام بمستقبله الخاص. ب-**وجانب ميتافيزيقي**، حيث أصبح يشك في استمرار تاريخه وداوم قيمه الثقافية[2].

وفي الحقيقة فإن الظروف التي أعقبت الحرب، كما يقول إدوارد موريسير، تمثل "اعترافا فعليا بأن الإنسان (= الفرنسي) في حاله الحاضر لا يجد أمامه منظومة قيم ثقافية يمكن أن تكون **كافية** ومستقلة ذاتيا"[3] ولذلك راح الباحثون وأعلام الفكر الفرنسي والأوروبي ينشدون هذه **"الكفاية"** في الحضارات القديمة وفي اتجاهات مختلفة علّهم يجدون فيها ما يقيل "عثرة" حضارتهم. وراح كوربان ينشدها من خلال رحلته إلى الشرق الإسلامي.

---

(1) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 25 .

(3) المصدر نفسه، ص 29.

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 عبّر 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 فيّ تركيب يمنحها معنى مجدد الشباب"[2] هذا الاتجاه سيجتمع حول كلمة "الوجودية" Existentialisme وسيكون جون بول سارتر Jean Paul Sarter 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 الاتجاه الثاني الذي سيطر على الفكر الفرنسي بعد الحرب الثانية خاصة، هو ذلك الذي يتمثل في الحركة التي اتجهت لا إلى **"الفرد"** بل إلى **"الكل"**. هذا الكل الذي يشكّل نسقا مؤلفا "من ظواهر متضافرة تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر

(1) ألبرت اشفستر، فلسفة الحضارة، ص 106.

(2) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص – 31 32.

الأخرى ولا يمكن أن تكون ما هي عليه إلا في علاقتها بتلك الظواهر"[1] فالفرد انطلاقا من هذا "النسق" لا يمكن أن يكون إلا في إطار "بنية" تجسد "الجمعي". ذلك لأن الواقع الإنساني في نهاية المطاف هو الواقع "الجمعي". هذا الاتجاه الثاني إذن، هو الذي عرف باسم البنيوية Structuralisme وقد مثّله 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 "تفعيل" الفاعلية الجمعية والشعور بأن الواقع الإنساني هو واقع "البِنْيَة". ولذا اعتبر بعض النقاد أن هذه الحركة أعلنت "موت الإنسان" كما أعلن نيتشه من قبل أن "الله قد مات"[3]. ولكن المناداة النتشوية بموت الله، بالنسبة إلى كوربان، لا تنبئ إلا بموت من ينطق بها[4].

وإذا كنا قلنا سابقا، بأن نتائج الحربين أثرت على الوضع الفكري وأدت إلى محاولة تجديد الذات التي انتظمت عموما في الفكر الفلسفي، فإن الوضع نفسه كان له أثر كبير على الدين. فلقد استيقظ الشعور الديني

---

(1) د. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط 2، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984، ص 129.

(2) كلود ليفي ستروس: عالم انتربولوجيا وفيلسوف اجتماعي فرنسي، يرتبط اسمه 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، أنظر في ترجمته، معجم أعلام الفكر الإنساني، ج 1، ص 545-549.

(3) د. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص 149.

(4) Henry Corbin, En islam iranien: Aspect spirituels et philosophiques, Paris, Gallimad, 1971, T 1, P 135.

وتجدد الاهتمام الميتافيزيقي حول قضايا قدر ومصير الإنسان والإنسانية[1]. وتبلور هذا الشعور كما أبرزه رنيه غينون René Guénon [2] - رحمة الله عليه- في مشهد نهاية العالم أو على الأقل مشهد نهاية العالم الأوروبي[3].

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 - الليبيرالية. وقد احتلت مجلة الروح Esprit - وهي المجلة التي ما زالت تصدر حتى الساعة - مكانة عظيمة في النضال الثقافي الفرنسي والأوروبي على م يرى موروسير[4]. ويذهب عبد الرحمن بدوي إلى أن إيمانويل مونييه Emmanual Mounier [5] ممثل هذه النزعة كان يهدف إلى التجديد الحضاري الشامل فـ"الأزمة الاقتصادية التي بدأت في أمريكا سنة 1929م، بدت لـ إيمانيول مونييه كأنها عرض لأزمة أخطر هي الأزمة الروحية الفلسفية. واعتقد أن الحضارة الأوروبية تتجه إلى كارثة لا سبيل إلى تجنبها إلا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة

(1) René Rémond, le XXe siècle de 1914 à nos jours, op cit, T3, P 50.

(2) 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، أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 269.

(3) La Crise du monde moderne, Alger, Bouchène, 1990, P 10- 13.

(4) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص 163.

(5) إيمانيول مونييه (1905-1950) مفكر فرنسي دعا إلى الشخصانية الجماعية. أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 492.

ومبادئها"[1]. وتجدر الإشارة هنا، أنه بالتوازي مع هذا المظهر "الوثوقي" إن صح التعبير، كان في الجانب الآخر مظهرا "لا وثوقيا" ألا وهو 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 دخلت جملة من الأفكار إلى مختلف طبقات الحياة الفكرية الفرنسية بطرق غير مباشرة على الأكثر، خاصة 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 الخمسينيات والستينيات 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 [2] وغيره.

د)- اتجاه الفلسفة الاجتماعية، الذي كان يبحث عن تحقيق العودة إلى ماركس وهيغل.

---

(1) الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 492.

(2) 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 الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 39.

هـ)- الاتجاه الوضعي المنطقي.

و)- اتجاه التجديد البروتستنتي مع الأبحاث اللاهوتية المتمركزة حول فكر مارتن لوثر[1].

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[2]. 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 الأوروبية الذي سببته الحرب الأولى هو الذي أدى بالمفكرين الألمان إلى ممارسة النقد الذاتي للحضارة الغربية. كما ظهر ذلك جليا في فكر أوسفالد شينغلر Oswald Spengler [3].

---

(1) **Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op, cit, P 21.**

(2) **Ibid.**

(3) أوسفالد شينغلر (1880-1936) فيلسوف حضارة ألماني أحدث تأثيرا كبيرا بكتابه، أفول الغرب. انظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 9.

ومما تقدم، يتبين لنا أن كوربان ينتمي بالفعل إلى فترة ما بعد 1914م. 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[1]. واتجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان كاللاشعور عند فرويد وكارل غستاف يونغ Carl Gustav Jung [2] ومعطيات الشعور عند برغسون Henri- Louis Bergson [3] 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"[4].

تلك على العموم أبرز المعالم السياسية والاجتماعية والفكرية. ولابد أن كوربان الذي قضى قسما مهما من حياته بين الجامعة والمكتبة الوطنية الباريسية في هذه الفترة كان قد تعرّف على أحداث هذا العصر عن كثب وهذا ما حوّل عقل الرجل إلى "آلة مصورة" التقطت الكثير من الصور عن هذا العصر بوعي أو بدون وعي واختزنتها في الذاكرة ليكون

---

(1) **Christian Jambet, La logique des Orientaux: Henry Corbin et la science des Formes, Paris, le Seuil, 1983, P 13- 26.**

(2) 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 الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 642.

(3) 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. أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص321.

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

كوربان شاهدا على أزمة الوعي الغربي، مما كان له الأثر الكبير في اتجاهه الاستشراقي الذي لم يسلم من تأثير هذه الظاهرة وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزتها !

لكن هل يمكن لهذه الظروف رغم قوتها أن تكون مصدر إلهام وحيد لـ "تفسير" وجهته الفلسفية و"تأويل" استشراقه ؟ ذلك ما سأحاول تحليله في المبحث التالي.

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 ذرا الثقافة العامة. كما يسجل أيضا مآثر السجلاّت الفكرية الفرنسية على ضفاف الديكارتية، حيث يجعل من كلمة ديكارت المشهورة "أفكر إذًا 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، ولهذا- والحق يقال- لست مختصا في لغة الألمان وثقافتهم Germaniste. ولست أيضا مستشرقا، ولكني فيلسوف يتابع بحثه في أي مكان قاده إليه الفكر. وإذا كان هذا الفكر قد قادني إلى فريبورغ وطهران وأصفهان؛ فلأن هذه المدن تبقى بالنسبة إلي، أساسا، مدنا رمزية ورموزا لمسيرة دائمة"[2].

(1) إدوارد موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص 19-20.

(2) " De Heidegger à Sohrawardi" In,l'Herne n° 39, Cahier dirigé par Christian Jambet, Paris, 1981, P 24.

فنحن إذن هنا، أمام شخص بثلاث اتجاهات، ينأى بنفسه عن أن يكون جرمانيا أو مستشرقا ويحبذ أن يوصف بالفيلسوف، وكأنه أراد أن يوحي بأن كلمة "فيلسوف" هي ذلك الكل الذي تنطوي تحته تلك المفاهيم الجزئية. وأن رحلة بحثه هي رحلة فيلسوف أولا وقبل كل شيء. لقد عبّر كوربان في أكثر من مناسبة عن هاجس علاقة الفيلسوف بالمستشرق في شخصيته المعرفية، وصعوبة قبوله ضمن دائرة المستشرقين والفلاسفة على السواء. لأنه في تقدير المستشرقين فيلسوف، وفي نظر الفلاسفة مستشرق. وهكذا ظل -كما يقول- يبحث عن سقف يؤويه ليجد أن سقف الفيلسوف هو الأليق به[1]. و لكن وعلى الرغم من ذلك يبقى مستشرقا، غير أن المصطلح العربي "مستشرق" المستعمل لتعيين الباحث الأوروبي المختص في الدراسات الشرقية لا يفي بمقصوده إذا كان يدل فقط على هذا المعنى؛ذلك أن هذا المصطلح أي "مستشرق" كان قد استعمله شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي[2] في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ليُعيّن به الباحث عن " إشراق النور الروحاني"[3]. و لذا فإن كوربان يعد نفسه "مستشرقا" لا بمعنى الباحث في الدراسات الشرقية،بل خاصة بمعنى الباحث عن الفلسفة الإشراقية التي تفترض رؤية داخلية وتجربة باطنية ومعرفة مبنية على الإشراق الروحي والمشاهدة العرفانية. ومن هنا فهو

(1) Henry Corbin, L'iran et la philosophie, Paris, Fayard, 1990, P 100.

(2) هو أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك، الملقب بشهاب الدين السهروردي "المقتول" (549-587هـ). ولد بسهرورد عند زنجان في أرض الجبال بشمالي إيران حاليا. من مؤلفاته، حكمة الإشراق، هياكل النور، أنظر على سبيل المثال في ترجمته، ابن حجر، لسان الميزان، ط 2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971، ج 3، ص 156.

(3) Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Paris, Buchet/Chastel, 1985, P 55.

"يخشى" أن يكون قد كشف لزملائه المستشرقين الأوروبيين عن "السرّ" المكنون في الاستشراق..عن سرّ وجهتهم الحقيقية التي طالما تجاهلوها[1].

01 ـ مع السهروردي:

ولد هنري كوربان في 14 أفريل من سنة 1903م بمقاطعة نورماندي La Normondie من أسرة فرنسية بروتستانتية. واكتسب في ريعان شبابه معرفة متينة باللاتينية واليونانية إضافة إلى الألمانية والروسية منحته حياة علمية خلاّقة. وغذّى هذه الموهبة تألقه الممتاز في لغته الأم مما سمح له باكتشاف نفائس فكرية ثمينة في ترجماته المختلفة. كان عمره لا يناهز الإحدى والعشرين سنة عندما كان يدرس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة السوربون بفرنسا La Sorbonne. وقد كان لمؤرخ الفلسفة إميل برهييه دورا كبيرا في تكوينه، كما تعرّف من خلاله إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى شخصية أفلوطين[2].

وكأي باحث جاد عمل كوربان على اكتشاف واستثمار "القارات" المعرفية التي لم تستكشف ولم تستثمر بعد. وقد دأب- وهو الذي أجيز في الفلسفة عام1925م- على الجلوس- كما يقول هو نفسه- إلى محاضرات إتيان جلسون Etienne Gilson [3] منذ عام 1924م في قسم العلوم الدينية للمدرسة العملية للدراسات العليا Ecole Pratique Des Hautes Etudes

(1) Ibid.

(2) Charles- Henry de Fouchécour "Henry Corbin 1903- 1978" In, journal Asiatique, Année 1979, n° 3 et 4, P 233.

(3) إتيان جلسون (1884-1978) مؤرخ فلسفة العصور الوسطى، من مؤلفاته، مدخل إلى الفلسفة المسيحية، أنظر في ترجمته، عبد لرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ص 1441.

بالسوربون. وليتعلم منه فن التعامل مع النصوص قراءة وشرحا وتعليقا وتحقيقا. فجلسون كان دائما- كما يقول كوربان-يبين لهم عمليا ما يمكن فعله بالنص. وفي نهاية المطاف عندما يظهر النص يكون هذا "الظهور" احتفالا للفكر. في هذه السنة التي كان يحتفل فيها كوربان "بالنصوص" كان جلسون قد كرّس جهده لاستكشاف الترجمات اللاتينية القرووسطية للمؤلفات العربية لابن سينا، وقد أدرك كوربان مدى أهمية النصوص السينوية خاصة وأن السؤال المحرج والمضاعف الذي كان يختلج في صدره هو: هل أستمر في إتباع برامج الكلية الروتينية أم أغامر إلى النهاية مع الطريق الذي فتحته لي نصوص ابن سينا [1]؟ من هنا يقول كوربان "بدأت طريق الاستعراب ودراسة العربية قادتني إلى دراسة الفارسية وحدث ما حدث"[2]. إذن، هكذا أراد كوربان أن يحسم الموقف في استشراقه ليبيّن أنه جاء عن رغبة. وقد دشن هذه الرغبة لاحقا بإنجاز دراسة لامعة عن ابن سينا[3] كان لها صدى واسعا في أوروبا بعنوان:"ابن سينا والحكاية الرؤيوية". وجدير بالملاحظة هنا أن ما جذب كوربان نحو ابن سينا هو فلسفته المشرقية التي يظهر فيها جانب التصوف الإشراقي واضحا،و هو الجانب الذي عممه كوربان على الفلسفة السينوية كلها. ولكن هل كان ذلك السؤال حقيقة هو الذي حدد وجهة كوربان ؟

في الواقع كان للظروف التي وجد فيها كوربان وعلى رأسها النتائج التدميرية للحرب، وظهور نزعات واتجاهات فلسفية مناهضة للحسية

(1) Henry Cobin, l'Iran et la philosophie, Op. cit, P 97- 98.

(2) Ibid, P 98.

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

والتجريبية والمادية والعقلانية في الغرب، إلى جانب ماطبع عليه هو نفسه من حس روحي عميق؛ كان لذلك كله الأثر الظاهر والمضمر في اتجاهه الاستشراقي.

و يشير تلميذه "دريوش" إلى أن كوربان قبل أن يكتشف مع جلسون طريق الشرق الإسلامي كان قد اهتم قبل ذلك بالروحانية الهندية[1]. وهو الاتجاه الذي ساد عند الكثير من المثقفين والمفكرين الغربيين في هذه المرحلة. بل إن كوربان نفسه يكاد يشير إلى هذه الوجهة في بداية طريقه في قوله: "وإلى غاية نهاية السنتين كان يجب أن ألتقي على طريق الشرق بالمنار البياني الذي دلني إلى **الوجهة النهائية.. على طريق بدون رجوع.** ذلك أنه من الآن فصاعدا سيمر طريقي على النصوص العربية الفارسية"[2] إن هذا المنار البياني هو بكل تأكيد السهروردي الذي وضع حدا لمغامرة كوربان الهندية.

وإذا كان جلسون قد فتح لكوربان طريق "الاستعراب" فإن المستشرق الفرنسي صاحب "آلام الحلاج" ماسينيوس Louis Massignon [3] فتح له طريق الاستشراق وأوقد شعلة الإشراق في روحه. يحدثنا كوربان عن هذا الأثر الذي تركه في نفسه فيقول: "لم نكن نستطيع الهروب من تأثيره (أي ماسينيون) فروحه المتحمسة، وتعمقه الجريء في لغز الحياة الصوفية في

(1) Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'islam iranien, Op. cit, P 15.

(2) "Post- scriptum biographique à un entretien philosophique" in, l'Herne, Op. cit, P 40.

(3) 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، آلام الحلاج، أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 525، ونجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 263.

الإسلام أين لم يتعمق أحد مثله بتلك الصفة... سيسجل حتما بصمته على فكر مستمعيه الشباب"[1].بل أكثر من ذلك فإن الكتاب الذي استقاه ماسينيون من رحلة قادته إلى إيران في عام 1928م حين كان المخطوط مفقودا والكتاب نادرا تمثل أكثر من دلالة رمزية أقواها، أنه كان يتضمن نسبا فكريا..بهذه الروح يقول كوربان سلمني ماسينيون الكتاب قائلا:"خذ، أعتقد أن في هذا الكتاب شيء يخصك" !هذا الشيء يقول صاحبنا "هو رفيق الدرب الشاب/ شيخ الإشراق الذي لم يفارقني طوال حياتي"[2]. أما الكتاب فهو الكتاب الرئيس للسهروردي "حكمة الاشراق". وبهذه الحركة وضع ماسينيون ختما على قدر هنري كوربان كمستشرق أصبح فيما بعد ناشرا للسهروردي ومختصا فيه. وعرّفه على الباب الذي يدخل منه إلى عالم الفكر الفلسفي في الإسلام. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كوربان خلف ماسينيون سنة 1954م في قسم العلوم الدينية بالمدرسة العلمية للدراسات العليا[3].

وقد مكنّه الدخول إلى مدرسة اللغات الشرقية العام1926/ 1927م من الالتحاق بالمكتبة الوطنية بباريس، أين استدعي إليها كمستشرق ابتداء من نوفمبر سنة 1928م ليتم تعيينه فيها بصورة دائمة محافظا لها عام1933م. لقد كان هذا المرور من مدرسة اللغات الشرقية إلى المكتبة الوطنية منفذا "مفارقًا"Paradoxal سيسمح له لاحقا بالتملص نحو الشرق[4]. وقبل "إفلاته" هذا عمل وهو محافظ للمكتبة الوطنية على إصدار -لأول مرة-

(1) "Post- scriptum ...", l'Herne, Op. cit, P 18.

(2) Ibid, P 41.

(3) Henry Corbin, l'Iran et la philosophie, Op. cit, P 99.

(4) "Post- scriptum ...", l'Herne, Op. cit, P 39.

رسالة صغيرة ترجمها إلى الفرنسية عن الفارسية لرفيق دربه السهروردي عنوانها:"مؤنس العشاق"[1]. كما نشر عام 1935م بالتعاون مع صديقه المستشرق بول كرواس Paul Krauss[2]. النص الفارسي لرسالة السهروردي "أصوات أجنحة جبرائيل" مع ترجمة فرنسية لها[3]. وقد ترجمها إلى العربية عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتابه "شخصيات قلقة في الإسلام"[4].

وإذا كان الوجه الإشراقي لشيخ الإشراق السهروردي منارة في أفق السفر ودعوة مباشرة إلى إعداد العدة للرحلة إلى الشرق، فإن ألمانيا بالمقابل كانت الممر الذي سمح له بتحقيق هذه الرحلة غير المقروءة. وذلك لجملة أسباب من أبرزها: قراءاته المختلفة للاهوتيين الألمان البروتستانت من جهة. واتصالاته المتعددة بهيدغر من جهة أخرى. والحقيقة أن علاقة كوربان بألمانيا تعود إلى سلسلة أسفار استغرقت الفترة الواقعة بين 1930-1936م. وهي الفترة التي اتسمت فيها اهتماماته بالتعدد والتنوع[5].

(1) Jean- Louis vieillard Baron " Henry Corbin 1903- 1978" in; Les études philosopique; 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، أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 2، ص 472.

(3) Charles- Henry de Fouchécour, "Henry Corbin 1903- 1978", Op.cit, P233.

(4) عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية. 1964.

(5) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 17.

02 ـ التأويل الروحاني:

ففي عام 1930م التقى في ألمانيا أحد أصدقائه فأطلعه على مكتوبات عالم الطبيعة والمتصوف الإشراقي السويدي إيمانيول سويندنبرغ Immanuel Swedenborg [1]، هذا الأخير الذي كان يهتم اهتماما واسعا بالبحث في الأشباه والنظائر في تأويله الباطني الروحاني للكتاب المقدس. فكان له بذلك الأثر الكبير في توجيه كوربان إلى محاولة وضع ما أسماه "**التأويل الروحاني المقارن**"[2] . ويدور هذا المفهوم على تأويل المتماثل من الأحداث والوقائع الروحانية في الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام بما يمنحها بعدا روحانيا عالميا يتمظهر من خلال ما أسماه "**ظاهرة الكتاب المقدس**". ويعد هذا المفهوم من الطروحات الرئيسة في الفكر الاستشراقي لكوربان.و سنعود إليه في الفصل الثالث.

وقد اكتشف كوربان في إحدى رحلاته إلى ألمانيا كارل بارت Karl Barth [3] عالم اللاهوت البروتستانتي الألماني وأحد الممثلين البارزين لـ "التجديد البروتستانتي" الذي اعتبرناه في مبحث الظروف الفكرية كاتجاه فكري ساد في ألمانيا ما بين الحربين. ويعتبر بارت هو المؤسس لما يسمى بـ "اللاهوت الجدلي Théologie dialictique" الذي

---

(1) إيمانيول سويندنبرغ (1688-1772) عالم طبيعة سويدي أصبح فيما بعد متصوفا إشراقيا. عمل على تفسير الأناجيل تفسيرا باطنيا رمزيا. وقد تأثر بالغنوصية والتصوف اليهودي. من مؤلفاته، السماء والجحيم. أنظر في ترجمته، الموسوعة الفلسفية، بإشراف، م. روزنتال وب. يودين، ترجمة سمير كرم، ط 6، بيروت، دار الطليعة 1897، ص 252.

(2) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 18.

(3) كارل بارت (1886-1968) عالم لاهوتي بروتستانتي، ولد في بازل، تأثر بفكر كير كغرد. أنظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ومعجم أعلام الفكر الإنساني، ج 1، ص 971.

ترجع أصوله إلى التعاليم الروحية لكير كغرد Soren KierKegaard[1]. ويقوم هذا اللاهوت على معارضة كل مظهر عقلاني للإيمان الديني "سواء تعلق الأمر بالبرهان الفلسفي على وجود الله كما هو في الفلسفة الكاثوليكية، أو الاستدلال على الإيمان من انفعالات الروح النقي"[2]. بصورة أخرى، ينبذ الإيمان التاريخي كما كان عند الكاثوليك والإيمان المنجي كما عند لوثر، ويأخذ بالإيمان الذي يسلم كل أمره لله وحده. وقد جاء هذا الاتجاه كما يرى الكثير من الباحثين لتفسير أزمة المجتمع الغربي بمحاولة العودة بها إلى الأزمة الروحية للإنسان الغربي ككل ولذلك سمي بـ "**لاهوت الأزمة**"[3]. وأدى استلهام كوربان للبارتيه إلى أن يكون أول من يترجم كارل بارت إلى الفرنسية، وينشر مقالا عام **1934**م عن منهجه في مجلة "بحوث فلسفية" التي كان يديرها زميله ألكسندر كويريه A.Koyré بعنوان "اللاهوت الديالكتيكي والتاريخ"[4]. وكان كوربان قد عمد مع مجموعة من أصدقائه ما بين سنة **1931-1932**م إلى تأسيس مجلة تحمل اسما غريبا "Hic et Nunc" (=هنا والآن) كناطق باسم البارتيه ضد ما رأوا فيه الفلسفة التي تسخر من البشر.. من ديكارت إلى كانط ومن هيغل إلى ماركس الذين أسسوا مفهوم الإنسان على ذاته وعلى العقل وأهملوا بعده المتعالي[5]. ولكن المغامرة البارتيةلم تدم إلا زمنا يسيرا حيث بات

(1) سورين كير كغرد (1813-1855) فيلسوف دانماركي، والرائد الأول للوجودية، من مؤلفاته، الخوف والقشعريرة، أنظر في ترجمته. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 286.

(2) الموسوعة الفلسفية. بإشراف م. روزنتال وب. يودين، ص 408.

(3) د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 286.

(4) **Charles- Henri de Fouchécour, "Henry Corbin 1903- 1978", Op.cit, P233.**

(5) **Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 18- 19.**

كوربان غير مرتاح في أجوائها وفي جو اللاهوت الجدلي، لأن ما كان يجذبه إلى بارت ليس هو بارت نفسه وإنما هو سلفه الذي ينتسب إليه، فكارل بارت يرجع بنسبه الروحي إلى الفيلسوف الدنماركي والرائد الأول للوجودية 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[1].وقد أثار في -إطار اللاهوت الجدلي- مجموعة من القضايا الدينية ذات العلاقة بالفلسفة، كقضية الحوار بين الإنسان والله، وماوراء التاريخ، وعلم "المعاد" باعتباره العالم الواقعي والزمن الحقيقي للنفس. فالزمن عنده-كما سنرى- ليس هو التطور التاريخي الوقائعي للأحداث وإنما هو الصعود إلى "الأصل"، فيتحول التاريخ بذلك إلى "ما وراء التاريخ" حيث الزمن هو زمن التأويل الروحاني[2].

03 ـ بين اللاهوت والفلسفة:

تلك القضايا وغيرها التي كانت تختلج في صدره وفكره ستجد بلا شك فضاءها الحقيقي من بداية رحلته إلى الشرق. ولكن قبل هذه الرحلة بدت له الملامح العامة للإطار الذي يمكن أن تثمر فيه، وذلك من خلال المفكر البروتستانتي يوهان جورج هامان Johan George Hammann [3]

---

(1) Henry Corbin: "Post- scriptum ...", l'Herne, Op. cit, P 45

(2) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 37- 38.

(3) يوهان جورج هامان (1730-1788) مفكر برتستانتي مناهض لنزعة التنوير في ألمانيا. امتازت كتاباته بالغموض الشديد والصعوبة في الفهم مما جعل الناس يلقبونه بـ"حكيم الشمال". وقد لقي بعثا جديدا بعد الحرب العالمية الأولى في الأوساط الوجودية. من مؤلفاته فصل معرفة الله عن أصلها في الوحي. انظر في ترجمته، عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 521.

الذي استكمل عنه محاولة عام 1935م بعنوان "هامان فيلسوف اللوثرية"[1]. كان هامان مناهضا لنزعة "التنوير"Aufklarung في ألمانيا ويرى بأن "الوجدان" أو قل "القلب" هو العضو الحقيقي القادر على المعرفة عند الإنسان. و كان يعتقد بأنه المواصل لعمل 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 وبين الفلسفة"[2] .كان هامان مشغوفا كأي روحاني انتسب إلى اللوثرية بفهم الكتاب المقدس. ولكن هذا الفهم لا يرتكز ولا يتأسس عنده على المجاز. لأن **المجاز** كما يرى دريوش "لا يفترض التغيير الداخلي الذي يتوق إليه هامان جسمًا وروحًا" إن **الفهم** عنده هو "فهم رمزي يطابق زمن النبوة والوحي. ذلك أن كل معطيات التاريخ هي رموز وشروح للكتاب المقدس.. أين يتوافق الزمن الذي يكون به محتوى الكتاب المقدس حي في المؤمن ومتميز أساسا عن الزمن كما ترتاده الأبحاث الأثرية"[3] .وسوف نرى كيف يوسع كوربان هذا الفهم من خلال التأويل العرفاني الذي مارسه فلاسفة الإشراق على القرآن الكريم.

ومن خلال إقامتين بهمبورغ اتصل كوربان بالفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر Ernst Cassirer (**1874-1945م**) مفكر **"الصور الرمزية"**. وعنه يقول: "لقد وسع طريقي نحو الذي كنت أبحث عنه واستشعره بغموض وإبـهـام.. إنـه ما سيصبح بعد فلسفتي في عالم المثال

(1) **Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 36.**

(2) د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 521.

(3) **Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 39- 40.**

Mundus Imaginalis"[1]. وعالم المثال-كما سنرى لاحقا- هو ما يعبر عنه متصوفة الإشراق في الإسلام بـ"عالم الملكوت" منبع الرؤى والمعارف الروحانية.و يعدونه برزخا بين "عالم الجبروت"،أي العالم العقلي النوراني المحض عالم الأنوار الملائكية الكبرى. و"عالم الملك"، أي العالم المحسوس. 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 ولم تسلم إلا بمصدرين للمعرفة، مصدر الإدراك الحسي مُقدما ما يسمى بالمعطيات التجريبية. ومصدر التصورات الذهنية المجردة أو "عالم القوانين المنظمة والمديرة لتلك المعطيات التجريبية"،مما أدى إلى أزمة في الفكر الغربي. وعلى الرغم من أن الفينومينولوجيا قد حاولت التعديل من هذه الثنائية وتجاوز هذه النظرية المعرفية، إلا أن المكان بقي شاغرا في نظر كوربان بين الإدراكات الحسية ومقولات المعقول. لذلك فهو يقترح هذا العالم الأوسط والوسيط كمصدر ثالث للمعرفة بين المعقول والمحسوس لسد الفجوة الكبيرة بين هذين المصدرين وإنقاذ الفلسفة الغربية من أزمتها[2].

04 ـ مع هيدغر:

وفي العام 1934م توجه كوربان إلى فريبورغ وقام بأول زيارة للفيلسوف الوجودي-بل أكثر فلاسفة الألمان تمثيلا للوجودية- هيدغر ليعرض عليه المخطط الإجمالي لترجمة كتابه "ما الميتافيزيقا؟" إلى

(1) "Post- scriptum ...", l'Herne, Op. cit, P 43.

