هنرى كوربان بين الفلسفة والإستشراق

د. أحمد عبد الحليم عطية

[١]

نتناول فى هذه الدراسة وجهة نظر المستشرق الفرنسى هنرى كوربان H. Corbin (١٩٠٣ ـ ١٩٧٨) فى «الفلسفة المقارنة»(١)، ذلك المجال الحديث نسبيا، والذى يهدف الى إيجاد نظرة عامة شاملة تجمع الأفكار الفلسفية التى ظهرت فى بيئات ووحدات ثقافية مختلفة(٢) والحقيقة أن دراسة كوربان للفلسفة المقارنة، وهو مستشرق فرنسى وفيلسوف غربى، تثير العديد من الأسئلة وعلامات الإستفهام، حول الدافع الذى يحفز المستشرق أبن الغرب، الذى يعد تراثه من وجهة نظره تراثا انسانيا عاما وشاملا، وربما وحيدا، وقد درسه كوربان وتعمق اتجاهاته المختلفة(٣)، وتحول الى البحث فى تراث فلسفى مغاير، هو التراث الإسلامى، سعيا وراء التماثل والتشابه بين الأراء، والأفكار والمذاهب التى وجدت لدى هؤلاء الفلاسفة، الذين أهتم بهم خاصة فلاسفة الأشراق الإيرانيين، فتلك المحاولة أحق بأن تغرى الباحثين فى الثقافات الأوربية. ولتصحيح الزعم بإن الفلسفة الوحيدة الجديرة بهذا الأسم، هى تلك الفلسفة التى نشأت فى اليونان، وإزدهرت فى أوربا، وعرفت بهويتها الغربية، ومن هنا كان سعى بعض الباحثين والفلاسفة فى العالم الثالث خاصة فى آسيا وأفريقيا لتصحيح هذا التمركز الغربى حول الذات(٤) وتحديد

1- H. Corbin : The concept of comparative philosophy trans.
By. peter Reussll, Golgonoza press 1981.

وهى أصلا محاضرة القيت فى كلية الأداب جامعة طهران فى ديسمبر ١٩٧٤ ونشرتها الاكادمية الامبراطورية الايرانية للفلسفة ج١، طهران ١٩٧٦ والترجمة الانجليزية التى ننقلها فى هذه الدراسة الى العربية مأخوذة عن كوربان «الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة» ١٩٧٧.

٢ـ دبا كريشنا: الفلسفة المقارنة: ما هى؟ وماذا ينبغى أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٨٠ فبراير ـ ابريل ١٩٨٨ ص٦٥.

٣ـ درس كوربان فلسفة العصور الوسطى الغربية على يد جيلسون، والفلسفة الاسلامية على ماسينيون، وأهتم بالفينومينولوجيا والوجودية وترجم كتب هيدجر الى الفرنسية، أى أنه ألم بتاريخ واتجاهات الفلسفة الغربية فى العصور القديمة والوسطى والعصر الحديث.

٤ـ تشير الى محاولة دياكريشنا السابقة وكذلك دراسة حسن حنفى «مقدمة فى علم الاستغراب» التى يسعى فيها الى دراسة الغرب من وجهة نظر العالم الثالث، الدار الفنية القاهرة ١٩٩١. وكذلك دراسة «نحو علم إجتماعى جديد: أفكار»

حقيقة الفلسفة الغربية(٥)، من خلال الفلسفة المقارنة وبيان اسهام الحضارات والثقافات المختلفة فى تاريخ الأفكار، وأن الفلسفة الغربية ليست هى النمط والشكل الوحيد للفلسفة.

ويعرض لنا دياكريشنا فى دراسته «الفلسفة المقارنة: ما هى؟ وكيف ينبغى أن تكون؟ «أشكالية أنطلاق الفلسفة المقارنة من المنظور الغربى، ويسعى لبيان إمكانية هذه الدراسة، هناك بطبيعة الحال شمولية موضوعية للعقل الإنسانى من جانب، ولظروف الحياة الإنسانية من جانب آخر، وهذا هو ما يكفل ضرورة وجود تكرار مناسب فيما بين المشكلات المطروحة والحلول المقترحة لها، الأن الدراسات المقارنة، تعنى المقارنة فيما بين كافة المجتمعات والثقافات، بمصطلحات المعايير التى تزودنا بها المجتمعات والثقافات الغربية، وبدلا من أن ينظر المفكرون ممن ينتمون الى المجتمعات والثقافات الأخرى الى المجتمع والثقافة الغربيين من منظروهم الخاص، نراهم وقد قبلوا المصطلحات التى زودهم بها مفكروا الغرب ونراهم وقد حاولوا أن يظهروا أن ما تحقق فى مختلف المجالات على نطاق ثقافتهم يوازى ذلك الذى تم فى الغرب، ومن ثم لا يمكن اعتباره أقل أهمية منه على الإطلاق(٦).

وهكذا وجدت «الفلسفة المقارنة» نفسها منذ البداية غارقة فى التساؤل عما اذا كان هناك «فلسفة خارج التراث الغربى» واستغرق ادراك الباحثين بأن ما يدعى بتاريخ الفلسفة ليس الا تاريخا للفلسفة الغربية ردحا طويلا من الزمان، الأن المشكلة ظلت كما هى حتى يومنا هذا، وهى هل نعترف بما موجود كفلسفة خارج التراث الغربى أم لا ؟ وقد أثير السؤل مرارا فيما يتعلق بالفلسفات الهندية والصينية، ومنذ عهد قريب تفجر النقاش حول اذا كان هناك شئ مثل الفلسفة فى أفريقيا، الا ان من المثير للدهشة أن هذا التساؤل لم يثر على الاطلاق بالنسبة للفلسفة الاسلامية(٧) وسوف نرى حين نعرض لدراسة

= خارج التمركز الأوربى. مجلة دراسات شرقية، العدد الرابع ١٩٨٩ ص٩ ـ ٣١.

٥ـ كتب تاريخ الفلسفة بوجهة نظر غربية مدعيا أنها «تاريخ الفلسفة» العام، وربما يكون رسل هو الوحيد الذى تنبه الى ذلك فأطلق على كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية».

٦ـ دياكريشنا: المرجع السابق ص٦٦ : ٦٧.

٧ـ المرجع السابق ص٦٧.

كوربان أنه قد طرح هذا التساؤل وسعى لتلمس الاجابة عليه، وأجتهد فى تقديم مثل هذه الاجابة.

ومهما يكن الأمر فإن السبيل الوحيد الذى تأتى منه أولى الخطوات نحو أى حل للمشكلة، يكمن فى النظر اليها من كلا الجانبين، وهو ما يعنى النظر الى كيف يبدو كل منهما عندما يرى من وجهة نظر الاخر .. أن البحث عن مشكلات فلسفية مميزة، أو عن سمات مميزة فى الحلول المقدمة لمشكلة مألوفة، لا يتأثر بالنظر فى التراث الاجنبى فحسب، لكن باثراء وعى المرء بامكانية بديلة فى الفكر، امكانية سبق تحقيقها، أن الوعى بهذه الامكانية التى سبق تحقيقها قد يحرر خيال المرء التصورى، وهكذا فإن الفلسفة المقارنة قد تعمل كمحرر مشترك للتراث الفلسفى: من القيود التى تفرض عليه من ماضيه، ومن فرض معايير أحد الثقافات المسيطرة على كل ما عداها من ثقافات(٨).

وهذا ما يسعى اليه، وحاول تقديم الخطوط العريضة له هنرى كوربان فى عمله الذى نتناوله هنا بالدراسة والتحليل وبيان الحدود التى انطلق منها ونظرته اليها وامكانية تطوير هذه النظرة.

[٢]

ولد هنرى كوربان(٩) فى ١٤ ابريل ١٩٠٣، وقد تلقى فى طفولته تعليما دينيا والتحق بجامعة السوربون، وتخرج فيها ١٩٢٥، وحصل على عدة دبلومات فى الفلسفة والدراسات الشرقية، درس على أتيين جيلسون E. Gilson التراث الفلسفى للقرون

٨- المرجع نفسه، ص ٧٩.

٩- من أجل بيان أكثر تفصيلا عن كوربان ودراساته المختلفة، يمكن الرجوع إلى كل من: د. سيد حسين نصر، البروفيسور هنرى كوربان، حياته وآثاره وأفكاره، مجلة المندي، المركز الثقافى الايرانى، القاهرة، العدد الثانى ١٩٧٨، ص ٢٢: ٦١ . وتضم هذه الدراسة ثبتا كاملا بكل مؤلفات كوربان، د. عبد الرحمن بدوى: هنرى كوربان، موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين ، بيروت، لبنان ١٩٨٤، ص ٣٣٥.

- C. H. De Fouchecour : H. Corbin, in journal Asiatique annee 1979 fasc. 3et 4, pp. 231 : 237, Paris 1979.

- Jean louis vieillard - Baron : H. Corbin in les Etudes philosphiques, jonus - Mars 1980 - pp. 73 : 89.

الوسطى الغربية دراسة عميقة(١٠)،وخاصة الترجمات اللاتينية لأبن سينا، كما درس على ماسينيون، الذى وجهه لدراسة التراث الصوفى الاسلامى، وقام بالتدريس فى المدرسة العملية للدراسات العليا بباريس أعوام ٣٦ - ١٩٣٨ وألقى عدة محاضرات فى اللاهوت عن «طرق التفسير الكتابى عند اتباع لوثر» ونشر مقالا عن «اللاهوت الديالكتيكى والتاريخ» عن منهج كارل بارث K. Barth (١١)، درس الفينومينوجيا لدى هوسرل Husserl ، والوجودية عند هيدجر Heidegger الذى نقل بعض مؤلفاته الى الفرنسية، وظل يعد نفسه منتميا للفلاسفة الطبيعيين الى ان اكتشف «حكمة الوجود» فى آثار الفلاسفة الفرس.

سافر فى بداية الحرب العالمية الثانية الى استنبول، قضى بها ست سنوات حيث اطلع على مؤلفات السهروردى الذى اهتم به اهتماما كبيرا، وكان اول ما كتبه بالفرنسية عن «السهروردى مؤسس فلسفة الاشراق» (١٢) وفى عام ١٩٤٦ اختارته الخارجية الفرنسية رئيسا لقسم الايرانيات فى معهد الدراسات الفرنسية الايرانية فى طهران، وظل طيلة عشرين عاما يحضر الى ايران للتدريس فى كلية الاداب والعلوم الانسانية فى جامعة طهران. ويعد من المؤسسين لمؤسسة الايرانيات، وقد طبع طائفة كبيرة من ابحاثه

١٠- راجع دراستنا عن تأثير جيلسون فى «الثقافة العربية الإسلامية». والحقيقة ان أهمية جيلسون بالنسبة لكوربان تتمثل فى توجيه اهتمامه إلي إبن سينا الذى عنى به وأصدر عنه كتاب «ابن سينا والحكاية ذات الرؤى» أو ابن سينا والتمثيل العرفانى، وقد كتب لويس جارديه فى الكتاب التذكارى يوضح العلاقات بين آراء السهروردى وابن سينا حول عديد من الموضوعات وكذلك فعل د. إبراهيم مدكور فى دراسته «بين السهروردى وأبن سينا» ص ٦٣ - ٨١. د. إبراهيم مدكور: الكتاب التذكاري (شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردى في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤.

١١- كارل بارث K. Barth (١٨٨٦ - ١٩٦٨) لاهوتي سويسرى معاصر، أقيل من منصبه لمعارضته الهتلرية، أسس ما يسمى باللاهوت الجدلى أو لاهوت الأزمة، وعارض النزعة التاريخية في التأويل العصرى للكتاب المقدس، تمسك بثنائية مطلقة بين لله والعالم وقال باخرويات جذرية تعارض كل تشابه بين المبدأ الألهى والاشكال التاريخية للمسيحية - وهذا ما يبدو فى دراسة كوربان التى نحن بصددها، تحول الى لاهوت الوجود كما فى كتاب أصول العقيدة الكنسية، أهتم كثيرا بدراسة فيورباخ والكتاب عنه.

١٢- القى أول محاضرة عن «السهروردى الحلبى مؤسس مذهب الأشراق» ونشرت ضمن أعمال«جمعية الدراسات الايرانية» ترجمتها بدوى فى كتابه شخصيات قلقة فى الاسلام - القاهرة ١٩٤٧.

ودراساته فى تلك المؤسسة(١٣) خاصة مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى ودراسات وتحقيقات اخرى حول: كشف المحجوب للسجستانى، وجامع الحكمتين لناصر

١٣ـ من هذه الكتب ما يأتى:

(ا) كشف المحجوب رسالة اسماعيلية من القرن الرابع هـ، تصنيف أبو يعقوب السجستانى.

(ب) المجموعة الثانية من مصنفات السهروردى وتشمل: حكمة الشرق، رسالة فى اعتماد الحكماء (النص العربى) تصحيح وتقديم كوربان ١٩٥٢.

(جـ) جامع الحكمتين، تصنيف ناصر خسرو قبادياني، تحقق كوربان مع محمد معين.

(د) ، (هـ): أبن سينا والتمثيل العرفانى.

(و) شرح قصيدة فارسية لخواجة أبو الهيثم (ق. ٤, ٥ الهجرى).

(ح) مجموعة فى أحوال شاة نعمت الله الوالى الكرمانى.

(ط) كتاب عبهر العاشقين تصنيف روزبهان البقلى الشيرازى.

(ى) ايران واليمن: ثلاثة رسائل اسماعيلية تضم: كتاب الينابيع للسجستانى، رسالة المبدأ والميعاد للحسين بن على وبعض تأويلات كلشن راز.

(ك) كتاب المشاعر لصدر الدين الشيرازى (ملا صدرا).

(ل) مجموعة رسائل الانسان الكامل تصنيف عزيز الدين النسفى.

(م) شرح شطحات الشيخ روزبهان البقلى (النص الفارسى).

ـ متفرقات من أشعار أقدم شعراء الفارسية.

ـ شاهنامة الحقيقة (النص).

ـ شاهنامة الحقيقة، القسم الثانى (الفهارس).

ـ جامع الأسرار ومنبع الأنوار من مصنفات سيد حيدر الأملى.

ـ المجموعة الفارسية لشيخ الأشراق شهاب الدين السهروردى.

ـ منتخبات من مؤلفات علماء التصوف والحكمة الالهية العظام فى ايران فى القرون الأربعة الأخيرة، الجزء الأول.

منتحيات من مؤلفات..... الجزء الثانى.

ـ رسائل أهل الفتوة.

ـ مكاتبات عبد الرحمن الاسفرانى لعلاء الدولة السمنانى.

ـ المقدمات من كتاب نص النصوص فى شرح نصوص الحكم لمحى الدين بن عربى، تصنيف سيد حيدر الأملى فى جزئين.

ـ منتحيات من آثار علماء الحكمة والألهيات والتصوف فى ايران الجزء الثالث.

والجدير بالذكر كوربان شارك فى تحقيق وتصحيح ودراسة وتقديم معظم هذه الأعمال أما منفردا أو بالاشتراك، باستثناء بعضها فقد قام غيره بها مثل: ل، ن.

خسرو(١٤) والمشاعر للاصدار، وجامع الاسرار ومنبع الانوار للاملى وغيرها.

ويتضح من دراسة اثار كوربان انه لم يكتف بالامام بجوانب الفكرالايرانى فى العصر الاسلامى. بل كان يهتم كذلك بجوانب الفكر الايرانى فى عصر ما قبل الاسلام. فقد سعى الى الكشف عن الصلة بين بعض جوانب الفلسفة فى ايران منذ اقدم العصور حتى القرون الاخيرة، وقد ظهرت جهوده تلك فى كتابه «الصلات بين حكمة الاشراق وفلسفة ايران القديمة»(١٥).

وقد اهتم بالابحاث الخاصة بالامامة من وجهة نظر الشيعة الاثنى عشرية، والعلاقة بين الظاهر والتأويل، ودور الامام الغائب فى هداية الخلق، والاجتهاد عند الشيعة، ومنذ بداية نشاطه العملى اهتم بالفلسفة وعلم الكلام عند الاسماعيلية وشارك فى احياء الاثار الهامة لهم(١٦) ويسيطر على ابحاثه وكتاباته، كما هو واضح، الميل الى هذه النوعية من الاتجاهات، وهو فى عمله، «بالغ مبالغة شديدة فى ابراز نصيب الفكر الشيعى واحجف بالفكر السنى احجافاغريبا»(١٧) ويوضع فى هذا السياق جهده فى دراسة ابن سينا(١٨)، الذى يعد مقدمة ـ كما يخبرنا سيد حسين نصر ـ لما كان يريد ان يقوله للغرب عن السهروردى.

١٤ـ راجع ترجمة ومقدمة د. ابراهيم الدسوقى شتا لكتاب جامع الحكمتين لناصر خسرو، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٧٨.

