مفهوم الفلسفة الإسلامية في استشراق هنري كوربان

زهير بن كتفي(*)

مقدمة

بدأت الكتابة عن الاستشراق في المجال الإسلامي منذ الأربعينيات من القرن الماضي ولم تتوقف إلى يومنا هذا. وقد مرّ 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 و إيديولوجية لها خلفية حضارية تحتاج إلى مناقشة مستقلة. ولعل كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد هو أول كتاب دشن هذه المرحلة.

والمتتبع بصفة عامة للردود الإسلامية على الاستشراق يجدها 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.

(*) تخصص عقيدة ومقارنة الأديان ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ الجزائر.

ولما كنت بصدد قراءة تاريخ الفلسفة الإسلامية للمستشرق الفرنسي هنري كوربان Henry Corbin (١٩٠٣-١٩٧٨م) لفت انتباهي اهتمامه الشديد بهذا الجانب. لقد كان اهتماما تدفعه روح متحمسة خلاّقة، غنية أشد ما يكون الغنى الفلسفي الروحي. ثم تبن لي بعد الاطلاع على 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. والفلسفة الإشراقية ورموزها خاصة السهروردي. إلى جانب اهتمامه الكبير بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

وهذا ما جعلني في هذا البحث أقصد إلى تحليل رؤيته كمستشرق للفلسفة الإسلامية ومحاولة الإجابة على مجموعة من الإشكاليات يمكن لها أن «تنتج» لنا فهما في هذا المجال. مثال ذلك: ما هي الكيفية التي رسم بها كوربان التبيانة العامة لتاريخ الفلسفة الإسلامية؟ 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؟

مفهوم الفلسفة الإسلامية

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. وفي الحقيقة فإن 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؟

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»(١). ومنهم من كان يرى بأنها فلسفة عربية لأن رجالها كتبوا بالعربية(٢).

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...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(٣).

هكذا يبدو على الأقل ولأول وهلة من هذا الطرح الكوربيني أن الفلسفة الإيرانية الإسلامية هي بالضرورة فلسفة متضمّنة 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

---

(١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٣، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦ ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(3) Henry corbin, Histoire de la philosophie islamique,2éd.Paris,Gallimard,1986, T1,P 11- 13.

«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»[1]. 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 عن **«فلاسفة إسلاميين»** وليس **«فلاسفة مسلمين»**. وهكذا فإن مصطلح «Islamique» يقول كوربان «يضعنا خارج النزاعات والاحتجاجات حول مدى انتماء هؤلاء الفلاسفة للإسلام كعقيدة»[2]. فمدلول الفلسفة الإيرانية الإسلامية إذن، يعبّر عن عوالم روحانية ثابتة ومتعددة في الاتجاهات العرفانية كالزرادشتيه... إلخ. وغيرها من الاتجاهات العرفانية الأخرى!!

كما يذهب في نفس الإطار، 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» السائدة في عصره والتي 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

(1) La philosophie iranienne islamique aux 17ème et 18ème siecles,Paris,Buchet/Chastel, 1981, T 1, P 11.

(2) Ibid.

إلا فصلا من فصول «ملحمة الروح» في إيران. فالفلسفة الإيرانية الإسلامية إذن في تصور كوربان، ليست دليلا على العبقرية الإيرانية، ولكن هذه الفلسفة مدعوة لتكون الشاهد والناطق الرسمي باسم الروحانية باسم هذا العالم الميتافيزيقي[١].

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 (سوف نتعرّف عليها لاحقا) . 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؟![٢]

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.

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 ملحقا أو تابعا لهذا التصميم، من منطلق أن هذه الفلسفة كما يقول دي بور T. J. Deboer[٣] 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

(1) Ibid ;P12.

(2) Ibid, T 2, P 162.

(٣) دي بور (١٨٦٦- ١٩٤٢) من أساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام. من مؤلفاته، الغزالي وابن رشد، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ط٤، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ ج ٢، ص ٣١٧.

بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»[١]. كما يرى أن انتقال ابن رشد (٥٢٠ هـ- ٥٩٥ هـ) إلى الغرب كان عامل تحفيز لأنه قدم للغرب «مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل»[٢] 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»[٣]. 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»[٤].

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 (= يجب أن نلاحظ هنا أن استشراق كوربان ينتمي إلى مرحلة مابعد ١٩١٤م) 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

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبوريدة، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨١، ص ٥٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٩.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٢٠.

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، يشدد كوربان على أن الترسمية التاريخية الغربية: الأقدمون، القرون الوسطى، العصور الحديثة لا تجد لها قاعدة تقابلها في التاريخ الإسلامي[١].

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 (١١٩٨ 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[٢].

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[٣]. وقد اتسمت هذه الحقبة ببروز الفلسفة الإشراقية الإيرانية بشكل واضح. وهي التي تشملها دراسته الموسومة بـ «تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ وفاة ابن رشد

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

(٢) نجم الدين كبرى (٥٤٠ هـ- ٦١٨ هـ) متصوف. 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 ٢، ص ٤٠٨ (بالفرنسية) .

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

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 الفكر الشيعي الروحاني متمثلا خاصة في الفلسفة الإسماعيلية. إلى جانب الفلسفة الإشراقية.

من هذا المنطلق فإن الفكر الكلامي 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]. 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 (٥٤٣ هـ- ٦٠٦ هـ) 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[3] ولا هو نفسه. أما الفلاسفة المشائين فلا يكاد يظهر لهم كذلك أثر بالقياس إلى فلاسفة الإشراق. فالكندي (١٨٧هـ- ٢٦٠هـ) يلخصه في فقرات. والفارابي رغم أنه يصنفه ضمن الفلاسفة الآخذين بالهلينية إلا

(1) Ibid, P 17.
(2) Ibid, T 2, P 355.
(3) Ibid, P 355- 356.

أنه يبرز فيه الجانب الروحي الإشراقي. 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»[١]!

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 (٤٥٠ هـ- ٥٠٥ هـ) للفلسفة أكثر قطعاً من نقد كانط للعقل. والقول بأن نقده للفلسفة هو نقد تلقت الفلسفة بموجبه ضربة قاتلة[٢].
- نظر بعين عدم الرضا إلى المكانة الفكرية التي حاز عليها ابن خلدون (٧٣٢ هـ- ٨٠٨هـ) 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[٣].

ونعود لنسأل: كيف نظر كوربان إلى مسار الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد؟

نهضة الفلسفة الإسلامية

مأتم ابن رشد:

اعتبر مؤرخو الفلسفة في الغرب وعلى رأسهم رينان، كما يقول كوربان، ولزمن طويل أن مأتم ابن رشد (٥٩٥ هـ/ ١١٨٩ 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

(1) Ibid, P 355.

(2) L'Iran et la philosophie,Paris, Fayard, 1990, P 48.

(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 385- 390.

عشر إلى القرن الثامن عشر مع مدرسة بادوية Padoué بإيطاليا[١]. 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 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»[٢]. إن الذي انتهى مع موت ابن رشد عند كوربان هو ما نعت طورا في تاريخ هذه الفلسفة بـ «المشائية العربية»[٣]. وعلى خلاف ذلك تماما يقول: «إنه بأفول ابن رشد طلع فجر جديد في أفق الفكر الإسلامي»[٤] 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»[٥]. 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 الفلسفة الإسماعيلية ومع الفلسفة الإشراقية[٦]. إنه إذن العرفان.

هكذا يطرح كوربان ما يعتبره تاريخ الفلسفة الإسلامية كما يبدو من داخله.

■ وفي الواقع فإن الارتكاز على التأريخ لهذه الفلسفة من الداخل، كما يبدو الشعور

(1) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée,Paris,Buchet/Chastel,1985, P 111.

(2) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 353.

(3) Ibid, P 351- 352.

(4) Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit, P 112.

(5) Ibid, P 115.

(6) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 352.

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!