(2) Henry Corbin, Corps Spirituel et terre Céleste, Op. cit, P 8

الفرنسية. وقد سمح له انفصاله جزئيا عن وظيفته بقضاء السنة الجامعية 1935/ 1936م في برلين فكانت له فرصة سانحة ليتصل مجددا بهيدغر مستعرضا بعض الصعوبات التي واجهته في الترجمة[1]. يقول: "كان هيدغر يثق بي ثقة كاملة مستحسنا كل ألفاظي المبتكرة في الترجمة، تاركا لي عبء المسؤولية وثقلها"[2]. وبالفعل أصدر كوربان هذه الترجمة عام 1938م ليكون بذلك أول من أدخل النتائج التي توصل إليها هيدغر إلى فرنسا.

كان الموضوع الرئيس الذي تدور حوله كل فلسفة هيدغر هو "الوجود". والوجود عنده أولا وقبل كل شيء وجود الإنسان في هذا العالم وبين الناس.فإذا كان الإنسان موجودا في هذا العالم فإنه أيضا موجود مع موجودات بشرية مثله، ومن هنا كان وجوده في الفلسفة الهيدغيرية يتقوم بهذا العالم ومع الاخرين. بعبارة أخرى هو الوجود الذي يصطلح عليه هيدغر بـ"الوجود- هناك" L'être- là. هو الوجود الذي يحقق حضورا بقدر ما "هناك" لأنه منذ البداية وجود في العالم. فهو وجود لا يشتمل فقط على المعنى المكاني بل وأيضا المعنى الانطلوجي[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. هذا الأفق المختفي عن الوجود عند هيدغر هو بلا ريب "الموت".

---

(1) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 20.

(2) "Post- scriptum ...", l'Herne, Op. cit, P 43.

(3) د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 955 وما بعدها.

(4) "De Heidegger à Sohrawardi" l'Herne, Op. cit, P 24.

وحول هذا الوضع ينتظم كل الغموض حول النهاية الإنسانية في فلسفة هيدغر،فيتعالى بمقتضى ذلك الوجود لينتهي إلى "الوجود من أجل الموت" ! ولكن ما هو الأساس الوجودي للموت عند هيدغر ؟

إنه يقوم من خلال ضربين أساسيين من الوجود البشري:

أ)- وجود حقيقي وأصيل.. وهو الذي تشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها، مسؤولة عن ذاتها وقد خُلي بينها وبين حريتها.

ب)- 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 لا بد 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. فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودي للوجود "هناك"، والحال أن ما يُنهض 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 لأخير يحقق بفضل القلق وجودا حقيقيا مشروعا[3]. وإذا كان وجود الإنسان هو الشيء الوحيد الذي يملكه

(1) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج 1، ص 406.

(2) المصدر نفسه، ص 414.

(3) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 45.

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 "كُتِب" عليه أن يمضي حتى النهاية في التعرف على إمكاناته[1].

ومن هنا كان وجود الإنسان يعلو على ذاته ويتجه نحو المستقبل لأنه في النهاية "مشروع وجود". وبهذا تصبح "الزمانية" التي هي تعبير عن همّ 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.

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[2].

أما المنهج الذي استخدمه هيدغر في سبيل تفسير معنى الوجود وأقام عليه فلسفته فهو المنهج الفينومينولوجي الذي لا يأخذ بالمنهج

(1) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج 1، ص 415.

(2) المصدر نفسه، ص 415-421.

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 الوجود[1]. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: إلى أي مدى يمكن أن يكون هيدغر قد أثر في كوربان ؟

يجيب كوربان: "لأني كنت أول مترجم فرنسي لهيدغر كُتب في مكان ما، ما معناه..أن خيبة الأمل التي أصابتني مع الفلسفة الوجودية جعلتني أبحث عن ملجأ لي في التصوف الإسلامي وهذا محض تخيل"[2]. والأسباب التي يعتمدها كوربان لدرء هذه "الشبهة" عنه: هي إعادة تذكيره بأنه ومنذ عام 1924م كان يتأمل في الطريق الذي فتحته له النصوص السينوية، وأنه تحصل على ديبلوم مدرسة اللغات الشرقية واستدعي إلى المكتبة الوطنية بباريس كمستشرق قبل عام 1930م. وأن إصداراته الأولى عن السهروردي تعود إلى العام 1933-1935م بينما لم يتصل بهيدغر إلا العام 1934م ولم يترجم له إلا سنة 1938م[3] ولكن هل هذا يعني أنه لم يتأثر على الإطلاق بهيدغر ؟ ولماذا هيدغر بالذات ؟.

يجيب كوربان: "إن ما وجدته باغتباط لدى هيدغر هو بالجملة التأويل...وإذا كنت أستند إلى الفينومينولوجيا فهذا يعود إلى أن التأويل الفلسفي هو أساسًا المفتاح الذي يمكن أن يفتح به المعنى الباطني الثاوي تحت المقولات الظاهرية. فأنا لم أفعل سوى أني حاولت أن أواصل

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

(2) L'iran et la philosophie, Op. cit, P 106.

(3) Ibid, P 107.

تعميق الميدان الواسع غير المستكشف للعرفان الإسلامي الشيعي، ثم مواصلة ذلك في الحقول المتجاورة للعرفان المسيحي والعرفان اليهودي. وحتما لأن مفهوم التأويل له نكهة هيدغيرية من جهة، ولأن إصداراتي الأولى تتعلق بالفيلسوف الإيراني الكبير السهروردي من جهة أخرى، فقد حدا هذا ببعض "المؤرخين" إلى أن يركبوا رؤوسهم ويوهموا بلباقة أني مزجت هيدغر بالسهروردي ! ولكني أزعم أن استعمال "المفتاح" لفتح "القفل" لا يعني أبداً أني لم أميِّز بين المفتاح والقفل، كما لا يعني ذلك أيضا أني أخذت هيدغر كمفتاح. ولكني استعملت المفتاح الذي كان هيدغر نفسه يستعمله وكان في متناول الجميع"[1].

وكما هو واضح من هذا النص، فإن احتفال كوربان بهيدغر لم يكن في الواقع إلا على مستوى المنهج التأويلي، هذا المنهج الذي كان مطروحا للجميع. خاصة وأن كوربان نفسه كما يذكر كرستيان جامبيت كان على وشك إعداد أطروحة حول إدموندهوسرل صاحب المنهج الفينومينولوجي[2]. وفي رأيي، وإذا كان كوربان قد تأثر فعلا بأفق التأويل الهيدغري حول الوجود، فإنه بالمقابل قد تجاوز هذاالأفق وفتح بالمفتاح نفسه الذي كان لدى هيدغر أقفالا بقيت خارج الرؤية الهيدغرية. أعني أنماطا أخرى للوجود لها علاقة مع مستويات أخرى من التأويل في الفكر الفلسفي في الإسلام كـ"التاريخ القدساني" و"ما وراء التاريخ" و"عالم المعاد" و"عالم المثال". بل ربما أذهب إلى القول مع دريوش إلى أنه أحدث "قطيعة إبستيمولوجية" مع فلسفة الوجود هناك والوجود من أجل الموت. ليبشِّر أهله بفلسفة أخرى هي "**الوجود- ما وراء هناك**" و"**الوجود**

(1) **"De Heidegger à sohrawardi", l'Herne Op. cit, P 24.**

(2) **La logique des orientaux, Op. cit, P 18.**

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 إعادة بناء 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 وفرها له صاحب "ما الميتافيزيقا؟". فالمرور من هيدغر إلى السهروردي ليس مسارا طبيعيا بل هو انقلاب في اتجاه كوربان الفلسفي/ الاستشراقي وتحوله من الزمن الآفاقي إلى الزمن الأنفسي[3].. الزمن الداخلي لـ"الروح" في دائرة الزمن الغربي !!

05 - من المكتبة الوطنية إلى المكتبة الإيرانية:

كانت الفترة التي تمتد ما بين 1937م و1939م هي الفترة التي ألقى فيها كوربان بالإنابة من زميله ألكسندر كويريه مجموعة من المحاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا تناول فيها طرائق التفسير الكتابي (الكتاب المقدس) عند أتباع لوثر. وهكذا ظل يواصل مسيرته نحو كل ماهو "روحاني".. من أفلوطين إلى ابن سينا مرورا بالفلسفة البروتستانتية مع هامان إلى الفلسفة الوجودية مع هيدغر على الأخص. ولكن في الحقيقة

(1) Henry Corbin: La topographie spirituelle, Op. cit, P 41- 42.

(2) "De Heidegger à sohrawardi", l'Herne, Op. cit, P 31.

(3) Henry Corbin: La topographie spirituelle, Op. cit, P 17.

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 حيث أصبح التاريخ في حد ذاته انتظارا وكلمات عن الانتظار[1]. لقد شكّلت تجربة الحرب وما بعدها "كاشفا" خارجيا للكوارث والمشكلات، بله "الكاشف" لمشكلة جوهرية وحيدة هي الإنسان الغربي ! مشكلة أن هذا الإنسان يحتاج إلى لغة جديدة من أجل إعادة تشكيل ذاته وعقله. هاته اللغة الجديدة هي بالضبط "السرّ" الذي كان يبحث عنه كوربان في الميتافيزيقا الألمانية بيد أن هذا السرّ لم ينكشف المعنى الجوهري والباطني والحقيقي له مما أوقع كوربان في "غربة غريبة" !

ولكن هاهو ذا مدير المكتبة الوطنية جوليان كين Julien Cain يضع حدا لهذه الغربة، فيوجهه عام **1939**م رفقة زوجته ستيلا Stella إلى اسطنبول ليقيما في مبنى البعثة الأثرية الفرنسية في مهمة لجمع وتصوير مخطوطات السهروردي المتناثرة في مكتبات ومساجد اسطنبول. لكن هذه الرحلة التي كان من المقرر أن تدوم ثلاثة أشهر تواصلت حتى سنة **1945**م[2] بسب اندلاع الحرب العالمية الثانية وبقاء تركيا خارج دائرة الحرب. وبهذه الرحلة بدأت خمس عشرة سنة من الحياة في الشرق، قضى ستا منها في اسطنبول أين اشترك في أعمال بحثية كثيرة مع زميله المستشرق الألماني هلموت ريتير H.Ritter[3] ووجد نفسه في مناخ

(1) إدوارد مروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ص 22.

(2) **Daryush Shayegan, Henry Corbin la topographie spirituelle, Op. cit, P17.**

(3) هلموت ريتير (1892-1971) مستشرق ألماني عنى بالثقافة الإسلامية وأشرف على معهد الآثار الألماني في اسطنبول طوال ثلاثين سنة، وأنشأ له المكتبة الإسلامية لتحقيق النصوص الإسلامية. فنشرت العديد من كتب الأمهات، أنظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج2، ص460.

"ثيوصوفي" انقطع به تقريبا عن كل مؤثرات المدارس الفلسفية الغربية وغاص في تحقيق ودراسة مخطوطات رفيق دربه الذي كان في حوار يومي معه. وقد أصدر بذلك المجلد الأول من هذه المخطوطات سنة 1945م. يتعلق الأمر بالنص العربي لثلاث رسائل كبرى للسهروردي "مجموعة في الحكمة الإلهية" مع مدخل رئيسي بالفرنسية[1].

وأعتقد أن عمل تحقيق المخطوطات ودراستها وطباعتها له أهمية مركزية في المسعى الكوربيني، انطلاقا من تلك الظروف التاريخية التي كان يعيشها الغرب، ذلك لأن المخطوطات مهما كانت قيمتها الفكرية لا تختلف عن غيرها من المخطوطات إلا عندما تطبع في كتب وتعاد إليها الحياة حينئذ من شأنها أن تحدث تغييرا عميقا في الأنماط السلوكية والعادات وشروط عمل الأفكار في ساعات اللايقين الثقافي. لذا سوف نجد كوربان يواصل هذا العمل الجبار بدون هوادة في إيران.

بالإضافة إلى هذا، وإذا كنت قط ألمحت من قبل أن كوربان، بحكم وجوده في اسطنبول لفترة طويلة نسبيا قد ابتعد عن مؤثرات المدارس الفلسفية الغربية وغاص في فلسفة الإشراق السهروردية، فهذا لا يعني على الإطلاق أنه قد ابتعد نهائيا عن كل ما له صلة بالفكر الغربي، فكما تذكر زوجته، فإن عزلته عن بقية العالم الذي يخوض حربا كبرى ثانية وانقطاعه إلى مؤلفات السهروردي لم يمنعه من مواصلة قراءاته "الوجود والزمان" لهيدغر وتعميق معارفه حول اللاهوت الأرثوذكسي الروسي[2]. وهذا ما يجعلني أؤكد ثانية أن كوربان وإن كان أحدث قطيعة معرفية مع هيدغر، إلا أنه لم يحدث قطيعة مع الفكر الغربي حيث ظل دائما غربيا

(1) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 17.

(2) Cité par Daryush Shayegan, ibid, P 21.

Occidentaliste يفكر للغرب وبوحي منه ومن أجله. على عكس ما نجد مثلا مع مفكر آخر كانت له نفس الاهتمامات الكوربينية الروحانية، أقصد "رنيه غينون"-رحمه الله- ولكن الأوساط الثقافية الغربية كانت تعتبره ذا نزعة معادية للغرب Anti- occidentaliste والذي تحتاج تجربته في الواقع إلى دراسة مستقلة.

وفي ذلك العام نفسه (1945م) أنشأت الحكومة الفرنسية المعهد الفرنسي-الإيراني Institut Franco-iranien الذي لقي تشجيعا من طرف الإيرانيين ووكلت مهمة الإشراف عليه إلى كوربان . فارتحل برفقة زوجته ليصل إلى طهران في 14سبتمبر من العام نفسه. ومن هنا ستصبح إيران هي المكان المفضل لديه[1]. يقول كوربان:إذا كانت ألمانيا بالنسبة إلي هي فضاء الميتافيزيقا، فإن إيران هي مكان التصوف والفلسفة بامتياز.. "إنها فضاء روحي بأكمله.. فإيران وألمانيا عندي هما معلمان جغرافيان يرشدان إلى "الجهات" التي لا تكاد تظهر على خرائط أوروبا البتة"[2]. وبهذا يكون السهروردي قد منحه أرضا للجوء الروحاني وجد فيها مشرقه النوراني !

وبوصوله إلى طهران التقى بشخصيات علمية من بينها يذكر "دريوش" اسم "محمد معين" الذي سيكون مستقبلا أحد أبرز المتعاونين معه في نشر النصوص الفارسية. و"مهدي بياني" محافظ المكتبة الوطنية الإيرانية الذي نظم له محاضرة في نوفمبر من نفس السنة تناول فيها قضية أساسية حول فلسفة السهروردي هي: الدوافع الزرادشتية في فلسفة شيخ الإشراق[3].

(1) Christian jambet, la logique des orientaux, op cit, P 20.

(2) Henry Corbin; "Post-Scriptum...", l'Herne, op.cit,p41-42

(3) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P17

كان الهدف الرئيس من مهمة كوربان هو العكوف على جمع وتحقيق ودراسة وطباعة المخطوطات ومن ثمة الاستمرار في الطريق نفسه الذي دشنه عام **1935**م بالمكتبة الوطنية بباريس. وقد وضعته تنقلاته المتعددة والمختلفة بين المدن الإيرانية كأصفهان وطهران ومشهد وقم... في اتصال مباشر بالرجال والكتب والمخطوطات ومكّنته معرفته الواسعة بالفارسية والفهلوية وتبحره في الميدان الذي اختاره من الذهاب مباشرة إلى ما هو أساسي وما يخدم مشروعه. وهكذا أنشأ فرع **الإيرانولوجيا**. وشرع في جمع الرسائل وأحدث مكتبا للبحث للعمل 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 اثنتين وعشرين مجلدا بمساهمة بعض الباحثين الإيرانيين وجل هذه الأعمال يدور حول ميدان الفلسفة الإشراقية والتصوف[1]. وختم رحلته مع السهروردي بتحقيقه ونشره لخمس عشرة رسالة له عام **1976**م بعنوان "L'archange empourpré"[2].

وعلاوة على ذلك عمل كوربان مع زميله وصديقه السيد "جلال الدين أشتياني" الأستاذ في كلية العقيدة بجامعة مشهد منذ بداية **1964**م على تأسيس وإخراج أكبر مشاريعه إلى النور والتي لم تكتمل بوفاته. وهي عمله على منتخبات من المفكرين والفلاسفة الإيرانيين منذ القرن السابع عشر إلى أيامنا هذه. ويتعلق الأمر في هذا المشروع بالتعرض لأربعين أو خمسين فيلسوفا إيرانيا غُمرت أساؤهم. وعمد بعد ذلك إلى جمع الأقسام التي كتبها هو باللغة الفرنسية من المجلدات المكتملة في سلسلة المكتبة

(1) "Post- scriptum ...", l'Herne, Op. cit, P 41

(2) Henry Corbin, L'archange empourpré, Paris, Fayard, 1976.

الإيرانية ونشرها بعنوان "الفلسفة الإيرانية الإسلامية في القرن 17و18"[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو الأفق الذي كان ينشده كوربان من العمل على إعادة بعث وإحياء فلاسفة إيرانيين بقيت أسماؤهم مغمورة ومؤلفاتهم في طي النسيان؟

لاريب أن كوربان كان يرمي من وراء هذا المشروع إلى إعادة إنتاج "راهنية" القضايا الميتافيزيقية والروحية والعرفانية والمعرفية التي طرحها الفلاسفة الإيرانيون لكي تعيش بدورها من جديد في العقل الأوروبي الذي كان يبحث عن إعادة تشكيل ذاته. وبعمله هذا يكون قد هيأ الأجواء المناسبة لعملية تحويل العالم الثقافي للغرب وتغييره[2]. لقد كان كوربان يدرك وهو في الغرب حجم الشرخ العميق الذي حدث بين الإيمان والمعرفة واللاهوت والفلسفة. وكان يعيش عن قرب "رعب" العلمنة Sécularisation والعدمية Nihilisme ويكابد مأساة المناداة "بموت الله"[3] !!(تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً).

06 ـ من إيران إلى إيرانوس:

بدأت مساهمة كوربان المنتظمة في دائرة إيرانوس Cercle d'Eranos في مدينة أسكونا Ascona بسويسرا في غضون عودته الأولى من إيران في أول عطلة له من عام 1949م. وقد كانت هذه الدائرة تعقد اجتماعاتها العلمية من صيف كل سنة. فيلتقي المفكرون والفلاسفة من كل الاتجاهات

(1) Henry Corbin, la philosophie Iranienne Islamique au XVIIème et XVIIIème siècle, Paris, Buchet/Chastle, 1981, P 9- 10.

(2) Christian jambet, la logique des orientaux, op cit, P 22.

(3) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 26

ومختلف البلدان يجمعهم "الفعل الروحاني" في مظاهره الثيوصوفية والعرفانية. أما المحاضرات التي كانت تلقى في إيرانوس فكانت تجمع في كتاب سنوي يحمل اسم "حوليات إيرانوس" Eranos-Jahrbuch [1]. ولا بد أن لهذه المساهمة أهمية وأثرا عميقين على حياة كوربان الفلسفية والاستشراقية. فقد دامت نحو ربع قرن وسمحت له بربط علاقات متعددة ومتينة مع عدد من الباحثين وعلى رأسهم عالم النفس كارل غستاف يونغ. وذوي الاختصاصات المختلفة في العلوم البيولوجية ومنهجية التحليل الفينومينولوجي واللاهوت والبوذية وغيرها. وبهذا أصبح كوربان مع مرور الوقت من أعمدة هذه الدائرة "الباطنية"[2].

إن ما يميّز الروح العامة لإيرانوس هو أن كل مشارك في رحابها تأتي مساهمته كما في المخبر تماما 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 "التخيل الخلاّق في تصوف ابن عربي" و"في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية" في أربعة أجزاء وغيرها[3]. ولكن هل هناك وجه للمقارنة بين إيران وإيرانوس؟

يقول كوربان إن ما يقارب "إيران" و"إيرانوس" ليس هو ما يدعو إلى تذوق "الجناس" العرضي بين اللفظتين ولكنه "تقارب يدعو إلى تذوق المودة السرية التي حضّرت المراحل المعقوفة لرحلة سفر وحيدة"[4]. إن هذه المودة السرية هي "مودة الروحانية" في تجلياتها الإشراقية والعرفانية.

(1) Jean –louis vieillard Baron "Henry Corbin 1903- 1978", Op. cit, P 73

(2) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 29

(3) Ibid.

(4) "De l'iran à Eranos", l'Herne, Op. cit, P 261.

وبالإضافة إلى هذه المودة بين اللفظتين فقد أحدثت دائرة إيرانوس مودة أخرى 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 استطاع أن يتحدث بكل شجاعة عن كلمة "الروح" ووضع الإنسان مباشرة على حافة اكتشاف خط الروح[1]. ذلك أنه يرى أن تضخم الفهم العلمي أدى إلى تجريد العالم الطبيعي والاجتماعي من جانبه الإنساني، كما أدى إلى انهيار الاعتقاد وإلى اضمحلال الإدراك الإنساني للقوى الموجودة في الطبيعة الإنسانية. ومن ثم صار الإنسان الغربي فريسة سهلة للاضطرابات النفسية. ولهذا بات من الأكيد في رأي يونغ حاجة الناس إلى عقائد وتجارب دينية قوية[2]. كما يعود أيضا مرجع تنويه كوربان بيونغ إلى أن هذا الأخير يضفي قيمة كبيرة على الصورة الباطنية واللغة الجوهرية للرمز[3] .غير أن كوربان- في معرض تنويهه هذا- ينتقد يونغ ويرى أن كل مايستطيع علم النفس اليونغي فعله هو تحضير أرضية المعركة..المعركة في هذا العالم من أجل الروح. ولكن المخرج المنتصر - في رأيه- يعتمد على أسلحة غير تلك التي يعتمد عليها يونغ[4].

وفي عام 1973م، كان كوربان مجبرا على ترك إقامته المنتظمة في إيران غير أن وزارة الثقافة الإيرانية آنذاك أنشأت أكاديمية للأبحاث الفلسفية تحت إشراف وإدارة صديقه سيد حسين نصر، فنصّب هذا الأخير

(1) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 30

(2) د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 644.

(3) Henry Corbin "Post- scriptum ...", l'Herne, Op. cit, P 48

(4) Ibid, P 49.

كوربان 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 عتبات هذه الأكاديمية[1]. وإلى جانب هذا فقد عمل أيضا ابتداء من سنة 1974م مع مجموعة من الباحثين الفلاسفة الفرنسيين على تأسيس ما أسموه Université Saint-Jean de Jérusalem كان الهدف منها إقامة مركز للأبحاث الدينية والروحانية المقارنة[2].

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

07 ـ إيران وإيرانولوجيا:

وبالجملة، فإن الاهتمامات الكوربينية بقيت منحصرة في إيران، بتعبير آخر أنها لم تبرح ميدان الإيرانولوجيا L'iranologie طبعا مع الفارق بين التوظيف الكوربيني لهذا المصطلح وبين الاستعمالات الأخرى له. فهذا المصطلح هو مصطلح مبتكر ظهر مع تطور الدراسات الاستشراقية مثله مثل مصطلحات أخرى كـ L'égyptologie وغيرها.. والإيرانولوجيا عموما تعني دراسة إيران في شموليتها وثباتها وكليتها كوحدة ثقافية. أي دراسة إيران في جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية حيث يشكل هذا الكل المتكامل وحدة ثقافية تتعين من خلالها إيران[3]. ولكن ما هو المقصود بهذا المصطلح عند كوربان؟

(1) Daryush Shayegan, Henry Corbin, Op. cit, P 33- 34

(2) Jean –louis vieillard Baron "Henry Corbin 1903- 1978", Op. cit, P 74

(3) Henry Corbin ;L'iran et la philosophie; Op. cit; P 39

إن المسألة بالنسبة إلى كوربان -جملة وتفصيلا- تقع على صعيد آخر. فهو يرى بأن مصطلح إيرانولوجيا لا يمكن حَدُه 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 الإطلاق إلى أي من المفاهيم التي تحاول أن تربط المصطلح بالدولة السياسية الحديثة المُعيّنة في إيران أو فارس[1].

وهكذا فإن كوربان- وهو يحاول أن يؤسس لهذا المصطلح المبتكر في الدراسات الاستشراقية- كان يهدف إلى عدم "توريط" مصطلح إيرانولوجيا في عالم السياسة بفصله 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 البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع والدولة الإيرانيين.

ومن جهة أخرى، كان هدفه الأساسي هو حصر الإيرانولوجيا ضمن حدود الفلسفة. لإن مهمته كفيلسوف- كما يرى- هي محاولة "إنقاذ" هذا المصطلح "الشاب" من بؤرة الحدود السياسية للدولة الإيرانية. ذلك أن علو الأفق الذي يتميّز به الفيلسوف عن غيره يجب أن يقوم على متطلبات أخرى غير تلك التي ترتبط بالسياسة لأنه ينهض بحرية الواجب التي هي السلطة الحقيقية للمهمة الروحية[2].

(1) Ibid, P 40.

(2) Ibid, P 40- 41.

وهكذا نصل إلى أن المنحى العام لحياة الرجل- الذي وافته المنية يوم07أكتوبر سنة1978م- هو في الحقيقة رحلة سفر وحيدة للبحث عن "الروحانية" مرت على جنبات طرق مختلفة متعددة كالأفلاطونية واللاهوتية البروتستانتية والوجودية لتنتهي بالإسماعيلية والفلسفة الإشراقية. وقد كانت نشاطات الرجل متزامنة ومتوافقة يصعب تفريق لحظاتها إلا أن هذا التزامن والتوافق يمكن أن نستنتجه في مظهرين يكوّنان صفة واحدة له هما: الفلسفة والاستشراق.

وما دام الأمر يتعلق هنا بالرؤية الاستشراقية الكوربينية فإن السؤال المطروح: ما هي محددات ومظاهر هذه الرؤية في إطار الفلسفة الإسلامية؟

الفصل الثالث

بنية الفلسفة الإسلامية في الرؤية الكوربينية

المنهج الكوربيني بين الفينومينولوجيا والتأويل وكشف المحجوب.

الفلسفة النبوية والعالمية الروحانية الإسلامية.

الفلسفة الإسلامية: المفهوم والمحتوى.

بنية الفلسفة الإسلامية

في الرؤية الكوربينية

بعد أن حاولت وضع استشراق 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 لرؤيته الاستشراقية. وأعتقد أن تعميق الوعي بهذه الرؤية 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.

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

المنهج الكوربيني
بين الفينومينولوجيا والتأويل وكشف المحجوب

01 ـ 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 تدعو إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي في مجالات كالأدب والفن والتاريخ واللاهوت والفلسفة وغيرها. وقلنا بأن الهدف الرئيس من ورائها خاصة في مجال الفكر الفلسفي كان هو تحقيق الوحدة والاطراد لهذا الفكر. وقلنا بأن هذه الفترة هي التي شهدت تبلور مناهج إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا وكوّنت المناخ الملائم الذي استمد منه المستشرقون رؤيتهم إلى الفلسفة الإسلامية فنهجوا نفس النهج الذي سلكه زملاؤهم مؤرخو الفلسفة الأوروبية. فإن ما يجب قوله هنا هو أن هذا الهدف الرئيس نفسه -الذي حدده برهييه- تقاسمته ثلاثة مناهج شغّلها مؤرخو الفلسفة الأوروبية في إعادة كتابتهم لتاريخهم الفلسفي بوجه عام. وهي على التوالي: المنهج التاريخي، والمنهج الفيلولوجي والمنهج "الذوقاني الفرداني"[1].

1 - 1 - المنهج التاريخي:

يظهر المؤرخ، في إطار المنهج التاريخي، ليس كمجرد مدقق وناقد للتقارير التاريخية بل كمنشئ للمعرفة. لأنه يستخدم ما استخلصه

(1) Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, op. Cit, T 1, P 21- 31.

كنوع من المادة الخام في إعادة إنشائه للتطور التاريخي. وفي عملية إنشاء المعرفة التاريخية هذه، اتبع المؤرخون الأوروبيون الملتزمون بهذا المنهج عددا من الفرضيات أهمها على الإطلاق وأخطرها: أن تاريخ العالم هو تاريخ الأفراد الأقوياء سواء تعلق الأمر بالشعوب أو الدول أو الثقافات والأديان. فوحدها تلك القوى هي التي تشكّل أو القادرة على تشكيل الجزء الحقيقي لتاريخ العالم. وبهذا يظهر تاريخ الشعوب الأوروبية كموضوع مشروع للتاريخ الإنساني كله بينما تاريخ الشعوب الأخرى ينبغي ألا ينظر إليه إلا بالقدر الذي يتحول فيه إلى موضوعات للفعل المقترن بالشعوب التاريخية الحقة[1]. ويبدو أن الهدف من قراءة تاريخ الفلسفة الأوروبية بهذه الطريقة أو بهذا المنهج هو ما أشرنا إليه ببناء "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[2].

1 - 2 - 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

(1) بابر يوهنس: "السياسة،الصياغات وتقدم الدراسات الشرقية"، مارس (M.A.R.S)،القسم العربي،ص77-78.

(2) Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, op. Cit, T 1, P 22.

وعملت هذه الدراسات على جمع النصوص اليونانية واللاتينية وغيرها وتحقيقها ونقدها وإبراز ما كان منسيا منها. ويقوم صاحب المنهج الفيلولوجي في بناء موضوعه على النصوص التي يجمعها من المصادر المتوفرة ويركز على جزئيات الموضوع أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء ليبحث لكل جزء عن "أصل" له داخل الفكر الفلسفي الأوروبي ذاته.و مهما اختلفت هذه الأجزاء فهي لا تعارض أيضا "وحدة الفكر الأوروبي"[1].