١٥ـ يتضح من جهود كوربان مدى تعمقة فى الدراسات المتعلقة بايران القديمة وهو يميل الى تفسير الفلسفة الاسلامية فى ايران بردها الى هذه الأصول، يرى د. حسن حنفى فى دراسة «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا» أن حكمة الاشراق لا تعد جزءا من تاريخ الفكر الفلسفى الايرانى القديم بالرغم من اشارة السهروردى الى فلاسفة الفرس القدماء»، راجع د. حسن حنفى: المصدر السابق، ص١٨٨.

١٦ـ حقق كوربان عدة رسائل اسماعلية وترجمها الى الفرنسية، وهى: كتاب الينابيع لأبى يعقوب السجستانى، رسالة المبدأ والميعاد لسيدنا الحسين بن على، وبعض تأويلات كلشن راز، وصدرت١٩٦١ «مجموعة الاثار الايرانية».

١٧ـ د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، مادة كوربان ص٣٣٩.

١٨ـ لقد بحث كوربان فى مؤلفات ابن سينا عن الحكمة الشرقية والفلسفة التى اعتبرها ضرورية لفهم الاشراق، فابن سينا هو الذى أشار اليه السهروردى فى مقدمة رسالته «قصة الغربة الغربية» وقد قدم كوربان ابن سينا للغرب فى صورة جديدة فى دراسة عنوانها ابن سينا والتمثيل العرفانى، يقول سيد حسين نصر، أن كوربان: بدلا من أن يجعل منه (ابن سينا) أسيرا للفلسفة الغربية بين أرسطو والقديس توما الاكوينى اعاده الى مهده وسلط عليه الأضواء تماما كما ظل حكماء ايران ينظرون اليه على مدى عام (ص٣١).

لم يكتب كوربان عن أيا من فلاسفة المسلمين بمثل ما كتب عن السهروردى، فهو الذى قام بالتعريف بحكمة الاشراق فى الغرب، كما ان فضله فى بعث الاهتمام بالسهروردى فى ايران نفسها فى العصر الحديث يزيد عن فضل اى عالم اخر. وكما دار انتاج ماسينيون حول شخصية الحلاج، دار انتاج كوربان حول شخصية السهروردى ويمكن القول: «ان السهروردى دل الفيلسوف والباحث الفرنسى الشاب على ايران وادخله عالما واسعا من الفكر والروحانية، وهو عالم كان الى ذلك العهد مجهولا بالنسبة للمحافل والاوساط العملية فى الغرب»(١٩) واهتم بابن عربى ومدرسته، وبعد قراءت موسعة ومتعددة قدم كتابه الهام «الخيال الخلاق فى تصوف أبن عربى»(٢٠)، وقد كتب مقالات عديدة عن ملاصدار، وقام بتنقيح وطباعة أحد مؤلفاته وهو «المشاعر» بالاضافة الى دراسات عن فلاسفة أخرين مثل: جابر بن حيان، محمد بن سعيد القمى، وتجدر الاشارة الى «مختارات من مؤلفات حكماء التصوف الايرانيين» والى مؤلف هام له هو «فى أرض الاسلام الايرانية» En Islam Iraniean فى اربعة مجلدات، والذى خصصه للحديث عن الشيعة الأثنى عشرية، والسهروردى، وأنصار أفلاطون فى أيران، وأتباع العشق الالهى ومدرسة أصفهان فى العرفان(٢١).

[٣]

ويهمنا هنا أن نتوقف أمام فهم كوربان لطبيعة الفلسفة الاسلامية، ومعناها،

١٩ـ سيد حسين نصر: المصدر السابق، ص٢٥.

٢٠ـ لقد قدم هذا العمل الى العربية الدكتور محمود قاسم فى دراسته الخيال عند ابن عربى، وترجم العمل الاستاذ فؤاد كامل فى ثلاثة اجزاء، راجع دراسة الدكتور سليمان العطار: الخيال عند أبن عربى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٢.

٢١ـ يعد هذا العمل ـ كما يخبرنا بدرى ـ أعظم أعمال كوربان «فى الاسلام الايرانى» فى أربعة اجزاء وهو، يتناول فى الأول مذهب الشيعة الأثنى عشرية الذى أوله تأويلات صوفيا ثيوصوفيا عرفانيا، والثانى مكرس للسهروردى المقتول والاشراقيين فى ايران، والثالث تناول فيه المخلصين للعشق الالهى، كبار الصوفية الايرانيين رزبهان البقلى، الشيرازى، حيدر أملى، على أصفهان، علاء الدولة السمنانى، والجزءالرابع خصصه لمفكرين ايرانيين محدثين: ملاصدرا، ميرداماد، محمد باقر الاسترابادى، وقد ترجم الجزء الأول من هذا العمل وصدر بعنوان: فى الاسلام الايرانى جوانب روحية وفلسفة [١] الشيعة الاثنا عشرية، ترجمة د. ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٣.

والأسس الضرورية لتفسير تسميتها وبنياتها كما يقدمها لنا فى بداية كتابه عنها، فهو يتحدث عن «فلسفة إسلامية» وليس عن فلسفة عربية كما ظل سائدا ومعرفا منذ القرون الوسطى، لأننا اذا قبلنا التسمية الأخرى (العربية) كما يقول فأين نضع المفكرين الايرانيين الذين كتبوا بالفارسية حينا وبالعربية حينا، يقول «سنتكلم عن الفلسفة الاسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها الاساسى بالواقع الدينى والروحى للاسلام، والتى وجدت لتشهد على أن الاسلام لا يعبر عن ذاته بالفقه وحده كما يشاع خطأ(٢٢).

وبناء على ذلك فمفهوم الفلسفة الاسلامية لا يمكن أن ينحصر فى ذلك الشكل التقليدى الذى نجده فى «موجزات» التاريخ والفلسفة التى تكتفى ببعض الأسماء الكبيرة لمفكرى الاسلام الذين عرفتهم المدرسية الاوربية من خلال الترجمات اللاتينية، فإن ذلك كما يرى كوربان لا يكفى للقول باتجاه عام يسمح بفهم معنى التأمل الفلسفى فى الاسلام وتطوره «أنه لخطأ أساسى القول أن التأمل الفلسفى قد توقف بموت ابن رشد، حيث نجد فى المشرق خاصة فى ايران أن الرشدية قد مرت مرورا غير ملحوظا، لذا يبحث كوربان عن معنى أوسع وأرحب للفلسفة أو الحكمة حيث لا يمكن من وجهة نظره فهم حقيقة معنى التأمل الفلسفى وأستمراره فى الاسلام الا بالتخلى عن ذلك الادعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل له يوازى ما درجنا على تسميته فى الغرب منذ عدة قرون بالفلسفة، فالتمييز بين الفلسفة واللاهوت فى الغرب يرجع الى المدرسية الوسيطة ويفترض نزعة علمانية لا يمكن أن تأتى للاسلام وذلك لسبب بسيط، هو أن الاسلام لا يعرف ظاهرة الكنيسة بمضمونها ونتائجها، وعلى ذلك يرى أن مصطلح «حكمة» هو المعادل الصحيح للمصطلح Sophia والحكمة الالهيه، هى المصطلح الحرفى المعادل للمصطلح اليونانى ثيوصوفيا Theosophia، أما ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فيشار اليها على أنها العلم الذى يبحث فى الالهيات(٢٣).

أن هذه الخصوصية فى الفلسفة الاسلامية هى التى يسعى كوربان لايجاد تسمية مميزة

٢٢- هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسى، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٦٦ ص٣٠.

٢٣- المرجع السابق، ص٣١.

لها عن مسمياتها التقليدية، تتفق وطبيعتها ومضمونها فقد كان التفكير الفلسفى فى الاسلام منصبا على أمر أساسى هو النبوة أو الوحى النبوى وعلى المسائل والمواقف التى يتضمنها هذا الأمر الأساسى، وعندما تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية، ومن هنا فقد أعطى السيادة فى دراسته للفلسفة النبوية بشكليها الرئيسيين: الإمامية الأثنى عشرية والإسماعلية، ومن هنا فإن كوربان لا يستطيع تناول الحكمة فى الإسلام دون أن يدرس التصوف، الصوفية فى مظاهرها المختلفة سواء من حيث التجربة الروحية أو من حيث حكمتها الالهيه النظرية، التى نجد جذورها فى التعليم الفلسفى الشيعى، فجهد السهروردى ومدرستة، الاشراقية انما ترجع اهميته لربطها البحث الفلسفى بالانجاز الشخصى، ويعطينا فى النهاية حكما يعبر عن كوربان أكثر مما يعبر عن الاسلام حيث يرى أن تاريخ الفلسفة، وتاريخ الروحانية غير قابلين للانفصال فى الاسلام(٢٤).

وطبيعى أن يصدر ذلك الحكم عن كوربان الذى ينزع روحا ثيوصوفيا اشراقيا، ويستند الى الوجدان والتجربة الصوقية وهو الذى شارك أتو A. Otto العمل فى دائرة ايرانوسEronas للثيوصوفية، وهو أحد أعضائها الذى داوم على حضور اجتماعاتها(٢٥).

ويواصل تحديده لمعالم الفلسفة الاسلامية ـ كما يتصورها ـ موضحا اهتمام المفكرين المسلمين بتقسيم تاريخهم الى حقب وفترات، من خلال طريقة خاصة بهم وأن هذا الأمر ليس غريبا على مفهوم الادوار فى النبوة، رهى مسألة سيحدثنا عنها بالتفصيل ثانية فى دراسته مفهوم «الفلسفة المقارنة» ويعطينا مثال بتاريخ قطب الدين الاشكورى الذى يقسم المفكرين الروحانيين الى ثلاثة أدوار كبرى: المفكرين السابقون للاسلام، مفكروا الاسلام الشيعى، مفكروا الاسلام السنى، وعلى هذا يعطينا تقسيما لكتابة الفلسفة الاسلامية يميز فيه بين الحقب الثلاثة التالية(٢٦):

حقبة أولى : منذ بدء الاسلام حتى وفاة أبن رشد (٥٩٥هـ ـ ١١٩٨م) وتعد هذه

٢٤ـ المرجع السابق، ص٣٢.

٢٥ـ د. عبد الرحمن بدوى، المصدر السابق، ص٣٣٦.

٢٦ـ هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٣٤.

الحقبة مجهولة أقل من سواها، وقد أنتهت بعض الأمور فى الاسلام المغربى مع أبن رشد، وفى نفس الحقبة بدأت بعض الأمور الأخرى مع السهروردى وأبن عربى وبقيت حتى أيامنا هذه.

حقبة ثانية : تمتد خلال القرون الثلاثة التى تسبق النهضة الصوفية فى ايران، رهى تتفق وبشكل اساسى بما يقتضى أن نسميه «ميتافيزيقا». وتستمر أثاره من خلال حقبة (الفاجار): حتى أيامنا هذه، وسيكون ثمة مجال لتحليل الأسباب التى جعلت من ايران خصوصا، ومن الوسط الشيعى عموما مكان ولادة هذه الظاهرة(٢٧). أن هذا الابحار فى الاشراق، والسكر بخمر السهروردى، والوله بحب الشيعة، يغرق كوربان فى مناطق ابداع لا نختلف معه عليها لكنها بمفردها، وهذا ما تختلف معه فيه لا يمكن أن تمثل الفلسفة الاسلامية.

[٤]

أن كوربان الذى يشيد به عارف تامر ويرى أنه من أعمق الباحثين فى قضايا الفلسفة الاسلامية وتطورها، ومن أدقهم معرفة بالفكر الايرانى على اختلاف تشعب مواضيعه(٢٨) والذى يرى فيه سيد حسين نصر «العالم الذى ندين له بتحقيقاته وجهوده التى لا تعرف الكلل فى سبيل تقديم الفلسفة الاسلامية الينا»(٢٩) لا يقبل علام شيعى بارز هو موسى الصدر بعض ما جاء فى كتابه «الفلسفة الاسلامية» و «هذا الكتاب الجليل يحتوى على أبحاث اساسية تقبل النقد العملى وتستحق النقاش العادل»(٣٠) ويرى فيه الاستاذ العربى المدقق الدكتور محمد على ابو ريان، الذى قدم أهم دراسه بالعربية عن

٢٧ـ الموضع السابق.

٢٨ـ عارف تامر: كلمة وحقيقة، تقديم ترجمة كتاب كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٥ : ٦.

٢٩ـ سيد حسين نصر: شيخ الاشراق، الفصل الأول من الكتاب التذكارى عن السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ـ القاهرة ١٩٧٤، ص٢٣.

٣٠ـ موسى الصدر: تصدير ترجمة كتاب كوربان السابق.

الفلسفة الاشراقية، وحقق «هياكل النور» واللمحات فى الحقائق(٣١) يرى أنه (يقصد كوربان) بعيدا جدا عن الروح العلمية فى تصنيفه لكتابات السهروردى(٣٢).

ويناقش نظرياته فى بحثه «الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية»، فالمستشرق الفرنسى قد نحى فى نشراته النقدية لنصوص السهروردى منحى خاصا به رد المذهب الاشراقى فى جملته الى المصدر الايرانى محاولا التدليل على صحة رأيه بالتزامه بالحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجى(٣٣)، ويلاحظ أن السهروردى نفسه يتمسك فى عناد بنسبة المذهب الى الأصل الفارسى الخسروانى ويقيم حدا فاصلا بين الحكمة البحثية المشائية والحكمة الذوقية التى يرى أنها نابعة من حكماء الفرس، ويحاول التدليل على رأيه من خلال مسلكين، الأول يتمثل فى أصباغه للصفة الايرانية على مصطلحه الفلسفى فيبدو اللفظ ايرانيا فى مظهره وان ظل المحتوى مرتبطا بالتيار الفلسفى اليونانى، أما المسلك الثانى وهو يعد أكثر خطورة من الأول فهو يتمثل فى تلك الدعوى الاسماعيلية الباطنية التى أسفرت محاكمة السهروردى عن اعتناقه لها(٣٤).

ويضيف ابو ريان موضحا ومصححا أن السهروردى لا يقف عند حد الدعوى الخطيرة، بل يجعل من أفلاطون تلميذا لزرادشت، متوهما أن الثنائية الفارسية هى مصدر فلسفة افلاطون، متجاهلا بذلك بنية المذهب الافلاطونى المثالية، وكذلك الظروف الاجتماعية التى كانت وراء صياغة المذهب فى صورته المعروفة عند افلاطون، وعلى هذا يخلص أبو ريان الى أن المذهب الاشراقى فضلا عن أنه احياء اسلامى لمذهب افلاطون، فهو أيضا يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفى الاسلامى، ويستمد عناصره الأولى ابتداء من المشائية الاسلامية، ونقدها الحاسم عند ابى البركات البغدادى، والسهروردى نفسه يذكر أن مذهبه يرجع الى المصدرين معا اليونانى والفارسى، أى الغربى والشرقى

٣١ـ د. محمد على ابو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردى «اللمحات فى الحقائق» دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٨ ص١٧.

٣٢ـ د. محمد على أبو ريان: الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية «مناقشة المصدر الايرانى» الكتاب التذكرى، ص٣٩.

٣٣ـ المرجع السابق، ص٤٠.

٣٤ـ الموضع نفسه.

على السواء، لهذا يسمى اتباعه بحافظى الكلمة من الجانب الغربى والجانب الشرقى(٣٥)، ورد الأسس التى أقام عليها كوربان دعواه يعد مدخلنا لتناول تصوره «للفلسفة المقارنة» التى يعرض فيها للفلسفة الاسلامية الاشراقية فى ايران لدى السهروردى، وغيره مع ما يماثلها فى فلسفات الغرب، وهو لا يفعل ذلك ـ كما يدعى ـ باستخدام المنهج التاريخى أو النزعة التاريخية بل انطلاقا من الفينومينولوجيا(٣٦) وسوف يتضح لنا ذلك اذا حاولنا بيان الخطوط الاساسية التى قدمها لنا كوربان فى دراسته.

[٥]

يحدثنا كوربان فى أول فقرات دراسته «مفهوم الفلسفة المقارنة» عن: الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا، مبينا حداثة البحث فى الفلسفة المقارنة، وصعوبة هذه الدراسة حيث لا يوجد منهجا يحدد طريقة المقارنة، وصعوبة ايجاد تعريف لها، وذلك بسبب قلة الفلاسفة الذين يهتمون بتناول الوحدات الثقافية والمقارنة بينها، لعدم كفاية الاعداد العلمى (اللغوى) لهم فدراسة اللغة أو اللغات المتعددة هى المدخل لفهم وتمثل هذه الوحدات الثقافية، وبالتالى المقارنة بينها، ويذكرنا لنا أولى الجهود فى سبيل: تمهيد الطريق للفلسفة المقارنة، ذلك الذى قدمه بول ماسون أورسيل «الذى وهب نفسه، كلما كان ذلك ممكنا، لمهمة تحديد المعنى الدقيق لطبيعة وغاية الفلسفة المقارنة»، الا أن تحليله أقرب الى التاريخ منه الى الفلسفة المقارنة، وأن الفينومينولوجيا التى تسعى للكشف والبيان والغوص الى الباطن والكامن، تختلف عن تاريخ الفلسفة والنقد التاريخى.

