

الندوة

حواريات الروح والدين

هذه الأبحاث هي الأوراق الرئيسية التي قدمت إلى الندوة الدولية التي نظمها معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمية بالتعاون مع "معهد الدراسات الإسلامية المسيحية" (جامعة القديس يوسف)، "ومعهد EPHE للعلوم الدينية في باريس"، "مؤسسة حكمة وفلسفة في طهران"، والتي عقدت بتاريخ الأول من "أيار مايو 2003".

﴿ الإمام والمسيح عند هنري كوربان

بولس المخوري

﴿ هنري كوربان والخيمياء الروحانية

بيار لوري

﴿ فلسفة الإسلام عند هنري كوربان

غلام رضا أعراني

الإمام وال المسيح

عند هنري كوربان

بولس الخوري

يقدم الدكتور بولس الخوري قراءة مقارنة لنظرة الإمام وال المسيح عند هنري كوربان، وقد بدأ البحث بمقدمة تتناول ولادة النازع الديني لدى الإنسان، ومن ثم انتقل إلى تحديد دور الإمام والولاية في الإسلام والمسيحية، مستهلاً الكلام عن «موقع الإمام»، ثم عرض لفكرة «تكوين الإمام الأنطولوجي». وبعد ذلك قام بعقد مقارنة بين «الإمام وال المسيح»، وانتهى إلى مسألة «تأويلية كوربان وماوراءياته».

مقدمة^(١):

في تصور أوغוסت كونت، صاحب النظرية الوضعية، ل تاريخ الفكر البشري، أن الناس الأوائل، عندما شاهدوا الظواهر الطبيعية، تبادر إلى أذهانهم أنها من فعل الآلهة، وبناءً على هذا الاعتقاد، ابتدعوا شعائر عبادية هي من نوع السحر، كما كانت معتقداتهم من نوع الأسطورة^(٢). يمكن أن نخلص من هذا التصور ومن غيره من التصورات والنظريات في نشأة الدين، إلى القول بحاجة في طبيعة الناس إلى الاتصال بكائن أو كائنات تتعالى على الوضعية البشرية، جعلتهم يتدعون وسائط تلبيةها. فكانت أشخاص بشرية تقوم بهذا الدور، وكانت أماكن العبادة والصلوات والذبائح وغيرها من الشعائر^(٣). ولما انتقل الناس من عبادة الآلهة إلى عبادة الإله الواحد، بات السؤال هو إيه عن الوسيط بين الناس وهذا الإله. ذلك أن الناس عرفوا ما يبعد بينهم وبينه، حيث عرروا أنهم هم كانتات متناهية وأنه هو الكائن اللامتناهي. وفي الأديان التوحيدية، كان الوسيط هو كلام الله منزلًا على الأنبياء ومدوئًا في كتاب. وهذا ما جعل هنري كوربان يقول بـ "ظاهرة الكتاب" - le phénomène du Livre - وبما تشيره هذه الظاهرة، عند "أهل الكتاب" ، من تساؤلات وتنظيرات. ومحتصر هذه التساؤلات السؤال عن الوسيط بين الله والناس، أي عن كيفية التنزيل وكيفية التأويل، وبخاصة عن كيفية فهم المعنى الحقيقي للكتاب المنزل^(٤).

في سياق هذه التساؤلات والجواب الشيعي عنها، يقوم هذا البحث بعرض ما قاله كوربان في موقع الإمام، وفي تكوينه الأنطولوجي، وفي وظيفته وكيفية قيامه بها. يلي ذلك عرض للمقارنة التي أنشأها كوربان بين الإمام والمسيح. وفي ختام البحث مسألة منهج كوربان التأويلي و موقفه الماورائي:

موقع الإمام:

في سياق عرض الجواب عن هذا السؤال المزدوج، أي التنزيل والتأويل، يقوم كوربان بتحديد وظيفة كلٌّ من الذين اصطفاهم الله ليكونوا وسطاء بينه وبين الناس. وذلك بالاستناد إلى التصورات الإسلامية، خصوصاً الشيعية الإثنى عشرية أو الإمامية منها. وأساس هذه التصورات عنده " الفلسفة النبوة - prophétologie - و الفلسفة الإمامية" ⁽⁵⁾ - imâmologie - ، مما يدلّ على أن الوساطة بين الله والناس تكون، في رأي الإسلام الشيعي خصوصاً، من طريق النبوة ومن طريق الإمامة. ذلك أن الشريعة التي أتى بها النبي لها من المعاني الظاهر والباطن، وأن الإمام هو المؤمن على المعنى الباطن، أي المعنى الحقيقي للشريعة. من هنا كان تلازم وظيفة النبي ووظيفة الإمام.