1 - 3 - المنهج "الذوقاني الفرداني ":

وهو الذي يرتد من خلاله صاحبه،في عملية تأريخه للفلسفة، إلى كل ماهو ذاتي وفرداني وإرادة عيشه في حاضره الأوروبي ليتجلى تاريخ الفلسفة في "مرآته" لا في صورة منظومات فلسفية وعقليات جماعية، بل في صورة أفراد وشخصيات في غناهم ولطائف ودقائق فكرهم. فأفلاطون وديكارت بالمنظور "الذوقاني الفرداني " Le Gout de L'individuel ليسا تعبيرا عن محيطهما وعن لحظات تاريخية ولكن مبدعين حقيقيين[2].

و هكذا فهذه المناهج وإن اختلفت في طرائقها فإنها تظل مرتبطة بـ"إقليم الفكر الأوروبي". تفكر في إطاره ومن خلاله، وتبحث له عن أسس فلسفية وثقافية ودينية وحتى عرقية، بوصفه كيانا موحدا ومطردا في التاريخ الإنساني. والسؤال المطرُوح: أي وضعية يواجهها الفكر الفلسفي في الإسلام في إطار هذه المناهج؟

---

(1) Ibid ; T 1, P 26- 29.

(2) Ibid ; T 1, P 29- 31.

1 - 4 - وضعية الفكر الفلسفي في الإسلام في المنهج الاستشراقي:

تصدى لتتبع وضعية الفكر الفلسفي في الإسلام، في إطار هذه المناهج، عدد من الباحثين العرب منهم الشيخ مصطفى عبد الرازق[1] وإبراهيم مدكور[2] ومحمد علي أبو ريان[3] وحسن حنفي[4] ومحمد عابد الجابري[5] وغيرهم. وبينوا على العموم أن المستشرق الذي اختار تشغيل المنهج التاريخي على الفكر الإسلامي، لم يتناول هذا الفكر من داخله،أي باعتباره لحمة من الثقافة الإسلامية، ولكنه تعاطى معه بوصفه امتدادا "مشوها" للفكر الفلسفي اليوناني. فهذا المنهج كما هو واضح مؤطر داخل إطار المركزية الأوروبية، إطار "عالمية" تاريخ الفكر الأوروبي بل التاريخ الأوروبي عامة واحتوائه لكل ما عداه.

والمستشرق الذي تبنى المنهج الفيلولوجي في دراسته للفكر الفلسفي في الإسلام لم يأل جهدا في العودة بجزئيات هذا الفكر إلى أصول هلينية-أوروبية. فهو يعمل هو أيضا على ترسيخ وتكريس إطار المركزية الأوربية بوصفها أصلا لكل شيء يقع خارجها.

والمستشرق صاحب المنهج "الذوقاني الفرداني" لم يفكر في الفكر الفلسفي في الإسلام إلا "عاطفيا"،فعانق في نرجسية حميمية تجربة

(1) راجع: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،ط3،القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1966.

(2) راجع: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، المكتب المصري للطباعة والنشر 1983.

(3) راجع: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،ط2،بيروت، دار النهضة العربية 1973. و أيضا:"الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية" ضمن الكتاب التذكاري،شهاب الدين السهروردي،القاهرة،الهيئة المصرية العامة 1974.

(4) راجع: "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"ضمن الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهروردي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة 1974.

(5) راجع: التراث والحداثة،ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1991.

لشخصية فلسفية إسلامية وعمل على إعادة إنتاج راهنيتها في حاضره الأوروبي الذي وجده مفتعلا وجافا وماديا.

و لكن بيت القصيد هنا: أين يقع منهج المستشرق والفيلسوف هنري كوربان من هذه المناهج الثلاثة؟

في الواقع لا توجد هناك دراسات عربية-في حدود علمي- تناولت بالتحليل والدراسة منهج كوربان، ولذلك فقد وردت الإشارة إلى منهجه في سياقات جزئية شحيحة،انتهى فيها أصحابها إلى ثلاثة آراء:

* أن دراسات كوربان، خاصة حول شيخ الإشراق شهاب الدين الدين السهروردي، اعتمد فيها على المنهج الفيلولوجي. وقد ذهب إلى هذا الرأي محمد علي أبوريان[1].
* أن خطأ كوربان، خاصة في دراسته حول حكمة الإشراق، ناتج عن "خطأ المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي". وقد ذهب إلى هذا الرأي حسن حنفي[2].
* أن المنهج الذي طبقه كوربان في قراءته للفكر الفلسفي في الإسلام والذي أدى به إلى تكريس الكثير من بحوثه لشخصية السهروردي كان "منهجا ذاتويا" (و هو المشار إليه أعلاه بمنهج الذوق الفرداني).وقد ذهب إلى هذا الرأي محمد عابد الجابري[3].

و الملاحظ على هذه الآراء أنها تتقاسم بالتساوي المناهج الثلاثة التي حددها برهييه. وما أراه أن هـؤلاء الباحثين أغفلوا المنهج

(1) "الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية"،مرجع سابق،ص39.

(2) "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، مرجع سابق،ص176.

(3) التراث والحداثة، مرجع سابق،ص86 وما بعدها.

الفينومينولوجي الذي من دونه لن نستطيع أن نفهم رؤية هذا المستشرق. فلنحدد إذن ماذا يقصد باالفينومينولوجيا؟ وماوجه مقاربته بين هذا المفهوم/ المنهج وبين مفهومي "التأويل" و"كشف المحجوب"؟

02 ـ الفينومينولوجيا:

2 - 1 - المفهوم اللّغوي والفلسفي:

نريد أن نلفت الانتباه إلى أن مفهوم الفينومينولوجيا الذي سنتعاطى معه هنا، هو المفهوم العام العام لها الذي لا يرتبط بمدرسة فينومينولوجية محددة. وذلك لأسباب ستتضح لاحقا،و يتضح معها وجه المقاربة بينه وبين مفهوم "التأويل" و"كشف المحجوب" عند كوربان.

لعل التحليل اللغوي الاشتقاقي قد يساعدنا على فهم هذا المصطلح. فالفينومينولوجيا Phénomènologie كلمة تتألف من كلمة Phénomène، أي "الظاهرة"، وهي ما يبدو. وكلمة Logie، أي "علم"، وهو العلم بالمعنى الكلي. فهي بهذا الاشتقاق "علم الظواهر"[1]. وهي بهذا المفهوم اللغوي لا تقف عند الظواهر، بل تبحث عما وراء الظواهر، لذلك كانت علم الظواهر، أو كما ساد إطلاقها في معظم الأدبيات الفلسفية العربية، الظاهراتية أو الظواهرية.

أما المفهوم الفلسفي، فلا يبتعد كثيرا عن مفهومها اللغوي من حيث أنها فلسفة تؤدي إلى القول بعدم الارتكاز على صور الظواهر، بل على ما

(1) انظر مقدمة تيسير شيخ الأرض في إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، دار بيروت 1958، ص 9.

يكمن وراء هذه الظواهر،أي وراء صور الأشياء الظاهرة. يقول هوسرل: "الفينومينولوجيا وصف خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعيش (= الواقع المعيش على صعيد الشعور) وما ينطوي عليه من ماهيات"[1]. فنقطة ارتكاز الفينومينولوجيا،من خلال هذا التعريف هي "الشعور" فالشعور إذن هو مفتاح الفهم وإدراك المعاني. ومن هنا تجاوزت الفينومينولوجياكل نزعة فلسفية تجعل من الظواهر موضوعات مستقلة عن الشعور. وأعادت موضوع الظاهرة إلى الشعور ذاته عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والواقع كما تبدو لهذا الشعور، أو كما تتحدد في نطاق المجرى الخالص للموقف المعيش من حيث هو كذلك للكشف عن مضمونه الماهيوي[2].

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

2 - 2 - المنهج الفينومينولوجي:

ذلك بالضبط ماحاولت الفينومينولوجيا تجسيده من خلال وضع مبادئ معينة لمنهج جديد في المعرفة يتضمن إشكالية مضاعفة تتمحور في سؤال: إلى أي مدى يمكن الجمع بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي من أجل إقامة منهج واحد هو المنهج الفينومينولوجي أو ليكن كما قال حسن حنفي "المنهج الشعوري" [3]؟

(1) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج 1، ص 138.

(2) المصدر السابق، ص 320.

(3) د. حسن حنفي، "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، مرجع سابق، ص 172.

تختلف فلسفة المنهج الفينومينولوجي عن كل من فلسفة الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي. فإذا كان الاتجاه التجريبي يرى أن المعرفة تبدأ بالمحسوس، ويقضي بأن العالم واقع موضوعي قائم بنفسه، مستقل استقلالا تاما عن وعينا وموجود خارج تصوراتنا. وإذا كان الاتجاه 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 لفهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيش[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 الباحث يُخرج 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 أوالحقيقة المعطاة بين هلالين. وهذه الخطوة في 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. ونتيجة لهذه الرؤية التي تهدف إلى العثور على الماهيات المستقلة في عالم الشعور، فقد جعل

(1) إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص 11 وما بعدها.

(2) د. حسن حنفي: "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، ص 207.

هوسرل للشعور ثلاثة 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].

وكما هو واضح فإن هذه الخطوة الفينومينولوجية - في رأيي- خطوة من خطوات الاتجاه الصوفي. لأن الباحث المتصوف في محاولة كشفه عن الحقيقة لا يقف عند المظاهر الحسية، بل لا يجعل لها وللواقع المادي قيمة على الإطلاق وهو يتجه صوب "الحقيقة". و"الحقيقة" في الرؤية الصوفية-بنوع من المقاربة إذا جاز ذلك- هي "الماهية" في الرؤية الفينومينولوجية. وما الماهية في نهاية المطاف إلا الحقيقة "المعرّاة" "المكشوفة"! إن هذه المقاربة بين المتصوف والفينومينولوجي هي -في رأيي- من العناصر الابتدائية التي تجعل من الاستخدام الكوربيني للمنهج الفينومينولوجي يفضي في نهاية المطاف إلى نتيجة واحدة هي رفض العالم الحسي ابتداءً و"التنزّل"في العالم "العلوي" "انتهاءً"، تراوحًا بين "الملكوت الأعلى" كما هو عند السادة المتصوفة و"المتعالي" كما هو عند الفينومينولوجيين !

وبعد عملية تعليق الحكم التي تسفر عن ظهور الموضوع في الشعور، يتجه المنهج الفينومينولوجي إلى دراسة "ما يشعر به الشعور". أي علاقة الذات المُدرِكة (Noèse) وهي فعل الشعور،بالموضوع الُمدرَك (Le Noème) وهو موضوع الشعور، أي التَمثُّلات الناجمة عن الشعور. وما هو أكيد بالنسبة لهذا المنهج، هو أن الجانب الأكبر في عملية تحليل

(1) المرجع السابق،ص 233.

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 يكوّن الموضوع، وهو ماهيته[1].

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 للحكم والكشف عن الماهية المستقلة للظاهرة، يقتضي المنهج الفينومينولوجي "حدسا فينومينولوجيا".ذلك أن نظرية الإدراك في الفينومينولوجيا تقوم أصلا على "الإدراك الحدسي للماهية"،فمنها يستمد كل حكم في المنهج الفينومينولوجي معناه وقيمته[2]. والحدس الفينومينولوجي عموما هو معرفة "باطنية" للموضوعات تتأسس على الإدراك الواضح والمباشر للماهيات عن طريق الاتصال بالظاهرة ذاتها، والتأمل في الأحوال الشعورية، ومعاناة الذات مع موضوعها[3]. أو لنقل إنه بعد هذا الاتصال والتأمل والتفكير والمعاناة يظهر الحدس الذي يكشف عن ماهية الظاهرة. أفلا ترى معي هنا أن هذه الخطوة تمثّل مرحلة "المكاشفة" أو "الكشف" عند المتصوف !

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 !

(1) المرجع نفسه،ص 208.

(2) Henry Corbin, Philosophie Iranienne & Philosophie Comparée, Op. cit, P22.

(3) إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص 25، 26.

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، وتكمن مهمتها أساسا في وصف هذه الظواهر ووصف البنيات الشعورية التي تتعرف عليها. والمنهج الفينومينولوجي من وراء ذلك يحلل الظاهرة ويحاول تفهمها من داخلها. وهو إذ يقصر رؤيته على معايشة الظاهرة كما تتجلى للشعور من 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 ؟

2 - 3 - ظروف ظهور الفينومينولوجيا:

الواقع أن الظروف العامة التي ظهرت فيها الفينومينولوجيا هي نفسها التي تبرر ذلك الطرح الفلسفي والمنهجي في المعرفة على ساحة الفكر الأوروبـي. 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 سلفا إلى بعض من ذلك الصراع، ولا بأس أن نعيد بعضه هنا حتى نتمكن من وضع صورة محكمة للدوافع والخلفيات التي كانت تحرك منهج ورؤية كوربان للفكر الفلسفي في الإسلام. 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 إمكان 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). 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 ابتداءا مع عصر النهضة[2].

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 الفينومينولوجيا تحليلا للتجربة الشعورية، وأما الواقع فأصبح "واقعيا" في الشعور[3].

---

(1) د. حسن حنفي: "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، ص 175.

(2) Henry Corbin, Corps Spirituels et terre céleste, op. Cit, P 08.

(3) د حسن حنفي: "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، ص 176.

وأما الأمر الثاني: فهو ارتباط ظهور الفينومينولجيا 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 ومحاكاة هذه الأخيرة للعلوم التجريبية في مقدماتها ومناهجها ونتائجها. فأصبح مفهوم الحقيقة عند التجريبيين يخضع لمعيار مركزي هو "التجريب" وكل ما عدا هذا المفهوم وهم[1]. إذن، فللرد على هذا التضخم جاءت الفينومينولوجيا لكي تؤكد على أن الحقيقة لا تكمن في ما يدركه الإنسان بحسه، وإنما تكمن في معاني ودلالات ذلك الشيء بالنسبة إلى الذات.

والأمر الأخير: يتعلق على العموم بظهور نزعات تفسيرية على صعيد العلوم الإنسانية موغلة في المناهج والرؤى التاريخية والنفسية والاجتماعية. 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 تغلِّب وجهة النظر النفسية على وجهات نظر العلوم الأخرى. في حين تمسك علماء الاجتماع بالنزعة "الاجتماعوية" (Sociologisme) وهي نزعة تميل إلى رد كل الظواهر إلى الظاهرة الاجتماعية. وأخذ علماء التاريخ بالنزعة "التاريخانية" (Historicisme)

(1) المرجع نفسه، ص 175.

التي ترى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ نسبية تاريخية، وتؤكد ضرورة دراسة الأحداث في علاقتها مع الأوضاع التاريخية[1].

إذا، ففي ظل ذلك الصراع وهذه النزعات "المتجاذبة" ظهرت الفينومينولوجيا لكي تسطر اتجاها جديدا في المعرفة يتجاوز "أزمة العلوم الأوروربية" ويبشِّر بمنهج جديد للواقع الفكري الأوروبي.

ونظرا لتلك الظروف الفكرية التي عاش فيها كوربان الفيلسوف/ المستشرق(نؤكد هنا أن استشراقه ينتمي إلى تاريخ مابعد 1914م) وإحساسه العميق بـ "المأزق الفكري الأوروبي" وإرادته في التغيير؛ فقد بشَّر هو الآخر بهذا الاتجاه، لا على صعيد قراءاته وترجماته لكبار الوجوديين الذين تبنوا هذا الاتجاه وعلى رأسهم مارتن هيدغر، بل أكثر من ذلك، لقد بشّر بهذا المنهج خارج الفكر الفلسفي الأوروبي،أي داخل إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من أجل "إنقاذ" الفكر الفلسفي الأوروبي من مأزقه، وتلك مفارقة أزمة الشعور الأوروبي !!

ولكن هل هذا التبشير بهذا المفهوم وتطبيقه داخل الفكر الفلسفي في الإسلام هو نوع من تطبيق "شبر بشبر وذراع بذراع" لمفهوم غربي على حقل غريب عن الحقل الذي نشأ فيه المفهوم ووجد أ صلا 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، ج 1، ص344.

03 ـ مفهوم الفينومينولوجيا عند كوربان:

3 - 1 - التسمية والمصطلح:

يشير كوربان في مواطن متعددة من كتاباته إلى أنه يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا من دون الالتفات إلى اتجاه فينومينولوجي بعينه[1]. وهذا صحيح إلى حد ما، إذ حاول أن يستثمر المفهوم الفينومينولوجي في إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من دون أن يشاء التعلق بمدرسة فينومينولوجية معينة ومحددة. لذلك عمد إلى العودة بهذا بالمصطلح إلى أصله اليوناني ليربط مضمونه بالمجال التداولي الذي يشتغل فيه ويمكّن له الاستشكال المتجدد والاستدلال المتعدد والاستثمار المتوسع. فاعتبر أن المعنى الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا يعود في أصوله اليونانية إلى كلمة «Phainomenon» وتؤدي في العلوم الفلسفية والدينية إلى مصطلحات تقنية من مثل Théophanie وEpiphanie التي تؤدي معنى "المظهرية والتجلي". وهي مصطلحات مأخوذة بدورها من العنصر اليوناني Phanie[2].و على هذا فإن الاشتقاق اللغوي لكلمة فينومينولوجيا ينتج معاني متعددة،على الأخص، **كالظهور والمظهرية والتجلي**. وهي مفاهيم- كما نلاحظ- ذات شأو بعيد في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام. أما المصطلح المساوي في الفرنسية لكلمة «Phainomenon»،التي هي كما قلنا الأصل الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا، فهو مصطلح Phénomène ،

(1) CF. En islam iranien:aspects spirituels et philosophiques; Paris, Gallimard, 1971, T1, PXIX-XXI. T3, PI-II. Philosophie Iranienne et philosophie comparée, op. Cit, P 22

(2) Henry Corbin, Philosophie Iranienne et philosophie comparée, op. Cit, P22.

أي الظاهرة. والظاهرة يعرفها كوربان انطلاقا من المعاني والدلالات الاشتقاقية اليونانية نفسها فيقول:" الظاهرة هي ما يظهر، وما هو ظاهر، والتي في ظهورها تُظهر شيئا لا يستطيع الظهور إلا بالبقاء مخفيا تحت ظاهره. فهي شيء يظهر في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر إلا بالاحتجاب"[1]. هي في نهاية المطاف"الظاهر".و هذا **الظاهر** "zahir" يقابله كوربان بـــ'apparent L'exterieure, L'exotérique. وأما الشيء الذي يظهر بالاختفاء في الظاهر فهو **"الباطن"**، "Batin" ويقابله بالفرنسية دائما L'interieure, L'esotérique. فنحن إذن هنا أمام مفاهيم تصب رأسا في الفكر الفلسفي في الإسلام، بل تشكّل أحد عناصره الأساسية ألا وهي: الظاهر والباطن.

و في السياق نفسه يؤكد كـوربـان أن الخطوة التي قـام بها وانتهى إليها البحث الفينومينولوجي ترتبط ارتباطا وثيقا بشعار العلم اليوناني «Sauver les phénomènes» « Sozein ta phainomena»[2] **"إنـــقـــاذ الظواهر"**. بل إن إنقاذ الظواهر هو Logos الفينومينولوجيا. ويتجلى إنقاذ الظواهر أو الظاهرة في العمل على إظهار معناها الحقيقي، إظهار "القصد السري" الذي هو أساسها، إظهار "المستتر" الحاضر في المرئي، الالتقاء بها حيثما تكون وحيثما يكون مكانها، ترك ما انكشف أن "ينكشف"[3].

ولما كانت الفينومينولوجيا تأخذ هذا المفهوم عند كوربان، فقد سارع إلى اختيار بعض المفاهيم من داخل الفكر الفلسفي في الإسلام رأى أنها تمنحه القدرة على ممارسة خطوات البحث الفينومينولوجي في إطار هذا

(1) Ibid ; P 22- 23.

(2) Ibid ;p22

(3) Henry corbin, En islam iranien...,op.cit ; T 1, P XIX.

الفكر نفسه. فجعل كمقابل للفينومينولوجيا بالمعنى الذي حدده، مصطلحين هما: "**كشف المحجوب**" «Le dévoilement de ce qui est caché» و"**التأويل**" «Herméneutique». فمصطلح كشف المحجوب يجسد عند كوربان على وجه التدقيق الخاصية التي يتميز بها البحث الفينومينولوجي كجهد يبذله الباحث لفهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيش كما رأينا. ذلك أن معنى كشف المحجوب في الفكر الفلسفي الإسلامي يؤدي معنى إزاحة "الستار" أو "النقاب" أو حجاب الظاهر عن معنى الباطن الروحي كمعنى حقيقي"ماهيوي"، من خلال التجربة الروحية الخاصة بالباحث الإسلامي (المتصوف). بعبارة أخرى إن كشف المحجوب،كخطوة في البحث عن الحقيقة، يعمل على إخراج "القصدية السرية" المستورة تحت الظاهر. والشخص الذي يمارس هذا الكشف يعمل في الواقع على "**إنقاذ الظواهر من الظاهر**" بإزاحة الستار عن الباطن الذي هو المعنى الحقيقي. وهي الخطوة نفسها التي يقوم بها الباحث الفينومينولوجي في مفهوم كوربان[1]. كما أن هذا العمل نفسه يمارسه المتصوف عن طريق "التأويل". إذ أن الأمر لا يتعلق هنا ببناء جدلي، بقدر ما يكمن في معنى **العودة والرجوع إلى الأصل**. أي إلى المعنى الحقيقي الذي هو الباطن. وبالتالي فإن الخطوة التأويلية تؤدي معنى إعادة الظاهر إلى الباطن. والذي يمارس التأويل هو شخص يحيد بمقالة الظاهر الخارجي ويعيدها إلى باطنها المستور، أي إلى حقيقتها الروحية. وهكذا فهو يمارس أيضا عمل إنقاذ الظواهر[2].

(1) **Henry Corbin, Philosophie iranienne islamique aux XVIIème et XVIIIème siècles. Paris,Buchet/Chastel,1981,p250.**

(2) **Henry Corbin, Philosophie Iranienne et philosophie comparée, op. Cit, P33.**

و عليه فإن كوربان يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا وهو يدرك منه ما يتضمنه كل من مصطلحي كشف المحجوب والتأويل.

3 - 2 - وظيفة الفينومينولوجيا الباطنية:

من هنا يحدد كوربان المهمة المركزية الباطنية للفينومينولوجيا في إنقاذ ظاهرتين أساسيتين:

الأولى: والتي سنعود إليها لاحقا، هي ما يسميه إنقاذ **"ظاهرة الكتاب المقدس الموحى"**.أي الكتاب المنقول إلينا بواسطة نبي مرسل من الله تعالى. حيث يذهب إلى أن المؤمنين بهذه الظاهرة المشتركة بين الديانات الثلاث :اليهودية والمسيحية والإسلام وجهوا جهودهم منذ اللحظة الأولى إلى محاولة "الكشف" عن المعنى الحقيقي لهذا الكتاب عن طريق ممارسة التأويل الذي-كما يرى- هو في حقيقته مهمة فينومينولوجية بامتياز. وقد تجلى هذا الجهد في إقرار هؤلاء المؤمنين بأن المعنى الحقيقي للكتاب هو المعنى المخفي وراء الظاهر الحرفي. وأن المهمة الأولى والأخيرة هي إنقاذ ظاهرة الكتاب المقدس، أي فهم المعنى الحقيقي الذي أقروه للكتاب[1].

الثانية: وهي ما يسميه إنقاذ **"ظاهرة المرآة"** (Phénomène du miroire) كطريقة عامة يقترحها لإدراك العالم كبديل عن الطريقة التي تضع الإنسان بحضور ماهو حقيقة "فظّة" و"مضغوطة" من الواقع التجريبي تُغتصب لاستغلالها في إبعاد الإنسان عن بعده المتعالى. فهذه الطريقة البديلة تضع الإنسان أمام "صورة ظاهرة في مرآة" تبسط له طريقا للنظر والفكر والتفكير

(1) **Henry Corbin, En islam iranien, op.cit, T 1, P XX.**

يتمثل في التجلي والظهور والمظهرية، لتعطي للإدراك الإنساني لهذا العالم مدى أبعد ينكشف له من خلاله أن هذه الصورة ليست صورة مادية في هذا العالم، بل هي صورة في مكان آخر متعالٍ. ولا يمكن له أن يقترب من هذه الصورة بتحطيم المرآة. إنها الفكرة "الذروة" في "عالم الملكوت"الذي عمل كوربان طوال حياته الفكرية والفلسفية من أجل "إنقاذه" في الغرب[1].

طبعا، فنحن هنا أمام منظوركوربيني فينومينولوجي سوف يعطي دورا أوليا وماهيويا للفهم الباطني الروحاني للقرآن الكريم من جهة، وللأحاديث النبوية الشريفة ولمجموع أحاديث الأئمة الشيعة من جهة أخرى. انطلاقا من سبب مهم هو اعتباره هذين المصدرين ينبوعا للفكر الفلسفي في الإسلام. ثم محاولة بناء هذا الفكر على تصور إشراقي بحت. وإذا مابقي له غير التأسيس للفينومينولوجيا داخل إطار هذا الفكر نفسه.

04 ـ جوانب التأسيس للمنهج الفينومينولوجي عند كوربان:

يمكنني تحديد ثلاثة جوانب أساسية كبيرة لهذا التأسيس من خلال الطروحات الكوربينية التي شكّلت مشروعا جديدا لكتابة تاريخ الفكر لفلسفي في الإسلام.

4 - 1 - الفلسفة المقارنة:

فمن بين هذه الجوانب اعتبر كوربان "الفلسقة المقارنة" جانبا خصبا لتشغيل هذا المنهج. والمقارنة -التي هي أصلا هنا بين فلسفة إسلامية

(1) Ibid P XX- XXI.

وأخرى غربية- لن تعتمد،كما يرى كوربان، على ما يسمى عادة بـ "تاريخ الفلسفة" ولكن على التاريخ الحقيقي للفلسفة الذي يصطلح على تسميته بـ"التاريخ القدساني"Hiérohistoire وهو التاريخ الذي "لا نستخلصه - كما يقول- من ملاحظة الوقائع التجريبية وتسجيلها ونقدها"[1] وأحداثه لها حقيقة الأحداث التي تحدث في التاريخ بالمعنى العادي، ولكنها ليست "حوادث تتمتع بعينية العالم والأشخاص الطبعيين الذين يملأون كتب التاريخ عادة. لأنه بهؤلاء "يصنع التاريخ" ولكنها وقائع روحانية بالمعنى الدقيق للكلمة تكتمل فيما وراء التاريخ Métahistoire "[2]. وهي الوقائع التي تحفل بها صور عالم الألوهية والملائكة والأفلاك الروحانية. بعبارة أخرى، إن المجال الذي اختاره كوربان هنا للمقارنة من أجل التأسيس لهذا المنهج هو المجال الروحاني العرفاني للفلسفة. واعتبر من جهة أخرى أن الفلسفة المقارنة كمفهوم حديث النشأة في الغرْب لم ينل نصيبه بعد من البحث، رغم المحاولة التي قام بها مواطنه بول- ماسون أورسل. Paul-masson Oursel في هذا المجال. وانتقد من خلال ذلك منهج هذه المحاولة الذي يحتكم، على حد قوله، إلى التعاقب الكرونولوجي لتاريخ الفلسفة ككل، وإلى القوانين السببية التي تحكم الفرضيات التاريخية. ويذهب 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

(1) Henry Corbin, Histoire de philosophie islamique,2ème éd. Paris, Gallimard, 1986,p98-99.

(2) Ibid, p99.

يعتبره الطريقة الكفيلة التي تضمن عدم التعسف في استعمال مفهوم الفلسفة المقارنة[1].

و هنا يظهر لنا مدى الارتباط الوثيق لكوربان بظرفه التاريخي، انطلاقا من أن تاريخ الفلسفة كما هو في الغرب يجد مركزه الأساسي في المنظور "التاريخاني" الذي يقوم على الديالكتيك، والنسبية، والعلائقية المادية التاريخية، مما أدى إلى فقدان الأمل في الفلسفة الغربية [2] . وزاد في وتيرة الإحساس بـ "الخوف" من التاريخ الذي استفحل عند الغربيين في أيام وظروف كوربان التي نعلمها. ولإعادة هذا الأمل وتكسير الخوف من التاريخ يقترح كوربان هذا المنظور كمنهج في الفلسفة المقارنة.

ثم إننا إذا سلمنا مع كوربان بضرورة المنهج الفينومينولوجي للدراسة الفلسفية المقارنة، في المجال الذي اختاره، وهذا لإمكانية وجود حقائق فلسفية عامة يكون هذا الفيلسوف أو ذاك قد عبّر عنها (ولعل هذا ما جعل حسن حنفي يعقد مقارنة فلسفية بين شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي و"شيخ" الفينومينولوجيا إدموند هوسرل، أراد من خلالها أن يكشف عن المشاكل المتماثلة والحلول المشتركة بين حضارتين) [3]؛ فإن هذا لا ينبغي أن ينسينا ناحية منهجية أخرى جد مهمة وهي ضرورة الاتكاء على مجموعة من الأدوات الإبستيمولوجية المنهجية المعتمدة في البحث الفلسفي المقارن. على سبيل المثال: البحث في الأسباب التكوينية للحقول الفلسفية المتباينة، التفحص في التواريخ الفلسفية المتعاقبة،

(1) **Henry corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit, P21- 22.**

(2) **Ibid, P 23.**

(3) أنظر د. حسن حنفي: "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا" مرجع سابق، ص 169-252.