أن الفينومينولوجيا تقوم بالدور الذى تقوم به أبحاث الصوفية القدماء تحت أسم «كشف المحجوب» وهى عنده التأويل الذى يعد أساس التفسير الدينى، وهو ما يمكننا من الوصول الى جوهرة الاشياء، أى أنها كما يؤكد كوربان ضد التاريخ، ويستخلص ثلاثة مواضيع من الفلسفة الايرانية كنماذج للبحث المقارن.

٣٥ـ المرجع السابق، ص٥٨.

٣٦ـ راجع دراسة د. حسن حنفى: حكمة الاشراق والفينومينولوجيا، الفصل الثامن من الكتاب التذكارى للسهروردى الصادر فى القاهرة عام ١٩٧٤.

ويتعرض فى القسم الثانى من البحث لكيف نحرر أنفسنا من النزعة التاريخية، ويبين أن فينومينولوجيا هيجل أحد العلامات المميزة للفلسفة الغربية وأنها ليست علما وضعياً، ويتحدث عن انقسام المدرسة الهيجلية، ويقف أما اليمين الهيجلى الذى يقرأ الفيلسوف بنفس الطريقة التى يقرأون بها الثيوصوفيين الكبار: ايكهارب وبوهمه، وللاسف فإن هذه الطريقة لم تستمر، وصارت الهيجلية فى طريق احادى الجانب ومختلف، وهو التفسير الذى شاع فى القرن التاسع عشر، أن التاريخ توقف، وترك الاخرويات وراء ظهره، وفقد الاتجاه ومن هنا أصبح التاريخ مجنونا، ويتساءل كوربان كيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه للتاريخ، أن من المهم بالنسبة لنا ان نضع هذه المأساة نصب أعيننا لأن الأخرويات متأصلة فى ضمائرنا نحن أهل الكتاب وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لاخطار التاريخ أمرا ممكنا.

يوضح كوربان اشكالية دراسته ويؤكد السؤال المحورى لها هو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة ان تباشر مهامها بتحرير نفسها من اخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجية، ويرى ذلك فى «التفسير» مقابل «السببية التاريخية»، وأن علينا أن نحول دراسة التطور الاجتماعى والاقتصادى الى قاعدة تفسيرية، وعليه فإن علينا كفلاسفة، كفينومينولوجيين، أن نرتفع ضد هذا المفهوم الذى لا يتصور الاشياء الا طبقا لتكوينها الزمنى «التاريخانية» ويدلى بالاراء التالية:

١ـ ليس المقصود الاقلاع عن دراسة التاريخ (ذاكرة البشرية).

٢ـ ان حالة المجتمع هى الواقعة الاولى، عندما تنتج عن ادراك العالم الذى سبق كل ترتيب تجريبى للاشياء، ومن هنا فنحن نصادف السقوط الكبير للفكر الحديث الذى يغلق كل المنافذ التى تؤدى الى ما وراء هذا العالم (موقف اللاادرية)، ويفرق كوربان بين: العالم (التاريخ)، والملكوت (الفينومينولوجيا) الذى يرى رؤى قلبية باطنية.

٣ـ هناك «احداث» ليست عرضة للمعايير التجريبية، انها احداث السماء، الملكوت، التاريخ الداخلى، مقابل التاريخ الخارجى، احداث الملكوت عالم الورح، هذه الاحداث تدرك نفسها بالتساوى مع التاريخ، وذلك بكشف المحجوب الذى يظل مختفيا فى

الظاهرة تلك هى الفينومينولوجيا، وهذا هو تماما ما يفعله التأويل انها جدل مركب، انها مسألة قيادة الملاحظ الى نقطة تسمح له برؤية ما هو خفى.

٤ـ ومن هنا يحدد مهمة «الفلسفة المقارنة»، وانها لا تهتم بالترتيب الزمنى لتاريخ الفلسفة ولاانشاء فلسفة التاريخ.

ويقدم كوربان ثلاثة امثلة توضح الدور الذى يمكن ان يقوم به الفلاسفة الايرانيون فى مجال الفلسفة المقارنة وهى على التوالى: الافكار الافلاطونية، مذهب تكثيف الجوهر، وتحديد مهمة التاريخ المقدس، او مرحلة ما قبل التاريخ.

[أ] الافكار او المثل الافلاطونية (نماذج النور)، ويخبرنا كوربان فى قضية تحتاج الى نقاش عميق يقول فيها: لقد كان الابداع الشخصى للسهروردى ليفسر الافكار الاصلية كما تصورها افلاطون بلغة المذهب الملائكى الزرادشتى، ويطابق بين الكوزمولوجيا الزرادشتية والافلاطونية المحدثة، ويقارن عالم الكائنات الاصلية للنور وعالم sefirat فى القبالة عند اليهود وبين افكار السهروردى مع افتراضات جيمس دارمستتير Darmesteter الذى قارن ملائكة الديانة الزرادشتية ومفهوم القوى الالهية لدى فيلون السكندرى، ويرى ان كل ما سبق يفتح المجال للمقارنة امامنا.

ويذكر لنا ابن اجهاجانى Ibn Aghajan (تلميذ ملاصدرا) فى القرن الثانى عشر الذى ترك لنا تعليق على كتاب «الفحم المحترق» لميرداماد، ان ميرداماد ـ الذى لم يكن اشراقيا ـ الا انه رمز لها فى كتابه بمصطلح غريب هو السطبائع المرسلة «الجواهر المرسلة» ويوضح ابن اجهاجانى ان ذلك يشير الى الافكار الافلاطونية ويصفها بأنه «مرسلة نبوية» ان ميرداماد يدعونا الى ادراك الافكار الافلاطونية بأسلوب الانبياء المرسلين فى هذا العالم، ويضيف ان الفلسفة النبوية للشيعة تدعونا الى مفهوم نبوى للفلسفة الافلاطونية، فوظيفة الرسول ان يحدث تقابل بين السماء والارض، تقابل خيالى عن طريق التجلى فى العالم الوسيط عالم المثال (العالم الخيالى) وعلى ذلك فالحديث عن المثل الافلاطونية وتفسيراته المتعددة لدى الفلاسفة الايرانيين يفتح أفق جديد للفلسفة فيما يرى كوربان.

[ب] ويحدثنا عن ميتافيزيقا الوجود عند ملاصدرا(٣٧)، الذى اعطى الاسبقية للوجود، وان الوجود لدية يقبل الاضافة والنقصان، ومن هنا فأن وجود الانسان يتضمن درجات متعددة، فهو من القائلين بالتناسخ، القول بدرجات الوجود يتتبع الحديث عن اشكال الوجود التى هى احد الخصائص الهامة لفكره الميتافيزيقى الذى يهيئ للفينومينولوجيا. ويبين كوربان ان هذه المسألة قد شغلت الفلاسفة المدرسيين فى القرن الرابع عشر الميلادى ويذكر منهم جان الريباوى، ونيفولا اوريسم. ومهارة اوريسم تساوى مهارة معاصره حيدر املى فى الهندسة والرسم التخطيطى، ويشير كوربان للعلاقة بين افلاطونيو فارس وافلاطونيو كمبريدج وان هذا يفتح مجال جديد للمقارنة امامنا.

[جـ] ويشير الى موضوع ثالث للمقارنة وهو فكرة الزرادشتية لتحديد مدة عصور العالم: الخلق، (المزج والخلط)، الانفصال، هذه العصور الثلاثة انتشرت فى مدة اثنتا عشر عام، وأنها تتطابق مع حديث الشيعة الذى يصف لنا هبوط النور المحمدى إلى هذا العالم، والذى يخرج من اثنا عشر حجابا من النور (هم الائمة الاثنى عشرية الذين يرمزون الى عصور العالم الاثنا عشر) ويوضح ان هذا التمثيل لعصور العالم ظهر لاول مره فى العالم الغربى فى القرن الثانى عشر الميلادى فى اعمال يواقيم الفلورى، وان حيدر املى يمكن ان يكون مفتاح لهذه المقارنة الذى اشار الى ان من رمزت اليه الشيعة على انه الامام المنتظر هو نفس المرمور له فى الميسيحية بالروح القدس.

ويعرض لنا كوربان فى القسم الرابع والاخير من دراسته للمغامرة الغربية ومقامرة التغريب، والتى يناقش فيها مشكلة التحدى الشخصى بين مصير الشرق والغرب. ويشير إلى ان كلمة الشرق عند السهروردى ليس لها معنى جغرافى بل معنى ميتافيزيقى (يصف بها العالم الروحى) ويميز بين المقامرة Venture الغربية، ومغامرة Adventure تغريب الشرق من ناحية آخرى، وان الاخيرة ليست امتداد للاولى ويذكر لنا الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة للعلوم الروحية، وفى ذهنه «الجلدكى» و «يعقوب

٣٧ـ د. سليمان اليدور: ميتافيزيقا الوجود فى فلسفة صدر الدين الشيرازى. مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد ١٣، العدد الرابع أبريل ١٩٨٦ ص ٢١٥ ـ ٢٣٥.

بوهمة» ويوضح أن ما يطلق عليه المغامرة الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمي في طبيعة غير مقدسة للكشف عن قوانينها وإخضاعها للارادة البشرية، وأن هذا قد جرنا الى ما يطلق عليه «القوة الخلاقة المضادة أو الزائفة» حيث يؤكد أن ما وراء الانتصارات العملية للغرب هناك في نفس الوقت المسائل الروحية.

فالعلم المحرر قد خلق أداة للموت، ويرى أن اليأس يخفي بين جوانبه تحرير الغرب، ومن هنا فالثقة لدى كوربان كبيرة في أن هناك كثير من الشرقيات في الغرب تحمل نفس المعنى الذي يطلقه عليها السهروردي، أن كلنا أهل كتاب يجب أن نضع في اعتبارنا ماضينا اللاهوتي، أننا لنفهم كتبنا المقدسة تواجهنا نفس المشاكل، وأن علينا جميعا أن تتحرى بالتفصيل، وبكل وحدة تاريخنا الفلسفي اللاهوتي، وتلك مسئولية هامة وهي مهمة الفلسفة المقارنة، ويرى أن تلك المهمة تقع على عاتق الشيوصوفيين الروحانيين الذين نتعلم منهم، أو الحكيم الكامل عند السهروردي الذي يجمع بين المعرفة الفلسفية والخبرة الروحية مثل هؤلاء الحكماء هم عنده وراثة الأنبياء، أن هؤلاء الحكماء هم القادرين على مواجهة عواقب تدنيس كون غير مقدس.

مفهوم الفلسفة المقارنة[1]

[١]

(الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا)

يتردد مصطلح الفلسفة المقارنة Comparative Philosophy كثيرا هذه الأيام، وبالرغم من هذا الذيوع، اذا أخذنا فى الاعتبار مدى أتساع الانظمة المقارنة وفروعها مثل: علم النحو المقارن، الأدب المقارن، وعلم الجمال المقارن. . .ألخ، فإننا نسلم بإن الفلسفة المقارنة مازالت فى مرحلة البداية الأولى، أن هذه البداية المتأخرة نسبيا من المسائل التى تستحق الدهشة[1]، حيث تكمن الصعوبة فى تكوين منهج يحفظها من الاعتباطية، بسبب عدم امكانية مقارنة كل الاشياء بعضها البعض، ومن هنا فإننا نواجه صعوبة ايجاد التعريف التقنى لتعبيرات مقبولة فى مجال الدراسات المقارنة، وفى قلب هذه المشكلة الصعبة تواجهنا صعوبة أن هناك فلاسفة قليلون، يجمعون بطريقة مرضية بين وحدات ثقافية كاملة متعددة، واعداد لغويا كافيا قادرين على التغلب على مشكلات النص.

وعلى حد علمى فإن مفهوم الفلسفة المقارنة قد تمت صياغته من قبل فى العقد الثانى من هذا القرن فى رسالة دكتوراه قدمت تحت نفس العنوان الى جامعة السوربون بفرنسا لبول ماسون أورسيل Paul Masson Oursel[2] الذى تم تعينه ليشغل كرسى الديانات الهندية، فى قسم العلوم الدينية فى مدرسة الدراسات العليا، ولقد وهب ماسون أورسيل نفسه، كلما كان ذلك ممكنا لتحديد المعنى الدقيق ومرمى وغاية الفلسفة المقارنة، ولقد رأى هذه الفلسفة بنية اساسية من التشابهات المفككة فى صورة تعبيرات مضللة لا أكثر ولا أقل، ولكن الى حد ما تقدم علاقات تماثل مثل (ب/أ = د/جـ).

ولكن ربما ظل تحليله ثانويا جدا للمنظور المتميز لتاريخ الفلسفة، كتاريخ فى تبعيته

لقوانين الزمنى والافتراضى ـ للسببية التاريخية. وبالتأكيد فإننا لا يمكن أن نستبعد هذا النوع من الأبحاث فهناك الزمان والمكان المناسب، لكنه ليس مبدئيا ولا جوهريا موضوعا للفلسفة المقارنة، أو أحد المباحث الأولية التى يجب أن تكون مطلوبة هنا وهناك فى الوقت الحالى، أو فى المفهوم المتقدم لشئ ما مثل التاريخ أو تاريخ الفلسفة أيضا.

وبالتالى فإن ما تسعى اليه الفلسفة المقارنة هو ـ فوق كل شئ ـ ما يطلق عليه فى الالمانية حدس الماهية Wesenschau؟، أن هذا المصطلح ينتمى الى المفردات الفينومينولوجية Phenomenology ، أو دعنا نقل أنه ينتمى الى فينومينولوجيا هوسرل الأكثر تحديدا، والذى ينتمى الى فينومينولوجيا الوجود عند هيدجر (من الأفضل أن نطلق عليها لفظ وجودية)(٣)، أنه يبدو أن ظهور الفينومينولوجيا هو الذى أوضح هذا المفهوم ـ لعالم مثل ماسون أورسيل ـ الذى يجب أن يستمر فى الذيوع. أن الافتراضات المسلم بها فى مبدأ الادراك الحدسى للماهيات مختلفة تماما عن تلك، التى وضعتها لنفسها عن طريق الاقتراب التاريخى الذى يسعس الى تحديد الاسباب والترددات والتأثيرات التطورية كى يستنتج منها محاولات خاصة مما يؤكد الاعتقاد أنه يمكن مقارنتها بعضها البعض، ولهذا فإننا يجب أن ندعو ثانية باختصار شديد الى ادراك معنى كلمة فينومينولوجيا.

لقد سبق أن اتيحت لى فرصة تعريف هذا المصطلح فى مكان أخر(2)، هناك معنى له مستقل عن أى مدرسة فينومينولوجيا خاصة. دعنا لا نحاول ترجمة الكلمة الى الفارسية بما يوازى أو يساويها فى المعنى المعجمى، فمن الأحرى بنا أن ننظر الى مجرى الأحداث التى تنجزها أبحاث الفينومينولوجيا، أنها مرتبطة أساسا بشعار العلم اليونانى وهو «أنقاذ الظواهر»، ماذا يعنى هذا؟ أن الظاهرة هى التى تكشف نفسها، والتى تظهر وتكون واضحة، وتوضح شيئا ما يمكنه الافصاح عن نفسه فقط فى ذلك المكان بالبقاء مختفيا تحت ظواهره، وفى العلوم الفلسفية والدينية فإن الظاهرة، تقدم نفسها عن طريق هذه المصطلحات الفنية والتى يكون العامل المشترك فيها جميعا هو الجزء الذى يمثل معنى الوضوح والجلاء، التجلى الالهى، الحكمة الالهية، والظاهرات التى من أصل يونانى أساسا مثل كلمة الظاهر Zahir الخارجى الغريب. . .الخ، الظاهرة وهى كلمة

يونانية تعنى الظاهرة بينما تبقى هى مختفية فيما يسمى بالباطن أو الداخلى أو السرى، الظاهريات (الفينومينولوجيا) تتوقف على «انقاذ الظاهرة» أو انقاذ الظواهر التى توضح المختفى، والتى توضح نفسها تحت هذه الظاهرة، أن اللوجوس أو مبدأ الظواهر الفينومينولوجيا هو ما يمكنه توضيح ما يكون مختفيا، أو الحاضر غير المرئى تحت الاشياء الواضحة. وهذا لكى نجعل الظاهرة توضح نفسها، مثل توضيح نفسها للهدف الذى تسعى لتوضيح ذاتها من أجله، وهى بهذا تكون مجال مختلف عن مجال تاريخ الفلسفة أو لنقد التاريخى.

وهكذا، أليس بحث الفينومينولوجيا، هو ما قد صاغته ابحاث الصوفية القدماء تحت أسم «كشف المحجوب» أى كشف النقاب عن الاشياء المختفية؟ أليس هذا ما يعرف تحت مسمى التأويل Tawl[3] والذى يعد اساسيا فى التفسيرHermenutic الدينى للقرآن، التأويل هو نسبة الشئ الى أصله، الى طرازه الأصلى، وفى سبيل أرجاع الشئ الى أصله فإنه يجب أن يمر بمستويات متعددة لبنائه وبهذه الطريقة فإنه يمكن حل جوهر الشئ، أن البناء هنا يعنى ترتيب المظاهر ونظام التجليات المعطاة للجوهر.