ابن عربي الإسماعيلي «المقنّع»:

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 ١١٢٦م وتوفي سنة ١١٩٨م وللسهروردي المولود في ١١١٥م والمتوفى في ١١٩١م. إلا أنه كان رحمه الله أصغر منهما سنا حيث ولد سنة ١١٦٥م وتوفي سنة ١٢٤٠م. 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].

(1) Henry Corbin, philosophie iranienne et Philosophie comparée, Op. cit, P 116.

ولكنه في مقابل ذلك فقد حصل و إن التقى بابن رشد ثلاث مرات[١]. 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:

هـذا الإمـام وهـذه أعمالـه ياليت شعري هل أتت آماله

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»[٢].

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 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[٣].

أما بالنسبة إلى مذهبه، فيرى أن ابن عربي متفق مع الحكمة الإسماعيلية والإثني عشرية اللتان تتمسكان بصرامة بـ «قانون» ونتائج عقيدة التنزيه. وهذا في اعتقادي رأي مجانب للصواب، لأن مذهب الشيخ الأكبر في العقيدة يقوم على التنزيه والتشبيه. ويرى أن ابن عربي مد طريقا واسعا للنظر والفكر والتفكير عندما بسط الحديث في «التجلي» الإلهي و«الظهور» و«المظهر» و«المظهرية» كمصطلحات مفاهيمية مفتاحية لفهم الوجود. هذه المصطلحات

(1) CF.Henry Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion,1958, P 34- 35.

(2) Ibid, P 36.

(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 407.

التي ستصبح موقفا لجميع العرفانيين ما دام أن البحث الفلسفي يتجه إلى مقصوده من خلال مفهوم الوجود الإلهي[١].

ومن خلال مفهوم التجلي ومستوياته المختلفة يقول كوربان: «إننا نعمل على وضع علم تصوف لظاهرة المرآة»[٢]. 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»[٣]. 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[٤].

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... إلخ. وفي مقابل ذلك يقدمه تحت مظلة مدرسة ابن مسرة (٢٦٩هـ- ٣١٩هـ) في ألميرية بالأندلس. ويرى بأن هذه المدرسة الباطنية أثرت تأثيرا كبيرا على تكوينه[٥]. وكوربان إذ يقدم ابن عربي مدينا في اتجاهه الروحي الباطني لهذه المدرسة بالذات، يرى أن ميزتها الأساسية أنها كانت تنوي تعاليم الفلسفة الإسماعيلية الشيعية[٦]. وبهذا يكون ابن عربي رحمه الله قد غرف

(1) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit, P 117- 118.

(2) Ibid, P 118.

(٣) د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٠، ج ٢، ص ٣١٥.

(4) Philosophie iranienne et philosophie comparée, Op. cit, P 117- 118.

(5) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 2, P 403.

(6) Ibid.

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[١]. ولا أدل على ذلك من قوله: «يمكنك أن تقرأ صفحات عديدة من مؤلفات ابن عربي فتحسب أن كاتبها مؤلف شيعي»[٢]. أو قل هو -في وجهة نظر كوربان- «شيعي مُقنَّع». وهكذا فإن «مبدأ» و«معاد» ابن عربي، في الرؤية للكوربينة، هو الفلسفة الإيرانية الإسلامية.

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»[٣].

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[٤]. 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 وبه كانوا يقولون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا

(1) Ibid.

(2) Ibid, T 1, P 56.

(3) Henry Corbin, l'iran et la philosophie, Op. ci; P 110.

(4) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 287- 288.

حكمتهم النوارانية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله»[١] 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 و إشراق 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»[٢].

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»[٣].

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. و إنما لأن معرفتهم كانت معرفة مشرقية مبنية على الكشف والذوق والمشاهدة الروحية[٤].

ومن هنا يخلص كوربان إلى نتيجة حاسمة يرد بها على كارلونلينو Carlo Alfonso Nallino[٥] حول التقابل الذي أراد أن يقيمه بين فلسفة السهروردي الإشراقية وفلسفة ابن

(1) Henry Corbin, L'Archange empourpré, Paris,Fayard,1976, P 170.

(2) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit, T 1, P 290.

(3) Ibid.

(4) Ibid, P 290- 291.