دراسة الاتجاهات الفلسفية المختلفة، إعطاء الاعتبار للتأثيرات الفلسفية المتعددة...الخ. فهذه الأدوات المنهجية إلى جانب المنهج الفينومينولوجي ستفضي ولا شك إلى اكتشاف مساحات متشابهة بل وحتى متماثلة في الوقت الذي تكشف عن مساحات متناقضة ومختلفة. أما الاعتماد على المنهج الفينومينولوجي وحده فهو -في رأيي- نوع من التعسف المعكوس ضدا على عدم التعسف الذي كان ينشده كوربان !

4 - 2 - ينبوعا الفكر الفلسفي في الإسلام:

ومن بين جوانب التأسيس أيضا نجد جانب ما يمكن أن نسميه "ينبوعا الفكر الفلسفي في الإسلام"، حيث يعتبر من أهم الجوانب التأسيسية انطلاقا من اعتبار كوربان القرآن الكريم والحديث الشريف، خاصة أحاديث الأئمة الشيعة،كما أسلفنا، ينبوعين للفكر الفلسفي في الإسلام.

(أ)- القرآن الكريم:

و لأجل التأسيس لهذا المنهج في القرآن الكريم عمد كوربان من جهة إلى استبعاد شروحات الفيلولوجين وتفسير المفسرين للقرآن الكريم من اهتمامه. ومن جهة أخرى راح يعلي من شأن الشروحات الفيلولوجية على حساب تفسير المفسرين فيقول: "نستطيع بالتأكيد أن ندرس القرآن دراسة نقدية، مدركين لخصوصيته من خلال شروحات الفيلولوجيين، التي نحكم بأنها أرفع من شروحات المفسرين"[1]. فهل هي أرفع من جهة أن الدراسة الفيلولوجية كنزعة وكمنهج دأبت على تجزئة القرآن الكريم إلى مجموعة من العناصر اليهودية والمسيحية والنظر إليها على أنها

(1) Henry corbin, L'iran et la philosophie,Paris,Fayard,1990, P 106.

مأخوذة بوعي من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم من هنا وهناك ! واعتبرت مفردات لغة القرآن نتيجة للاقتباس المنهجي من مختلف اللهجات العربية وحتى غير العربية !؟

أعتقد أن هذا الطرح، فضلا عن تساقطه علميا وإصباحه في خبر كان حتى أنه لايستحق الرد، فإن موقف كوربان يبقى غامضا من حيث أنه لم يبيّن وجه المفاضلة ! غير أن ما يمكننا التأكيد عليه هنا، هو أن هذا الحكم الذي صدر عنه ليس له أي معنى بالنسبة إلى حقيقة رؤيته. لأنه لا تفسير المفسرين ولا شروحات الفيلولوجيين تشكّلان،بالنظر إلى "الإنشاءات" التي ينطلق منها، منبع الفكر الفلسفي في الإسلام. لأنهما "يخلصان-كما يقول- إلى قرآن لم يقرأ على الإطلاق من طرف أي مؤمن"[1]. إذن، فما القرآن الذي يمكن أن يكون قد قُرِأ من طرف المؤمنين؟ إنه بالتحديد القرآن الذي قرأ بمنهج "كما يبدو للشعور". وينعته بقوله: "القرآن كما قرأه وفهمه المؤمنون، وكبار الروحانيين بامتياز...هو ما يبديه لنا المؤولون المؤمنون وما يبدو لهم. هو "الشيء" الديني الذي بدونهم لن نعرفه أبدا"[2].

ولهذا نجد كوربان يتحدث-كما سنرى ذلك لاحقا- بأكثر إرادة عن تأويل "ظاهر الكتاب المقدس الوحى"، مؤكدا في الوقت نفسه أن المعنى الحقيقي للقرآن، الذي هو منبع التأمل الفلسفي في الإسلام، هو المعنى الباطني كما يدرك بالتأويل. حيث يقوم التأويل هنا،بالمنظور الفينومينولوجي الكوربيني، على وضع الظاهر الحرفي واللفظي للنص القرآني بين قوسين من أجل الكشف عن "الماهية"، عن المعنى الحقيقي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

لهذا النص كما يبدو لشعور المؤمنين، أو كما يظهر للمؤولين الروحانيين وكما يظهروه لنا.

و يمكننا أن نلاحظ هنا أيضا، أن دور القرآن الكريم في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام يظهر أيضا من خلال القضايا التي طرحها على هذا الفكر في عدة مجالات كالميتافيزيقا التي لم تترك للعقل مجالا للاجتهاد في أكثر نواحيها،و في تحرير العقل الإنساني من الجمود ودعوته إلى التفكر والتأمل، وفي مجال واقعية الوجود الإنساني والكوني، وفي شحذ قلبه ووجـدانـه ومشاعره بشتى أنـواع الصور الكونية والأمثال التاريخية،ووضعه أساسا أمام عالمي الغيب والشهادة. ففي إطار هذا المضمون أيضا اعتبر القرآن الكريم دائما منبعا للتفكير الفلسفي في الإسلام. ويبدو واضحا أيضا أن من معوقات تشغيل هذا المنهج في التعامل مع القرآن الكريم ما يمكن أن يؤدي إلى فتح الباب على مصراعيه لتحميل القرآن الكريم مختلف المعاني في مختلف الاتجاهات خاصة تلك التي تقوم على رؤى موغلة في الغنوصية.

(ب)- الحديث الشريف:

أما بخصوص الحديث، فإن كوربان لا يقصد به حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب، وإنما على الأخص وبالأهم مجموع أحاديث الأئمة الشيعة كما عرضتها كتبهم خاصة كتاب "أصول الكافي" للكليني[1] المصدر الأساسي والأهم بالنسبة إليهم. إلى جانب الخطب

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

Les prones الشيعية كـ"نهج البلاغة" للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه. والملاحظ على الشيعة الإثني عشرية أنها لم تعرض مذهبها ومجمل تصوراتها وأفكارها في نطاق فلسفي بحت، كما فعلت مثلا الشيعة الإسماعيلية. وإنما جاء عرضها لهذه التصورات الفلسفية في صيغة أحاديث للأئمة، ولاسيما أحاديث الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه (ت 148 هـ). ومن هنا كان شعور كوربان وإلحاحه على ضرورة إعطاء هذه المُدونة الشيعية مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام[1].

وبصدد التأسيس لهذا المنهج هنا يحيل كوربان، بطريقة التبني والاعتراف بالجميل، إلى أستاذه ماسينيون. حيث يعترف له بفعّالية وفاعلية القواعد الذهبية- كما يصفها- في التعامل مع الحديث. فيذكر:

* أن ماسنيون كان يُقدِّر "أن النقد الصوري الخالص لسلاسل الإسناد Chaines de Transmission لم يكن ليخرج عن دوره السلبي كخادم يكنس البيت" ! [2]

* وأنه كان ينصح بأن لا "يساق الحديث فيما بين المؤمنين بناء على مصدره التاريخي ولكن بناء على فحواه"[3].

وهذه الطريقة التي يتبناها كوربان بحذافيرها-من قبيل الاعتراف بالجميل- لاتكاد تخرج في حقيقة الأمر عن منهجه قيد أنملة. ولولم تكن كذلك ما كان ليعترف بفضلها. فمن جهة لأن إضفاء السلبية على منهج نقد الإسناد والإزراء بدوره حتى أنه ليشبه دور الخادم الذي يكنس البيت !! هو

(1) Henry corbin, Histoire de la philosophie Islamique, T 1, P 60.

(2) Henry corbin, L'iran et la philosophie, op. cit, P 104.

(3) Ibid.

بطريقة أخرى تعليق للحكم ووضع للإسناد كمعطى حقيقي وواقع موضوعي بين قوسين. ومن جهة أخرى لأن دراسة الحديث بناء على مؤداه وفحواه ومضمونه مع استبعاد مصدره التاريخي، هو بطريقة أخرى وصف لما يبدو للشعور واتصال مباشر بالظاهرة لحدس ماهيتها.

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، وعلميته تفترض صرامة منهجية في فحص مصدرية أحداثه ووقائعه ونقد طرقه، وبين التاريخ كشهادة شخصية تحتكم في المقام الأول إلى الذاتانية الفكرية[1].

ولكن كوربان يرد على هذا الاعتراض -وضمنيا ليدافع عن نفسه من خلال ماسينون- فيقول: "لو أن هؤلاء المعترضين اطلعوا على مسلمات الفكر التاريخي كما هي، وتعودوا على الاحتجاجات التي كان يقابل بها الفلاسفة والميتافيزيقيون "تعب" تاريخانية ساذجة، فلا أظن أن مثل هذا الاعتراض كان سيؤخذ جديا بعين الاعتبار"[2].

وما دام أن المسألة بالنسبة إلى كوربان، كما يوضح النص، هي مسألة "مسلمات فكر تاريخي كما هي"، وتعوّد على رؤية "ميتافيزيقية" للتاريخ، بعبارة أخرى رؤية "ما فوق تاريخية" لا تتقيد بأي من وسائل النقد التاريخي؛ فإن إنقاذ "ظاهرة الحديث" لن يكون إلا بطريقة فينومينولوجية ضدا على التاريخانية. ومن هنا فالمعيار الأساسي بالنسبة إليه في التعامل

(1) Ibid, P 105.

(2) Ibid.

مع الحديث، الذي هو من صميمية الفكر الفلسفي في الإسلام، هو المعيار الفينومينولوجي 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 كما يُظهِر الفكر الشيعي موضوعه لنفسه من خلالها"[1] . فكما هو واضح من هذا النص، فإن كوربان لا يعطي أية أهمية إلى منهج نقد الإسناد. أو بعبارة أخرى لعلم الحديث، بل أكثر من ذلك يدعو إلى الأخذ بكل "السنن" ويرى في هذا المنهج الطريقة الوحيدة المجدية في التعامل مع هذه السنن بغض النظر عما يفرضه نقد الإسناد من معايير منهجية دقيقة.

وفي رأيـي، وفضلا عن الاعتراض الموضوعي السابق على ماسينيون، والذي يمكن أن يوجه إلى كوربان في حد ذاته، فإن هذا المسلك الكوربيني يؤدي إلى تحطيم البناء العلمي والمنهجي الشامل للمنهج الذي "يعرف به حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها"[2] والذي عمل علماء الحديث رحمهم الله على تشييده قرونا طويلة. وإذا تحطم هذا المنهج فإنه يستلزم تحطم المصدر الثاني للمسلمين بعد القرآن الكريم ! كما أن الواقع التاريخي يثبت،بما لايدع مجالا للشك، أنه بفضل القوانين والقواعد التي يعرف بها حال السند والمتن استطاع المسلمون أن يحفظوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلا وتدوينا، فقبلوا الصحيح وردوا الضعيف. واستطاعوا أن ينشئوا منهجا نقديا تاريخيا متكاملا يحفظ الأحاديث

(1) Histoire de la philosophie Islamique, Op. cit, T 1, P 66.

(2) جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979، ص 75.

والسنن والأخبار والروايات التاريخية ويحميها من التحريف والتزوير وتداخل الآراء والأهواء. حتى عُدَّ الإسناد من أعظم النعم التي اختص الله عزّوجلّ بها هذه الأمة.

وفي رأيي أن المسلمين جميعا متفقين حول هذه القضية، أي قضية المنهج في التعامل مع الأحاديث والسنن والمرويات سواء الفقهاء أم السادة المتصوفة، السنة أم الشيعة. وإذا كان أهل السنة يشكّون في صحة الكثير من الأحاديث التي وردت في "أصول الكافي" وقوفا على منهج نقد الإسناد، فإن الشيعة من أكثر المسلمين إلحاحاً على النص عموما ودوره في الإمامة خصوصا. ومن المؤكد أنهم يقفون على أحاديثه-أي أصول الكافي- بالمنهج نفسه. يقول الإمام موسى الصدر رحمه الله: "فالكافي مثلا وهو أهم كتاب حديث عند الشيعة، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه المحدث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب مرآة العقول، يناقش كثيرا من هذه الأحاديث ويضعفها"[1]. مضيفا "وقد ورد في كتب الرجال المعتبرة نقد إسناد الكافي وسائر الكتب المعتبرة من الأحاديث، مما يطمئن القارئ إلى اختلاق الكثير من هذه الأحاديث"[2]. خاصة إذا علمنا أن بعض هذه الأحاديث-كما يرى كوربان نفسه وكما يعترف نقادهم أنفسهم للحديث- تحمل في طياتها أدب الموروث القديم السابق على الإسلام كالزرادشتية والمانوية وشتات اليهودية "Diasporas" والنسطورية المسيحية. ومن المؤكد أيضا أن اعتماد كوربان على تشغيل هذا المنهج في الحقل النصي الإمامي هو الذي أفضى به إلى الاعتماد الكلي على مثل تلك الحاديث !

(1) انظر تصديره لكتاب، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة وحسن قبيسي، ط 3، بيروت، منشورات عويدات، 1983، ص 26.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وإلى جانب هذا، فإن كوربان يرسّخ لدينا الانطباع نفسه بالنسبة إلى منهجه حينما يتعامل مع الخطب والمقالات الشيعية التي يعتبرها من أهم المناهل التي استقى منها الفلاسفة الشيعة أفكارهم وتصوراتهم خاصة خطب الإمام علي كرّم الله وجهه، واعتقادهم أنها تشكّل دورا فلسفيا متكاملا. وعلى الرغم مما أثير من شكوك حول نسبة العديد من الخطب للإمام علي رضي الله عنه، فإن كوربان يحدد منهجه لفهم نهج البلاغة بقوله: "ومن أجل فهم محتواه(أي نهج البلاغة) فإن الأضمن أن نفهمه فينومينولوجيا، أي كما يدل عليه القصد من وضعه كائن من كان يحمل القلم، فالإمام هو الذي يتكلم"[1]. 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 الغالية والمغالية في الفكر الفلسفي في الإسلام!

و هكذا وفي هذا الطريق نفسه، ومن أجل أن يعطي كوربان لمنهجه أبعادا كلية شمولية تحت سقف الفكر الفلسفي في الإسلام، فقد عمل على التأسيس له أيضا في أحد جوانب هذا الفكر المهمّة، ألا وهو الفلسفة الإشراقية.

4 - 3 - الفلسفة الإشراقية:

مانقصده هنا بالضبط هو التأسيس للمنهج الفينومينولوجي في دراساته المتعددة حول شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي رحمه الله

(1) Henry corbin, Histoire de la philosophie Islamique, Op.ci, T 1, P 65.

تعالى-ولتي سنعود إليه لاحقا- إضافة إلى الملاصدرا الشيرازي[1] وغيرهما، خاصة رجال الإشراق الباطنيين 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"[2]. حيث جعل المفهوم الفلسفي يشمل البحث الفلسفي النظري والتجربة الروحية معا. لأن البحث الفلسفي المقصور على ذاته مضيعة للوقت، والتجربة الروحية من دون تكوين فلسفي غير بعيدة عن الانحراف[3]. إن ما كان السهروردي يسعى إلى تشييده هو فلسفة إشراقية تكون،حسب تصريحاته المتكررة- إحياء لحكمة فارس النورانية القديمة، معتبرا نفسه غير مسبوق إليها. ومن هذه الاعتبارات يعطي كوربان أهمية قصوى لهذه الحكمة الإلهية، معادلا إياها حرفيا بالمصطلح اليوناني "Théosophia"[4]. والتي هي في نهاية المطاف حكمة "ذوقية".ففي إطار هذه الرؤية قرأ كوربان السهروردي

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي لملقب بصدر الدين، المشهور بملا صدرا أوصدر المتألهين (979هـ-1050هـ) ولد في مدينة شيراز وأسس 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، ط 1، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر [د.ت]. وهنري كوربان، الفلسفة الإيرانية الإسلامية، ج 1، ص 49، وتاريخ الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 467 وما بعدها [بالفرنسية].

(2) شهاب الدين السهروردي، مجموعة دوم مصنفات، حققه وقدم له بالفرنسية هنري كوربان، طهران، المعهد الإيراني الفرنسي (قسمت إيرانشناسي). باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس، 1952، ج 2، كتاب "حكمة الإشراق" ص 12.

(3) Henry corbin, Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Op.cit, P121.

(4) Henry corbin, Histoire de la philosophie Islamique, Op.cit, T 1, P 14.

قراءة فينومينولوجية انتهى فيها إلى نفس النتيجة التي كان يقول بها السهروردي، وهي أن مرجعية المذهب الإشراقي تعود إلى المصدر الفارسي-الإيراني.

و نؤكد في هذا لإطار مرة أخرى، أن عملية التأسيس للمنهج الفينومينولوجي هنا تتم انطلاقا من قاعدة يستخدمها كوربان للإنتهاء إلى ما هو فهم ماهيوي للموضوع، وهي الاعتماد على ما يسميه: بـ "القطبية التجاذبية بين الموضوع كما يُظهر نفسه وبين من يظهر له"[1] . أي بتعبير آخركما يُظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه من خلال حكمة الإشراق. وهذا ما أدى بكوربان إلى تلك النتيجة. حيث أن كل من يطلع على مؤلفات السهروردي خاصة منها "حكمة الإشراق"، يلاحظ بكل وضوح أنه، يتمسك بنسبة المذهب الإشراقي إلى الأصل الفارسي الخسرواني، انطلاقا من أن الحكمة الذوقية نابعة أصلا من حكمة الفرس[2]. فضلا عن اعتماده على بعض المصطلحات الفارسية في محاولة منه لإضفاء هذا الأصل الفارسي على الإشراق[3].

ومن خلال هذا، هل يمكن لكوربان الذي يوظف الفينومينولوجيا منهجا، أن يصل إلى خلاف ما وصل إليه السهروردي !؟ إذن، فلا المنهج الفيلولوجي، ولا المنهج التاريخي، ولاحت المنهج الفرداني-الذوقاني الذي يبدو في بعض جزئياته قريبا من الفينومينولوجيا. وإنما هو المنهج الفينومينولوجي الذي اعتبر كوربان من خلاله أن تاريخ التصوف الإشراقي هو تاريخ لموضوعات الشعور[4]. ويبقى، بالنسبة إليه، التفسير الأول

(1) L'Iran et la philosophie, Op.cit, P 105.

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

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

(4) Henry corbin, Histoire de la philosophie Islamique, Op.cit, T 1, P 300.

والأخير لما قام به هؤلاء الفلاسفة هو دعوتهم الباطنية الشخصية وحركة حياتهم "القصدية" كحركة شعورية [1].

إذن فبالمنهج الفينومينولوجي قرأ كوربان الأفق السهروردي كما قرأ به أفق الفلاسفة المسلمين أصحاب التصوف الاشراقي الباطني، بل وحتى أولئك الذين بدا هذا التوجه كجانب جزئي في فلسفتهم كابن سينا والفارابي. وفي إطار هذا الأفق نفسه، أنشأ كوربان أفقا آخر يخصه أعد من خلاله، هو أيضا، مشروعا كبيرا لإحياء الروحانية في الغرب. ولم يكن هناك بد-بالنسبة إليه- غير النفوذ إلى مشروع السهروردي نفوذا فينومينولوجيا يقوم على المعالجة النصية المباشرة كما يظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه. وفي قطبية تجاذبية جديدة،أيضا،كما يظهر لشعور كوربان المتصارع مع التاريخانية والاجتماعوية واللاأخلاقية L'immoralisme والتعطيلية-اللاأدرية L'Agnosticisme وكل النزعات التي عملت على تحطيم الروحانية La spiritualité في الغرب.

وهكذا نصل إلى أن منهج "الفهم" Comprendre المطبق من طرف كوربان في قراءاته وتأريخه للفكر الفلسفي الإسلامي هو المنهج الفينومينولوجي. ونحن إذ نؤكد ذلك، فإن 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 كوربان في اختيار هذا المنهج ؟

(1) Henry corbin, Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Op.cit, P122.

(2) Henry corbin, L'Iran et la philosophie, Op.cit, P 105.

أولا: إذا نظرنا إلى المنهج في حد ذاته، كأداة معرفية، نجد أن كوربان قد أشار إلى ما يفيد صراحة أنه استعمل هذا المنهج دون أن يشاء التعلق بمدرسة فينومينولوجية معينة. وهذا صحيح إلى حد ما، باعتبار أنه يتحفظ على خطوة "وضع العالم بين قوسين" في جانبها التصوري الذي يخرج الوجود من دائرة اهتمام الباحث ويضع "الاعتقاد" خارج الفكر الإنساني. ولكن يجب ألا 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، أي الوجود - هناك، الوجود في هذا العالم مع الآخرين. بينما كوربان كان يؤمن، على العكس من ذلك، بالاتجاه "العمودي" للوجود، أي الوجود - ما وراء هناك انطلاقا من أن الواقع الديني والفكر الفلسفي في الإسلام عنده هو عمل أشخاص ينتسبون أولا وقبل كل شيء إلى دين نبوي لا يكون إلا في صيغة واحدة وهي علاقة الوجود الإنساني مع الوجود الإلهي.

ثانيا: يمكن أن نلاحظ أيضا أنه، وفي محاولة منه للتوغل المفصّل والمعمق إلى الفكر، عمل على تمديد هذا المنهج من مجال ما يمكن أن يسمى بـ "الأشياء الاجتماعية" Les choses mondaines أو أشياء هذا العالم إلى مجال "كائنات" خارج إطار"الأشياء الاجتماعية"، خارج هذا العالم. وهذا في بحثه عما يمكن أن يكون "أفعالا متعالية" في عالم النفس، عالم الملكوت، عالم الملائكة، عالم الأفلاك الروحانية..[1].

(1) **Présentation de Christian Jambet, In, Henry Corbin Itinéraire d'un enseignement, Louvain, éd. Peeterres, 1993. P 27 [institut Français de recherche en iran (Bibliothéque iranienne 38)].**

ثالثا: صحيح أن كوربان عمل، أيضا، داخل الحقل "النصي"، أي القرآن الكريم والحديث الشريف وسنن الأئمة الشيعة، على معادلة المنهج الفينومينولوجي بـ التأويل وكشف المحجوب كمنظورين داخليين للفكر الفلسفي في الإسلام في حد ذاته، لكن يبقى، وكما أوضحت في جوانب التأسيس، أن فهم النص القرآني الكريم والنص الحديثي الشريف وسنن الأئمة الشيعة، فهما يقوم على المنهج الفينومينولوجي يشكّل تعسفا في حد ذاته. لأن طبيعة الإسلام كدين موحى من الله عز وجل، وما يتبع ذلك من الأخذ بأحكامه، يقتضي التعامل مع نصوصه في المقام الأول تعاملا "نقليا". وعلى هذا فتطبيق هذا المنهج على الحقل النصي هو توظيف لأداة إبستيمولوجية على حقل لا يتماهى معها مما يقلل من أهمية الفاعلية والأهمية المعرفية لها.

رابعا:إذا أخذنا 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 الفكر الفلسفي في الإسلام عن طريق التوجه مباشرة إلى الكشف عن الماهيات وتحسسها في الأنساق الروحانية الخالصة كما عرضتها فلسفة النبوة الشيعية وفلسفة التصوف الإشراقي في إطار علاقة العالم الإنساني السفلي بالعالم الملكوتي العلوي. 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 والفكر الفلسفي في الغرب.

وهكذا، وإذا كان المنهج يكشف عن الرؤية، فهل صحيح أن الرؤية هي نفسها التي تؤسس للمنهج ؟!

الفلسفة النبوية والعالمية الروحانية الإسلامية

ينطلق كوربان من مسلمة أساسية يمكن اعتبارها بمنظور ابستيمولوجي خالص "أصلا منطقيا" لنشأة وتطور الفكر الفلسفي في الإسلام. وتتلخص هذه المسلّمة-إن جاز لنا التعبير- 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 في فكر كوربان هم خاصة اليهود والنصارى. وقد حظي "الزرادشتيون Les Zoroastriens بهذا الامتياز بعض الشيء بسبب كتابهم "الأبستاق" Avesta. أما أولئك الذين تسموا بصائبة حران[1] وكانوا هرمسيين فقد كانوا أقل حظا"[2]. فالكتاب المقدس إذن يحتل محورًا مركزيًا في صياغة الفكر الفلسفي لأهل الكتاب. ولكن بأي معنى ؟

(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. ذلك أن اسم الصابئة ذكر إلى جانب أسماء أهل الكتاب، ويميز الشهرستاني بين الصابئة القدامى وأصناف أخرى من الصابئة الحرنانية، ويصعد هؤلاء بنسبهم الروحي إلى أغاثاذ يمون وهرمس. ويقول الشهرستاني أنهما شيث وإدريس عليهما السلام، وأهم ما في مذهبهم التوحيد التنزيهي لله تعالى. والتقرب إليه بالمتوسطات والقول بالتطهير وإنكار النبوات. راجع، ابن النديم، الفهرست: ط 1، بيروت، دار المعرفة، 1994، ص 389-390 والشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 4، وما بعدها.

(2) Henry corbin, En islam iranien, Op.cit, T 1, P 136.

01 ـ ظاهرة الكتاب المقدس بأي معنى ؟

من هذا المنطلق يفضل كوربان إطارا واحدا لـ"تَفَهُّم" Comprendre أو "تَفهِيم" Faire comprendre أو "فَهم" Compréhension القرآن الكريم فيما اصطلح على تسميته-كما رأينا سابقا- بظاهرة الكتاب المقدس الموحى Le phénomène du livre saint كظاهرة قائمة بذاتها في فكر أهل الكتاب. ويوضح مفهومه من هذه الظاهرة فيقول: :" يتعلق الأمر هنا بمجموعة من الوقائع الروحانية التي لها ما يماثلها عند كل الجماعات الملتفة حول كتاب مقدس"[1] . فما هو واقعة روحانية ولها ما يماثلها أو يطابقها عند جماعات الكتاب المقدس يقع بالضرورة في دائرة هذا المفهوم. ويذهب إلى أن المؤمنين بهذه المفهوم المشترك بين الفروع الثلاثة لـ **"الملّة الإبراهيمية"**: اليهودية والمسيحية والإسلام، أي أهل الكتاب La famille du livre (على الرغم من خصوصية مفهوم أهل الكتاب في القرآن الكريم Les gens du livre) وجدوا أنفسهم أمام كتبهم في معضلة واحدة ومهمة وحيدة. أما المعضلة فهي السؤال الكبير المتمثل في: **ما هو المعنى الحقيقي لهذا الكتاب ؟** وأما المهمة فهي ما يصطلح على تسميته بـ**"التأويلية الإبراهيمية"**[2] التي هي في حقيقتها مهمة فينومينولوجية كما يرى. وهذه الإشكالية(المعضلة+المهمة) على مايقدر كوربان هي نفسها التي استحوذت على كل علوم القرآن في الإسلام. لأنها ببساطة هي من نوع المشكلات التي تنبع طبيعيا من داخل ظاهرة الكتاب المقدس[3].

---

(1) Ibid ; T 1, P 135

(2) 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**).

(3) Ibid;T 3; P 216.

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 الاستنتاج؟ 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 !

فما دام وجود أهل الكتاب نفسه يصدر عن الكتاب، أي مادام الكتاب هو الذي ينظم حياتهم ووجودهم ومعرفتهم في هذا العالم وفي ما وراء هذا العالم، ومادام الكتاب 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 للشخص الذي يقرؤه، فإن صيغة الفهم تكون مشروطة بوجود الشخص الذي يفهم[1]. 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 هو الموقف-كما يقول- أين يبرز للمؤمن بامتياز المعنى الحقيقي الذي يجعل من وجوده دفعة واحدة "حقيقة"[2].

وانطلاقاً من هذا، فقد أجاب المؤمنون بالكتاب عن السؤال/ الإشكال وأقروا بأن المعنى الحقيقي للكتاب هو المعنى الروحاني، الداخلي، الباطني، المحجوب والمستتر وراء الظاهر، الحرفي، الخارجي، المرئي. وأن المهمة الأولى والأخيرة هي فهم المعنى الحقيقي الذي أقروه للكتاب. وبتواضعهم على هذه الإجابة والمهمة-يقول كوربان- صارت

(1) Ibid;T 3; P 222.Et T1 ;P136.

(2) Ibid ;T 1; P 136.

ظاهرة الكتاب المقدس تتضمن "نظرية معرفة" لتسلسل أنماط الفهم القائم على النزعة التأويلية[1] .أي القائم على وجوه تحصيل الفهم للنصوص.

وهكذا فقد عمل كوربان على التأسيس لفهم "ظاهرة الكتاب المقدس الموحى"، دون أن يريد لهذا الفهم- انطلاقا من مرجعيتي "الملة الإبراهيمية" و"التأويلية الإبراهيمية"- أن يتنمط في "انتربولوجية" دينية خاصة بهذه الجماعة دون تلك. بل على العكس من ذلك تماما، لقد أراد لهذا الفهم أن يصبح في إطار هذه الظاهرة النموذج الأصيل الإجماعي والجامع الذي صبغ كل التأمل الثقافي والفكري والفلسفي لأهل الكتاب. وهو على الأرجح النموذج الروحاني الغائب عن أفق الثقافة الغربية. بل نموذج فلسفة قائمة بذاتها هي **الفلسفة النبوية** النموذج الذي أضفاه كوربان على تاريخ الفكر الفلسفي في الإسـلام من أجل إعـادة النموذج الروحاني المفقود إلى الفكرالفلسفي الغربي ! ومن هنا راح كوربان يبحث عن "المشترك" بين الطريقة التي قرأ بها الروحانيون والمتصوفة الإشراقيون، المسيحيون والمسلمون الإنجيل والقرآن. من حيث أن الإشكاليات التي يطرحها البحث عن "المعنى الحقيقي" للكتاب تقع أصلا في دائرة ما هو روحاني. وهو ما يبرر عنده شرعية تأويل الكتاب بإعادة حرفية الإيحاءات الإلهية إلى معناها الباطني[2]، على التوالي في المسيحية واليهودية والإسلام !