وهذا هو تقريبا معنى الفينومينولوجيا، وهذا ما يجب عمله لكى نضع مهمة الفلسفة المقارنة فى مكانها، هذا ما يجب فهمه على أنه تمييز واضح لها عن مفهوم تاريخ الفلسفة، ولنقل أيضا أن الحذر من هذه الاخطار أصبحت ملحاً عند بعض الفلاسفة الغربيين فى وقتنا هذا، ولكى نفهم ذلك، وفى نفس الوقت لكى نستوعب مفهوم الفلسفة المقارنة، إننى بالطبع أقصد هيجل Hegel وفينومينولوجيا الروح، أن مصير الفيلسوف الغربى المعاصر فى وقتنا هذا أنه لا يستطيع تجنب الاشارة الى هيجل بطريقة أو بأخرى، نحن أيضا سنفعل ذلك ولكن بالطبع لكى لا نقبل تبعية برنامج هيجل علينا، وانما بالأحرى لكى نتلخص منه، وفى هذا الوقت فقط فإننا سوف نعرض هيجل، وما الذى يجب فعله لمعارضة التاريخية، والتى تعتبر شكل بدون أمل لانقاذ الظواهر دون اللجوء الى أى جدل أيا كان.

أننا سوف نواجه مشكلة وهى لماذا ندعى أن التاريخية هى نتيجة تحلل أو تحطم

مذهب هيجل. أنا يجب أن نسأل أنفسنا ما هو مكان التاريخ؟ أين يحدث التاريخ؟ ما الذى يتكون منه تاريخ الانسان بالضبط وما الذى لا يتكون منه؟ وبعد ذلك فإن الطريق سيكون مفتوحا أمامنا لاستخلاص ثلاثة مواضيع نموذجية من الفلسفة التى تم اتخاذها فى ايران كفلسفة اساسية، مع مراعاة وجهة نظر البحث المقارن، هذا سوف يسمح لنا بالانتهاء عن بعد من تحرى معنى المشروع الغربى، بل وليس هذا فقط بل أيضا مغامرة تغريب العالم. أنهما شكلان لنفس الظاهرة، الا أنهما شكلان لا نستطيع أن نخلطهما مع بعضهما البعض. إن هذا المشروع المزدوج سوف يعلمنا كيف أنه اذا ما كانت هناك آية شرقياتOrientals باقية فى العالم اليوم ـ وهذا بالمعنى الذى يفهمه السهروردى من هذه الكلمة ـ فإنها لا تنتمى كلية الى أى من الغرب أو الشرق الجغرافى لعالمنا.

٢. كيف نحرر أنفسنا من النزعة التاريخية

أن فينومينولوجيا الروح ـ كما أدرك هيجل هى دون شك أحد العلامات المميزة للفلسفة الغربية ـ أتحدث عنها من أجل هذه العبارة وهذا ليس تقديرا شخصيا، وهى لاتعنى علما وضعيا كما يعتقد، وهو ما قد فجر مذهب هيجل، أنها قمة فينومينولوجيا الروح، أنه التاريخ الذى فعل ذلك، ما الذى نقصده من ذلك بالضبط؟

إن اللغة السياسية الدارجة التى انتقلت الى الفلسفة عند الجيل الأول من تلاميذ هيجل قد تأدت الى الحديث عن اليمين واليسار الهيجلى، واليمين الهيجلى كان ممثلا فى هؤلاء اللاهوتيين الذين كانوا يعرفون بالتأمليين، وذلك بالمعنى التقنى لهذه الكلمة (التى اشتقت من الكلمة اللاتينيةSpeculum ، أى المرأة) والذين يقرأون هيجل بنفس الطريقة التى يقرأون بها للشيوصوفيين الكبار أمثال السيد ايكهارت M.Echartويعقوب بوهمهJ.Boehme الذين كان هيجل يكن لهما اعجابا عميقا، ولسوء الحظ فإن هذه الطريقة لقراءة هيجل لم تستمر، والهيجلية التى تمثلها قد ذهبت بعيدا الى تفسير أحادى الجانب ومختلف تماما، هو التفسير الذى ظهرت قسوته ودهائه فى القرن التاسع عشر، فقد كان هناك منذ البداية لبسا يثقل على النسق بأسره، وعلينا أن نتعمق أكثر الى جذوره، على ضوء الفلسفة المقارنة، التى تملك افاقا جديدة ما زالت عير معروفة حتى

الان، أو على الأقل مجهولة فى وقت هيجل، وتظل حقيقة أن هذا الالتباس الأصلى الذى أتاح بحق للتاريخ أن يفجر المذهب الهيجلى.

ماذا سيكون فى النهاية ـ من ناحية الأثر ـ موقف الفينومينولوجيا؟ أن الروح المطلق قد وجدت طريقها، لقد أكتملت العصور، لقد أكتمل التاريخ، أن اخرته Eschaton، نهاية مطافه قد مضت، أن ما يطلق عليه الاخره فى لغة اللاهوت كى يدل على أحداث يوم القيامة، قد أدركناه بأنفسنا، بالتأكيد اذا قام أيا من التأملين الثيوصوفيين بقراءة هذه الاشياء وفهمها على أنها شئ تام بذاته فى «الملكوت» Malakit ـ أى عالم الأرض السفلى، أو عالم الروح، وليس فى عالم الأرض التجريبية أو الموضوعية التاريخية فإنه سوف يدهش أو يصدم فى مفاهيمه، ولسوء الحظ فإنه فى النص الهيجلى ذاته فإن هناك العديد من الاشياء تمر فى هذا العالم وفى صورة من صور الايمان بالاخرويات. لقد أكتملت هذه الأحداث (مثل: نابليون ومملكة بروسيا) لقد كان على التاريخ أن يتوقف.

لسوء الحظ فإن التاريخ لم يتوقف وأستطاع الاستمرار فقط بسبب أنه أتخذ مذهبا أخرويا تألق فى هذه الأونة وأعطاها اتجاها من هذه الأخرويات، حيث تركها ورائه بدلا من أن تكون أمام عينيه، فإن التاريخ قد أنحرف وأصبح يبحث فى يأس عن اتجاه له ولم يكد يجده، ولاستمرار التاريخ فى نفس الطريق وهو فقدان الاتجاه فإن التاريخ قد أصبح مجنونا (أردد أيضا كامات الشاعر الانجليزى تسيسترون Chesterton والذى أوضح أن العالم فى وقتنا الحاضر ملئ بالأفكار المسيحية التى أصابها الجنون)، نحن ندرك جميعا النشاط المأساوى للعلمانية، للمذهب اللاهوتى، والذى تأسس على وجهة نظر أخروية، على توقعات مستمرة واساسية، والحد من هذه التوقعات يعنى أن ندفع بالأخرويات الى أخطار التاريخ. أن الأخرويات الحالية زائفة، تصنع أساطير زائفة من الناحية التاريخية تزهق ضمائرنا، فكيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه للتاريخ فى غياب أى علامة تحول وراءالتاريخ، أى نقطة استطاع فيها التاريخ أن يجهد نفسه أو أن يطلق سراح نفسه؟ أن هذا هو المقصود: بلا ميتا ـ تاريخ وبلا بعد يتخطى التاريخ. أنه لمن المهم بالنسبة لنا أن نضع هذه المأساة نصب أعيننا، لأن التوقعات الأخروية متأصلة فى أعماق ضمائرنا نحن أهل الكتاب، وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لاخطار التاريخ أمرا ممكنا،

واذا لم نكن على حذرنا من ذلك، اذا كنا نسعد برضا ذاتى معين، هو فى الحقيقة ضد أنفسنا، فإننا سنجد أنفسنا مهددين بإن نصبح من المنغمسين فى الملذات وبالتأكيد فإن السر فى هذا الترتيب الكونى المسرحى مجردا من معانيه بسبب أخرته، أو نظراته المحتومة التى لا يمكن تصورها ابدا فإنه يمكن أن يدعونا الى أرجاعها ثانية الى أصولها اللاهوتية والتى تعتبر كل مذاهبنا الايديولوجية السياسية، الاجتماعية فى الغرب فى القرن التاسع عشر ما هى الا أشكال مختلفة من العلمانية، أين هو ذاك الشعار القائل بالروح المطلق والذى تكون فيه الانسانية هى الأساس فى أعمال فيلسوف مثل هيجل.

لقد أشرت فى مكان أخر الى الاختلاف مع هذا الشكل المسمى بالروح القدس والذى يرى فيه فلاسفتنا التقليديون العقل الفعال، الذى هو ملاك الإنسانية، وفى نفس الوقت ملاك المعرفة، وملاك الوحى، أن محاولات فهم وادراك أشكال هذه القوة النشيطة عن طريق ملاك الروح القدس، الذى أعتبره قاعدة للإنسانية والذى يعتبر هو تلك الشفقة لهذه القاعدة، الا أن هذا الروح القدس ليس هو الروح المطلق الهيجلى، والتى كانت تسمم الإنسانية نوعا من التسمم عن طريق تأليهه لكى لا نقول تعطية نوعا من الدوار بسبب مصائبه، ومن وقت لآخر أحاول أن القى نظرة خاطفة على ما يمكن أن تكون عليه «فينومينولوجيا الروح» اذا أعدنا التفكير، وأعدنا بناء هذا العالم كوظيفة لهذا الروح القدس، الذى هو وفقا للغنوصية الاسلامية يعد على التوالى وحى الأنبياء والفلاسفة على السواء، أننى لن أركز على هذا فى هذه اللحظة، أنه أحد مهام الفلسفة المقارنة القادمة والتى لا يمكن للإنسان أن يحاول صياغتها بدون «خوف ورعدة».

من الأفضل الان أن نأتى للموضوع الأساسى لهذه الدراسة وهو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامها بتحرير نفسها من أخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجيا، التى تركت نفسها معرضة لأخطار كارثة الهيجلية، ربما يكون هناك حلقة وصل بين أختفاء الأخرويات من ناحية، متضمنة ـ سقوط فى التاريخ دون نهاية أو حد، Protology وعلم الآثار القديمة، كما يمكن أن نطلق عليه، وهو البحث فى أصل كل ما هو قديم أو حديث درن التعاطف مع كل ما هو قديم، أن المنظور الأخروى (كما فى الرزادشتية) يعنى التوحيد أو الأحياء النهائى لكل الأشياء فى أصلها النقى الصافى

مرة ثانية بعد الأنتهاء من مأساة هذا العالم، هذا المفهوم كان الضمان الكافى ضد كا تهديدات الموت، وحينما ينتهى هذا الضمان فكل شئ يحدث وكأنه معركة قد أشتعلت ضد الموت، ليس فقط للبكاء على الأطلال التى أختفت، لكن لانقاذ الحضارات البائدة بعد الموت والنسيان ويالها من أعمال عظيمة وكفاح متتالى ذلك الذى قام به الغرب فى القرن الماضى لاسترداد أو احياء الحضارات البائدة! أن الغرب يحب أن يفخر لعمله هذا، أنه عمل لم يسبق له مثيل، ولكن فى قلب هذا الكم من الانتصارات فإننا نحس بنفس الكم من الألم، هل اعادة اكتشاف عصور الإنسانية البائدة يعوضنا عن فقدان شعورنا بالبعث أو الأخرة؟ هل يمكن أن يفتح لنا الأبواب على مستقبل يتدفق فيما وراء هذا العالم، تلك الأبواب التى كنا قد أغلقناها أمام أنفسنا.

أن علماء الآثار ودارسى ما قبل التاريخ لم يقصروا فى ترتيب الآثار التى أعادوها الى النور ثانية فى خطة زمنية دقيقة، تلك الدقة التى لا تترك هامش للشك وعدم الاتفاق، لكن حين ننجح فى هذا الوصف الزمنى فما الذى سنستفيده بالتحديد؟ هل سيقوم عالم الآثار بالسماح لنا بأكتشاف آخرة الأخرويات؟ من الذى سيجرؤ أن يذهب الى هذا الحد؟ بالتأكيد أنها ليست الفلسفة التاريخية حيث أن ذلك من الأشياء التى علمها عند الله، ولكن الفلسفة التاريخية ترضى نفسها بتأسيس مذاهب أيا كانت أنواعها، الا أن فاعليتها عرضة للإنتقاد بدرجة كبيرة غير محددة، وفى الحقيقة فإن هذا التفسير نادرا ما يبقى صالحا الا لجيل واحد فقط، ومن الملاحظ جيدا أن مجموعات دوائر المعارف التاريخية الكبرى يجب أن يعاد النظر فيها وصياغتها ثانية مرة كل ثلاثون عاما.

ووسط كل قواعد التفسير قليلة الفائدة التى أعدها البشر لأنفسهم هناك هذه العقيدة، السببية الزائفة، على الرغم من أن كل أيديولوجية لم تكن الا بنية فوقية ترتفع على بنية أساسية لنظام اقتصادى ـ اجتماعى، عقيدة محولة اعتباطيا الى قاعدة للتفسير تظل هى نفسها غير مفسرة حيث أنه لم يعد مقبولا أن يكون حدوث كل شئ على النقيض مما يجب أن يكون عليه: أليس الإنسان هو من يدير هذا العالم! واجبه الاقتصادى والسياسى فى العالم كوظيفة لهذا المعنى الذى يعطية لوجوده فى هذا العالم،

لدخوله وخروجه من هذا العالم، وباختصار، طبقا لرؤيته لعالم أخر دون البحث، بلا جدوى عن اتجاه له فى هذا العالم، وفى هذه الحالة، فإنه لوهم صاف أن نحول التطور الاجتماعى الاقتصادى الى قاعدة تفسيرية عندما تكون هى نفسها قابلة للتفسير فى نطاق ما لعملية أكثر تميزا، وكل شئ سوف يعتمد فى الحقيقة على التدهور أو الهروب القوى لما وراء الطبيعة، أن الإنسانية التى ليس لديها أى علم عن أصل الكون لا يمكن أن تنظم العالم باعطاء نفسها أهداف أنسانية، ويكون مجهودها متجها الى تضيع قوى ينفذ الى وراء عالمنا؟ أنها أنسانية هربت من أخطار التاريخ لتفقد عقلها بفقدانها أتجاهها.

والان ماذا عسانا أن نقول اذا كنا كفينومينولوجين وكفلاسفة نرتفع ضد هذا المفهوم الذى لا يمكن أن يتصور الأشياء الا طبقا لتكوينها الزمنى والتى تطلق على نفسها التاريخانية.

١ـ أنها ليست مسألة الإقلاع عن الدراسات التاريخية بالتأكد! فالإنسانية التى تتوقف عن التعمق فى دراسة تاريخها هى إنسانية فاقدة الذاكرة، أنها ستكون مثل شخص فقد ذاكرته، وحتى اليوم ربما يكون هناك خطرا مؤجلا، اذا لم يكن كذلك بالفعل؟ فكيف يمكن وجود بعض التصريحات أو القرارات التى تتضمن عن طريق مباشر وغير مباشر مصير الإنسانية كلها وتدل على جهل بالتاريخ لا يمكن تصديقه؟ وعندما يعلن حقيقة أنه يوجد على العكس من ذلك ـ بين الجيولوجيين وعلماء المعادن من يعرفون تماما الى أى مدى يرجع موضوع أبحاثهم العلمية فى الماضى.. وبعد ذلك أين توجد مصادر الطاقة التى كثر الحديث عنها فى وقتنا هذا اذا لم يكن لها أصل فى الماضى السحيق للأرض؟ أين هو مستقبل أى نهر من الأنهار؟ هل هو عند مصبه عندما يبدأ فى فقدان مياهه فى المحيط أم هو بالأحرى عند مصدره؟ لعل علومنا الإنسانية لا تنس هذا.

أن إحتجاج الفلاسفة ضد ما يطلق عليه التاريخانية لا يتعلق بأى صورة بمثل هذه النظرة البسيطة، أن ما يوجد فى عقولهم هو:

٢ـ أنهم يضعون أبصارهم بالتحديد أمام هذا المفهوم الذى يوضح ذاته مع إنحراف الوعى التاريخى عن الوضع السوى، والذى يدعى بإنه يفيد معنى ومجال المذهب الفلسفى

الى العصر الذى يظهر فيه كما لو هذا العصر هو المفسر الوحيد له، أنه دائما نفس الهوس أو الجنون، أن حالة المجتمع تعتبر كالمعطى الأول عندما نكون بالفعل نتيجة ادراك العالم الذى سبق كل ترتيب تجريبى للأشياء. فوجهة نظر الدراسات الدينية تم تزييفها كلية، أن الناس يقولون عن الفيلسوف أنه أبن عصره تماما، الا أن هذا التفسير ينقل ببساطة أن الفيلسوف أولا هو نفسه عبارة عن زمنه، لأنه اذا كان فيلسوف حقيقيا فإنه يرتفع فوق ما أصطلح عليه تعسفيا تحت أسم «عصره» لأن هذا العصر أو الزمن ليس على الأقل زمنه حيث أنه الوقت المجهول للعالم بأجمعه.