(٥) كارلونلينو (١٨٧٢-١٩٣٨) مستشرق إيطالي. اهتم بالفلك والأدب العربي والجغرافيا والتصوف والفلسفة. وقد أصدرت ابنته مؤلفاته في ستة مجلدات. انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج ١، ص ٤٣٢.

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»[١]. 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 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»[٢].

ولكي نحدد أكثر موقع شيخ الإشراق في الفلسفة الإيرانية الإسلامية، و إلى 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 روحية. والعكس بالعكس، فالتجربة الروحية 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[٣]. 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

(1) Henry Corbin, L'archange empourpré, Op. cit; P XV.

(2) Christian Jambet, la logique des orientaux: henry corbin et la science des formes,Paris,le seuil,1983, P 20.

(3) Henry Corbin, l'archange empourpré, Op. cit, P XVII.

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.

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[١].

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[٢]. 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» «جابرص» و«هورقليا»»[٣]. 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

(1) Henry Corbin, corps spirituel et terre céleste,Paris,2ème.éd.Buchet/Chastel,1979, P 10.
(2) Ibid.
(3) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Op. cit; T 1, P .

هذا العالم هو «المخيّلة النشيطة» L'imagination active التي هي قدرة روحية مستقلة عن مجموع أعضاء الجسد[١].

إذا فبدون الإحاطة بهذا العالم والنفاذ إليه يمتنع كل تأويل صادق للتجربة الروحية. وفي الواقع فإن وجود 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»[٢] الغائب عن أفق «جغرافيا» الفكر الغربي. ويمثل فقدانه كارثة على مصير الإنسانية. وتظهر هذه الأهمية عند كوربان في وظائف هذا الإقليم نفسه[٣]:

- به تتم القيامة وبدونه لا يمكن أن تقوم فلسفة للبعث لأنه محل الأحداث المعادية.
- 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.

(1) Henry Corbin, philosophie iranienne et philosophie comparée, P 124.
(2) Ibid.
(3) Ibid, P 124- 126.

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 فإن ظهور الفينومينولوجيا Phénoménologie -التي يتبناها كوربان كمنهج وموقف- جاء نتيجة أزمة العلوم الغربية، لكي تتجاوز الثنائية المعرفية التي تقاسمت الفكر الغربي والمتمثلة أساسا في ثنائية: المذهب المثالي والمذهب الواقعي، وتؤسس لمذهب واحد هو «مذهب الشعور». لكن 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»[2]. 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

(1) Corps spirituel et terre céleste, Op. cit, P 26.

(2) Histoire de la philosophie islamique, Op. cit; T 1, P 302 .

رأيه-هو العرفانية المُخَلِّصية التي تجسد مشروعه ورسالته إلى الغرب. أما التيارات 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.

رسالة الفلسفة الإسلامية إلى الغرب:

وبعد، فما هي «الرسالة» التي يمكن أن تقدمها الفلسفة الإسلامية، بمفهوم كوربان، إلى الغرب؟

لقد 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»[١]. 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[٢].

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 البتة. وهكذا فإن معنى «وجهة» الغرب لا تكون إلا فيما وراء هذا العالم[٣].

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[٤].

(1) Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie Comparée, Op. cit, P 132 .
(2) Ibid.
(3) Ibid, P 133.
(4) Ibid.

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[١].

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[٢].

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[٣].

وماذا بعد.. رسالة هذه الفلسفة هي نداء كوربان لجميع العرفانيين في جملة واحدة «أيها العرفانيون لكل الأقاليم اتحدوا»[٤]. 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»[٥].

---

(١) راجع عرض محمود أمين العالم لكتاب دافيد لوبروتون «أنتربولوجيا الجسد والحداثة» ترجمة، محمد عراب صاصلا في مجلة «العربي» عدد ٤٤٠. السنة ٣٨، يوليو ١٩٩٥، ص ١٩٥ وما بعدها.

(2) Henry Corbin, Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Op. cit; T 1, P 134.

(3) Ibid, P 136.

(4) Ibid, P 138.

(5) En Islam Iranien, Op. cit, T 1, P 9.