1 - 1 - التأويل الروحاني المقارن:

وعلى هذا، راح يبشّر بـ"**تأويل روحاني مقارن**"، يقود من جهة، إلى فهم ما هو مشترك بين متطلبات وآفاق ظاهرة الكتاب المقدس و"الواقع

(1) Ibid ;T 1, P XX.

(2) Ibid, T 3; P 222.

النبوي" الذي يختص بها. ويؤدي من جهة أخرى إلى تشييد "قصر للروح" يجمع الباطنيات الروحانية للوحي الإنجيلي والباطنيات الروحانية للوحي القرآني كما يفترضها[1]. إذ يوضح رأيه أكثر فيقول:" "إننا ننطلق من الحادث الروحاني، من ظاهرة **"الفهم"**، كيف قُرئت وفُهمت معطيات مشتركة بين الإنجيل والقرآن من طرف روحانيين يؤمنون بالكتب. وكيف يتجلى نمط معين من **الفهم المشترك** في طريقة إدراك ما يتطلبه المعنى المحجوب من وقائع وعوالم روحانية.. وهكذا فالدراسة المقارنة هي بالماهية: تأويل لظاهرة الكتاب المقدس"[2]. وكمجال لهذا التأويل الروحاني المقارن يستعرض كوربان عيّنات بحثية متعددة. فمثلا نجده يعقد مقارنة بين من يصفه بـ"نبي المعنى الباطني للإنجيل" المتصوف الإشراقي إمانيول سويدنبورغ وبين الفلسفة الإسماعيلية، التي تقوم على التأويل الباطني الموغل في الباطنية لنصوص الوحي الكريم[3]. ومعلوم أن سويدنبورغ كان متأثرا إلى حد بعيد بالمذاهب الغنوصية. كما نجده كذلك يدعو إلى إقامة دراسة مقارنة بين ما يسميه "الباطنية الإسلامية" والباطنية اليهودية، ممثلا لها بين مفهوم "السكينة" في المجال الإسلامي ومفهوم "الشكينة"la Shekhina كما تعرضها "القبالة" la Kabbale[4] اليهودية[5].

---

(1) **Ibid, T 1; P 137.**

(2) **Face de Dieu face de l'homme, Op. cit, P 46- 47.**

(3) **Ibid ; p 44-45.**

(4) تنص القبالة اليهودية عموما على أن للتوراة ظاهرا وباطنا وأن للباطن أبطن وهكذا.وقد أوصل أحد القباليين وهو إسحاق لوريا(**Isaac Luria**) الأوجه الباطنية للتوراة إلى 600 ألف وجه بمقدار ما كان يوجد من الأنفس في إسرائيل زمن الوحي. وهذا يعني مبدئيا أن كل شخص في إسرائيل له طريقته الخاصة في قراءة وتأويل التوراة حسب درجة صفاء نفسه وحسب أنواره الخاصة. أنظر، **Christian Jambet,La logique des orientaux,op.cit,p123n14.**

(5) **Henry corbin, l'homme et son ange, op.cit ; p 169-170.**

وفي هذا السياق ألا نسمح لأنفسنا بالتساؤل- وفي إطار مُسلّمات الرؤية الاستشراقية الكوربينية نفسها- لماذا تأويل روحاني مقارن ؟

ما أراه جملة هو أن هذا التأويل الروحاني المقارن، هو الذي بإمكانه أن يعطي "مصداقية" أكثر تأسيسية لمفهوم ظاهرة الكتاب المقدس. كما أن كوربان يهدف منه، من جهة أولى، إلى التأكيد على ضرورة التصوف اليهودي-القبالي إلى جانب التصوف المسيحي-المستيكي مع إعطائهما أكثر أهمية في مجال الدراسة المقارنة بين روحانيي ظاهرة الكتاب المقدس كما يصرح هو نفسه[1]. ومن جهة ثانية، يكون 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. وبذلك يكون قدم روحانية النظر الفلسفي الإسلامي إلى الغرب حتى يتمكن من إكمال روحانية الفكر الفلسفي الغربي. انطلاقا من أن الحضارة الأوروّبية هي كما يصفها الغربيون أنفسهم حضارة "يهو-مسيحية" Civilisation Judéo-Chrétienne. وبالتالي فالروحانية متأصّلة في الفكر الغربي ولكنها في هذه اللحظة-لحظة كوربان التاريخية- غائبة عن أفق الفكر الغربي. ومن أجل أن ينقذ الغرب فكره الخاص لا بد له في هذه اللحظة التاريخية من أن يلتقي خارجه بمن يكشفون له ماهو موجود فيه أصالة[2]. تلك هي مهمة التأويل الروحاني المقارن !

إذًا، تأويل روحاني بوحي من الغرب ومن أجله، وعلى أساس من هذه الرؤية نظر كوربان إلى القرآن الكريم، من خلال فلاسفة الإشراق والباطن خاصة الإسماعليين منهم، كمجال خصب للروحانية ومفاهيمها الخاصة

(1) Ibid.

(2) Cristian Jambet, La logique desorientaux...,op.cit,p22.

الرمزية. وإلا فإن أي نظرة أخرى خارج هذا المنظور سوف تؤدي حتما-كما يقول-إلى وقوع: "الإسلام ورواياته وطرقه في التطور الذي أصاب المسيحية وجعل من نظمها اللاهوتية نظما إيديولوجية وسياسية وعلمانية"[1].

ولكن كيف نفسّر هذا الحرص والخوف من كوربان على الإسلام؟ هل هو من أجل الإسلام في حد ذاته حقاً ؟ أعتقد أنه حرص نابع من وحي "أزمة" تطور النظم اللاهوتية المسيحية نفسها. وما تأكيده على إقامة تأويل روحاني مقارن إلا دليلا على ذلك. لأن المرجو من هذا التأويل الروحاني المقارن كمشروع هو إفضاؤه في نهاية المطاف إلى إستعادة روحانية المسيحية الضائعة إلى المسيحية !

وفي هذا السياق، فإن القرآن الكريم كما يحاول أن يقدمه كوربان للغرب-ليرد على تلك الدعوى التي راجت عند مثقفيه، بأنه لافلسفة ولا تصوف في القرآن، وأن الفلاسفة والمتصوفة لا يدينون بشيء للقرآن[2]-هو القرآن الذي يحمل معنى ظاهريا،أي ظاهرا خارجيا حرفيا، ومعنى محجوبا روحانيا. وبمقتضى متطلبات وآفاق"ظاهرة الكتاب المقدس الموحى"، فإن المعنى الحقيقي للقرآن يصبح في الرؤية الكوربينية هو المعنى الباطني،المحجوب،الروحاني الذي لا يظهر إلا بالتأويل.

1 - 2 - التفسير والتأويل والتفهيم:

وجدير بالملاحظة هنا أن الممارسة التأويلية على نصوص القرآن الكريم-كما ينظر لها كوربان انطلاقا من فلاسفة الإشراق محاولا

(1) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 25.

(2) Ibid ; p 21

المطابقة بينها وبين أبرز المناهج الفلسفية الغربية كالظاهريات والتأويليات-تحتوي على ثلاث درجات هي: **التفسير والتأويل والتفهيم**. فأما التفسير:فهو التأويل الحرفي للنص ومـداره العلوم الفقهية والشروحات النصية، ويمثل الدرجة الدنيا في المعرفة عنده. وأما التأويل فيعني حرفيا:ردَّ الشئ إلى أصله أو قاده إلى أمه أو أوصله إلى نموذجه الأصلي، وهو الاسم الذي يسمى به كل تفسير رمزي، ومداره التوجيه والحضور الإلهي، ويمثل درجة وسطى في المعرفة. وأما التفهيم فمداره فعل التفهيم بالله عزوجلّ بواسطة الإلهام[الله تعالى فاعله وموضوعه وغايته] ويمثل الدرجة العليا في المعرفة. ثم إن ما يلفت الانتباه في هذا التصنيف هو المماثلة التي يحاول أن يقيمها كوربان بين درجات الفهم هذه وبين المدارس الفلسفية. فعلم التفسير لا يتضمن أصلا أية فلسفة ولكن كوربان يماثله بالفلسفة المشائية، علما أنه يحط من شأن الفلسفة المشائية !وأما علم التأويل فيماثل بينه وبين الفلسفة الرواقية، لأنها حكمة من وراء حجاب أو رواق. وأما علم التفهيم فيماثل بينه وبين الحكمة المشرقية أو حكمة الإشراق،حكمة السهروردي والملا صدرا الشيرازي. وبغض النظر عن مدى أحقية هذه المماثلة التي تأتي كنوع من التعسف الذي يمارسه كوربان في إرادة مطابقته بين الفلسفتين الإسلامية والأوروبية، فإن ما هوأكيد بالنسبة إلينا هو أن طريقة الممارسة التي يرتكز عليها كوربان كآلية منهجية ورؤيوية في آن واحد لفهم القرآن الكريم، باعتباره الينبوع الذي تفجر منه الفكر الفلسفي في الإسلام، هي التأويل متضمناً "علم التأويل+علم التفهيم". بعبارة أخرى التأويل الذي يرتبط بالكشف الحدسي بالإضافة إلى ارتباطه بالإلهام الإلهي. وعليه يذهب كوربان إلى أن "تقنية" التأويل بهذا المفهوم تترجم بوضوح أن ظاهرة

الكتاب المقدس هي "المموِّن الأصلي" لمادة البحث الفلسفي كمنبع للحياة الروحية[1].

1 - 3 - أمّ الكتاب والأصل الأزلي:

ومن وجهة نظر كوربان هذه، يظهر أن المعنى الحقيقي للنصوص القرآنية الكريمة يكمن في إعـادة ظاهرها إلـى **"أصله الأزلي"** Archétype éternel الذي هو "أم الكتاب" La mère du livre . لأن أم الكتاب هي "الكلمة الإلهية المستورة تحت غطاء الظاهر"[2]. وإذا كانت الكلمة الإلهية التي توحى إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تأخذ طريق "التنزيل"، فإن قراءتها الباطنية تأخذ طريقا معكوسا،صاعداً، هو التأويل. أين يُقلب الزمن الآفاقي-الأفقي، الزمن الكمي والخارجي إلى زمن أنفسي-عمودي، زمن نوعي وداخلي. وحينئذ يتم الولوج إلى مافوق التاريخ.. إلى تاريخ الوقائع والعوالم الروحانية التي تجد مكانها في السماء les Evenements dans le ciel[3].

وما يترتب على هذا "بنائيا" و"نسقيا" هو أن مايقصد إليه كوربان في مفهومه حول المعنى الباطني لنصوص القرآن الكريم،هو أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون هو المعنى الذي يستفاد من المجاز Métaphore. كما لا يمكن أن يؤدي إليه مايعتبره خلطا بين المجاز والرمز .Symbole لأن ما هو معنى حرفي-عنده- هو في حقيقته مجاز أو استعارة Allegorie. ولكن المعنى الحقيقي-عنده- هو الواقعة التي يخفيها المجاز. وعليه يفترض

(1) Ibid ; p 31-32. Et, En islam iranien..,op.cit ;T3,p 214-217.

(2) Henry Corbin, En islam iranien...,op.cit,T3,p222.

(3) Ibid ; p 221.

كوربان بأن الإدراك الرمزي-المؤسس على التأويل لنصوص القرآن- هو بالضبط إدراك لمعناها الباطني الروحاني. ذلك أن التأويل يقتضي أساسا مبدأ "رمزية النص"[1]. وضمن هذا المنظور، فإن القرآن الكريم عندما يتحدث عن الخلق والكون والإنسان والحياة يعبر برمزية عن الخالق مثلما عن المخلوق وعن العوالم المرئية مثلما عن العوالم غير المرئية. ولا يقف الاستعمال الرمزي إلى هذا الحد، بل يطال كذلك سور القرآن وآياته وأشخاصه وتراكيب حروفه. فكل ذلك يعد رموزا لبواطن وحقائق مخفية. فتتجلى من خلال ذلك، على ما يرى كوربان، **"عالمية القرآن الكريم"** L'université du Coran[2].

و جملة فان المعنى الحقيقي للقرآن الكريم-في إطار ظاهرة الكتاب المقدس- هو المعنى الباطني. وبهذه الرؤية دون غيرها يعتبر عند كوربان منبعا للتأمل الفلسفي في الإسلام.

وهكذا، فإن أول مايمكن ملاحظته 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 والقرآن كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة. فعلى العكس من ذلك تماما، فقد أخذ القرآن الكريم عند كوربان مركز التأمل الفلسفي في الإسلام.

غير أن "نوعية" المركزية التي يأخذها القرآن الكريم عنده لا تخرج عن دعوى "ظاهرة الكتاب المقدس" المأخوذة عنده مأخذ المسلّمة التي

(1) Henry corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 35- 36.

(2) Henry corbin, temple et contemplation; paris, Flammarion, 1980, P 51.

لا يتطرق إليها أبدا حتى فعل الاستشكال الفلسفي؟ صحيح أن علم التفسير أو قل علم التأويل إنما جاء أصلا من أجل الكشف عن مراد الله عزّوجل، أي عن حقيقة معنى كلام الله تعالى. وقد تقيد جمهور المفسرين بمختلف مناهجهم بمنطوق النصوص القرآنية وبيّنوا معانيها مستفدين من وضع العبارة والنقل والرواية، معتمدين على جملة من العلوم الشرعية والمنهجية واللغوية، معتبرين إياها من العلوم الضرورية لبيان معاني الكتاب العزيز. حتى علماء التصوف رحمهم الله وكبار السالكين إلى الله تعالى لم يشذوا عن هذا الطريق ولم يدَّعوا أبدا أن المعاني الباطنية للنصوص القرآنية يمكن أن يستغنى بها عن المباني الظاهرة للنصوص. وإن اشتهروا باستعمال لفظ "الباطن" في معنى "الحقيقة" ولفظ "الظاهر" في معنى "الشريعة"، غير أنهم أقاموا أحدهما مقام الملازم للآخر حتى لا انفكاك بينهما.

أما بالنسبة إلى ما اصطلح عليه بالمهمة/ التأويل، فجدير بالملاحظة أن الممارسة التأويلية في الفكر الإسلامي لم تطلق على عواهنها بل خضعت إلى جملة من المتطلبات والمقتضيات والشروط المنهجية والموضوعية والعلمية في النصوص التي يحمل ظاهرها أكثر من معنى. وكمثال على ذلك هنا، فإن من بين خطوات هذه الممارسة أن ينظر أساسا إلى اللفظ الذي يراد صرفه عن ظاهره ويراعى مدى قبوله للمعنى الجديد. فإن لم يقبل هذا 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 ووافق أصول الوحي ولم يتصادم مع كليات ومقاصد الشريعة، فلا إشكال في "اعتباره" لأن "اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه". وإن

لم يجر على مقتضيات العلم فلا يصح حمل اللفظ عليه، بل حمله عليه باطل[1].ولكن هل يعترف كوربان بهذه الحدود ؟!

إن التأويل الذي يدعو إلى ممارسته كوربان كمهمة لإنقاذ القرآن الكريم من ظاهره، هو التأويل الذي لايعترف بهذه الحدود. إنه التأويل كما مارسه فلاسفة الإسماعيلية خاصة والذي يتنصل من جميع الأطر والشروط المنهجية والشرعية والعلمية التي تضبط الممارسة التأويلية. ولذا فإن التأويل الذي يدعو إليه كوربان في تقديري لم يكن ليخرج في الواقع عن عملية "التضمين". أي تضمين نصوص الوحي الكريم بمعان يراد صرف النص إليها بدون قرينة. بحيث تُخضع وتُشرح وتأول هذه النصوص في إطار الرؤى الغنوصية والاتجاهات الفلسفية والنزاعات اللاهوتية المتعددة التي تطفح بها اليهودية والمسيحية. وهو ما يؤدي طبعا إلى فتح الباب على مصرعيه لتحميل لقرآن الكريم مختلف المعاني بمختلف النزعات في مختلف الاتجاهات !

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

والسؤال الذي يهمنا الآن طرحه، بعد الذي رأيناه عن هذه الظاهرة هو: أين يستقر المقام بحياة التأمل الفلسفي في الإسلام في الرؤية الكوربينية؟

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، ط 2، بيروت، دار المعارف، 1975، ج 3، ص 100.

02 ـ الفلسفة النبوية كـ"أصل" للفكر الفلسفي في الإسلام:

إن أول ماتؤدي إليه ظاهرة الكتاب المقدس، ضمن "أكسيومية" كوربينية، هو أن حياة الفلسفة في الإسلام لا يمكنها أن تعود إلى علماء الكلام السنة أو الشيعة على السواء ولا إلى الفلاسفة المشائين ولا حتى إلى المتصوفة. إنها تعود مباشرة إلى مايصطلح كوربان على تسميته بـ"الفلسفة النبوية"[1].فماذا يقصد بهذا المفهوم وكيف يفكر فيه بوحي من "أناه"؟

نرى أن الأهمية التي يوليها كوربان لهذه الفلسفة تجد آفاقها في محاولة تجاوز ما يعتبره عادة قديمة اتبعت بدون نقاش في الفكر الغربي ودأبت على اعتبار أن الفكر الفلسفي والروحي في الإسلام يعبر عن نفسه في ثلاثة أشكال:علم الكلام، الفلسفة المشائية، التصوف. إذ حاول أن يبين بوجه عام أن "التبيانة" الكلية لهذه الأشكال بالنظر إلى علاقاتها المتبادلة تظهر تاريخيا في "أمشاج" لا متجانس. فالتصوف يرفض الفلسفة، والفلسفة ترفض التصوف. وعلم الكلام لا يظهر ودا للتصوف والفلسفة على السواء. والتصوف والفلسفة لايتعاطفان بدورهما مع علم الكلام. وفي مقابل ذلك، إذا كان التصوف قد رفض الفلسفة، فإن هناك متصوفة شيدوا "ميتافيزيقا" للتصوف على نحو غريب ومذهل. وإذا كانت هناك فلسفة رفضت التصوف، فإن هناك فلاسفة مارسوا تأملهم الفلسفي في تجربة التصوف. وإذا كان علم الكلام قد رفض الفلسفة، فإن هناك من علماء الكلام من مزج علم الكلام بالفلسفة[2].

(1) Henry corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 49.

(2) Henry corbin, En islam Iranien, Op. cit, T 1, P 43.

واضح من خلال هذا الطرح أن كوربان أراد أن يقدم لقارئه انطباعا عاما يدل على مدى تعقد وتأزم التبيانة العامة لهذه الأشكال. حتى وكأن الفكر 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 الفلسفي الإسلامي حتى يمهد، بل يشرّع لـ"الشيء" الذي بدونه تظهر هذه التبيانة "مأزومة" وناقصة وغير كاملة. هذا الشيء هو الفلسفة النبوية ذاتها. أو لنقل بمصطلح آخر **"الحكمة النبوية"**. ويكفي دلالة على مدى الاشتغال والانشغال الذي خص به كوربان هذا المفهوم في تأريخه للفلسفة أنه صدّر بها أهم كتاب يؤرخ فيه للفلسفة الإسلامية في شموليتها في جزئيه وهو "تاريخ الفلسفة الإسلامية" على نحو غير مسبوق. وجعلها مدارا للكثير من أبحاثه، خاصة فيما يصطلح على تسميته بـ"الفلسفة الإيرانية الإسلامية" ورموزها.

إن الفلسفة النبوية كما يعرفها كوربان، بمقارنتها مع الأشكال الثلاثة الأخرى هي:"فلسفة تأويلية أكثر منها جدلية في بنائها البرهاني للمجردات المنطقية. أي أنها "طريقة" في التفكير تفضل تدرجا يرتبط بالكشف وإزاحة الستار عما هو محجوب تحت الظاهر"[1]. والملاحظ على هذا التعريف الأولي للفلسفة النبوية هو تأكيده على خط أن الفلسفة الإسلامية هي عمل مفكرين من أهل الكتاب؛ فالفلسفة النبوية التي استقر عندها التأمل الفلسفي في الإسلام هي موضوع للفكر، لأن "الواقع النبوي" المرتبط بالوحي القرآني الذي مداره على التأويل والحضور الإلهي هو مجالها ونقطة انطلاقها ونظريتها في المعرفة في آن واحد. وهي طريقة التفكير لأن الإلهام الذي يرتبط بكشف البصيرة يشكل حجر الزاوية في هذا الواقع.

(1) Ibid.

وعملا بهذا لاعتبار، فإن كل تفكير أو تأمل عند هؤلاء المفكرين سيتجه- في رأي كوربان- لا محالة إلى ناحيتين: 1)- يتجه إلى الله عز وجل الذي يتكشف في كتابه من خلال الرسالة التي يمليها الملاك على النبي صلى الله عليه وسلم وهي رسالة "تعالي" الله تبارك وتعالى. أي يتجه إلى رسالة "التوحيد التنزيهي". 2)- ويتجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي عليه أن يبلغ هذه الرسالة التي تلقاها من الملاك. أي يتجه إلى الشروط "الواقعية" التي يفترضها هذا التلقي عن الملاك[1]. وبالتالي فإن أي تأمل حول هذا الواقع بناحيتيه هاتين يؤدي-كما يرى كوربان- في إطار الفكر الشيعي الإسماعيلي خاصة منه إلى علم للتوحيد التنزيهي، وللنبوة، وللإمامة أوللولاية، وللعرفان القدساني Hiérognose ويضع تاريخا آخر للإنسان هو ما وراء التاريخ أو التاريخ القدساني Hiérohistoire [2].

2 - 1 - النبوة التشريعية والولاية الباطنية:

وكوربان إذ يتبنى هذه الفلسفة كمحور رئيس، بل يمكننا القول ووحيد في إطار شامل هو الفلسفة الإسلامية، 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[3]. ويذهب علاوة على هـذا، إلى أن الفلاسفة والمفكرين الشيعة قد وضعوا معرفة الفلاسفة(=الحكماء الإلهيون) في درجة معرفة الأنبياء انطلاقا من علم

(1) Henry corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 43.

(2) يعود كوربان بالسابقة "Hiéro" إلى مصدرها اللاتيني "Hieros" الذي يؤدي معنى "المقدس" (انظر هنري كوربان: إيران والفلسفة، ص 20-21 [بالفرنسية]).

(3) En Islam iranien, Op.cit, P 44.

النبوة نفسه؛ إذ يقسمون الأنبياء عليهم السلام إلى طبقات هي بالترتيب: (أ)- طبقة النبي المنبأ في نفسه. (ب)- طبقة النبي الذي يسمع صوت الملاك في المنام، أي سمعا روحيا ولا يراه في اليقظة وليس مرسلا إلى أحد. (ج)- طبقة النبي الذي يسمع ويرى الملاك في المنام واليقظة وهو مرسل إلى جماعة. (د)- وأخيرا طبقة الأنبياء الكبار: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، إضافة إلى داود-عليهم وعلى نبيّنا أفضل الصلاة وأزكى التسليم- الذين أرسلوا بشريعة جديدة. فنبوتهم هي "النبوة التشريعية" Prophetie Législatrice [1].

ويسفر هذا الترتيب عند هؤلاء المفكرين الشيعة، كما يرى كوربان، عن نتيجتين حاسمتين بالنسبة لمفهوم الفلسفة النبوية:

النتيجة الأولى: المطابقة بين الولاية عند الشيعة وبين ما يعتبره كوربان "النبوة الباطنية" أو"النبوة الصغرى". بمعنى النبوة التي لم يصحبها تشريع إلهي. وهي نبوة طبقة (أ) و(ب) من الأنبياء. فيصبح هؤلاء الأنبياء من خلال هذا المنظور هم "أولياء الله" Amis de Dieu أو رجال الله Hommes de Dieu. لهم معارف لم يكتسبوها بطريق التعليم الخارجي ولم يقفوا في الوقت نفسه على سببها المباشر. بمعنى أنهم تلقوا العلم دون رؤية للملاك في اليقظة. وهذا الذي يبرر-عند كوربان- المطابقة بين حالة الأئمة الشيعة وحالة الأنبياء القدامى (أ) و(ب). فكلاهما يمتلك الإدراك السمعي للملاك في المنام. ومن هنا، فليس بين الولاية الشيعية و"النبوة الباطنية" أي اختلاف اللهم إلا في الكلمة. وهذا الواقع له في رأي كوربان أهمية حاسمة لأنه يؤسس للفكرة الشيعية الكلية وهي أن دور الولاية يتلو

(1) Henry corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit,T 1, P 86- 87.

دور النبوة ويجعل منها ممكنة. لأن ماختم هو النبوة التشريعية بينما الولاية مستمرة[1].

ومن هنا فقد كانت القضية الأساس التي تستمد وجودها من ظاهرة الكتاب المقدس، عند كوربان، بالنسبة للمسلمين تتمثل في سؤال: من يكشف عن المعنى الحقيقي للقرآن الكريم بعد أن أقفل دور النبوة ؟ بل وكيف يمكن لتاريخ الإنسانية الديني أن يستمر بعد وفاة خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم ؟ الجواب يقول كوربان "كان هو النتيجة الحاسمة التي فرقت المسلمين إلى سنة وشيعة"[2]. ويرى أنه إذا كان العالم الإسلامي ينادي بحقيقة أن الوحي النبوي قد ختم وبأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان هو ختم النبوة، فإن الشيعة ينادون بهذا أيضا، لكن الذي ختم عندهم فقط هو النبوة التشريعية. إذ باختتام هذه النبوة فتح دور جديد هو دور الولاية أو الإمامة كـ "سرّ" خفّي باطني للنبوة. وباستمرار دور الولاية بقي احتمال الإلهام L'inspiration مفتوحا أيضا، يتصل الله تعالى به ومن خلاله بأحبائه وأوليائه. وهنا يقوم الأئمة الذين يتحدد عددهم في اثنتي عشرة إماما بضمان هذا 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[3].

والولاية والنبوة تكوّن عند كوربان وحدة مزدوجة تسلم بمظهرين للقرآن تحدثنا عنهما في ظاهرة الكتاب المقدس هما: التنزيل/ التأويل

(1) Ibid, P 87- 88.

(2) Ibid, P 24.

(3) Henry corbin, L'Iran et la philosophie, Op. cit, P 224.

والظاهر/ الباطن. فإذا كان للنبي التنزيل الذي يمثله ظاهر القرآن الكريم، فإن للإمام كـ"قيِّم بالكتاب" التأويل. أي "الصعود" بظاهر النص إلى أصله الأزلي، وهذا يفضي إلى بقاء التاريخ مفتوحا. وفي هذه الحالة فإن الوضعية فيه تصبح مميزة بـ"الانتظار المعادي" L'attente eschatologique إلى حين الاكتمال "التام" لمعنى الوحي النبوي الذي بدأ مسيرته في "ليل الباطنية" مع الإمام الأول بعد رحيل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا العالم. ولن تكتمل هذه المسيرة إلا مع "رجعة" La parousie الإمام الثاني عشر التي تمهد لـ"قيامة القيامة" La grande résurrection. ومن هنا كان علم المعاد أمرا أساسيا، إذ ليس هناك-على مايرى كوربان- فلسفة نبوية بدون معاد. فهي فلسفة معادية بالأساس[1].

ولكن لنتساءل نحن بدورنا ماالذي يمكن أن تقدمه فلسفة الانتظار المعادي للفلسفة الغربية ؟

يجيب كوربان: "الانتظار المَعَادي هو الذي بإمكانه أن لا يُسلمنا لأخطار التاريخ لأنه متجذّر في أعماق شعورنا ووعينا نحن أهل الكتاب"[2]. ذلك أن الإيمان بهذا الانتظار يعطي وجهة ماورائية للتاريخ. فالغرب كان يعتقد قبل سنة 1914م أن التاريخ انتهى أو بالأحرى اكتمل في صورة جديدة هي صورة "الرجل الأخير" التي عكستها له المرآة عندما نظر إلى وجهه فيها. لكن بعد هذه السنة نفسها دخل تاريخ "الرجل الأخير" إلى "النهاية الأخيرة" مع الحربين "العالميتين"، أو هكذا على الأقل استشعر الغرب تاريخه في تلك الأيام. وأصبح ينتظر معادا مجهولا، لا وجود له على الإطلاق أو لايمكن وصفه إلا "بمعاد الزوال". وهنا يأتي دور فلسفة

(1) Henry corbin, En Islam iranien, Op. cit, T 1, P 47.

(2) Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit, P 26.

الانتظار المعادي التي يقترحها كوربان على الفكر الغربي في إطار الفلسفة النبوية، ليقدم أصلا الحل و"الدواء" لهذا الفكر الذي طغى عليه الإحساس بالخوف من التاريخ والشعور بنهاية العالم الغربي الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني. فالانتظار المعادي في الرؤية الكوربينية هو الذي بإمكانه أن ينقذ ويُسرّح فلسفة التاريخ الغربي من أخطار التاريخ عن طريق التركيز على البعد "المعادي" أو الغيبي للتاريخ نفسه[1].

وأماالنتيجة الثانية: فهي التي تتعلق "بشكل الوعي الذي يمكن للذات أن تأخذه". بمعنى شكل وساطة الملاك. فالفيلسوف لا يرى حقيقة الملاك ولكنه يعقل بواسطته وعلى قدر طاقته. وأما الأنبياء (أ) و(ب) والأئمة الشيعة فيسمعون سمعا روحيا. وأما الأنبياء الكبار فيبصرونه . فإلهام الأنبياء والأئمة وعلم الفلاسفة (=أي الفلاسفة الذين يمتلكون رؤية "البصيرة" وانتظمت معرفتهم في "النور المحمدي" الذي هو قبس من نور الله عزّوجلّ) لا يختلف بعضه عن بعض سواء في إطار العلم نفسه (= الحكمة الإلهية) أو في إطار محله (= القلب) أو في إطار سببه (= الملاك). ولكن يختلف فقط في إطار "زوال الحجاب"، الذي ينزاح عند الأنبياء والأولياء تلقائيا بـ"هبوب نسيم الألطاف الإلهية" وعند الفلاسفة بالجهد والبحث[2].