وهنا فإننا نقترب من مواجهة السقوط الكبير لما يسمى بالفكر الحديث، والذى يغلق بشدة كل المنافذ التى يمكن أن تؤدى الى ما وراء هذا العالم، هذا هو ما يعرف بأسم «اللاارادية» وقد أستخدمت لأغراضها علم الإجتماع والتاريخانية والتحليل النفسى واللسانيات أيضا، وبدلا من أنقاذ الظواهر فقد بددتها تماما، رافضة أى معنى تصاعدى لما يمكن ان يمثل أمنا زائفا لاستحالة أقامة ميتافيزيقا صالحة. ولكن لماذا يتعين علينا أن ننحنى أمام هذا القرار أكان يجب أن يكون الذريعة التافهة لننحار لزماننا؟ وفى هذه الحالة اذا كان بمقدرنا أن نرى الأشياء تبعا لطريقة السهروردى شيخنا الشرقى (شيخ الإشراق) فإننا سوف نسرع فى إعلان الإنفصال.

فبالنسبة «لشيخنا الشرقى» كان هناك، على سبيل المثال ارصادات الفلكيين والتى أستمرت صلاحيتها حتى عندما ظهرت أشياء أكثر دقة وحتى هؤلاء الذين لم يكونوا فلكيين كانوا على ثقة كبيرة بهم. وكانت هناك ملاحظات الفلاسفة والروحانيون الذين نفذوا الى الملكوت، أى الى ذلك العالم السفلى الخفى، أى الى عالم الروح. أن ملاحظتهم نالت نفس الثقة التى نالها الفلكيون، والذين لم يتفكروا فى الملكوت من قبل كانوا يعتبرونهم مرشديهم، ما هى القيمة التأثيرية للنقد الموجه ضد هؤلاء الذين رأوه رؤى العين فى الواقع من بعض الناس الذين لم يروا أى شئ، ولم يكونوا مبرروا أى شئ؟ أعرف أن الموقف كان جزئيا ولكننى أعتقد أن الموقف فى عصرنا سيكون فى تمثيل الفيلسوف ضمير مسؤليته، جراءة السهروردى ويتخذها لنفسه.

أن الذى أشرت اليه الآن كحدس الماهية: Wesenschau فى فكر السهروردى

يمكننا أن نطلق عليه رؤيا الأشياء فى الملكوت. فالتاريخ الذى يشكل فيه الفيلسوف رؤيته هو نقطة تحول لا أكثر، أن الذى يجعل الثيوصوفية الشرقية حقيقة ليس أنها تأسست فى الحقيقة من ٥٨٢هـ - ١١٨٧م على يد السهروردى، ذلك أن هذه الرؤيا لا تحدث فى هذا العالم ولكن فى الملكوت، وليس فى زمن هذا العالم، لكن فى زمن الملكوت أن عدم قبول قيمة هذه الرؤية ورفض مضمونها هو ببساطة تدمير للظاهرة، هذا هو ما يفعله النقد العقلانى التاريخى وبالتأكيد فهو ليس هدف الفينومينولوجيا.

٣- ينشأ من هذا النقد الأساسى والذى نضعه فى مستوى النقص التاريخى للمفاهيم الميتافيزيقية نقدا أخر، والذى يعتبر من ضمن المبادئ السابقة، يظهر ضد الادعاء بتغير شعار الحدث واثباته الى أحداث هذا العالم وليكن ادراكه حسيا بالوسائل التجريبية واثباته عن طريق أى شخص أو عن طريق تسجيله فى الأرشيف، لا نفى الحقيقة فإن هناك أحداث أخرى ليس لها الحق الكامل لأن تكون فى نفس مرتبة الحدث ولكنها ليست عرضة للمعايير التجريبية للحدث، هذه هى «الأحداث فى السماء أو فى الجنة»، فى الملكوت كما فى مقدمة ونهاية الجزء الثانى من «فاوست»، أن الضعف الكبير لهذا العصر هو أنه لم يعد قادرا على استيعاب حقيقة أحداث من هذا النوع، لذلك فهى تحبس نفسها داخل اطار مشكلة «الأسطورة» أو التاريخ؟ أن أى شئ لا يمكن تأسيسه بدون شك كشئ تاريخى بالمعنى التجريبى للكلمة نسميه «أسطورة» أو خرافة والتى تعتبر الى حد كبير شئ غير حقيقى ثم تسقط فى الفخ الساخر لهذه الأيام والمسمى عدم الإيمان بالأساطير لأنها لم يعد لها أى رغبة فى إظهار ترتيب الأحداث والتى ليست بأسطورة أو تاريخ.

دعنا نتناولها من أقصر الطرق أن المفهوم السائد هذه الأيام هو إظهار الإنسان كما هو كائن فى تاريخ، هذا هو المفهوم السطحى للتاريخ والذى يخضع لسراب السببية التاريخية والتى نقدم هنا - فهو مفهوم مضاد فى وضعه، مفهوم بدونه لا يكون للتاريخ الخارجى للظاهرات التاريخية أى أساس. هذه النظرة تضع فى اعتبارها ان التاريخ هو الإنسان، أن شئ مثل التاريخ قد بدأ فقط مع الإنسان لذلك يحضر الإنسان معه اساسا شيئا يعد دائما سابقا للتاريخ، شئ ما لا يتوقف عن أصطحابه معه والذى سيكون ملاذه

ضد التاريخ الخارجى. أنها اذن مسألة تاريخ داخلى أو تاريخ خفى بالمعنى الدقيق للكلمة، التاريخ الباطنى الذى لا تتم أحداثه فى العالم الخارجى للأشياء، لكن فى العالم الكامن الداخلى للحالات المعاشة، أحداث فى الملكوت، فى عالم الروح فى «السماء» أو فى «جهنم» التى يحملها الإنسان داخل نفسه.

أن هذا التاريخ الذى يحمله الإنسان فى أعماق نفسه، هذه الجنة، وهذهالنار التى بداخله والتى تدرك نفسها فى نسيج الحقائق التاريخية، التى تنتج عن كل مناسبة مختلفة لرغبات الإنسان، إنها تشيئ نفسها بالتساوى فى التاريخ، تعتبر أحداثه فى الواقع مازالت تتخذ لنفسها مسرحا فى الملكوت حتى ولو كانت أحداثه ومأثمة تنطبق على سيناريو ينتمى شكلا لهذا العالم، لكن هذه الأحداث يمكن إدراكها والتعرف عليها عن طريق اداة غير المعرفة التجريبية أو الفيزيقية أو التاريخية، أن هذه أحداث الملامح البطولية (مثل أحداث الأفستا أو الشاهنامة، أو أحداث أسطورة الكنائس المقدسة)، مرة ثانية أنها أحداث التاريخ الخفى الداخلى والتى توحى بالرويات المميزة التى تكون أكثر الرويات صدقا. ولنتحدث بتفصيل أكثر، أن هذه الإحداث هى التى تصنع التاريخ المقدس، واذا أردنا أن نتجنب أى تدخل مع التاريخ التجريبى فلنقل ببساطة أحداث المتغيرات الدينيةHierologies أو الأشياء المقدسة.

ولكى نفهم هذه الأحداث يجب أن ينتمى الإنسان نفسه بطريقة أو بأخرى الى هذا التاريخ المقدس، كما يحدث أن يمر فى الملكوت، أى أن أمكن القول فى الإنسان الداخلى، والدليل أن هؤلاء الذين لا يؤمنون بذلك ينكرون حقيقة تميز هذه الأحداث عندما يكونون غير مهتمين باحترامها بإى وسيلة، أننا جميعا نعرف السؤال القرآنى، العرض البلاغى الذى طرح على الإنسانية كاها ممثلة فى الإنسان الأول: ألست بربكم؟ ألست أنا سيدكم؟ بالتأكيد فإن هذا ليس بتاريخ بالمعنى المتداول للكلمة ذلك لأن هذه المسألة حدثت قبل زمن عالمنا الحالى، الا أن تلك المسألة ليست بأسطورة بالمعنى المعتاد للكلمة، ويمكننى مضاعفة الأمثلة المأخوذة من الانجيل ومن القبالة لدى اليهود ومن القرآن والحديث، ان هذه الأحداث تعد من نوع مختلف تماما عن أحداث حملات «يوليوس قيصر» أو حكم نابليون بونابرى التى يمكن أن تسجل فى كتب التاريخ،

وللأنصاف ومن أجل أعطاء هذه الأحداث قدرها، فإنها تعنى أدراك الحقيقة الخاصة بها فى عالم وسيط، والذى كان الهدف الخاص لأبحاث فلاسفتنا الايرانيين «عالم المثل»، والذى ليس بخياليا على الاطلاق ولكنه البرزخ Barsakh(3)(٤) أى المساحة بينهما، المسافة الوسيطة بين المحسوس والعقلى.

والآن يمكنك رؤيتها: سواء أكانت مسألة تأسيس ظاهرة التاريخ الخارجى كما هى متأصلة فى التاريخ للإنسان أم تلك التى فى العالم الوسيط التى هى الشواهد المرئية لهذا العالم الداخلى، للإنسان فلكى يفهم هذا المعنى ولانقاذ الحقيقة فإن الأمر يتطلب نفس الوسيلة وهى «كشف المحجوب» الذى يكشف النقاب عما يوضح نفسه بينما يظل مختفيا فى الظاهرة. لقد قلت الآن ان هذه هى الفينومينولوجيا، وأن هذا هو تماما ما يفعله التأويل(4) فى أعمال الشيوصوفيين الروحانيين، أنها ليست مسألة أى جدل تركيبى: أنها مسألة قيادة الملاحظ الى نقطة يسمح لنفسه برؤية ما هو مختفى هذا هو التأويل اساسا، أنه لا يساوى شيئا أن يكون كل ما تقدم، كل ما ذكرناه له أصول لاهوتية بين الثلاث فروع الكبيرة لأهل الكتاب.

٤ـ أننا الآن فى موقف أفضل لنفهم مهمة الفلسفة المقارنة ولنرى كيف أنها لا تهتم بالترتيب الزمنى لتاريخ الفلسفة ، ولا بغرض بناء فلسفة للتاريخ، سأذكر مثالا يمسنا فى إيران بملحوظة، مألوفة حيث أننى سأشير انية إلى السهروردى. إذا كان «شيخ الاشراق»، قد أعتقد كما قيل عنه فى وقتنا، أن الفلسفة ليست إلا بنى فوقية تعكس حالة مجتمع ما فى لحظة معينة، بنية فوقية قد هجرت عن طريق البنية السفلية السابقة عليها، فلن يكون الباعث لفلسفة النور فى إيران والتى كان قد مارسها، حكماء فارس القدماء. أن قراره كان كافيا لالغاء الفجوة الزمانية، ومنذ ذلك الحين حتى الآن فإن الخسروانية Khasrovanuyum فى إيران القديمة كانوا السابقين للاشراقيين، الأفلاطونيين فى فارس، وهذه ربما تعتبر نظرة للروح بالنسبة للمؤرخ المؤمن بالمادية التاريخية الوضعية. وبالنسبة للفينومينولوجى فإنا فى الواقع واقعة روحية صالحة الزساس، بالرغم من كل العواقب التى ستتلوها.

وعند فهم وجهة النظر هذه، فإننى سوف أسوق ثلاثة أمثلة، ثلاثة مواضيع توضح لنا من البداية الدور الذى يمكن أن يقوم به الفلاسفة الايرانيون، ويأخذونه على عاتقهم من بين المهام المتعددة للفلسفة المقارنة. ولقد تجنبت والتفت حول موضعين آخرين مقارنيين فى الملاحظات السابقة: من ناحية «ميتافيزيقا الروح» التى تقوم على مطابقة القوة العقلية للفلاسفة والروح القدس للوحى، ومن ناحية أخرى «ميتافيزيقا الخيال» مؤيدا فينومينولوجيا «البرزخ» أو «عالم الخيال»، لقد تعاملت مع هذه المواضيع فى كتبى، لهذا فإننى أفضل أن أركز الانتباه الآن على ثلاثة مواضيع للبحث المقارن، والذى مازال يعد بالنسبة لى فى مرحلة التكوين لذلك فلا تتوقع منى استنتاجات كاملة، لكن إلى حد ما تأكيدا لمطالب أخرى على نفس الخط فى المستقبل.

٣. ثلاثة نماذج لقضايا مقارنة

أن مهمة المقارنة هنا محددة جدا بما أن المواضيع التى تطرح نفسها لها جذور فى الثيوصوفية الروحية كما سلم بها حكماء الثلاث مجتمعات الكبيرة للتراث الإبراهيمى، أن المشاركة الايرانية فى هذه النقطة أضافت إليها هذه الملاحظة التى فى صالحها، والتى ندين بالفضل فيها للسهروردى والتى نتجت عن اندماج التراث النبوى الزرادشتى لايران القديمة فى التراث النبوى للقرآن والانجيل، أن أى فلسفة مقارنة ترمى إلى السير فى خطوط فينومينولوجية يجب أن تتصرف بحصافة كبيرة. أن المقارنة لا تهتم فقط بالتشابهات، بل تأخذ فى اعتبارها الاختلافات أيضا، ربما تكون هذه التشابهات والاختلافات لايزال لها معنى بعلاقاتها، ومؤكدة أننى أعتقد أن هذه هى الحالة بالنسبة لهذه الثلاث موضوعات التى سوف أقدمها لكم الآن، والتى تتعلق بـ :

(١) الأفكار الأفلاطونية.

(٢) مذهب تكثيف الجوهر.

(٣) تحديد مهمة التاريخ المقدس أو مرحلة ما قبل التاريخ.

(١) الأفكار الأفلاطونية (المثل الأفلاطونية) أو نماذج النور «المثل النورية» Mothal Nuriya هى الموضوع السائد فى فلسفة الاشراقيين، الأفلاطونيين الفرس. فلنعيد قراءة

بعض السطور لأفلاطون - ضمن سطور أخرى عديدة - يمكن أن تحيى ذاكرتنا عن بعض الخصائص الأساسية لفلسفته «هذه الأفكار تتضمن مجموعة من الأسس ذات شكل ثابت، ليست بمخلوقة أو فانية، لا تقبل بينها أى عنصر أجنبى، ولا تحول نفسها إلى شئ آخر، لا تدرك للعين أو لأى حاسة أخرى، تعطى نفسها للعقل فقط (طيماوس Timaeus 52 A)، لقد كان الابداع الشخصى للسهروردى تفسير الأفكار النموذجية، كما تصورها أفلاطون، بلغة المذهب الملائكى الزرادشتى، الأفكار أصبحت ملائكة أو سادة العناصر أو الأنواع فى هذا العالم، وفى نفس الوقت هناك علم الكون الزرادشتى والمندمج فى الأفلاطونية المحدثة(٥).

وهناك المزيد . . فوق عالم الأفكار النموذجية فإن شيخ الإشراق قد تصور عالم الكائنات الأولية للنور، عالم الأمهات والذى يمكن مقارنته بنيويا مع عالم Sefirat فى القبالة عند اليهود، يبدو لى أن التقدم فى دراسة أفكار السهروردى كما تبدو اليوم، وثيق الصلة بالاقتراحات التى اقترحها درامستتير Darmesteter[5] منذ عدة أعوام مضت، هذا الرجل الذى ظل كعلامة فخر لعلم للايرانيات الفرنسى فى نهاية القرن الماضى وبداية القرن الحالى، وفى تعليقه على ترجمته للافستا، الكتاب المقدس للزرادشتية، فإن دارمستيتر قد قارن الملائكة الرئيسية فى الديانة الزرادشتية الخالدين منهم فحسب، ومفهوم القوى الالهية المقدسة لدى فيلون السكندرى الذى يعد تأثيره على الفكر الدينى الغربى معترفا به تماما، أن اقتراح دارمستيتر لم ينتج عنه أية ثمار، لأنه يوجد القليل من الفلاسفة الذين اهتموا بالمذهب الايرانى، إلا أننى لدى احساس أن السهروردى قد وافق عليها وبحماس ومن ثم فهناك مجال واسع للدراسة المقارنة يقع أمامنا الآن.

وبالاضافة إلى ذلك سوف نجد فى الجزء الثانى من كتاب «مختارات من الفلاسفة الايرانيين» عمل بارز ندين بالفضل فيه إلى صديقى وزميلى البروفيسور سيد جلال اشتيانى Ashtiyani ولقد كنت مسئولا عن الجزء الفرنسى من هذا الكتاب، وهناك فصل طويل أيضا مخصص لأحد فلاسفتنا والذى ما يزال حتى الآن غير معروف تماما : ابن أجهاجانى Ibn Aghajani(٦)، أنه كان أحد تلاميذ ملاصدرا الشيرازى فى القرن الثانى عشر، لقد ترك لنا تعليقا بارزا على كتاب الفحم المحترق Burning Cook لميرادماد

الفيلسوف الكبير ومعلم مدارس أصفهات فى عصر الدولة الصفوية، إننى أكرر الآن قصة ظهور واختفاء ثم ما تلى ذلك من إعادة اكتشاف هذه المخطوطة الأصلية المكتوبة بخط اليد، أن هذا الجزء بأكمله يعتبر مثال لهذا النوع من الروايات البوليسية التى ليست بنادرة فى السجلات التاريخية للبحث العلمى ومفاجآتها(6)، أن ميرداماد معلم أبن أجهاجانى، لم يكن اشراقيا بالمعنى الدقيق للكلمة، أن موقفه بالنسبة للأفكار الأفلاطونية يتقلب خلال رحلة أحداث حياته العلمية. وتبقى حقيقة أنه قد رمز لها فى كتابه العظيم بمصطلح غريب والذى كنت أطلعت عليه بالصدفة، ولم أستطع تفسير معناه الدقيق ولكن عند ظهور عمل أبن إجهاجانى للنور ثانية قد أعطانا مفتاحها أخيرا(7).