2 - 2 - وجهة النبي ووجهة الفيلسوف:

و من هنا ينتج موقف فلسفي خاص يصبح بمقتضاه الفصل بين التأمل الفلسفي والاختبار الروحي الشخصي مستحيلا[3] . وهو بالضبط

(1) Ibid.

(2) Histoire de la Philosophie islamique, Op. cit, T 1,P 91- 92.

(3) Henry corbin, En Islam iranien, Op. cit, T 1, P 47.

المعيار الذي حاكم به كوربان مفهوم الفلسفة الإسلامية ليجعله يستقر في الفلسفة النبوية. وآلف بواسطته بين وجهة النبي ووجهة الفيلسوف. ذلك أن أية فلسفة، يقول كوربان، لاتضع هدفها الأعلى في التجربة الروحية هي فلسفة لاتنتهي إلى مقام المعرفة النبوية. والفلسفة النبوية هي قبل كل شيء فلسفة "تَشخُّصيّة"، "تَفرُّديَّة" تكتمل في التقاء الفيلسوف مع الملاك "رأسا لرأس"[1]. ومن هذا المنطلق يؤكد على الأهمية التي أولاها لهذه الفلسفة فيقول: "مكانة عظيمة أعطيناها في بحوثنا لما نُعيِّنُه كفلسفة نبوية. المصطلح الذي هو الترجمة الحرفية لـ "الحكمة النبوية" (=النبي ليس شخصا ينبؤنا بالمستقبل، ولكنه ينطق بالوحي). ويرجع الفضل في هذا المصطلح إلى مفكرينا الشيعة الذين آلفوا بين وجهة النبي ووجهة الفيلسوف في التقاء جعلت منه "عقابيل" الرشدية غير معقول. كما أنه من غير المعقول أيضا أن يفسر بعض الفلاسفة الغربيين المطابقة بين العقل الفعّال عند الفلاسفة والروح القدس عند الأنبياء كعقلنة للوحي !"[2]. ومن بين هؤلاء المفكرين الشيعة الذين أشار إليهم كوربان هنا أبوالقاسم فندرسكي[3] الذي عبّر عن هذا المفهوم بوجه ما عندما قال: "إنه هناك حيث يبلغ الفيلسوف غايته النهائية تبدأ النبوة"[4].

---

(1) **Ibid, Op. cit, T 3, P 223.**

(2) **Philosophie Iranienne et Philosophie Comparé, Op. cit, P 15.**

(3) مير أبو القاسم الاسترابادي فندرسكي (تـ 1050 هـ) من كبار فلاسفة ومتصوفة المرحلة الصفوية في إيران. قام بتعليم الفلسفة والكلام لمدة طويلة في أصفهان. سافر إلى الهند مرات عديدة أين التقى بالكثير من المتصوفة الهنادكة. كما قام بترجمة العديد من النصوص السنسكريتيه إلى الفارسية. أنظر عنه وعن أعماله، هنري كوربان، الفلسفة الإيرانية الإسلامية، ج 1، ص 37. وتاريخ الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 466 (بالفرنسية).

(4) **Henry Corbin, la philosophie Iranienne Islamique, Op. cit, T 1, P 40 .**

إذن فالفلسفة النبوية تأخذ أبعادها، من خلال نص كوربان السابق، في اندماج "ملاك المعرفة" الذي هو العقل الفعّال عند الفلاسفة في "ملاك الوحي" الذي هو الروح القدس عند الأنبياء، ليصبح الروح القدس أو جبريل عليه السلام في الفلسفة النبوية ملاكا للوحي وللمعرفة في آن واحد. وهنا تتآلف وجهة الفيلسوف مع وجهة النبي. يتلقيان كلاهما المعارف من نبع واحد ويغرفانها من مشكاة واحدة هي "مشكاة الأنوار اللّدنية". La niche aux lumières de la prophétie.[1].

و في الواقع إذا نظرنا إلى القضية هنا من جانبها العقيدي، فإنه لا يمكن على الإطلاق وضع الفيلسوف مع النبي في مقام واحد مهما بلغ هذا الفيلسوف من الارتقاء الروحي. وذلك لسببين حاسمين: أما السبب الأول، فهو أن طريق المعرفة عند الفيلسوف يتأسس على التأمل والفكرة. بينما طريق المعرفة عند النبي يمر بالوحي. وقد يخطئ الفيلسوف نظريا أو عمليا لكن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم عن الخطأ. أما السبب الثاني، فهو أن وضع الفيلسوف في صف النبي خطر على الإسلام نفسه لأنه يؤدي إلى التقليل من شأن النبوة ويصرف الناس عن التدبر والتفكر في الوحي كمصدر أول للعلم بالله العزيز الحكيم.

ويمكن ملاحظته هنا هو التالي: أن إرادة الجمع بين وجهة النبي ووجهة الفيلسوف أو قل "الحكمة الإلهية"، هي من الأهمية بمكان بالنسبة للفكر الغربي. ومن هنا جاء تشديد كوربان على المآلفة بين الوجهتين. إذ أن الوظيفة التي تؤديها عملية الجمع أو المآلفة هنا ، في مجال الفكر الغربي، هي بالذات "وظيفة ترياقية" شفائية! فقد حاول كوربان أن يخرج

(1) Ibid.

الفكر الغربي من أزمة ماعرف بـ"الحقيقتين". حقيقة اللاهوت وحقيقة الفلسفة كحقيقتين منفصلتين. وهي الأزمة التي ورثها الفكر الغربي منذ الرشدية اللاتينية مع مدرسة "بادويه" بإيطاليا. لذلك فهو يهدف أصلا إلى أن يعيد اللُّحمة بين اللاهوت والفلسفة، بين الإيمان والمعرفة وترميم الصدع الذي حدث بينهما بسبب ماخلّفه عصر التنوير.

2 - 3 - "علم الملائكة" ورفض التجسيد:

وإذا كانت الفلسفة النبوية تبسط القول-كما أسلفنا- حول ديانة ذات جوهر نبوي مثلما هو الإسلام، الفكر فيه موجه، في رأي كوربان، ناحية رسالة "التعالي-التنزيهي الإلهي" وناحية شروط تلقي النبي عن الملاك وتبليغه لهذه الرسالة، فإن هذه الفلسفة تدعو إلى ضرورة قيام "علم الملائكة" L'Angélologie [1] . فرسالة التعالي أو التوحيد التنزيهي،الذي يسميه كوربان "لاهوت السلب"، هو نفسه الذي يفرض ضرورة وجود هذا العلم الذي يعمل على تحقيق وتوضيح مفهوم المظهرية الإلهية. إذ كيف يمكن التعرف على الله عزّوجلّ المتعالي-المنزه حق التعرف وهو "لا تدركه الأبصار ولا يمكن أن ينسب إليه اسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود ولا عدم وجود، فهو فوق الكائنات وليس هو بكائن ولا يكون". هكذا يبرر كوربان طرحه لهذا العلم، ليأتي دور الملاك أو الإمام عند الشيعة ليضطلع بهذا التعريف. أو بتعبير آخر ليقوم بـ"وظيفة التجلي" La Fonction Théophanique [2]. فيترجم من خلالها "لاهوت السلب" في "لاهوت الإثبات". المظهران اللذان يتممان بعضهما بعضا ويكونان

(1) Henry corbin, le paradoxe de monothéisme, Paris, l'Herne, 1981, P P 81- 156.

(2) Ibid, P 93- 94.

عند كوربان ما يسميه: "مفارقة التوحيد" Le paradoxe du Monothéisme . وعلى هذا يقدر صاحبنافي هذا الاتجاه، أنه إذا كانت الفلسفة النبوية تسلِّم بضرورة "علم الملائكة" في الإسلام واليهودية، فإن هذا العلم ضروري أيضا في المسيحية ذات "النمط النبوي". لكن مشكلة المسيحية الحالية تكمن في أنها فقدت وظيفة تجلي الملاك وليحل "التجسيد" محل علم الملائكة[1]. أي محل "التجلي" و"الظهور" و"المظهرية" الإلهية.

و عليه يذهب كوربان إلى أن الفلسفة النبوية ترفض صراحة التجسيد الذي تحول بامتياز إلى مرجعية غير متنازع عليها في الفكر الغربي والمسيحية. ذلك لأن التجسيد يفضي إلى القول "بدخول الله في التاريخ". وهذا ما يجعل من فعل الدخول في التاريخ أو التجسيد نفسه حدثا ماديا يدخل ضمن نسيج تسلسل الأحداث التاريخية والمادية!ولذلك كان كوربان يردد دائما أنه: **"ليس بين التجسيد والمادية التاريخية إلا مسافة قصيرة"**[2].

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح عند كوربان: أية وضعية للإنسان تواجهها الفلسفة النبوية من خلال أصل الإنسان في حد ذاته؟

2 - 4 - التاريخ القدساني ورفض "التاريخانية":

يجيب كوربان بأن الوعي الديني في الإسلام لا ينتمي إلى ما يسمى عادة بـ "التاريخ" الذي يفترض السببية والمادية في تسلسل الأحداث والوقائع، أين تجد آثاره مكانها في "الأرشيف". أو يرتكز على حادث من

(1) Ibid, P 93.

(2) En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P XX.

التاريخ الخارجي كما هو شأن المسيحية في حادثة التجسيد التي أشرنا إليها أعـلاه. بل إن الوعي الديني في الإسلام-كما يرى كوربان- يرتكز أساسا على حادث مما وراء التاريخ Hiérohistoire [1]. فماذا يقصد بهذا المفهوم؟

يبدو في نظرنا أن كوربان يستعمل هذا المفهوم بمعنيين متكاملين عموما:

أ)- فمن جهة يقصد به التاريخ الذي لا نستخلصه من ملاحظة وتسجيل الأحداث التاريخية الواقعية ونقدها[2] .بمعنى تاريخ "الوقائع والعوالم الروحانية" المحور الذي تدور عليه ظاهرة الكتاب المقدس كما أشرنا إلى ذلك سابقا. هذه الوقائع عند كوربان لها حقيقة الأحداث التي تحدث في التاريخ بالمعنى العادي. وهي في المقابل "ليست وقائع تتمتع بعينية العالم والأشخاص الطبعيين الذين يملأون كتب التاريخ..لكنها وقائع روحانية بالمعنى الدقيق للكلمة تكتمل فيما وراء التاريخ"[3] .بعبارة أخرى هي وقائع لا ترى إنجازها واكتمالها إلا على "الأرض السماوية" la tèrre Celèste. أرض "عالم المثال" أو قل عالم الملكوت العالم الحقيقي والواقعي للروح كما رسمه فلاسفة الإشراق.

ب)- ومن جهة أخرى يقصد بهذا المفهوم تلك "التمثلات المنتظمة في فكرة دور الولاية والنبوة" كما صاغها الفكر الشيعي خاصة الإسماعلي منه[4] .

(1) Ibid, P 44.

(2) Histoire de la Philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 98-99.

(3) Ibid, P 99.

(4) Ibid, P 98.

لقد أراد كوربان بطرحه لهذا المفهوم- في إطار الفلسفة النبوية دائما- أن يخلِّص الفلسفة الغربية من أحد مرتكزاتها الهامة ألا وهي "التاريخانية" Historicisme التي لا تتأمل الأشياء والأحداث إلا حسب مكوّناتها الكرونولوجية وعلاقتها بالشروط التاريخية ولا ترى إنجازها واكتمالها إلا على هذه "الأرض الأرضية" la tèrre tèrrestre، أرض الواقعية التجريبية و"الموضوعية" التاريخية. ويحوّل من ثمة الوعي بالتاريخ كما هو في الفلسفة الغربية إلى الوعي بما وراء التاريخ أو التاريخ القدساني.

و علاوة على هذا، فإنه يحدد المهمة الأساسية لمفهوم التاريخ القدساني في فهم مدى استقلالية هذا التاريخ الذي يتمثل في الأحداث الروحانية التي تجد مكانها في السماء عن مفهوم التاريخ بالمعنى العادي. وبالتالي إعطائه أهمية أكبر في مجال فلسفة التاريخ الغربي. من حيث أنه يتميز داخل "الحادث الديني" عن كل ما يسجل تاريخيا في إطار هذا الحادث نفسه كالعلاقات الاجتماعية الدينية وكالمؤسسات اللاهوتية والسلطات "الإكليركية" وغيرها. فماذا يمكن أن نستنتج ؟ هل هذا يعني أن كوربان لا يعترف أصلا بكل ما هو بحث تاريخي؟ يجيب كوربان نفسه: "الإنسانية التي تتخلى عن معرفة وتعميق تاريخها إنسانية مصابة بمرض النسيان"[1] . إن القضية الأساس التي تحرك المنظور الكوربيني- انطلاقا من حيثياته الغربية- هي بالتحديد "كيف الخروج من التاريخانية"[2] !. بعبارة أخرى، كيف يمكنه أن يكشف للغرب ما ينظر إليه كوجهة حقيقية للتاريخ باعتبارها وجهة "معادية"،"ماورائية"،"قدسانية"؟ حيث يهدف من

(1) Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit, P 29.

(2) Ibid, P 25.

وراء "الكشف" إلى إعادة تجديد الوعي الغربي بصور عالم التاريخ القدساني وتفعيلها من جديد في العقل الأوروبي. يوضح كوربان هدفه جملة في قوله:"كيف يمكننا أن نكتشف وجهة للتاريخ في غياب كل معلم لما وراء التاريخ، معلم يتقيد به التاريخ أوبالأحرى يتحرر؟"[1] .

ونعود لنقول بأن الحادث الذي يهيمن على ما وراء التاريخ بالنسبة إلى الوعي الإسلامي-عند كوربان- هو ذلك السؤال الذي طرحه الله تعالى على الأرواح الإنسانية في وجودها السابق على الأبدان، والذي نجده في سياق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ سورة الأعراف [الآية: 172]. فالسؤال كان " أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ "؟ والإجابة الجامعة عليه كانت " قَالُوا بَلَى ". فكل إنسان قد اختار قدره في وجوده القبلي. وهنا-كما يرى كوربان- تتمركز الروحانية الإسلامية حول هذا الوجود، حول -ما يسميه- هذا "**التمهيد في السماء**" وتعطيه تفسيرات تتطابق مع درجات الفهم المختلفة. فاالشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي مثلا يذهب-على مايرى كوربان- إلى أن السائل والمجيب معا هو الله عزّوجلّ نفسه[2]. وروزبهان بقلي الشيرازي[3] ينظر إلى هذا التمهيد على أنه "**ميثاق للحب**" مع "**شاهد القدم**" الذي هو

(1) Ibid, P 26.

(2) Henry Corbin, l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1958, P 218, n 17.

(3) روزبهان بقلي الشيرازي (522 - 66 هـ) 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: ياسمين المخلصين للحب. أنظر في ترجمته: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 393 [بالفرنسية].

المتأمِل والمتأمَل معا[1]. فالبنسبة لكوربان، فإن جميع المفكرين والفلاسفة الشيعة خاصة، يؤكدون ضمنيا-من خلال هذه الآية الكريمة- على الوجود الماقبلي للأرواح، وأن هذا الوجود هو الذي يحكم وجود الإنسان على الأرض. وقد كانت مهمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، الذين جاءوا بالشرائع والكتب السماوية في مختلف الأحقاب التاريخية للوجود الإنساني، هي التذكير بهذا الميثاق. أما فيما يخص كيفية بقاء الإنسان مخلصا لهذا الميثاق متذكرا له على الدوام في هذه الأرض وعدم نقضه له، فهو السرّ المخفي تحت حرف الإيحاءات النبوية. لذلك فقد جعلوا هذه الآية ينبوعا يغذي كل تأمل 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]. وقد جاء تفسير هذه الآية الكريمة عند الكثير من المفسرين على 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 رُوي هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم بطرق عدة وقال به جماعة من الصحابة. 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

(1) Henry Corbin, En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 45.

(2) Ibid, P 46.

(3) Ibid.

ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه، فبالإشهاد صاروا كأنهم قالوا بلى[1].

2 - 5 - الإحساس "العرفاني" بالحياة ورفض المادية:

ومن هنا فإن كوربان يحتضن هذا المفهوم في إطار الفلسفة النبوية للمعاني الروحية التي يمنحها للحياة الحاضرة. ولكن أية حياة حاضرة يقصد ؟ إنها حياة الإنسان الأوروبي-الحاضر في الفكر الكوربيني على طول الخط- في مشهد غربي يسوده انطباع عام يرى بأن كل شيء مهما كان ماديا أو روحيا يمكن تعليله بالمادة. كما تتجلى وضعية هذا الإنسان أيضا في مشهد الفكر المسيحي في مظهر ذلك الإنسان الآثم المصاب بمرض وراثي هو مرض "الخطيئة الأصلية".

تلك هي وضعية الإنسان الغربي كما يقدمها كوربان في خط إجمالي[2] . هذه الوضعية تواجهها الفلسفة النبوية بالمعاني الروحانية التي تعطيها لهذا الإنسان. ومن أهمها الإحساس العرفاني الروحاني بالحياة بدلا من الإحساس المادي بها على غرار النموذج الميكانيكي. ذلك أن الفلسفة النبوية عند كوربان هي فلسفة عرفانية تهدف إلى تحقيق "الخلاص". بمعنى أنها معرفة "مُخَلصيَّة" لا يمكنها أن تكون مثلما هي بدون "مُسارّة" وتجدد ينبثق عنهما الفرد الروحاني. هذا الفرد أو 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

(1) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ط 2، بيروت، دار الفكر، 1976، ج 4، ص 312 وما بعدها.

(2) En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 46.

مصيره في وعي أسباب غربته ووسائل عودته إلى "منزله الأسبق"[1]. يقول كوربان: "إن الذين لا يريدون هذه العودة سيقبعون في هاوية بلا أمل. ولكن الذين يبحثون عن الطريق سيجدونه في العرفان. في اكتشاف المعنى المستور للإيحاءات النبوية.. في التأويل الـذي يحكم ولادتهم الروحانية"[2]. هؤلاء الذين يقبعون في هاوية بلا أمل، هم أولئك الذين يعبّرون بامتياز عن وضعية الإنسان الأوروبي. أما أولئك الذين يبحثون عن الطريق ووجدوه في العرفان فيعبّر عنهم الفيلسوف/ المستشرق هنري كوربان. إن المسألة برمتها هنا-بالنسبة لهذا المستشرق- هي **الولادة الروحانية الثانية للإنسان الأوروبي**. والتي تجد آفاقها في خط الفلسفة النبوية. ومشكلة الفرد الأوروبي-على ما يرى- هي أن هذا الفرد نسي معنى "التأويل" الذي يحكم ولادته الروحانية. فلم يعد باستطاعته النفوذ إلى الخفايا والبواطن الروحانية للإنجيل[3]. وهكذا فالفلسفة النبوية تمنحه الفرصة بامتياز لتذكر ما نسيه !

03 ـ الإسماعيلية والتوحيد الباطني:

قد أشرنا سالفا إلى أن كوربان يرى بأن التأمل الفلسفي في الإسلام موجه، من منطلق ظاهرة الكتاب المقدس، إلى الله عزّوجلّ الذي يتكشف في كتابه من خلال الرسالة التي يمليها الملاك على النبي عليه الصلاة والسلام ويأمره بتبليغها، وهي رسالة تعاليه سبحانه عزّ وجلّ. وهي ما يسمى عند الإسماعيلية بـ "التوحيد الباطني".

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) "Le sens du ta'wil", L'Herne, Op. cit, P 84- 85.

فالله عزّ وجلّ عند الإسماعيلية هو "المبدِع، وغيب الغيوب، ولا تدركه الأبصار، ولا يمكن أن ينسب إليه اسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود ولا عدم وجود. فالمبدِع هو فوق الكائنات وهو ليس بكائن ولا يكون، إنه يمنح الكينونة، وهو فعل الكينونة ذاته"(1). من هذا المنطلق فإن أساس هذا التوحيد هو ما يصطلح على تسميته كوربان بـ"Dialectique de la double négativité"، أي أن "المبدِع هو في آن واحد عدم-وجود، وليس بعدم-وجود.. لا-زماني وليس-زماني...الخ. وكل نفي لا يكون إلا إذا نفي الآخر. فالحقيقة هي وقوع هذين النفيين في آن واحد"(2). وفي رأي كوربان فإن جدلية هذا السلب المزدوج تقوم على عمليتين عقليتين هما "التنزيه والتجريد". فتنزيه المبدِع يقتضي استبعاد كل الأسماء والصفات التي تنسب إلى "الحدود"، أي إلى الكائنات السماوية، العقول والأفلاك...الخ. والتجريد هو جعل الله تعالى مفارقا للظواهر التي تنشأ عنه(3). لذلك يذهب الإسماعيلية إلى استحالة الوصول إلى الباري سبحانه عن طريق العقل أو الحواس أو عن طريق تأمل الكون ونظامه.

أما نشأة الوجود أو عالم الإبداع Le Plérome -عند الإسماعيلية- فتعود إلى "المُبدَع الأول" وهو يقف إلى جانب "المُبدِع" ولكنه دونه مرتبة. وهو ما يعبر عنه تارة بـ "الموجود الأول" وتارة بـ "المبدأ الأول" وأخرى بـ "العقل الأول" و"الملك المقرب" و"الاسم الأعظم"...الخ. ويعتبرونه هو العلة في وجود ما سواه وهو الوسيط بين الله تعالى الواحد

(1) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 122.

(2) Ibid, P 123.

(3) Ibid.

ومن هنا وحدته، وبين العالم المتكثر ومن هنا كثرته[1]. ولما كانت كلمة إبداع هي وقف على الفعل الأزلي الذي يأمر عالم الإبداع بقوله "كن فيكون"، فإن عالم الإبداع أو نشوء الكائنات لا يكون بـ "الفيض" كما يقول الفلاسفة، الفارابي (257هـ- 339 هـ) وابن سينا (370 هـ- 428هـ). ولا بالخلق كما يقول المتكلمون. بل بـ "الانبعاث" وهو سطوع نور يبتدئ انطلاقا من العقل الأول. وهو العقل الشامل أو العقل الكلي[2].

وعلى ما يرى بعض الباحثين فإن هذه الإشارات والتلميحات محض السلبية لتنزيه الله تعالى عن الشبيه بكل ما هو "منبعث" عنه، والقول بالمبدِع والمبدَع الأول وبالوساطة، هو تصور هرمسي من حيث أن الإلهيات الهرمسية تقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر. هما "الإله المتعالي" الذي لا يصدق عليه وصف ولا يعرف إلا بالسلب ولا يهتم بشؤون الكون، لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص. و"الإله الخالق الصانع"، وهو الذي خلق العالم لذلك فهو يظهر فيه ويمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه[3]. ولكن هذا الذي أُشير إليه هنا بـ "المؤثرات" الهرمسية في الواقع ليس له أي معنى على صعيد منهج ورؤية كوربان[4]. ومن هنا فإن هذا التوحيد الباطني الذي ثبت عنده الفلاسفة والعرفانيون إلى حد الدوّار- كما يرى كوربان- هو في رأيه مظهر الأصالة العرفانية للمذهب الإسماعيلي

(1) د. محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، ج 1، ص 205.

(2) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 124.

(3) د. محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، ج 1، ص 176-177.

(4) Henry Corbin, Temps cyclique et gnose ismaélienne, Berg International, 1982. P 41, N 7.

التي جعلت منه المذهب العرفاني الأول في الإسلام[1].ومن هنا منبع اهتمام كوربان بالإسماعيلية في تأريخه للفلسفة الإسلامية. يضاف إلى ذلك جوانب عرفانية أخرى في هذا المذهب كالمظهر الإلهي للإمامة، والإيمان بأن لكل ظاهر حقيقة باطنة لا علاقة لها بمقتضيات الشريعة !

وعلاوة على هذا فقد تطرق كوربان بالبيان إلى كبرى المراحل التي مرّ بها هذا المذهب. والمتمثلة أساسا في الإسماعيلية الفاطمية الأولى، حيث تمتد من القرن الثاني للهجرة إلى قيام الدولة الفاطمية بمصر. ثمّ إسماعيلية أَلَموت وهم إسماعيلية بلاد فارس الذين كان مركزهم قلعة أَلمَوت التي تقع إلى الجنوب الشرقي من بحر قزوين. وقد ظهرت على إثر وفاة الخليفة الفاطمي الثامن المنتصر بالله (تـ 487 هـ) [2]. بَيْدَ أن كوربان لم يحتفل كثيرا بانتظام الإسماعيلية في شكل دولة بل يوجه نقدا صريحاً إلى هذا الانتظام "المؤسساتي" ويعتبر أن قيام الدولة الفاطمية 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 نفس هذا الأفق الروحاني الباطني عند الإسماعيلية لم تعد القضية المطروحة على الفكر الفلسفي في الإسلام قضية توفيق بين الفلسفة والشريعة. ولا كما هي مطروحة في الفكر الفلسفي المسيحي في نظرية الحقيقتين، حقيقة اللاهوت وحقيقة الفلسفة. ولا حتى قضية أن الفلسفة خادمة للاهوت. إن القضية عند الإسماعيلية برمتها كما يقول

(1) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 122.

(2) Ibid, P 119.

(3) Ibid, P 141.

كوربان "هي ما بين العقيدة والقبر". "حيث على العقيدة أن تموت ثم تبعث في الديانة التي هي الحكمة الإلهية ودين الحق". وعلى "الفلسفة أن تنتهي إلى العرفان"[1].

ومن هنا فالفلسفة الإسماعيلية-عند كوربان- هي فلسفة دينية أساسا تتمظهر في الحقيقة الباطنية والنبوة والإمامة. وهي مسائل كما يرى ليست مقتبسة بتاتا من الفلسفة اليونانية[2]. وعليه فقد وقف كوربان موقف المدافع والمنافح الشرس عن الإسماعيلية ضد ما أسماه بـ "القصة السوداء"، قصة "الاغتيالات" التي تنسب إليها. حيث يذهب إلى أن المسؤول عن هذه القصة رأسا هو خيال الصليبيين. ثم إنه ينحى باللائمة على المستشرقين عامة الذين ساهموا في رأيه مساهمة كبيرة في التشويه الذي طال الإسماعيلية خاصة ابتداء من القرن التاسع عشر مع المستشرق النمساوي فون هامر بورجشتال في مقالة صدرت له بعنوان "الحشيشة الفتاكة" سنة 1818م، اتهم فيها الإسماعيلية بكل الجرائم. حتى أن سلفستر دي ساسي-يقول كوربان- كتب مقالة عن "الدروز" صدرت له سنة 1838م جعل فيها كلمة Assassin مشتقة من كلمة حشاشين. والواقع كما يراه كوربان أن الإسماعيلية لا علاقة لها على الإطلاق بقصة الاغتيالات والقضية لا تعدو أن تكون شأنا اعتياديا/ غريبا درج عليه الكثير من الناس باتهام الأقليات الدينية بكل الجرائم ورمي الأقليات الفلسفية بأبشع الأوصاف اللاأخلاقية[3].

إن مسألة ما إذا كانت هذه القصة السوداء حقيقة أم خيال لا تهمنا هنا. إن الذي يهمنا بالذات هو سؤال: هل دفاع كوربان عن الإسماعيلية

(1) Ibid, P 121.

(2) Ibid.

(3) Ibid, P 140- 141.

ونقده للمستشرقين هو دفاع ونقد من أجل إنصاف المعرفة الفلسفية والتاريخية أم لحاجة في نفس يعقوب ؟ البت في هذا التساؤل سابق لأوانه ولكن ما يجب التأكيد عليه في هذا الإطار هو أن التركيز على الفكر الفلسفي الإسماعيلي وإعطاءه أهمية قصوى في دائرة الفكر الفلسفي في الإسلام لا يخلو من خدمة يقدمها لمشروع هنري كوربان ألا وهو مشروع إحياء الروحانية في الغرب. يظهر هذا من خلال إلتماس مدى ما يمكن أن يوجد من تقارب بين الإسماعيلية والمسيحية. وكنموذج على ذلك يقدم كوربان أبا يعقوب السجستاني (القرن الرابع هـ/ العاشر م) أحد المنظرين الأوائل للمذهب الإسماعيلي الذي كان يرى في فروع الصليب المسيحي الأربع وفي كلمات شهادة التوحيد الأربع رمزا لنفس السرّ، سر ظهور الإمام[1]. بل أبعد من ذلك، فالرواية الإسماعيلية-كما يرى كوربان- تقدم خطوطا مشتركة بين كل مذاهب التشيع. وعليه فهو يرى أن بين مفهومي الإمام المنتظر في الفكر الشيعي 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[2] في القرن الثالث عشر حتى أيامنا هذه"[3]. ويذهب إلى أن هذا الواقع كان يمكن أن يكون له شأنا لولا أنه توقف وأصبح واقعا مهملا. ثم إن تلك التهم التي وجهت للإسماعيلية حُملت محمل الجد طويلا في الغرب-كما يقول هو نفسه- مما حال دون التعرف والاطلاع

---

(1) Ibid, P 139.

(2) الجواشميين Joachimistes: الأوغسطنيين، الذين ثاروا على التعسف الكهنوتي وحاولوا إقامة مذهب صوفي نادى بملكوت الروح.

(3) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 113- 114.

على كنوز عرفانية هائلة. وكوربان إذ يتحسر على هذا الواقع التاريخي الذي لم يستطع أن يمارس هذا التقارب واقعيا، فإنه في الحقيقة ينتقد أصلا عقلانية القرن التاسع عشر والمنهج التاريخي الذي حكم أغلب دراسات مؤرخي الفلسفة اليونانية.

وبالتالي فإن المهمة التي يطرحها كوربان على الفلاسفة الغربيين والمستشرقين تتجلى في قوله: "علينا أن نبيّن على وجه الدقة الملامح الفلسفية في فكر إسلامي أكثر تشبعا وأكثر وفرة وغنى مما يفترضه الغربيون حتى اليوم. وأن نستخلص الظروف الخاصة لفلسفة إسلامية لا تذوب في الفلسفة اليونانية.."[1]. كيف لا، والفلسفة الإسماعيلية تنتهي إلى العرفان وتقود إلى الولادة الروحانية الثانية. إنها باختصار معركة التشيع الروحية العالمية.

04 ـ المعركة الروحية:

تتأسس هذه المعركة الروحية كما يريدها كوربان[2] على جبهتين: جبهة يفترضها من منطلق وضعية التشيع نفسه داخل الإسلام. وجبهة ينظر إليها من منطلق علاقة التشيع بالموقف الروحاني الديني في واقعنا اليوم. أي الواقع الكوربيني الأوروبي بالضرورة !

الجبهة الأولى: إن الموقف الروحاني للشيعة-كما يرى كوربان- يتحدد من خلال أحاديث الأئمة نفسها. ومن ثمة فهو يذهب إلى أن التشيع الذي يريد أن يكون "دينا" شرعيا خالصا، أي شريعة، هو تشيع يتناقض مع نفسه ويبتر أصلا شمولية تعاليم الأئمة. فالأئمة حينما يتحدثون عن "السرّ"

(1) Ibid, P 121.

(2) En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 127.

الذي يورِّثوه لأولئك الذين يأتون من بعدهم وينهضون بأعبائه، فإنهم يقصدون بذلك "سرّ العرفان"[1].

من هذا المنطلق، فإن الذين يريدون أن يختزلوا التشيع في شرعية الفقهاء-على ما يرى كوربان- يتجاهلون المضامين التي تفرضها تعاليم أئمة الشيعة على المؤمنين من خلال الشهادة. فإذا كانت شهادة التوحيد ترتبط بالاعتراف بشهادة الرسالة النبوية، فإن الاعتراف بالرسالة النبوية سيكون بلا معنى بدون الاعتراف بالإمامة كباطن للرسالة النبوية. ذلك أنه إذا لم يكن هناك باطن يستطيع أن يستمر ويدوم مستقلا عن الغلاف الظاهري، فإن هذا الظاهر-أي الرسالة النبوية التشريعية- سيتحول إلى جثة مظلمة. وفي هذه الحالة، فإن كل القرآن-في رأي كوربان- يكون قد تحول منذ زمن طويل إلى "متحف للفضولية اللاهوتية". وبالتالي فإن الإسلام لا يمكن أن يختزل في النص الظاهري وفي الشريعة[2].

و لكن السؤال الذي ظل يطرح نفسه بإلحاح بين تضاعيف السطور والكلمات السالفة وها هو يطرح نفسه بكل وضوح في هذا لإطار هو: أين هو الموقع الذي يعطيه كوربان للتصوف على خارطة هذه المعركة التي يُنظِّر لها؟؟ يجيب كوربان "التصوف كجهد لاستبطان الوحي القرآني، وقطيعة مع "الدين" الشرعي المحض، وعيش لتجربة النبي الحميمية كما حدثت ليلة المعراج" يبدو مع التشيع -باعتبارهما تجاوزا للتفسير الفقهي المحض للشريعة وصمودا ينطلق من الباطن- تعبيرا عن أمر واحد[3]. فهاهو حيدر آملي مثلا يقول: "إن المتصوفة هم أولئك الذين يعود إليهم

(1) Ibid, P 126.

(2) Ibid.

(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 55.

اسم الشيعة الحقيقية والمؤمنين الممتحنين"[1] . فهل نفهم من هذا أن كوربان يرحب حقيقة بالتصوف في هذه المعركة !؟ أعتقد أن الأمر على خلاف ذلك. لأننا سوف نجده يبادر مسرعاً إلى الاستفهام حول ماهية كلام حيدر آملي، متسائلا: إذا كان الشيعة الحقيقية هم متصوفة أصلا فهل يستلزم من ذلك أن الشيعة الذين يرفضون التصوف هم شيعة "مجازية" ؟ يجيب كوربان دائما، إن الروحانيين الشيعة الذين ينادون بالعرفان يستعملون في الغالب تعابير صوفية ويعبّرون عموما باللغة التقنية نفسها للتصوف ولكن لا ينتمون إلى أية طريقة صوفية بل يتحفظون عليها[2]. ذلك أن تنظيم الطريقة ودور الشيخ فيها، هو في نظر هؤلاء تطاول على دور الإمام الغائب. ويضيف كوربان إلى ذلك أن الكثير من هذه الطرق تتبنى "تعطيلية ورعة" تحض على الجهل والكسل وتشجع على "الانحلال الأخلاقي"[3] !! وفي رأيه، فإن كلام حيدر آملي كان موجها إلى المتصوفة السنة، لأن جُل أعماله كانت تدور حول استرجاع هؤلاء المتصوفة إلى الحضيرة الشيعية باعتبارهم "الابن الضال" للتشيع[4].

ومن جهة أخرى، تظهر معركة التشيع الروحية في مجال هذه الجبهة نفسها-على مايفترضه كوربان- في معضلة:

-إما انغماس "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.

(1) Henry Corbin, En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 129.

(2) Ibid.

(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 57.

(4) En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 129.

-وإما الإيمان بالمجهول الإلهي L'incognito divin الذي يتنمط في شخص الإمام الغائب. لأن في انتظار رؤيته أفق لما وراء التاريخ.

فإذا ما تم حسم هذه المعضلة لصالح الخيار الثاني ففي هذه الحالة يلزم من مجهولية الإمام الغائب أن الحقيقة الدينية لا يمكن أن تصير "موضوعاً" أو "شيئاً" أو تخضع لتطبيقات النظم الاجتماعية. فالإحساس بهذا المجهول يبقى تحديا لكل "جمعنة" للروحاني. وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة فالمعركة ستكون رابحة[1].

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...الخ) من أجل إسلام روحاني ضد الفقهاء وأهل النص، إن هي إلا سمة ثابتة اتسم بها كل تاريخ الفلسفة الإسلامية"[2].

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 التي عملت على تحويل الأشياء كلها إلى أشياء مادية وتحاول دائما "تجسيد" الأحداث الروحانية في التاريخ، فإنه يبدو للكثير من الأوروبيين-كما يقول كوربان- أن فكرة الجماعة الروحانية الخالصة التي تمنحها "الحقيقة الباطنية" تماسكها وقوامها اللامرئي، ما هي إلا سخرية. غير أن كوربان وليرد على هذه السخرية يتساءل ماالذي سيحدث اليوم الذي يتزعزع فيه النظام الاجتماعي ؟

---

(1) **Ibid, P 132.**

(2) **Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 57- 58.**

يجيب: إن المفهوم الديني نفسه المتماهي في النظم الاجتماعية يجد نفسه قد ضل طريقه وانهار. ولكن بالنسبة للغرب، كما يرى كوربان، فإن عبارات مثل "المجهول الإلهي" و"الروحاني"... هي عبارات حاضرة في التراث الغربي وتظهر وكأنها تنقل نفس الرسالة الروحانية للتشيع. ثم إنه يرى أنه بخلاف عدم اعتراف اللاهوتيين الغربيين 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 لايستطيع هذا التاريخ الظاهري أن يتجاوزها. إن زمن الروح الذي تجري فيه الأحداث هو زمن حاضر قادم. وعليه فكلمة **"اللامنعكس"** التي تسود في واقع الفكر الغربي وتعبّر عن سير التاريخ في اتجاه واحد يجب أن يتوقف مجراها، وتلك هي المعركة الروحية للتشيع في الغرب[1].

وبالجملة يمكننا القول:

أ)- إن صب البحث الفلسفي في الإسلام على "الواقع النبوي"،كما افترضه كوربان، يصدر في رأيي عن نوع المعرفة التي كان يؤمن بها ويتبناها هو

(1) **Henry Corbin, En Islam Iranien, Op. cit, T 1, PP 132- 134.**

نفسه. نقصد المعرفة التي تقوم عموما على العرفان والعرفان القدساني خصوصا، وما يقتضيه من إلهام وكشف وتلقٍ عن الملاك وتعميق للحياة الروحية.

ب)- إن مايسميه "ظاهرة الكتاب المقدس" كما يؤسس لها تأخذ معناها الصحيح في إطار مرجعية ما يسميه "الملة الإبراهيمية" بفروعها الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام. بالإضافة إلى مرجعية مايصطلح عليه بـ "التأويلية الإبراهيمية"، كنزعة تعتمد على التفسير الباطني والروحاني في تأويل المعنى الظاهر على النحو الذي مارسه مؤولو وروحانيو الملة الإبراهيمية.

ج)- إن القضية في جوهرها عند كوربان هي أن الفلسفة النبوية إنما جاءت داخل الحقل الفلسفي الإسلامي لتجيب عن متطلبات دين نبوي. وأن العرفان الشيعي هو الذي منح هذه الفلسفة وجودها الكامل. ومادام الفكر الفلسفي الإسلامي في جملته كما يعتقد كوربان هو عمل مفكرين ينتمون قبل كل شيء إلى دين نبوي، فإن الفلسفة الإسلامية تجد رسم أصالتها الخالص في الفلسفة النبوية الشيعية بالذات.

د)- إن الفلسفة الإسلامية عند كوربان،انطلاقا من حيثياته الغربية، هي فلسفة لايمكن النظر إليها بمنظار ظل سائدا في الأوساط الغربية الوارثة لأفكار ومفاهيم ونظريات عصر التنوير، يفترض نوعا محددا من التفكير الفلسفي يتنمط في منظومات كالعقلانية والوضعانية والتاريخانية وغيرها. بعبارة أخرى تلك التي تحصر مصادر المعرفة في "المعقول" و"المحسوس".

هـ)- إن "خلاص" وتحرير الفكر والفلسفة الغربية من هذا المنظار المفروض عليها من طرف ورثة عصر التنوير الذين يستبعدون كل ماله علاقة بالعرفان والروحانية من أفقهم المعرفي هو الذي دفع كوربان الذي

كان يبحث أصلا عما يمكن أن يواجههم به، إلى أن يجعل الترسيمة الخالصة للفلسفة الإسلامية تحقق وجودها الماهيوي في الفلسفة النبوية الشيعية باعتبارها فلسفة عرفانية روحانية مخلصية تحريرية تمنح الحاضر الأوروبي كل "الوسائل" والمعاني التي يحتاجها كوربان في تشييده له.

هذا، وإذا كان العرفان الشيعي-في تصوره- قد منح الفلسفة الإسلامية معناها الكامل، فإن هذا العرفان نفسه سيشكل الدائرة المركزية لما يسميه كوربان بـ "الفلسفة الإيرانية-الإسلامية"؟؟

الفلسفة الإسلامية: المفهوم والمحتوى

كرس كوربان جزءا كبيرا من أعماله لإماطة اللثام عن الكثير من المفكرين-الفلاسفة الإيرانيين معتبرا عمله هذا يدخل في إطار ما أسماه **بالفلسفة الإيرانية الإسلامية**. ولكن في الحقيقة إن هذا المفهوم ذاته يطرح الكثير من الإشكاليات: على رأسها قد يفهم منه أن كوربان يضعه كمقابل لمفهوم الفلسفة الإسلامية أو كمقابل لمفهوم الفلسفة العربية؟؟ خصوصا إذا علمنا ذلك التنازع الذي طال المفهومين الأخيرين. فهل هي ثلاث تسميات لثلاثة عوالم مستقلة عن بعضها البعض!؟؟

01 ـ في المفهوم الفلسفي الإسلامي:

لنحاول أولا التعرف على مشكلة التسمية: هل الفلسفة التي سادت في دار الإسلام هي فلسفة عربية أم إسلامية عند كوربان ؟

طرح المستشرقون قبل كوربان هذه القضية. وقد لخص مصطفى عبد الرازق مجمل آرائهم الواردة حولها. فمنهم من قال بأنها فلسفة إسلامية لأنهم كانوا يذهبون إلى 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 الإسلام"[1]. ومنهم من كان يرى بأنها فلسفة عربية لأن رجالها كتبوا بالعربية[2].

أما بالنسبة إلى كوربان، فإنه يرى بأن التفكير الفلسفي الذي ساد في دار الإسلام حري به أن يسمى "الفلسفة الإسلامية"، وذلك لسببين هامين في رأيه:

أ- فمن ناحية نجده ينوه بمصطلح "عربي" المضاف إلى الفلسفة ويراه مصطلحا في غاية الاحترام والتعظيم ويرجع السبب في ذلك لأن اللغة العربية هي بامتياز لغة العبادة في الإسلام. إلا أنه يرى بأن هذا المصطلح- خصوصا في تلك الأثناء التي كان يكتب فيها عن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في الخمسينيات والستينيات وحتى السبعينيات من القرن الماضي- أصبح يحمل مضامين إيديولوجية قومية سياسية وحتى عرقية. وبات هذا المصطلح بذلك لا يطابق حدود عالمه الذي وجد في إطاره ألا وهو الإسلام نفسه.

ب- ومن ناحية أخرى يرى بأن تسمية "الفلسفة العربية" مفهوم يفضي إلى الاقتصار على كل فلسفة كتبت باللغة العربية فقط. ويبعد كل الفكر الفلسفي الذي كتب بالعربية حينا وبالفارسية تارة وبالتركية أخرى...

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

(2) المصدر نفسه، ص 16.

الخ. وبالتالي فإن هذا المفهوم يقصي فلاسفة إيرانيين إسلاميين كبارا كتبوا بالعربية وبالفارسية أو بالفارسية طورا داخل نطاق النظر الإسلامي. وبما أن هؤلاء الفلاسفة ساهموا بقسط وافر في بناء الفكر الفلسفي الذي ساد في دار الإسلام، فإن الفلسفة موضوع البحث عنده يجب أن تكون فلسفة إسلامية[1].

هكذا يبدو على الأقل ولأول وهلة من هذا الطرح الكوربيني أن الفلسفة الإيرانية الإسلامية هي بالضرورة فلسفة متضمَنة في إطار شامل عام ألا وهو الفلسفة الإسلامية من حيث أن التسمية أصلا جاءت لتضم مساهمات الفلاسفة الإيرانيين.

لكن هذا الانطباع سرعان ماسيزول عندما نجد أن كوربان-عند حديثه عن مفهوم "الفلسفة الإيرانية الإسلامية"- يتحدث بأكثر إرادة عن فلسفة إيرانية إسلامية كحقل فلسفي مستقل أو بعبارة أخرى كعالم مستقل له مميزاته وخصائصه !؟ فما هو مدلول مصطلح "الفلسفة الإيرانية الإسلامية" عند كوربان؟

يجيب كوربان: "عندما نقول فلسفة إيرانية إسلامية نجد أنفسنا أمام فكرة العالم الإيراني الروحاني الذي يسجل ثباتا ويشكل وحدة تجمع اختلافات متعددة"[2]. لذلك فإن رأس الأمر هنا-عنده-لا يتعلق بـ"**فلسفة مسلمة**" وإنما بـ"**فلسفة إسلامية**". لأنه يرى أن لفظ Musulmane يعبر عن محض الإيمان العقدي. بينما لفظ Islamique أوسع في المعنى من المصطلح الأول لأنه لا يشترط الإيمان المحض. ومن هنا فهو يتحدث

(1) **Henry corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, PP 11- 13.**

(2) **La philosophie iranienne islamique, Op. cit, T 1, P 11.**

عن **"فلاسفة إسلاميين"** وليس **"فلاسفة مسلمين"**. وهكذا فإن مصطلح "Islamique" يقول كوربان "يضعنا خارج النزاعات والاحتجاجات حول مدى انتماء هؤلاء الفلاسفة للإسلام كعقيدة"[1]. فمدلول الفلسفة الإيرانية الإسلامية إذن، يعبّر عن عوالم روحانية ثابتة ومتعددة في الاتجاهات العرفانية كالزرادشتيه...الخ. وغيرها من الاتجاهات العرفانية الأخرى!!

كما يذهب في نفس الإطـار،أي في محاولته للتأسيس لهذا المصطلح، إلى أنه لا يجب أن يفهم من مدلول الفلسفة الإيرانية الإسلامية أنها تعبير عن "نتاج العبقرية الإيرانية" أو بالأحرى "عبقرية العقل الإيراني". فهي وجهة نظر كما يقول تتعلق بمعرفة "العلوم الإنسانية والاجتماعية" التي يرفضها منطلقا. لذلك فإن وجهة نظره هو كما يريد أن يكشف عنها بكل "جرأة" لزملائه المستشرقين والباحثين هي **"عبقرية ميتافيزيقية"** إن جاز التعبير. هذا العالم الميتافيزيقي الذي تبحث فيه الفلسفة الإيرانية الإسلامية وتحاول أن تتلمس أنساقه لم تخترعه-كما يرى كوربان- بعض الجماعات أو الشخصيات الفلسفية، بل هو عالم حقيقي موجود قامت هذه الجماعات أصلا من أجل إزاحة النقاب عنه وتأسيس الإدراك عليه والقول فيه. حيث يرى أنه وجد دائما في أهل إيران على مر العصور والأجيال رجال موهوبون باستعدادات لرؤية "اللامرئي" وتفحص عالم الغيب. هؤلاء هم رجال الله. وهكذا فقد عرف هذا المجتمع "مغامرات روحانية" بدون هوادة. ولم تكن المغامرة الشيعية إلا فصلا من فصول **"ملحمة الروح"** في إيران. فالفلسفة الإيرانية الإسلامية إذن في تصور كوربان، ليست دليلا على العبقرية الإيرانية، ولكن هذه الفلسفة مدعوة

(1) Ibid.

لتكون الشاهد والناطق الرسمي باسم الروحانية باسم هذا العالم الميتافيزيقي[1].

إن هذا المنحى الذي يحاول كوربان أن يؤسس عليه مفهوم الفلسفة الإيرانية لإسلامية يبرره-كما يرى- وجود فجوة خطيرة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام يجب سدها. لذلك كان عليه أن يغيّر الأهداف التي تجب إثارتها في حقل البحث الفلسفي في الإسلام. فإذا كان الباحثون التاريخيون مثلا في الفن يتحدثون عن فن عربي-إسلامي وفن إيراني-إسلامي، فلماذا، يقول كوربان، لا نتحدث في موضوع حقل بحثنا عن فلسفة إيرانية إسلامية ؟! [2]

وإذا كان هدف كوربان من هذه التسمية كما يقول هو سد ثغرة مفتوحة على طول التأريخ للفكر الفلسفي في الإسلام، فإن الهدف المسكوت عنه في الحقيقة هو سد ثغرة مفتوحة في بناء الفكر الفلسفي الغربي الذي ظل يتقاسمه العقل والحس. ولكن من أجل أن نتفحص ونفهم أكثر المنظور الكوربيني للفلسفة الإيرانية الإسلامية لا بد أن نتعرف على تحقيبه للفلسفة الإسلامية.

02 ـ تحقيب الفلسفة الإسلامية:

لقد كانت النظرة الغربية السائدة في التصميم الاعتيادي لتاريخ الفلسفة الإسلامية تهتم ببعض الأسماء الفلسفية الكبيرة التي انتقلت إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية وتنص على اعتبار أن الفلسفة الإسلامية

(1) Ibid ;P12.

(2) Ibid, T 2, P 162.

ملحقا أو تابعا لهذا التصميم، من منطلق أن هذه الفلسفة كما يقول دي بور T. J. Deboer[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 تميزا 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]. كما يرى أن انتقال ابن رشد (520 هـ- 595 هـ) إلى الغرب كان عامل تحفيز لأنه قدم للغرب "مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل"[3] فنظر الغرب إلى نظريات أرسطو على أنها الحقيقة العليا.

ويذهب في هذا السياق نفسه إلى أنه بينما سار كل من علم الكلام والفلسفة عند مفكري الإسلام على حدة. سار اللاهوت والفلسفة في الغرب متلازمين قبل أن يتعرف على ابن رشد. 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"[4]. 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"[5].

(1) دي بور (1866-1942) من أساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام. من مؤلفاته، الغزالي وابن رشد، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 2، ص 317.

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

(3) المصدر نفسه، ص 419.

(4) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5) المصدر السابق، ص 420.

يبدو على الأقل من ظاهر نصوص دي بور أنها 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 النصف الأول من القرن التاسع عشر الأوروبي 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.

لكن كوربان، الذي جاء في ظرف تحطمت فيه كل الاعتبارات العقلانية 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.

ففي 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 قائمتهم الإسمية باسم ابن رشد. في مقابل ذلك، دعا كوربان إلى إعادة رسم تاريخ الفلسفة الإسلامية داخليا، أي من خلال التاريخ الذاتي للفكر الفلسفي الإسلامي كما يتجلى 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 خلال هذا الاعتبار الموضوعي، يشدد كوربان على أن الترسمية التاريخية الغربية: الأقدمون، القرون

الوسطى، العصور الحديثة لا تجد لها قاعدة تقابلها في التاريخ الإسلامي[1].

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 الترسمية التي يختارها هي:

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 (1198 م)".

ب)- حقبة ثانية تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران. وقد اتسمت ببروز التصوف الميتافيزيقي مع الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ومدرسة نجم الدين كبرى[2].

ج)- حقبة ثالثة تمتد ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي مع تقدم النهضة الصفوية وظهور مدرسة أصفهان. حيث عرفت-كما يرى- تقدما مدهشا للفكر والفلسفة في إيران[3]. وقد اتسمت هذه الحقبة ببروز الفلسفة الإشراقية الإيرانية بشكل واضح. وهي التي تشملها دراسته

(1) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit T2, P 351.

(2) نجم الدين كبرى (540 هـ- 618 هـ) متصوف إيراني. قضى أكثر حياته متنقلا بين نيسابور وهمذان وأصفهان ومكة المكرّمة والإسكندرية وخوارزم. وقد كثر في أسيا الوسطى أتباع طريقته التي عرفت بالكبروية. من مؤلفاته الأصول العشرة الذي يعد مرجعا لدراسة الحركة الفلسفية في القرن السابع الهجري. أنظر في ترجمته، هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 408 (بالفرنسية).

(3) Histoire de la philosophie islamique, op. cit T1, P 16- 17.

الموسومة 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: "إن الفضل يعود في القسم الأول والثاني من هذه المرحلة إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة". مضيفاً "إذ كيف يمكن توضيح ما به قِوام 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؟"[1]. من هنا فهو يقيم تحقيبه للفلسفة الإسلامية على تأويل تعاليم الأئمة الشيعة في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الإشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. فالهدف من هذا التحقيب إذن بهذا الشكل، هو جعل نقطة الارتكاز في تاريخ الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة النبوية كما تؤدي إليها مباشرة ظاهرة الكتاب المقدس فيما رأينا.

من هذا المنطلق فإن الفكر الكلامي السني عنده سواء في دراسته الأولى أو الثانية أو دراساته المختلفة، ممثلا في المعتزلة والأشاعرة على الخصوص، لايكاد 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 الإسلام[2] .

(1) Ibid, P 17.

(2) Ibid, T 2, P 355.

هكذا ! أما الكلام الشيعي فهو في نظره لم يكن ليخرج عن هذه المهمة الدفاعية مضافا إليها الدفاع عن عقيدة التشيع. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يرى أنه قد ظهر على يد الإمام فخر الدين الرازي (543 هـ- 606هـ) نوع من الصلة بين النظر الفلسفي الإسلامي وتفسير القرآن الكريم والمسائل الفقهية سواء في كتب الرازي العقدية أو في تفسيره الكبير. لكن طبيعة هذه الصلة-على ما يرى- لم تكن لتقنع الملاصدرا الشيرازي أو حيدر آملي[1] ولا هو نفسه. أما الفلاسفة المشائين فلا يكاد يظهر لهم كذلك أثر بالقياس إلى فلاسفة الإشراق. فالكندي (187هـ- 260هـ) يلخصه في فقرات. والفارابي رغم أنه يصنفه ضمن الفلاسفة الآخذين بالهلينية إلا أنه يبرز فيه الجانب الصوفي الإشراقي من منطلق فلسفته النبوية. أما ابن سينا فيبرز فيه فلسفته المشرقية ويجعل منها خطا فاصلا بين السينيوية الإيرانية والسينيوية اللاتينية. وعلى العموم يبقى هؤلاء الفلاسفة وغيرهم ممن اشتمل عليهم الجزء الثاني من دراسته "أقل انحرافا من المتكلمين"[2] !

وما يمكن ان نستخلصه على العموم في هذا المجال:

- أن كوربان انتقد بشدة الترسمية التاريخية للفلسفة الإسلامية التي ظلت تهتم وتركز على بعض الأسماء الكبيرة كالكندي والفارابي وابن سينا وتفتح قوسين لإخوان الصفا الذين بات يعرف نسبهم الإسماعيلي.

- انتقد ذلك الاعتقاد الذي كان يرى في نقد حجة الإسلام الغزالي (450 هـ- 505 هـ) للفلسفة أكثر قطعا من نقد كانط للعقل. والقول بأن نقده للفلسفة هو نقد تلقت الفلسفة بموجبه ضربة قاتلة[3].

(1) Ibid, P 355- 356.

(2) Ibid, P 355.

(3) L'Iran et la philosophie, Op. cit, P 48.

- نظر بعين عدم الرضا إلى المكانة الفكرية التي حاز عليها ابن خلدون (732هـ- 808هـ) بوصفه سابقا في تأسيس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. واعتبر-من خلال هذا- أن المؤرخين الغربيين وجدوا عنده ما كانوا ينظرون إليه كفلسفة عندهم. ففي منظوره هولم يكن إنتاج ابن خلدون على الإطلاق فلسفيا[1].

ونعود لنسأل: كيف نظر كوربان إلى مسار الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد ؟

03 ـ نهضة الفلسفة الإسلامية:

3 - 1 - مأتم ابن رشد:

اعتبر مؤرخو الفلسفة في الغرب وعلى رأسهم رينان، كما يقول كوربان، ولزمن طويل أن مأتم ابن رشد (595 هـ/ 1189 م) في قرطبة كان مأتما للفلسفة الإسلامية دخل بموجبه العقل الإسلامي من 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]. وبالرغم من هذا التأثير الذي كان لابن رشد على الفكر الفلسفي الغربي، إلا أن كوربان يرى أن من ذهب إلى أن وفاة ابن رشد كان مأتما للفلسفة الإسلامية، في الحقيقة لم يعترف باستمرار لحظات هائلة للفلسفة الإسلامية في إيران. بل ويحسم موقفه النهائي في قوله: "إذا كان الإيرانيون

(1) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 385- 390.

(2) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit; P 111.

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 ليستمر إلى أيامنا هذه "[1]. إن الذي انتهى مع موت ابن رشد عند كوربان هو ما نعت طورا في تاريخ هذه الفلسفة بـ "المشائية العربية"[2] . وعلى خلاف ذلك تماما يقول: "إنه بأفول ابن رشد طلع فجر جديد في أفق الفكر الإسلامي"[3] مضيفاً: "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 معرفة مُخَلِّصِيَة Salvifique تحريرية Libératice فدائية Redemptrice.. اسمان كبيران يمثلان هذا الظهور الكبير، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي"[4] . فبهذا الشيء الجديد الذي يختلف، كما يرى كوربان، في مقدماته ومضمونه عن كل من علم الكلام والفلسفة المشائية سجل الفكر الفلسفي الإسلامي تطورا حاسما. لأنه بفضله انتهى ذلك الصراع "الرأسي" الذي كان دائرا بين علماء الكلام والفلاسفة المشائين. وفي مقابل هذا كان هذا التيار الجديد يتوافق في تقاطع مع فلسفة التشيع النبوية ومع الفلسفة الإسماعيلية ومع الفلسفة الإشراقية[5]. إنه إذن العرفان.

(1) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 353.

(2) Ibid, P 351- 352.

(3) Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit, P 112.

(4) Ibid, P 115.

(5) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 352.

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 متعارف 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 لاسيما 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 وميراداما وحيدر آملي وغيرهم من الفلاسفة الذين أنجبتهم إيران في وقت توقف فيه الفكر الفلسفي عموما عن الإبداع.
- 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. إن الأمر يتعلق عند كوربان بفلسفة لا يمكن النظر إليها بمنظار غربي. هذا المنظار الذي يجد ثنائية اللاهوت والفلسفة في مقدماته وظل سائدا في

الأوساط الغربية الوارثة لتراث قرن الأنوار. لا لأن هذه الفلسفة يتحدد أفق تاريخها بالعرفان فقط بل لأنه وجد في هذا اللون، الذي كان حاضرا في تاريخ هذه الفلسفة إلى جانب الألوان الأخرى، "الفداء" لخلاص الفكر الغربي !

3 - 2 - ابن عربي الإسماعلي "المُقَنّع":

تحدث كوربان عن أن هذا الظهور الكبير للفلسفة الإسلامية بعد وفاة ابن رشد كان مع ظهور اسم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي وشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي. كان ابن عربي معاصرا لابن رشد الذي ولد سنة 1126 م وتوفي سنة 1198 م وللسهروردي المولود في 1115م والمتوفى في 1191 م. إلا أنه كان رحمه الله أصغر منهما سنا حيث ولد سنة 1165 م وتوفي سنة 1240 م. وإذا كانت الفرصة لم تتح لابن عربي-كما يقول كوربان- بأن يلتقي بالسهروردي فقد وحدتهما نفس العلاقة بالملك الظاهر ابن صالح الدين الأيوبي في حلب[1]. ولكنه في مقابل ذلك فقد حصل وإن التقى بابن رشد ثلاث مرات[2] . كما أنه شهد جنازته وهو محمل على نعشه فوق دابة من جهة وحزمة كتبه توازن جثته من جهة أخرى. متسائلا متحسرا عليه، وفي بيت من الشعر قائلا:

«هـــذا الإمـــام وهـــذه أعـمـالـه
ياليت شعري هـل أتـت آمـالـه».