أن ميرداماد يسأل قارئه: هل أتى إليك ما هو منسوب إلى «أمام الحكمة» أفلاطون العظيم واستاذه سقراط؟ أن السؤال يشير إلى مذهب الأفكار الأفلاطونية، لكت ميرداماد يطلق عليها هذا الاسم الغريب «الطبائع المرسلة» Tabau Marsalaأو حتى «الجواهر المرسلة» Opastalic natures أن الفضل يعود لأبن إجهاجانى فى معرفتنا بأن هذا المصطلح يشير إلى الأفكار الأفلاطونية، أن ما يدهشنا فعلا هو وصفها بإنها «مرسلة» ومطلقة بهذا الشكل على الأفكار الأفلاطونية «النماذج المعيارية للنور» لأن هذا المصطلح «مرسل» هو أحد مميزات معجم مذهب النبوات. النبى المرسل هو نبى مبعوث للناس، لمدينة أو لمجتمع ما، ويجب تمييزه عن النبى الرسول، والذى يكون مكلف باظهار دين أو كتاب سماوى جديد. والآن هناك أحد المشاكل التى يجب وضعها موضع الاعتبار من بين أهم المشاكل فى الفلسفة الأفلاطونية وهى كيف يستطيع التوفيق بين تأصيل الفكرة وتصعيد الفكرة. أن الفكرة يجب أن تكون متأصلة وإلا فلن يكون الهدف العقلى كما هو، لكن فى نفس الوقت فإن الفكرة يجب أن تظل مصعدة جذريا، أن الفكرة ليست عرضة للتغيير، الميلاد، والتحلل أو الموت، أن العلاقة بين الأفكار الأصلية للعالم العقلى، وحقائق العالم المحسوس هى كما أقترح أفلاطون تسميتها بالمشاركة(٧).

وفى معجم ميرداماد فإن هذه العلاقة لا نعبر عنها بمصطلحات التأصيل أو التجسيد ولكن فى مصطلحات مذهب النبوات والرسالة النبوية، أن ميرداماد يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين فى هذا العالم، والفلسفة النبوية للشيعة

تدعونا هنا إلى مفهوم نبوى للفلسفة الأفلاطونية، كاختلافها عن الأفلاطونية مثلا ـ أو كديانة نبوية للتجليات بالنسبة لديانة التجسيم .. أن وظيفة الرسول هى أن يحدث تقابل عن طريق التجلى فى العالم الوسيط، عالم المثل (العالم المثالى) أو العالم الخيالى، أن هذا المفهوم دون شك يتوافق ـ على ما أعتقد ـ مع مفهوم السهروردى وهذان المفهومان معا يحددان الخط الزمنى الأفلاطونى فى ايران، كل فى وقته وفى عصره، ويبدو لى أن هذا الشكل من الأفلاطونية واجه تفسيرات متعددة على مر القرون ، لذا فإن لدينا هنا طريق ملكى ـ نادرا ما تم اتباعه من قبل ـ ومفتوح أمامنا للبحث فى موضوعات الفلسفة المقارنة.

(٢) موضوع آخر لا يضيف شيئا ذا أهمية لما سبق، ذلك الذى نشأ من عمل ملاصدرا الشيرازى (٧٩٧هـ ـ ١٥٧١م)[٨] أشهر تلاميذ ميرداماد، والذى سيطرت أعماله العبقرية البارزة على الفلسفة الإيرانية طوال القرون الأربعة الماضية، أن ملاصدرا أحدث ثورة فى ميتافيزيقا الوجود، بعكسه ترتيب الأولويات المدروسة عن طريق فلاسفة ميتافيزيقا الماهيات العظام فى هذا الحين، وهذا الأخير اعتبر أن الماهية، أو كينونة الأشياء ثابتة وغير قابلة للتغيير والوجود يمكن أن يحدث أم لا، كما يجب وفقا للحالة، فهى لا تغير شيئ فى تركيب هذه الماهيات، وقد أعطى ملاصدرا من ناحية أخرى ـ الأسبقية للوجود، وهكذا فإن طريقة الوجود هى التى تحدد طبيعة الجوهر، أن طريقة الوجود هى بالفعل قادرة على عدد من الدرجات من التكيف والتدانى بالنسبة لميتافيزيقا الماهيات. فإن تكوين الإنسان على سبيل المثال أو تركيب الجسم من الثوابت، وبالنسبة للوجود الميتافيزيقى عند ملاصدرا فإن كينونة الإنسان تتضمن درجات متعددة، بدئا من تلك الشياطين ذات الوجه الآدمى، إلى الحالة السامية للإنسان الكامل، أن ما يطلق عليه الجسد يمر خلال حالات متعددة بدئا من تلك الحالة الفاسدة للجسم فى هذا العالم إلى الحالة الراقية، بل وحتى ما نسميه الجسم الالهى Jism elahi وفى كل مناسبة، فإن هذه الاثارات تعتمد على مدى التكثيف أو التهدئة على تدانى الوجود، ملاصدرا هو فيلسوف النسخ والتناسخ(٩)، أن فكرة الوجود تستتبع فكرة أشكال اوجود، أو أشكال الماهية التى هى إحدى السمات العظيمة لفكره الميتافيزيقى، وبطبيعتها فإنها تعد الطريق وتهيئه للفينومينولوجيا فعل الوجود.

هذه المسألة قد شغلت حيزا كبيرا لدى الفلاسفة المدرسيين اللاتيين فى القرن الرابع عشر، أن هـذا الموضـوع الذى أطلق عليـه فى اللاتينية تكثيف أو تخـفيف الأشكال De intensione et remissione Farmarum التى تفترض أن هناك فـاصل، مجال من التغيـر لعبت على حدوده تغيـرات الكثافة النوعية أنه هـذا الفاصل، هذا المجال من التغيـرات الذى تم تحديده على أنه «نطاق الأشكال» هناك أسماء لبعض الفـلاسفة الذين تساوى أبداعاتهم رهافـة أفكارهم الفائقة والذين مازالو متصلين بالبـحث المتعمق فى هذا الموضـوع ومنهم بالأخص جان الريبـاوى Jean de Ripa (١٠) الفيلسـوف الايطالى الفرنسـيسكانى من القـرن الرابع عشر، والذى مـازالت أعماله بـعيدة جـدا عن أمكانية نشرها كاملة، وهو أيضـا مثل ملاصدرا منذ قرنين ونصف مـضت، كان يجب عليه أن يصارع الفلاسفة قليلى الدهاء والذين يعـتقد أنهم يمكنهم بالابقاء على الماهيات آمنة من تنويعـات التكثـيف هذه ومن تجـريد فـعل الوجـود Variations of intensity and degradation

ولكن للسيطرة على هذه المسـألة، بل وحتى على الفترة الزمنية نجـد اسم نيقولاس أورسييم Oresme (١١) الفـيلسوف النورمـاندى الذى كـان أستـاذا فى جامـعة نافـار Navarre ثم أسقفا فى ليزيو[8]، أن عبقرية أورسيم قد أوحت إليه نهجا جديدا تماما لا يمكن تقـدير كفاءتـه إلا بصعوبة، لـقد أخذ على عـاتقه إعـداد بيان تخطيطى تمثـيلى للاختلافات النوعيـة، فلنفهم هذا جيدا أنها ليست مسألة التحـويل إلى إعداد كما نفعل عادة الآن وليست العوامل الكـمية مثل الاعداد والاحصائيـات على الاطلاق، أنها مسألة ترتيب أورسيم بتـوافق للبيـانات التى كان متـعذرا اختـزالها وهى فى الأساس نوعـية، وتمثيل عددى لهذه البيانات من خـلال الوسيط، ليس فى اعداد لكن فى أشكال هندسية (المثلث، الدائرة، شبـه المنحرف . . .الخ) بالتأكـيد فإن هذه الأشكال وطبـيعتـها تخص عنصر نوعى مـعين، ويجب ألا ننسى ذلك فالشئ المدهـش هو أن نقطة الانطلاق لهذه الأبحاث كـانت لاهوتية، أن اللاهوتيين كـانوا يسألون عل الزكاة أو الصـدقة يمكن أن تزيد أو تنقص فى الإنسـان، أن اللاهوت الذى أصـبح من البدع الآن انكار آية فـعاليـة عمـلية له وجـود ـ مع ذلك ـ فى أصل المشكلة التى كرس لـها أساتـذة جامعـة باريس أنفسهم خلال القرن الرابع عشر.

ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن نسأل مثلا عما هو تكثيف صورة أو لون من حيث النوعية، هل يتعين على اخفاء شكل قديم أو اضافة شكل جديد إليه؟ أنهم يبحثون فى مسألة ما إذا كانت احداث الروح يمكن أن تكثف أو تصبح أقل كثافة، وإذا ما كانت التسليم باقتراح أو اعتقاد يمكن أن يكثف أو يخفف، أذن ما الذى يتوقف عليه الزيادة والنقصان؟

وهنا فإننا نجد نفس الموضوع الموجود فى ملاصدرا والمتهم بتكثيف وتجريد كل الكائن، هذا الموضوع استمر وتطور مع أورسيم وبشكل مختلف تماما مع ملاصدرا، ويمكن أن نقول أن أورسيم أخذ على عاتقه مهمة ترتيب التنويعات بواسطة أمثلة هندسية، أمثلة لها خصائص وحركات فى الكائنات، لقد عبر عن امتداد الخصائص والحركات بطول أشكاله، وقوة هذه الحركات والخصائص باتساع أشكاله، وبفعل ذلك فقد مثل هندسيا المسافات التى يمر من خلالها اختلاف حركة متغيرة (لاحظ أنها ليست فقط مسألة حركة محلية لكن أيضا التقدم النوعى للتغير) وأهمية هذا الموضوع هو أفضل ما قام به حيدر امولى Haydar Amali[١٢]. والذى كان أحد المعاصرين لأورسيم فى القرن الرابع عشر فى إيران، والذى تميز بذوقه ومهاراته فى الفن التخطيطى أو البيانى وذلك باعطاء تمثيل هندسى للمسافات الروحية، أن معدل هذه البيانات ليس فقط تشابه محكوم بتركيب الأشكال الهندسية ولكنه بالأحرى تشابه مؤسس بالتوصيلات المحددة بهذا الجبر الفلسفى المعروف باسم «علم الحروف» وعلى حد علمى فإنه لم يتم تخصيص أى دراسة مقارنة لهذا الموضوع.

صحيح أن بعض مؤرخى العلم قد رأوا فى هذه الطريقة فى التعبير ـ عن الظاهرة النوعية بمصطلحات كمية كما نجد اورسيم ـ شئ مثل البدايات الأولى لما قد أطلق عليه فى العصر الحديث علم الفيزياء، وهناك نقطة أخرى أبعد يجب أن تتبادر إلى الذهن، فالذى تمنى أورسيم أن يجعله ممكنا هو الحدس المكانى «التأمل الخيالى» تفضل الأشكال الهندسية، الظاهرة نوعيا والتى بطبيعتها الذاتية تبتعد عن التمثيل البعدى. وبذلك قد التقى ثانية مع ميتافيزيقا الخيال التى كانت بارزة فى الشرح العظيم لبروكلرس Praclus[١٣] على « عناصر» أقليدس، ويقول فينومينولوجى أن ما لدينا هنا ليس التحول من علم نوعى إلى كمى مثل ما هو فى عصرنا، فإنا اعتبر أن مؤرخى العلم بعيدين جدا

الغرض الحقيقى من مجهوداتهم ليجعلوا أورسيم المبشر بالهندسة التحليلية لأن فكرة ل الأشكال الهندسية بعلاقات جبرية لم تخطر بباله أبدا. أن مثل هذا الاجراء كان كن أن يدمر اتجاه جهوده، الجهود التى كانت تهدف فى النهاية إلى توضيح كيف يح الزمن مكانا، ولهذا فإننى أفضل القول أن أورسيم كان يحاول أن يدرك نوع من م لايزال فى انتظار تطوره الحقيقى، وبالتأكيد فإن حالة البحث كما تركها أورسيم كن أن توجه الباحثين عن الحقيقة إلى اتجاه جديد، ولكنه ليس ممكنا استنتاج ضرورة قية للعبور من أحداها إلى الأخرى، ولهذا فإن الهندسة انحليلية كانت فى أشد اجة إلى وجود تفسير ديكارت، الذى ظل أول وآخر تفسير لهذه الظاهرة. وليس ك ضرورة منطقية تسمح لنا باستنتاج أفكار ديكارت من بين أفكار أورسيم، ولهذا ا سنكرس أنفسنا بدلا من ذلك للاستطلاع كفينومينولوجين لكل المجال المفتوح أمامنا بداعات بفضل عبقرية أورسيم الحدسية، وهو مجال ضخم.

وبالفعل، فإننا يمكن أن نمثل الموضوع الذى تحدث فيه الاختلافات النوعية على ل خط، أن خطى الطول والعرض هما الاحداثيات اللذان يمثلا هذه الاختلافات يا واللذان يؤسسا معا السطح، إلا أن المرء يمكن أن يمثل هذا الموضوع من البداية ح منبسط ثم تدرس الصفة التى تخبرنا عن كل نقاط السطح، خط العرض هنا سوف ون لخط على سطح مكونا بعدا ثالثا. ولكن هذه الصفة السطحية لا ترهق فكرتنا عن فة، الموضوع المعروف بهذه الصفة هو فى الحقيقة ليس خطا أو سطحا لكنه جسم ب حقيقى، أننا الآن مهتمون بالصفة الجسدية، لكن إذا مثلنا هذه الاختلافات النوعية ن بجسم صلب ذو ثلاثة أبعاد، فالانسان هكذا يمد أسلوب التمثيل المستخدم من سل للصفات الخطية والسطحية للصفات الجسدية ذات الثلاثة أبعاد. ولكن إذا كان ك الآن مثال ذو ثلاثة إبعاد يأخذ الدور الذى يلعبه خط الطول فى الحالات السابقة ى يمثل ما يجب أن يكون هنا خط العرض، فلابد من وجود بعد رابع هنا، ولسوء ل فإننا لا نملك مثل هذا البعد الرابع.

وهنا مرة ثانية كان لدى أورسيم حدس عبقرى، لقد اعتبر صفة الجسدية كما لو ت مركبة من جسدين، تلك الناتجة عن امتداد الموضوع فى الأبعاد الثلاثة (للفضاء)

المكان. وهناك أخرى هى تلك الموجودة فى الخيال فقط والتى تنتج عن تكثيف الصفة المضاعفة بتعدد السطوح والتى يمكن اكتشافها فى الطبيعة الداخلية للموضوع، لقد تحدثت عن هذا كحدس لعبقرية لأنه قد ظهرت فيها الفكرة العامة للجسدية، من مجرد حقيقة إنها تفترض بعد رابع، وتكمل نفسها فى العالم الخيالى الذى تؤكده فى نفس الوقت الذى تفترضه فيه، إلا أن هذا العالم الخيالى للجسم الخفى الذى أطلق عليه هنرى مور(١٤) ـ أحد أفلاطونى كمبردج فى القرن السابع عشر ـ البعد الرابع، وهكذا فإنه نفس هذا العالم الخفى الخيالى الذى قامت ميتافيزيقا الخيال عليه، والمحولة فى فكر ملاصدرا إلى قدرة روحية صافية تفترضه وتستكشفه، هنا أيضا فإن ملاصدرا يرفض نفس الافتراض بالجسدية التى ليست كاملة فى العالم التجريبى ذو الأبعاد الثلاثة، وهنا أيضا تحت جذور موضوع الهياكل السماوية النموذجية، أنه الهيكل الأرضى لا يكون منتهيا أو كاملا البناء الحسى ذو ثلاثة أبعاد مكانية، إنه يكون كاملا فى مجموعة فقط فى الخفاء الذى يمكن تخيله فقط. أن فيلسوف ايرانى مثل القاضى سعيد القمى Qazi Said Qommi(9, ١٥) من القرن السابع عشر قد طور موضوع الطراز الأولى السماوى للهيكل التكعيبى بطريقة رائعة، هذا هو الموضوع الذى يتطابق مع المعرفة الروحية الاسلامية لهذا الهيكل السماوى لأورشليم (القدس) كنموذج بدائى للهيكل الأرضى فى القدس.

لقد أشرت فى مكان آخر إلى علاقة أساسية بين أفلاطونى فارس وأفلاطونيو كمبردج هى أكثر من أن تكون مجرد تاريخ زمنى، والذى يرى من خلالها أنهما كانا متعاصرين. وعلى ضوء أبحاث أورسيم فإننا نجد مجالا للفلسفة المقارنة مفتوحا أمامنا وهو من عدم التحديد والاتساع حتى أنه يسبب نوعا من الدور، أننى لن أصر هنا عليه حيث أنه الموضوع الذى سأبدأ فى اكتشافه، ولكننى أعتبر أن هنا المكان والزمان الصحيحيين لجذب الانتباه إليه ولو لفترة بسيطة مؤقتة.

(٣) فى النهاية هناك موضوع ثالث استطعت أن أبحثه بتفصيل أوسع فى مكان آخر، وبالتالى يكون ناضجا بدرجة كافية ليكون موضع دراسة للفلسفة المقارنة، لذا سأتكلم باختصار، وبقدر ما أستطيع فإننا ندين للزرادشتية بفضل المحاولة الأولى لما يمكن أن نسميه تحديد مدة عصور العالم: الخلق، المزج أو الخلط Melange الانفصال Gumecishn وهكذا فإن عصور العالم قد أنقسمت إلى الثلاثة فصول المكونة للدراما

الكونية، تثير أحدهما ضد الأخرى، قوى النور اهراماذان Ohramazdian وقوى الظلام اهرامان Ahrimanian ،هذه الفصول الثلاثة انتشرت فى مدة أثنتا عشر ألف سنة، والتى تعتبر قيمتها كلمة حسابية Aruthmosphuc وليست مجرد حسابية، وفى الفيها فإننا ندرك عيد الظهور أو اغطاس لـ Saoshyant تجهيزا لتغيير منظر العالم أو البعث.

هنا فإننا نواجه توازنا مدهشا، أن حديث الشيعة يصف لنا هبوط النور المحمدى على هذا العالم كشعاع يخرج من اثنا عشر حجابا من النور هم أنفسهم الأثنتا عشر أماما، الذين يرمزون إلى عصور العالم الأثنا عشر، والألف الثانية عشر فيها هى أمام البعث (قائم القيامات) Qaim al Qiyamat ،أن الشعور الشيعى كان قد نظم أيضا مدة عصور العالم فى خطة أثنى عشرية.

هنالك الكثير لم يأت بعد، أن دائرة النبوة الشرعية قد أغلقت وقد تبعتها دائرة الولاية، دائرة أصدقاء الله، أو دائرة الاستهلال الروحى والتى حل عقدها بعودة The Partousia الأمام المنتظر (الثانى عشر أو الامام المختفى) لقد انتبهت فى مكان آخر إلى التوازى فى هذا التمثيل لعصور العالم بما يظهر لأول مرة فى العالم الغربى فى القرن الثانى عشر فى أعمال يواقيم الفلورى Joachim of Flora[١٦] وهذا الأخير أيضا قد تم تقسيمه إلى ثلاثة فصول ولكنها كانت كلها تتوافق والثالوث المقدس، أن المملكة الثالثة هى تلك التى بها الروح المقدسة، الانجيل الخالد، الروح القدس. وهنا ثانية فإن حيدر أمولى يمكن أن يكون مرشدنا فى بحثنا، عندما أشار إلى أن من رمزت إليه الشيعة على أنه الامام المنظر هو نفس المرموز له فى المسيحية بالروح القدس.

ومع ذلك فإن الفينومينولوجيا المقارنة يجب أن تنتبه إلى نقطة أساسية هنا وهى: لمن سيكون تحديد قيمة أزمنة التاريخ، وفى أى مجال للرؤية سيتم وضعه؟ بالتأكيد ليس فى هذا المجال الذى يعتبر فيه الانسان موجودا فى التاريخ. إلا إذا كان هذا التحديد سيفرض نفسه على كل شخص كما نفعل الوقائع مثل حكم قيصر ونابليون، وهذا أبعد ما يكون عليه الحال ! أن معنى هذا التحديد ينطبق أساسا على هذا المجال الشعورى الذى يكون التاريخ فيه موجودا فى الانسان، لهذا فإننا نتعامل هنا مع التاريخ المقدس والذى تتم أحداثه فى الشعور الداخلى للانسان والذى يكون احساسه الداخلى موجودا فى

التأويل، بتفسير روحى ولنطلق عليها فينومينولوجيا، التى هى كشف المحجوب، كشف النقاب عن السر الخفى.

لنلاحظ ذلك ! عندما يترك الانسان نفسه يجرف فى التاريخ فإنه يستطيع أن يختبر كل فلسفات التاريخ كما يحلو له، أنه يتجاهل كل الميتافيزيقا، أنه يستطيع أن يتصرف كاللاإدارى تماما، لكن هذا لا يعد ممكنا عندما يدخل التاريخ ويتم ادماجه مع شعور الانسان، فالأحداث هى أحداث الروح، إذ أن لها بعدا تصاعديا، الإنسان لم يعد بامكانه اللعب على ما يحبه من الفلسفة اللاإدارية للتاريخ فقط هؤلاء الشيوصوفيين مثل فرانز فون بادر F. Von Baadr[١٧] أو شيلنج Schellin الذين يمكن تسميتهم وبحق فلاسفة التاريخ والذين يمكننا اتباعهم الآن.

أننى أعتقد أن الثلاثة موضوعات التى قدمتها لكم هى بحق ثلاثة أمثلة للاتجاهات المقارنة.

٤ـ المغامرة الغربية ومغامرة التغريب

لكى نختم القول يبدو لى أن هناك مواضيع من هذا النوع يمكن أن تضعنا على نقطة حيوية عندما تدعونا فلسفة مقارنة الى تقديم اولى، ومن هذه النقطة الحيوية ربما أمكننا أن نلتقط ومضه خاطفة من الضوء الجديد حول معطى هذه المشكلة التى لا يمكننا أن نحول نظرنا عنها، مشكلة مواجهة مصير الشرق والغرب على التوالى، وأنا أعلم جيدا أنه فى الوضع الحالى للأشياء، ومع أتساع نطاق عملية التغريب، فإن هذه الكلمات لم يعد لها نفس المعنى من التضاد كما كان الحال منذ جيل أو جيلين.

ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الشرق Orient عند السهروردى وعند كل رفاقه، ليس هو الشرق الذى يمكن أن يوضع كعلامة للجهات على خرائطنا، أن هذه الكلمة فى عمل السهروردى ليس لها معنى جغرافى ولا معنى عرقى، بل لها أساسا معنى ميتافيزيقى، أنه يصف العالم الروحى كهذا الشرق الأعظم الذى تتجه نحوه الشمس الصافية عند اشراقها، والشرقيون هم أولئك الذين يستقبل شعورهم الداخلى اشعاع هذا الفجر الأبدى. ولا يزال هناك دون شك القليل من هؤلاء الشرقيون، فى الشرق وأيضا فى الغرب الجغرافى لعالمنا، لكن ليس لأى منهما أى تفوق على الاخر، لكن عندما نتكلم عن مصير الشرق والغرب فإننا عادة ما نفهم المعنى المتداول لهذا الكلمات عندما يبحث الشخص فى عواقب أختفاء ما كانت عليه الحضارات التقليدية.

وهكذا فإننا يجب أن نبدأ بالتمييز عمقا بين ما سأطلق عليه المغامرة Venture الغربية من ناحية، ومقامرة تغريب الشرق من ناحية أخرى، وهذه الأخيرة ليست أمتدادا للأولى، لقد كانت هناك لحظة فى القرن الثانى عشر، عندما تمت ترجمة الافستا الى اللاتينية فى طليطلة، لحظة كانت ثقافتينا فى الشرق والغرب متشابهتين فى النوع، كان مفهوم العالم غير منفصل عن مضمونه الروحى، فأنا مثلا أفكر فى هؤلاء الكيميائيون الذين يعتبرون العملية الكيميائية التى تحت ايديهم قد أسفرت عن نتائجها النهائية اذا كانت مصحوبة بتحويل داخلى للإنسان، أى اذا أثرت فقط فى الميلاد الداخلى للأنسان الروحى، وبالطبع فإن هناك كيميائيون لا يعرفون شيئا عن هذا الهدف الروحى أو ببساطة يتجاهلونه ويشغلون أنفسهم بأقرانهم على أمل ادراك طموحتهم المادية والتى عادة ما تتحطم، هؤلاء بالطبع كانوا معروفين بأسم النفاخين أو شاعلى الفحم النباتى.

وبعض النتائج التى يحصلون عليها يمكن أن تسهم بلا شك فى فصل تمهيدى عن الكيمياء الحديثة، وعلى العكس فمن المؤكد أن الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة للعوالم الروحية (أنا أفكر هنا كثيرا فى الجلدكى Jaldaki(١٨)، فى يعقوب بوهمه Boehme) لن يكون لها أية صلة مع فصل تمهيدى يمكن أن يقدم على أنه مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة، هناك عدم استمرارية، أو خواء فى الانتقال من عالم الى أخر، أنها هنا النقطة بالتحديد هذه الفجوة، أو نقطة الانتقال التى يجب ان ندركها لكى نفهم مصائرنا الشخصية.

ولكن هل هناك فى الحقيقة لحظة معينة دقيقة محددة؟ هل هناك لحظة فى الزمن بعدها انحراف أو استمرار للحركة يمكن تصورها؟ أن ما يظهر لنا بعد الحدث كاستمرار، كان فى الحقيقة مجرد تتابع لقفزات غير مستمرة، أو نقاط انطلاق جديدة كل مرة لا يمكن توقعها، لهذا فإنك تجدنى الان فجأة متحفظا بشدة عندما أتكلم عن اورسيم، والذى اود أن أقارن فكرته عن تكثيف الأشكال بفكرة ملاصدرا، أن لدى شعور بأن الشكل الهندسى للأشكال النوعية عند اورسيم لم يعد فصلا تمهيديا للهندسة التحليلية ـ بالمعنى الخاص للكلمة ـ كما أن الكيمياء القديمة ليست مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة، وللحصول على هذا كما قلنا فإن ظهور ديكارت كان مهما، إلا أنه لم

يكن من المهم وجود ديكارت بعد أورسيم إن ظهور ديكارت كان حدثا جديدا، كان بمثابة عدم استمرارية، ولسوء الحظ فإننا دائما لنميل لرؤية الأشياء بنفس الطريقة التى تظهر بها الصور فى الفيلم، الواحدة تلو الأخرى، أن ما يتبع ذلك ليس بالضرورة أن يكون بسبب Propter hoc ذلك كما يعرفها علماء المنطق جيدا، ولكن هؤلاء الذين يتحدثون عن الأحداث الاساسية للتاريخ عادة لا يعرفونها.

وبعد أن قلت ذلك، أود أن أوضح الملاحظ التالية، إن ما نسميه المغامرة الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمى لطبيعة غير مقدسة والتى يجب انتهاك حرمتها كى نكتشف قوانينها ونخضع قواها للارادة البشرية، لقد شدنا هذا الى حيث توجد الآن: قوة دافعة فنية قد حولت ظروف حياتنا ولا شك فى هذا، قد استفاد العالم كله منها، ولكن فى نفس الوقت فقد جرنا الى موقف سوف نطلق عليه «القوة الخلاقة المضادة أو الزائفة» بالمعنى الذى للعمل الابداعى بما انها قد وضعت البشرية الأرضية فى موقف التدمير، فى موقف الغاء سكناها هذه الأرض التى تستمد منها اسمها ووجودها. أنه عمل من لا شئ ومن موت يجب أن نتناوله مواجهة، اذا كان يجب ادانته بنفس طريقة حكماء فارس القدماء الذين لم يكونوا أول من فعل ذلك فحسب، وأنما كانوا أول من ينظرون فى عينى الإنسان البشع.

فلنؤكد هذا أيضا، أن وراء الانتصارات العلمية للغرب هناك فى نفس الوقت المسائل الروحية، لكن لنفكر فى عدد الارواح البشرية التى تطلبتها تضحيات الاكتشافات الغربية، عندما نتخذ المكان المخصص لنا فى طائرة مريحة سواء أكان هناك أحساس بالأمان أم لا، فلنفكر فى كل هؤلاء الذين ضحوا بأرواحهم فى السنوات الأولى من هذا القرن لكى نصل الى الأماكن التى نقصدها (أننى اشير هنا الى طيران ليلىNight Flight لسنت أكزوبرى Saint Exupery (١٩) الذى يمس القلوب) فلنفكر فى كمية الطاقة الذهنية التى لا يمكن قياسها والمستثمرة فى كافة الالات التى غطت الأرض شيئا فشيئا، ما هى فائدة توبيخ ـ الغرب فى الوقت الذى نحن مضطرون اليه فى كل الحالات الى تقليده، بل، وأن نصبح مثله، لكن الثقة التى بدأ بها الغرب فى مطلع هذا القرن ما

زالت تؤمن بأن التقدم التكنولوجى سوف يقود العالم الى السعادة والى الفردوس الموعود تعطينا فكرة، اذا نظرنا اليها ثانية بالقياس الى اليأس الموجود اليوم، لقد كان هناك خداع وتضليل، أن العالم المحرر قد خلق اداة للمرت، الا أننى مقتنع بأن هذا اليأس يخفى بين جوانبه تحرير الغرب، أن السلاح الذى صنعه هو الذى يعالج الجراح كما يقول بارسيفال Parzifal فى دراما فاجنر، أننى لدى ثقة كبيرة فى أنه هناك الكثير من الشرقيين فى الغرب Orienataux، فى الغرب بالمعنى السهروردى للكلمة ليوجهوا هذا الخلاص.

أن الموقف المختلف الذى خلق عن طريق تغريب الشرق (هذه المرة بالمعنى الجغرافى للكلمة) يبدو لى الى حد كبير فى نفس الضوء، أن الحصول على الشئ أو الانتفاع به أو اختياره يعنى شيئا واحدا، واكتشاف انفسنا يعنى مسألة أخرى مختلفة، لقد كنت أنوه الآن أن الايديولوجيات السياسية ـ الاجتماعية للغرب هى ادعاءات علمانية ودنيوية، أنسقة المذاهب اللاهوتية السابقة، ومرة ثانية فإننا نجرب الفاعلية الرهيبة للعلوم الفاسفية والدينية والتى حاولت بدع عصرنا هذا أن تحرمها من كل القيم العملية، على العكس فإن الفاعلية الرهيبة التى تعطيها لنا، اذا لم تكن المفتاح فهى على الأقل أحد المفاتيح الرئيسية للموقف، وهكذا فإننا كلنا أهل الكتاب، أى أهل مجتمعات الكتاب يجب أن نأخذ فى الاعتبار معا ماضينا اللاهوتى، فإن كتبنا المقدسة ـ القرآن والانجيل ـ تواجهنا بنفس المشاكل حين نحاول فهمها، لقد كنت لتوى اتذكر الأصل اللاهوتى للمفهوم التأويلى والذى تندفع منه كثيرا هذه الأيام. وهنا أيضا توجد حقيقة حرجة تبررنفسها، اذا ركزت انتباهى على أحداث هذا العالم الروحى، الذى أنا على معرفة كبيرة به، ذلك العالم الصوفى الروحانى الشيعى، «العرفان الشيعى» يجب ان أقرر حقيقة ان نفس هذه المشاكل التى تبرز فى كل مناسبة، وأن الحلول التى تم اختيارها كانت تماما هى تلك التى رافقتها القرارات المسيحية الرسمية فى الغرب.

ولهذا فإنه من الأساسى لكلانا أن تتحرى بالتفصيل تاريخنا الفلسفى واللاهوتى كوحدة مشتركة، أن الذى أنشق فى الغرب من ايديولوجيات علمانية ببساطة لا توجد هنا فى الشرق، كيف اذا تكون الاختيارات والقرارات التى تصدر عن العلمانية فى الغرب

تتحول فى الشرق بدون احداث أى ضرر بها أو بدون تدميرها؟ هنا لدينا كما أرى نور جديد تماما والذى نرى من خلاله التأثير المدمر للغرب على ما كان عليه الشرق التقليدى، هنا لا نستطيع أن نقول أكثر أيضا: أن الذى يخفى السم سوف يخفى هو نفسه الترياق المضاد لهذا السم، حيث ان السم المختص لم يفى هنا، وما الذى سوف يظهر أذن؟ أننا لا نزال فى قلب هذه العملية، فما زال الوقت مبكرا جدا لنفهم هذه العملية وان نجيب عليها، ولكنه ليس مبكرا جدا أن نحاول أن نحيط الكارثة المفجعة، أننى أقول أن المسؤلية الثقيلة لهذا المجهود، وأن نفهم وأن نتفادى الموقف، عبء كبير يقع على الفلسفة المقارنة حتى اذا لم تكن هى نفسها مجهزة جيدا لتواجه مباشرة هذه المهام.