(1) Henry Corbin, philosophie iranienne et Philosophie comparée, Op. cit, P116.

(2) CF. Henry Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Op cit, P 34- 35.

هذه الآمال التي تساءل ابن عربي عن تحققها، يرى كوربان أنها تحققت وأثمرت في الغرب أما في الشرق فقد تحدد مصير الفلسفة الإسلامية مع ابن عربي نفسه ومع أتباع السهروردي الذين يحبذ كوربان تسميتهم بـ"أفلاطوني فارس"[1].

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. فالشيخ الأكبر رحمه الله يتميز بوفرة وغزارة مكتوباته. يأتي في طليعتها كتابه الرئيس "الفتوحات المكية" الذي كان مصدر إلهام وفتح معرفي للكثير من الباحثين والمفكرين الروحانيين والفلاسفة 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 وفلاسفة إيرانيين. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل عند كوربان على مدى تأثر العالم الإيراني به. ويذهب كوربان إلى أنه عندما سيرتبط ابن عربي فيما بعد بالسهروردي ليتصل كلاهما بالحكمة الإلهية الشيعية، حينئذ فقط سيتم الظهور الكبير للميتافيزيقا الإيرانية متمثلة في مدرسة أصفهان على الخصوص[2].

أما بالنسبة إلى مذهبه، فيرى أن ابن عربي متفق مع الحكمة الإسماعيلية والإثني عشرية اللتان تتمسكان بصرامة بـ "قانون" ونتائج عقيدة التنزيه كما رأينا. وهذا في اعتقادي رأي مجانب للصواب، لأن

(1) Ibid, P 36.

(2) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 407.

مذهب الشيخ الأكبر في العقيدة يقوم على التنزيه والتشبيه. ويرى أن ابن عربي مد طريقا واسعا للنظر والفكروالتفكير عندما بسط الحديث في "التجلي" الإلهي والظهور والمظهر والمظهرية كمصطلحات مفاهيمية مفتاحية لفهم الوجود. 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 أن 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 عزّوجلّ 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 لا نهاية"[3]. ومنه يرى كوربان أن هذا المفهوم نفسه يقود إلى تعميق وعرض الاختلافات الرئيسة لتأويل القرآن الكريم. حيث أن نظرة التأويل تختلف من ابن رشد إلى ابن عربي. والاختلاف هنا يتعلق، كما يرى، أساسا بحضور أو غياب "عالم المثال" كما سنرى. وبالمقابل يرى أن هناك اتفاق عميق بين ابن عربي والسهروردي حول هذه القضية، وهي بالنسبة إليهم نقطة للارتباط بكل ميتافيزيقا الخيال[4].

(1) **Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit, P117- 118.**

(2) **Ibid, P 118.**

(3) د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج 2، ص 315.

(4) **Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit, P 117- 118.**

ولكن لنعد فنسأل: ما هي الصورة التي أرادن كوربان أن "يُظهر" بها ابن عربي في بنية رؤيته الاستشراقية للفلسفة الإسلامية ؟

يضرب كوربان صفحا عن دراسة ابن عربي بالمغرب، واتصالاته الشخصية برجالات التصوف في الأندلس والمشرق ومعاشرته إياهم وأخذه عنهم، ولقاءاته المتعددة بشيخه أبي مدين في عالم الرؤى...الخ. وفي مقابل ذلك يقدمه تحت مظلة مدرسة ابن مسرة (269 هـ- 319 هـ) في ألميرية بالأندلس. ويرى بأن هذه المدرسة الباطنية أثرت تأثيرا كبيرا على تكوينه[1]. وكوربان إذ يقدم ابن عربي مدينا في اتجاهه الروحي الباطني لهذه المدرسة بالذات، يرى أن ميزتها الأساسية أنها كانت تثوي تعاليم الفلسفة الإسماعيلية الشيعية[2]. وبهذا يكون ابن عربي رحمه الله قد غرف تصوفه من الفلسفة الإسماعيلية بالذات. وفي رأيي أن في هذا من التجني على ابن عربي الكثير وقلب للحقائق التاريخية وتزييف لها مرده تعصب كوربان الأعمى للإسماعيلية. وصاحبنا إذ يعمد إلى تكريس هذا التحليل فذلك حتى يتسنى له استخلاص النتيجة التالية: إذا كان ابن عربي قد أحدث حقا تأثيرا كبيرا على العالم الإيراني، فإن هذا التأثير ما هو إلا "عودة منتصرة" لأصول شيعية إسماعيلية إلى موطنها، كانت قد رسمت مذهب ابن عربي من قبل خارج ديارها[3]. ولا أدل على ذلك من قوله: "يمكنك أن تقرأ صفحات عديدة من مؤلفات ابن عربي فتحسب أن كاتبها مؤلف شيعي"[4]. أو قل هو-في وجهة نظر كوربان- "إسماعلي مُقنَّع".

(1) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 403.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid, T 1, P 56.

وهكذا فإن "مبدأ" و"معاد" ابن عربي،في الرؤية للكوربينة،هو الفلسفة الإيرانية الإسلامية.

3 - 3 - السهروردي وفلسفة النور:

توفي السهروردي قبل ابن رشد بسبع سنوات، أي اللحظة التي كانت فيها الفلسفة الإسلامية "تتجلى" في تواليف ابن رشد. لكن مفارقة هذا الأخير لهذا العالم أدت-كما يرى كوربان- 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 الإشراق في التراث الروحاني الإيراني. بل أكثر من ذلك فقد أحدث تأثيرا عميقا في كل ما سيأتي من بعده في إطار "الفلسفة المشرقية"[1].

وإذا كان مشروع ابن سينا قد تمثل أساسا عند كوربان في "الفلسفة المشرقية" فإن هذا المشروع السينوي كما يرى قد باء بالفشل لأن ابن سينا في نظره كان يجهل الأصل المشرقي نفسه الذي منح الصفة "المشرقية" لهذه الفلسفة. ولم يكن يعرف أنه الحكمة اللدنية الحقيقية هي التي نشأت لدى حكماء فارس القدامى. وهذا الأصل هو بالضبط ما كان السهروردي يسعى إلى تحقيقه[2]. إن ما كان السهروردي يريده هو تشييد فلسفة مشرقية هي حسب تصريحاته المتكررة إحياء لحكمة فارس النوارنية القديمة. معتبرا نفسه غير مسبوق إليها. إذ يقول: "وكان في الفرس أمة يهدون بالحق

(1) Henry Corbin, l'iran et la philosophie, Op. ci; P 110.

(2) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 287- 288.

وبه كانوا يقولون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النوارانية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله"[1] واضح من هذا النص أن هدف السهروردي إذن، هو إحياء فلسفة النور لحكماء فارس القدامى مضيفا إليها أفلاطون. وبالفعل يعتبر كتابه الرئيسي "حكمة الاشراق" أصدق دليل على هذا المشروع. مشروع حكمة الإشراق.

إن كلمة "الإشراق" تعني في عمومها السنى والبهاء وإشراق الشمس عند طلوعها. أما فلسفة الإشراق أو حكمة الإشراق عند كوربان كما يستنتجها من خلال مؤلفات السهروردي وشراحه فتأخذ ثلاثة معاني:

أ- فالمقصود بحكمة الإشراق هي الحكمة اللدنية. أي الحكمة المؤسسة على الكشف يقول كوربان: "وكما أن هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول سطوع للشمس، فإنه يعني كذلك تجلي المعرفة في سماء الروح"[2].

ب- وعليه فإن السبب في نسبة هذه الفلسفة المشرقية إلى "الإشراق" يعود بالأساس إلى حضور الفيلسوف ومشاهدته للظهور الصباحي للأنوار العقلية ولمعانها وفيضان مطالعها بالإشراقات على نفسه عند تجردها من الجسد. إذن هذه الفلسفة تفترض "رؤيا داخلية وتجربة روحية ومعرفة، هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة"[3].

(1) Henry Corbin, L'Archange empourpré, Op. cit, P 170.

(2) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 290.

(3) Ibid.

ج- كما أن حكمة الإشراق 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 الروحية[1].

ومن هنا يخلص كوربان إلى نتيجة حاسمة يرد بها على كارلونلينو Carlo Alfonso Nallino [2] حول التقابل الذي أراد أن يقيمه بين فلسفة السهروردي الإشراقية وفلسفة ابن سينا المشرقية. ويرى بأنه ليس هناك أي فرق بين كلمات "إشراق"، "إشراقي" و"مشرق" "مشرقي". وأن الفلاسفة الإشراقيين استعملوا هذه المصطلحات كيفما اتفق. ذلك أن الأمر يتعلق عندهم "بمعرفة هي إشراقية لأنها مشرقية، كما أنها مشرقية لأنها إشراقية"[3]. ومن هنا فهذه الكلمات تأخذ أصلا معان روحانية وليست جغرافية. بل إن المذهب 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 الاستقلالية عن المكان الذي نشأت فيه هذه الحكمة هي محاولة كوربان التأكيد على أنه كما يوجد مشرقيون بالمعنى الروحاني في الشرق فإنه يوجد كذلك مشرقيون بالمعنى الروحاني في الغرب. وأن الخروج من الانسداد الحاصل في الغرب لا يكون إلا "بالتوفيق بين فلسفة

---

(1) Ibid, P 290- 291.

(2) كارلونلينو (1872-1938) مستشرق إيطالي. اهتم بالفلك والأدب العربي والجغرافيا والتصوف والفلسفة. وقد أصدرت ابنته مؤلفاته في ستة مجلدات. انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج 1، ص 432، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 583.

(3) Henry Corbin, L'archange empourpré, Op. cit; P XV.

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"[1].

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

أ)- فالسهروردي يرى أن البحث الفلسفي يبقى بحثا مجدبا وعقيما إذا لم يفض بالضرورة ويؤد 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 "مُخَلِّصِيَة". وهو المعنى الذي أعطي دائما لمفهوم الغنوص[2]. وهنا نجد أنفسنا أمام فلسفة عرفانية تجد صميميتها في عرفانية الفلسفة الإيرانية الإسلامية كما أراد كوربان.

ب)- ويعتبر كوربان أن السهروردي في،إطار الفكر الفلسفي الإسلامي، هو أول من قال انطولوجيا بعالم وسيط هو **عالم المثال** (mundus imagimalis). وكوربان عندما يعمد إلى ترجمة هذا المصطلح للفرنسية فإنه يختار مصطلحا مبتكرا هو (Le monde de l'imaginal) بدلا من (l'imaginaire)، لأنه كان يرى أن المصطلح الأخير مبتذل ولا يفي بالمقصود الذي يريده له من المصطلح الأصلي المترجم عنه.

(1) **Christian Jambet, la logique des orientaux, Op. cit, P 20.**

(2) **Henry Corbin, l'archange empourpré, Op. cit, P XVII.**

والعالم الوسيط هو العالم الذي قال به-في رأي كوربان- كل من جاء من بعد السهروردي. بل هو من جملة مرتكزات الفلسفة الإيرانية الإسلامية. هذه العوالم التي رسمها فلاسفة الإشراق، كما يشير إليها كوربان ويحاول توضيحها، يعتمد فيها أساسا على تنظيم الملاصدرا الشيرازي الذي أدخل "عالم المثال" في "عالم الملكوت" معتبرا إياهما عالما واحداً. وهي: أ) العالم العقلي المحض أو عالم الأنوار الملائكية الكبرى. ويوصف 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[1].

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 "imaginal" التي تعبّر عن هذا العالم. وبين كلمة "imaginaire" التي تعبّر عن اللاواقعي واللاحقيقي والأسطوري. ويعبّر كوربان عن هذا العالم كـ "Imaginatio vera" أي كخيال بالمعنى الحقيقي[2]. فهو عالم كما يقول فلاسفة الإشراق تعثر "فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ولكن بحالة لطيفة...وهناك تقوم المدن الروحانية كـ "جابلقا"

(1) Henry Corbin, corps spirituel et terre céleste, Op. cit; P 10.

(2) Ibid.

"جابرص" و"هورقليا" "[1]. 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 "المخيّلة النشيطة" L'imagination active التي هي قدرة روحية مستقلة عن مجموع أعضاء الجسد[2].

إذا فبدون الإحاطة بهذا العالم والنفاذ إليه يمتنع كل تأويل صادق للتجربة الصوفية. وفي الواقع فإن وجـود هذا العالم هو ضرورة ابستيمولوجية 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 ويتروحن الجسد**"[3] الغائب عن أفق "جغرافيا" الفكر الغربي. ويمثل فقدانه كارثة على مصير الإنسانية. وتظهر هذه الأهمية عند كوربان في وظائف هذا الإقليم نفسه[4]:

- به تتم القيامة وبدونه لا يمكن أن تقوم فلسفة للبعث لأنه محل الأحداث المعادية.

(1) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit; T 1, P.

(2) Henry Corbin, philosophie iranienne et philosophie comparée, P 124.

(3) Ibid.

(4) Ibid, P 124- 126.

- هو موطن رؤى الأنبياء والإشراقيين وكل ملاحمهم التي وصفتها الكتب المقدسة. وفيه يمكن أن تفهم جميع أحداث التاريخ القدساني. ولذلك فهو "**رؤية بين السماء والأرض**" يجب أن تكون من أجل إدراك الواقع الحقيقي كل الواقع.

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

- من هنا يعلم الفيلسوف أن ما يتأمله هو ما يوحى إلى النبي وبذلك تتحدد تلك العلاقة بين وجهة النبي ووجهة الفيلسوف. ذلك أن الفلاسفة يغرفون هنا من نفس النبع الذي غرف منه الأنبياء.

- وبغياب هذا العالم عن الفلسفة الغربية حدث ذلك الفصام النكد بين الإيمان والعلم والفلسفة واللاهوت. كما أن هذا العالم يمنح الفلاسفة القدرة على تشييد ميتافيزيقا واقعية ومذهبا خاصا بالصورة والخيال.

وباختصار فإن وظيفة هذا العالم تتمثل لدى كوربان في تلك العبارة التي صدرت عن أحد الفلاسفة الفرنسيين عندما شرح له كوربان مفهوم هذا العالم ووظيفته، واستشهد هو نفسه بها هنا: "فأخيرا-كما قال- أصبحنا نعرف أن كل فينومينولوجيا الروح تتم في هورقليا "[1].

وفي الواقع، فقد ألمحنا،سابقا في هذا الفصل، إلى أن ظهور الفينومينولوجيا جاء نتيجة أزمة العلوم الغربية، ولأجل تجاوز الثنائية المعرفية التي تقاسمت الفكر الغربي، ثنائية المذهب المثالي والمذهب

(1) **Corps spirituel et terre céleste, Op. cit, P 26.**

الواقعي، ولكي تؤسس لمذهب واحد هو الشعور. وقد رأينا أن كوربان يرى بأن المكان بقي شاغرا رغم محاولة الفينومينولوجيا، وأن عالم المثال هو وحده الكفيل بسد هذا الفراغ.

وبالجملة فإن السهروردي أثر تأثيرا كبيرا في إيران-كما يرى كوربان-لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثّلوا مقاصده. يقول كوربان: "وهكذا فإن السهروردي قد عاش مأساة "الغربة الغربية" حتى نهايتها سواء في حياته أو في موته.. مستشهدا من أجل الفلسفة النبوية"[1] .ونحن لا ننكر على الإطلاق أن مصير فلسفة السهروردي إلى جانب فلسفة ابن سينا قد تحددا فيما بعد في إيران على أيدي من يسميهم كوربان بـ "أفلاطوني فارس"، أي الإشراقيين الذين جاءوا بعد السهروردي بعد أن أصبحت إيران مركزا للحركة الفلسفية في الإسلام.

ولكن هل هذا يؤدي بنا إلى القول بأن حقيقة الفلسفة الإسلامية عند كوربان تتجلى في الفلسفة الإيرانية الإسلامية ؟

ذلك بالضبط ما يمكنني استخلاصه مما تقدم. نعم حقيقة الفلسفة الإسلامية عند كوربان هي الفلسفة الإيرانية الإسلامية كعالم مستقل تماما. تظهر في خط متواصل يشتمل على الفلسفة النبوية التي تجد منبعها الأصلي في تعاليم سنن الأئمة الشيعة إلى جانب الإسماعيلية كمذهب عرفاني خالص، وميتافيزيقا التصوف عند ابن عربي-الذي اعتبره شيعيا- مع حكمة الإشراق للسهروردي، وكل الفلاسفة الإيرانيين الذين جاءوا من بعده وعلى رأسهم الملاصدرا الشيرازي. تلك هي الفلسفة الإسلامية على حقيقتها عند كوربان. ذلك أن أهم ما يميز هذا "الخط" -في رأيه- هو

(1) **Histoire de la philosophie islamique, Op. cit; T 1, P 302 .**

العرفانية المُخَلِصِّية التي تجسد مشروعه ورسالته إلى الغرب. أما الفكر السني والتيارات الفكرية سواء منها الكلامية أو الفلسفية وحتى الصوفية التي ظلت تشكل دائما منارا للروحانية في الإسلام، فقد أجحفها أيما إجحاف و"أوّل" بعضا من "مفرداتها" خدمة لمشروعه. وفيما تقدم أصدق دليل على ذلك.

04 ـ رسالة الفلسفة 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 نوعا من الأضواء على المضمون الذي يمكن أن تحمله هذه الرسالة. فلقد كانت مبادرة كوربان الفلسفية تتعارض بوضوح مع الاتجاهات السوسيولوجية والسيكولوجية وما ساد من فكر عقلاني ووضعي وعلماني حول الطبيعة وما وراء الطبيعة في الغرب. هذه الاتجاهات سلبت الإنسان الأوروبي كل طابع روحاني وأخلاقي ورمزي وجعلته "عاريا" على غرار النموذج الميكانيكي. كما أن التطور الذي أخذته عملية "العلمنة" في الغرب أفضى-يقول كوربان: إلى "اختزال 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 الذي يعتبر وحده واقعيا[2].

(1) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie Comparée, Op. cit, P132 .
(2) Ibid.

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 وللإشراقيين على طول القرون. فالمشرق الذي يقدمه كوربان للغرب ليس له وجود على خرائطه لأنه ليس له معنى جغرافي ولا إتني. وهكذا 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. فهي مأساة تطرح على صعيد معنى "فرديته"، فقد أصبحت إيديولوجيا هذا الإنسان تظهر في إيمانه بحقيقة واحدة هي الفردية L'individualité [2]. وفي الواقع فإن من أهم مميزات الفكر الغربي ابتداء من عصر النهضة 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 يكون ماهيته هو أصله السماوي. وعليه فإن مأساة الإنسان الغربي لا تكمن بالضبط في هذه الفردية، بل في نسيان الشرط الأزلي الذي يُقوِّم حقيقة هذه الفردية ألا وهو العرفان. فالمأساة إذن هي نسيان العرفان بمعنى آخر نسيان المعرفة المخلصية[4].

(1) Ibid, P 133.

(2) Ibid.

(3) راجع عرض محمود أمين العالم لكتاب دافيد لوبروتون "أنتربولوجيا الجسد والحداثة" ترجمة، محمد عراب صاصلا في مجلة "العربي" عدد 440. السنة 38، يوليو 1995، ص 195 وما بعدها.

(4) Henry Corbin, Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Op. cit; T1, P 134.

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 هذا العالم**" الذين يرون الأشياء في مستوى هذا العالم[1].

وماذا بعد.. رسالة هذه الفلسفة هي نداء كوربان لجميع العرفانيين في جملة واحدة "أيها العرفانيون لكل الأقاليم اتحدوا"[2]. ولكن لماذا هذا النداء وماهو الهدف منه ؟ يجيب كوربان: "لعل الغرب إذا هو أفرز السمّ يكون قادرا على إفراز الترياق. ولكن ليس من المؤكد أنه يشعر حتى الآن بهذه المسؤولية"[3].

(1) Ibid, P 136.

(2) Ibid, P 138.

(3) En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 9.

الخاتمة

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 أراء 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 أفصِّل القول في رؤيته للأشكال الفلسفية الإسلامية، 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 في مضانها مع سير خطوات هذه الدراسة.

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 "جهازا مفاهيميا" 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. ولقد سمح لي "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 بمكوِّناتها 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 استشراق هنري كوربان "تجليًا" 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؛ ليعبر عن طموح مؤرخي الفلسفة الغربية في إدخال الوحدة والاستمرار على تاريخ الفلسفة الغربية من أجل تكريس تاريخ الفكر الفلسفي الغربي على أساس أنه 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**م. وهي الفترة التي عاشت فيها أوروبا أزمات نفسية متعددة وقلقا مصيريا حادا 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 الأوروربي 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 شغَّله كوربان في مجال التأريخ للفلسفة الإسلامية لم يكن منهجا تاريخيا ولا فيلولوجيا حتى وإن بدا لبعض الباحثين أنه وظف هذا المنهج الأخير في دراساته حول السهروردي. 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-الذي اعتبره شيعيا- وشهد الفكر الإيراني بعثا مدهشا مع النهضة الصفوية.

ج- لا يتقيد كوربان بالتمييز الغربي 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 الإشراقية. وبالمقابل أهمل وأجحف ما درج مؤرخو هذه الفلسفة

على الاهتمام به. أقصد الفكر السني الكلامي والفلسفة المشائية والتصوف.

سابعا: إن ما يمكن استخلاصه بصفة إجمالية: أن الحقيقة المفاهيمية التي تتقوّم بها الفلسفة الإسلامية عند كوربان هي بلا منازع الفلسفة الإيرانية الإسلامية.

وآخر دعوانا أن
الحمد لله رب العالمين

المراجـــع

1 – العربية

(أ)

إبراهيم (زكريا)

– دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، دون تاريخ.

اشفتسر (ألبرت)

– فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، القاهرة، المؤسسة المصرية، دون تاريخ.

أبو ريان (محمد علي)

– تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 2، بيروت، دار النهضة العربية، **1973**.

(ب)

بدوي (عبد الرحمان)

– شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، **1964**.

– الموسوعة الفلسفية، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، **1984**.

– موسوعة المستشرقين، ط 3، بيروت، دار العلم للملايين، **1993**.

بلاثيوس (آسين)

- ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت، دار القلم، **1979**.

(ج)

الجابري (محمد عابد)

- بنية العقل العربي، ط **3**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، **1990**.
- التراث والحداثة، ط **1**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، **1991**.
- تكوين العقل العربي، ط **4**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، **1989**.
- المسألة الثقافية، ط **1**، قضايا الفكر العربي **(1)**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، **1994**.
- مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، ط **1**، قضايا الفكر العربي **(3)**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، **1995**.

الجبري (عبد المتعال محمد)

- الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ط **1**، القاهرة، مكتبة وهبة، **1995**.

الجندي (أنور)

- الإسلام والدعوات الهدامة، بيروت، دار الكتاب العربي، **1982**.

جورافسكي (ألكسي فاسيليفتش)

- الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، ط **1**، سلسلة عالم المعرفة **(215)**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، **1996**.

(ح)

ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني)

- لسان الميزان، ط **2**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، **1971**.

حميش (سالم)

- الاستشراق في أفق انسداداه، ط 1، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة، 1991.

(ذ)

الذهبي (محمد حسين)

- التفسير والمفسرون، ط 1، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1962.

(ر)

الرازي (فخر الدين)

- التفسير الكبير، ط 2، بيروت، دار الفكر، 1978.

رشوان (محمد مهران)

- مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ط 2، 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، ط 2، 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.

(ش)

الشابي (علي)
- مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط 1، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر، دون تاريخ.

الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)
- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، ط 2، بيروت، دار المعرفة، 1975.

الشرقاوي (محمد عبد الله)
- الاستشراق، القاهرة، مطبعة المدينة، 1993.

الشهرستاني (أبو الفتح بن عبد الكريم)
- الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، دون تاريخ.

(ص)

الصايغ (نوال الصراف)
- المرجع في الفكر الفلسفي، القاهرة، دار الفكر العربي، 1983.

(ع)

عبد الرازق (مصطفى)
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط 3، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966.

عربي (محمد ياسين)
- الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ط 1، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة، 1991.

العقيقي (نجيب)

- المستشرقون، ط 4، 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، ط 1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1993.

(ق)

القاسمي (محمد جمال الدين)

- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979.

(ك)

كوربان (هنري)

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، ط 3، بيروت، منشورات عويدات، 1983.

(ل)

لاوند (رمضان)

- الحرب العالمية الثانية، ط 5، بيروت، دار العلم للملايين، 1977.

لويس (جون)

- مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد المالك، ط 3، بيروت، دار الحقيقة، 1978.

(م)

مدكور (إبراهيم)

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، المكتب المصري للطباعة والنشر 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.

موروسير (إدوارد)

- الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة عادل العوا، ط 1، زدني علما (9)، بيروت، منشورات عويدات، 1978.
- الموسوعة الفلسفية، بإشراف م روزنتال، وب يودين، ترجمة سمير كرم، ط 6، بيروت، دار الطليعة، 1987.

(ن)

ابن نديم (أبو الفرج محمد بن اسحق)

الفهرست، ط 1، بيروت، دار المعرفة، 1994.

النشار (علي سامي)

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 4، القاهرة، دار المعارف، 1966.

النملة (علي إبراهيم)

- مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1993.

(هـ)

هوسرل (ادموند)

- تأملات ديكارتية، أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض،بيروت، **1958**.

هويدي (يحي)

- قصة الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،**1993**.

هيلر(يوخين) وأندريالويج

- الإسلام العدو بين الحقيقة والوهم، ترجمة أيمن أشرف، الفرسان للنشر والتوزيع، **1994**.

دوريات

- العربي، عدد **440**، السنة الثامنة والثلاثون، يوليو **1995**.
- مارس، (M.A.R.S)، العدد **4**، باريس، شتاء **1994**، القسم العربي.
- مجلة العالم، عدد **280**، السنة السادسة، حزيران **1989**/ ذو القعدة **1409**هـ.
- مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الندوات **06**، مراكش، شوال**1413**هـ/ أبريل**1993**.

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 shi'ite, Paris, 2ème éd. Buchet/Chastel 11979.

- En islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1971, 4 volumes.
- Face de Dieu face de l'homme, Paris, Flammarion, 1983.
- Histoire de le philosophie islamique. 2 éd. 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 Vol 3. 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 Arabi, Paris, Flammarion, 1958.
- L'Iran et la philosophie, Paris, Fayard, 1990.
- Iteneraire d'un enseignement, prés. Par Christian Jambet, Téhéran, institut Français de recherche en iran, 1993.
- La philosophie iranienne islamique aux XVIIème et XVIIIème siècles, Paris, Buchet / Chastel, 1981.
- Le paradoxe de monothéisme, Paris, Flammarion, 1980.
- Temple et Contemplation, Paris Flammarion, 1980.
- Temps cyclique et gnose ismaelienne, Paris, Berg International, 1982.
- Bréhier, 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 langue Française, Paris, les dictionnaires le Robert, 1992.
- Remond, René, le XXe siècle: de 1914 à nos jours, Paris, Le Seuil 1974.
- Rodinson, Maxime. La Fascination de l'islam, Paris, F. Maspero, 1980.
- Shayegan, Daryush. Henry Corbin: la topographie spirituelle de l'islam iranien, Paris, la différence, 1990.

Périodiques:

- 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.

الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان

هنري كوربان من أهم المستشرقين المتميزين لأنه جمع بين جانبين مهمين في أعماله: جانب المستشرق وجانب الفيلسوف. غير أن التعاطي مع هذين الجانبين بجميع جزئياتهما في مثل هذا العمل المتواضع يثير العديد من الصعوبات؛ وقد فرضت علي طبيعة الموضوع ورؤيتي له إتباع أداتين لتأطير هذا البحث: الأداة الأولى هي التحليل التاريخي، حاولت من خلالها أن أربط رؤية كوربان بمجالها التاريخي بكل أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. وأعتقد أن هذا الربط ضروري لفهم تاريخية رؤيته الاستشراقية. وأما الأداة الثانية التي وظفتها في البحث فهي ما يسميه بعض الباحثين بـ «الطرح 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.

في الكتاب تناولت ظاهرة الاستشراق محاولا تعريفها ضمن ثلاثة أطر. هي الإطار الإتيمولوجي والإطار التاريخي والإطار الفلسفي.

ثم تطرقت إلى رحلة كوربان الاستشراقية، مستعرضا لظرفه التاريخي بنواحيه السياسية والاجتماعية والفكرية، ولمنحنى حياته الاستشراقية.

ثم حاولت أبرز البناء الداخلي للفلسفة الإسلامية في منظوره، معتبرا أن المنهج جزء من الرؤية، فتعرضت لبيان منهجه والتأسيس له في الفلسفة المقارنة وفي القرآن الكريم وفي السنة النبوية وتعاليم الأئمة الشيعة وفي فلسفة الإشراق. واستعرضت جوانب رؤيته كمشروع متكامل البنيان، بدءا مما يسميه «ظاهرة الكتاب المقدس الموحى» مرورا بالفلسفة النبوية وانتهاء بالفلسفة الإيرانية الإسلامية.

المؤلف

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح

ISBN 978-993349507-7

9789933495077

صفحات للنشر والتوزيع
www.darsafahat.com

جميع كتبنا متوفرة لدى
نيل وفرات.كوم
www.neelwafurat.com