ما هو نوع البشر الذين يأخذون على عاتقهم هذه المسئولية؟ هناك نوع من البشر فى هذا البلد يعتبرون مفخرة الثقافة الكلاسيكية، وهذه معروفة تحت أسم العارفين، الثيوصوفيين الروحيين، والذين لا تنفصل لديهم التعاليم العليا عن الروحانية السامية والأخلاق العالية لتمارسها فى مجتمعاتنا، وهذا النوع من الرجال يوازية فى التراث الغربى هؤلاء الذين كانوا أعمدة التراث حتى الأعلان عن واقعة «خيانة الشماسين» أو رجال الدين، عندما قام رجال الدين بالخيانة فقد ظل هناك هذا النوع من الرجال الذين ظهروا نتيجة الثقافة العصرية غير الدينية أو غير المقدسة والذين يطلق عليهم لفظ المثقفين الذين لم تعد كلمة الروحيين تعنى بالنسبة لهم أى معنى، ذلك لأن اللاارادية قد دمرت الانسان بداخلهم، وهذا يعنى أن هناك انفصال داخلى فى النفس بين الفكر والوجود وبين الوجود والفعل، وهذا الانفصال هو ما كان يرجوا السهروردى أن يحبطه عندما نادى بفكرة الحكيم الكامل الذى يجب أن تكون لديه كمية كبيرة من المعرفة الفلسفية بالتساوى مع الخبرة الروحية حيث أن كلاهما يمكن الحصول عليه بدون الاخر، مثل هؤلاء الحكماء هم الذين يطلق عليهم أحد الأحاديث الشهيرة ورثة الأنبياء.

أن أحدى المميزات المدهشة للفلسفة الشيعية فى ايران، خاصة فى الأربعة قرون الماضية كان هو الاصرار على الوظيفة العامة، للفيلسوف والنبى، أن النبى بالطبع ليس هو ذلك الشخص الذى يتنبأ بالمستقبل، أنه الشخص الذى ينطق بلغة الوحى غير

المرئى، لذلك فلكى يطور الحكماء كخلفاء للانبياءيجب أن تكون فلسفاتهم فى أساسها فلسفة نبوية، وما زلت أعتقد أن العارفين وكل الفلاسفة الصوفيين الذين ينتسبون الى التراث الابراهيمى لهم صفة مميزة واحدة، سوف تكون موضع حديثنا فى مناسبة أخرى، وهو شئ يمكن أن يوضع بمثابة أدخار للمستقبل بالنسبة لبرنامج فلسفتنا المقارنة، أى أن هؤلاء الحكماء هم القادرين على مواجهة عواقب تدنيس كون قد تم انتهاكه، والامام الأول «يشير اليهم فى مقابلته الشهيرة مع تلميذه كميل بن زيادة kamayl ibn Ziyd[10] أنهم ينتمون الى الغرب مثلما ينتمون الى الشرق فى هذا العالم، أنهم لن يكونوا أكثر من حفنة قليلة من الرجال، غير معروفين لعامة الناس. لأنهم سيكونون قد تخلفوا عن طموحات هذا العالم، ولأنهم سوف يكونوا كسابقيهم على دراية تامة بالمسئولية الأخلاقية والإنسانية لرجال العلم، أنه لم يعد كافيا أن يكون مجرد رجل علم أو فيلسوف اذا كان الشخص أحد أبناء الأنبياء.

أن محسن فايز والذى كان من ألمع تلاميذ ملاصدرا قد أنهى مقدمة أحد كتبه [11] بدعاء كان فى نفس الوقت اعتراف بالايمان، لقد دعى ان كتابه سيكون النور والسلام لقلوب الساعين الى ذلك، أنه يعتبرها الكنز الذى سيكون فى انتظاره فى مكان اللقاء يوم القيامة، ولكن لأنه يعرف الثقل الحقيقى لأسراره فإنه يسأل الله أن يحفظها بعيدا عن متناول الشياطين وان لا يختار لموضع أسراره الا قلوب رجال طيبوا المنبت[12] والسلام.

ملاحظات النص

1 ـ هذه محاضرات القيت فى ديسمبر ١٩٧٤ فى كلية الأداب جامعة طهران وطبعت فى Sophia Perennis نشرة أكادمية الامبراطورية الايرانية للفلسفة، الجزء الأول، العدد الأول طهران ١٩٧٦ ـ الترجمة الحالية (الانجليزية) تمت من خلال النص المرجع المطبوع فى هنرى كوربان: «الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة»: الاكاديمية الامبراطورية الايرانية للفلسفة ١٩٧٧، والمترجم والناشر يتقدم باسمى ايات الشكر للسيدة ستيلا كوربان لمساعدتها غير المحدودة ولسماحها بعمل هذه النسخة الانجيليزية.

2 ـ هـ. كوربان: «فى الاسلام الايرانى» ملامح روحية وفلسفة، أربعة اجزاء باريس ٧١ ـ ١٩٧٤، جاليمار، مقدمة الجزء الأول.

3 ـ ملاحظة المترجم الانجليزى: كلمة البرزخ (من أصل عربى) كلمة غير تقليدية لأنه ليس لها جذور لفظية، وتعنى فى القرآن: الفترة، الفاصل، موطن الأرواح أى مثوى الأموات، وفى اللغة العربية الحديثة تعنى الفجوة، الفاصل بين الموت والبعث، وفى الفارسية تعنى صورة من صور الخيال أو الوهم، وتعنى شخص واقع فى غرام امرأة، بالاضافة للمعانى العربية.

4 ـ هامش المترجم الانجليزى: التأويل هو العودة لأول الكلمة العربية، ارجاع الشئ الى أصله.

5 ـ كوربان: السهروردى والأفلاطونيين الفرس، الجزء الثانى.

6 ـ مختارات من الفلسفة الايرانية فى الفترة من القرن السابع عشر حتى يومنا هذا، الجزء الثانى، نصوص مختارة كتبها س.ح. اشيبانى، مقدمة تحليلية لكوربان، الموسوعة الايرانية الجزء ١٩ ـ طهران، باريس. Adrien naisonneune ١٩٧٥، الفصل العاشر فى الطبعة الفرنسية تاريخ النسخة المخطوطة لنظرية الأفكار الافلاطونية.

7 ـ مختارات من الفلسفة الايرانية جـ١ ص٨٤ : ٧٩ من الجزء الفرنسى فى الاسلام الايرانى، جـ٤، الفهرس العام، الكينونة، الميتافيزيقيا.

8 ـ عن تكثيفات الكينونة، راجع مختارات من الفلاسفة الايرانيين، جـ٢، المقدمة الثانية، الفصل الثامن ص١٦، والعاشر، وعن أورسيم ومسألة تكثيف الأشكال، أنظر كتاب بيردوهيم «نسق العالم من أفلاطون الى كوبرنيكوس»، الجزء السابع ـ باريس ١٩٥٦.

9 ـ «فى الاسلام الايرانى،» الجزء الرابع ص١٤٥، ١٤٨، ١٨٣، ١٨٦.

10 ـ راجع «الإسلام اليرانى» الجزء الرابع، الفهرس تحت أسم كميل بن زياد.

11 ـ راجع مختارات من الفلاسفة الايرانيين، «جـ٢مقدمة، الفصل التاسع ص٢٣٨ والكتاب الذى اشرت الى اسم مؤلفه على أنه محسن فايز هو أصول المعارف» م. اشيبانى «أعطى طبعة جزئية له فى كتاب المختارات».

12 ـ فى دولة تحكمها العامة من الناس فإن هذا ربما يبدو غير ديمقراطى وحتى معارض، فى الحقيقة أن الديمقراطية والمساواة تعتبر مفاهيم ليس لها علاقة لهذا الموضوع كلية مثلما فىGentil فى شعرDolce stil Novo فإنها مسألة قلب أصبح نبيلا بسبب التأهل الروحى أو التنوير الروحى، المترجم الانجليزى.

هوامش وملاحظات الترجمة العربية

١ـ نشير الى دراسة دياكريشنا «الفلسفة المقارنة» ما هى؟ وماذا ينبغى أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٨٠ فبراير ـ ابريل ١٩٨٨، والحقيقة ان الفلسفة المقارنة حديثة العهد بالنسبة للدراسات المقارنة التى استقرت مثل الأدب المقارن الذى عرف فى الدراسات الاكاديمية منذ عام ١٨٢٨ بفضل الناحث الفرنسى «ابيل فرانسوا فلمان» فى كتابة «صورة الأدب الفرنسى فى القرن الثالث عشر» ثم عرف بعد ذلك فى الأداب المختلفة، ونجد فى العربية دراسة عامة للدكتور سعيد علوش تتناول الأدب المقارن تحت عنوان اتيارات والتأثيرات الأدبية فى الوطن العربى ١٩٨٦ ويمكن أن تشير أيضا الى بحث الكسندر ديما، تطور علم الأدب المقارن ترجمة محمد يونس ـ مجلة الثقافة الأجنبية العدد ٢ عام ١٩٨٥ وزارة الاعلام والثقافة ـ بغداد ١٩٨٥.

٢ـ يتضح اتجاه اورسيل Masson Oursel لدراسة الفلسفة المقارنة فى رسالته للدكتوراه، وفى محاضراته فى مدرسة الدراسات العليا، وكتاباته المختلفة، يقول فى مقدمة كتابه «الفلسفة فى الشرق» حيث يحدد لنا هدفه قائلا: «ستكون مهمتنا مزدوجة أولا عرض موجز لما يمكن أن تحويه النظم الفلسفية التى كان يجهلها أو يهملها عادة محلل الثقافة الغربية، ثانيا أن تشير الى الصلات التى كانت قائمة بين هذه الفلسفات الشرقية المختلفة من جهة، وبينها وبين الفلسفة الغربية من جهة أخرى «ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة د.ت. ص١٦.

٣ـ يجمع هيدجر ـ الذى نقل كوربان مؤلفانه الى الفرنسية بين الفينومينولوجيا فى فلسفته وبين التأويل، حيث يعد من مؤسسى التأويل او الهرمينوطيقا، راجع: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص فى د. نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة واليات التأويل، الهيئة لقصور الثقافة ـ القاهرة ١٩٩١ ص٣٠ وما بعدها.

٤ـ البرزخ هو، العالم المشهور بين عالم المعانى المجردة والأجسام المادية، والعبادات

يجسد بما يناسبها اذا وصلت اليه وهو الخيال المنفصل. وهو الحائل بين الشيئين، ويعبر به عالم المثل، أعنى الحاجز بين الاجسام الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، أعنى الدنيا والآخرة، الجرجانى: التعريفات، دائرة الشئون الثقافية العامة، بغداد د.ت. ص٣١ ود. سعاد الحكيم: المعجم الصوفى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١، ص٤٥.

٥ـ جيمس دار مستيتر ١٨٤٩ ـ ١٨٩٤ شاعر، مستشرق مهتم باللغة الايرانية القديمة، قام بترجمات فرنسية وانجليزية للأفستا، وتعد دراسته عن الأساطير الزرادشتية ١٨٧٥ من أهم أعماله، قام بتدريس اللغة الايرانية فى مدرسة الدراسات العليا بباريس ١٨٧٧، وواصل اصدار «دراسات ايرانية»، وقد عمل استاذا بالكوليج دى فرانس ١٨٨٥.

٦ـ هو أبن الاقاجانى (محمد بن على بن رضا) فيلسوف من مدرسة أصفهان كتب شرحا على كتاب معلمه «القبسات».

٧ـ يشير كوربان الى أهم مشكلة فى الفلسفة الأفلاطونية وهى العلاقة بين عالم المثل والعالم المحسوس، وهى المشكلة التى لم يستطيع أفلاطون تقديم حل مرضى لها كما يظهر فى حيرته فى محاورة بارمنيدس، راجع أفلاطون بارمنيدس ترجمة الأب جرجس باربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، وراجع العرض الذى قدمته د. أميرة حلمى مطر فى الفلسفة اليونانية، الباب المخصص لأفلاطون، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٨ ص١٦٩ وما بعدها.

٨ـ الشيرازى (صدر الدين) المعروف بصدر المتألهين ولد فى ٩٧٩هـ، ١٥٧١م متكلم وفيلسوف من مدرسة شيزار، أبرز ممثل للتيار الشيعى فى الفلسفة الاسلامية، قام بتأليف لمختلف المدارس الأمامية واعطاها أكمل تعبير فلسفى، أهم أعماله الاسفار الأربعة الذى حققه ونشره كوربان وقد فسر كوربان فلسفته كما يتضح من دراسته الحالية ـ تفسيرا وجوديا.

٩ـ راجع دراستنا عن التناسخ فى الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثانى، القسم الأول معهد الانماء العربى بيروت ١٩٨٨ مادة تناسخية.

١٠ـ يوحنا الريباوى، المعروف بيوحنا الملائكى، لاهوتى ايطالى فرنسيسكانى كتب باللاتينية شرح الأحكام، وله كتاب التعينات، لقب بالمعلم الفائق الدقة.

١١ـ أورسيم (نيقولا) ١٣٢٠ ـ ١٣٨٢ ولد فى بايو فى فرنسا، ودرس اللاهوت فى جامعة باريس، حصل على لقب استاذ فى اللاهوت عام ١٣٦٢، تولى تعليم الملك شارل الخامس ثم عمل مستشارا له بعد توليه الحكم، حاول وضع تعاليم للحكم مستقاه من اراء أرسطو وشرح بناء على أمر الملك كتابا الأخلاق والسياسة للمعلم الأول، سبق ديكارت وجاليليو بالقول بقانون سقوط الاجسام ودوران الأرض، من مصنفاته، رسالة فى السماء والعالم ١٣٧٧، دعا الى استخدام الاحداثيات وهو أول من استخدم الفرنسية فى التأليف الفلسفى.

١٢ـ حيدر أموالى فيلسوف شيعى ولد فى عامل عاصمة طبرستان ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م له عدة مؤلفات حاول فيها ربط الفكر الامامى بميتافيزيقا الصوفية خاصة مذهب ابن عربى، له شرح على فصوص الحكم باسم نص النصوص.

١٣ـ ابروقلوس (٤١٢ ـ ٤٨٥م) فيلسوف يونانى أفلاطونى محدث، ولد بالقسطنطينية، درس بالاسكندرية وله عدة شروح على المحاورات الافلاطونية، الثيوجونيا مبادئ الالهيات، ورسالة فى العلم الهندسى، تؤلف كتاباته مزيجا من التصوف والمنطق، اليونان والشرق، كان لمؤلفه رسالة فى العلم الهندسى تأثير هائل بالنظر الى أنه كان يبشر على ما يبدو بجدل هيجل ويرى أن الوحدة تظل حاوية على كل ما يتولد عنها، أن كل ما ينبثق عنها يعود لا محالة الى أصله بضرب من فاعليه دائرية، لذا يقول هيجل «لقد مضى أبعد من أفلوطين، ومعه تبلغ أعلى ذرى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة»

١٤ـ هنرى مور H. More(١٦١٤ ـ ١٦٨٧)، تخرج فى كمبردج، وعمل استاذا بها، تأثر بالأفلاطونية المحدثة وأكد على جوانبها الصوفية والثيوصوفية يعتبر كتابة «الوجيز فى الأخلاق» ١٦٦٧ من بين الوثائق المميزة لأفلاطونيو كمبردج.

١٥ـ راجع الأمام السيد محسن الأمين: اعيان الشيعة، تحقيق حسن امين، المجلد الثانى، دار التعارف بيروت ١٩٨٦ ص٤٤: ٨٤.

١٦ـ يواقيم الفلورى: متصوف ايطالى، أسس الرهبانية الفيورية فى القرن السادس عشر، عرض مذهبه فى «وفاق العهد» فميزا فى التاريخ البشرى عصر الآب (الشريعة، المادة، العهد القديم) وعصر الأبن (الإيمان، الكنيسة، المذهبية) وعصر الروح الآتى (وهو عصر ستتولى فيه كنيسة نسكية خالصة ادارة شئون البشرية المرتدة الى العصر الملائكى، وقد أثرت أفكاره فى الحركات الفرنسيكانية).

١٧ـ بادر (فرانتز بندكت فون): فيلسوف المانى، ولد وتوفى بميونخ فى (١٧٦٥ ـ ١٨٤١)، درس الطب ومارسه، ثم المعادن، والكيمياء، وكتب فى توليد الحرارة، درس الفلسفة، وأصدر «مساهمة فى الفلسفة الدينامية المعارضة للفلسفة الالهية» كما أصدر عدد من النصوص الصوفية والثيوصوفية، سعى للتوفيق بين الفلسفة القديمة وفلسفة كانط وهيجل، كما اراد أن يجمع بين الفلسفة والثيوصوفية، ليؤلف فلسفة طبيعية جديدة.

١٨ـ الجلدكى (عز الدين محمد): كيميائى من جلدك فى شمال مشهد بخرسان عاش فى دمشق ثم فى القاهرة توفى حوالى ٧٥٠ أو ٧٦٢هـ ترك عدة كتب فى الكيمياء والتنجيم وفى الفلسفة حاول التوفيق بين علم العرفان النبوى فى صورته الأمامية الأثنا عشرية وبين الكيمياء بوصفها علما روحيا شقيقا للحكمة وله فى ذلك كتاب «البرهان فى اسرار علم الميزان».

١٩ـ سنت اكسوبرى، روائى فرنسى معاصر، ولد عام ١٩٠٠ فى ليونز وتوفى عام ١٩٤٤ فى حادث طائرة من قصصه «طائرة الليل».