في تحديد موقع الإمام، يلجم كوربان ⁽⁶⁾ إلى تصور الولاية والنبوة والرسالة وتتصور العلاقة بين الولي والنبي والرسول. ففي ما خصّ النبوة، ثمة، في التصور الشيعي الإثنى عشرى، نبوة التعريف، التعليمية والعرفانية، وثمة نبوة الشرع، وهي رسالة الرسول القائمة بإبلاغ الناس الشريعة أي " الكتاب السماوي الذي أُنزل في قلبه" ، وثمة نبوة الأنبياء المرسلين، وهم كثُر ولم يأتوا بشريعة. أما الأنبياء الذين أرسلوا بالشريعة، فهم "ألو العزم" ، وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى (وداود) وعيسى ومحمد.

أما العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة، وبالتالي بين الولي والنبي والرسول، فتتمثل بثلاث دوائر متداخلة. فالولاية تتمثل بالدائرة المركزية، لكونها باطن رسالة الرسول. وهذه الرسالة تتمثل بالدائرة الخارجية. وبينهما دائرة النبوة. من هذا التصور يتبع أن كلَّ رسول هو رسول ونبي وولي، وإن كلَّنبي هونبي وولي، وأن الولي ولي وحسب. ويدرك كوربان أيضاً تصور العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة، فيقول إن الرسالة هي بمثابة القشرة، والنبوة هي بمثابة اللوزة، والولاية هي بمثابة زيت هذه

اللوزة⁽⁷⁾. ويفسر ذلك بقوله إن رسالة الرسول، إذا كانت من دون حالة النبي، كانت مثل الشريعة، أي الدين الوضعي، متى افتقرت إلى الطريقة، أي الطريقة الصوفية، أو كانت مثل الظاهر من دون الباطن، أو مثل القشرة من دون زيت اللوزة. وكذلك كان حال النبي من دون الولاية مثل الطريقة متى افتقرت إلى الحقيقة، أو مثل الباطن من دون باطن الباطن، أو مثل اللوزة من دون الزيت⁽⁸⁾.

ويذكر كوربان تفصيلاً تعليم الأنمة في الأنبياء وأصنافهم الأربع⁽⁹⁾. ثمة النبي الذي يتلقى رسالة من الله خاصة به، فكأنه أُرسل إلى نفسه وليس إلى الناس. وثمة النبي الذي يرى الملائكة ويسمعه في الحلم، ولا يراه في حال اليقظة، وهو أيضاً لم يُرسل إلى أحد من الناس، ومثاله النبي لوط. وثمة النبي الذي يرى الملائكة ويدرك صوته في الحلم وفي حال اليقظة، وقد يكون مرسلاً إلى قوم وليس إلى الناس كافة، ومثال ذلك يونس (يونان). والنبي، في هذه الأحوال الثلاثة، هو النبي المُرسَل، ونبوته هي نبوة التعريف. أما في فئة الأنبياء المرسلين، فثمة الأنبياء الستة - أو السبعة - الكبار، وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى (وداود) وعيسى ومحمد. فهم مرسلون، ورسالتهم تقوم بإعلان شريعة جديدة تنسخ ما سبقها. وهذه هي نبوة التشريع. ويوضح هذا التعليم أن الرسالة لا تكون لنبي إلا متى نضجت نبوته، كما أن النبوة لا تكون إلا لمن اكتملت ولاليته⁽¹⁰⁾.

وفي النبوة والولاية، يقول كوربان⁽¹¹⁾: ثمة نبوة مطلقة عامة، ونبوة مقيدة خاصة. النبوة المطلقة هي نبوة الحقيقة المحمدية الأزلية والأبدية. والنبوة المقيدة هي تجلّيات النبوة المطلقة في جميع الأنبياء. وحيث كاننبي الإسلام خاتمها وخاتمهم، كان هو تجلّي الحقيقة المحمدية. وكذلك شأن الولاية بما هي باطن النبوة الأزلية. فثمة

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

ولاية مطلقة وعامة، وثمة ولاية محدودة وخاصة. وولاية كلّ ولیٰ هي من جملة تجلیات الولاية المطلقة. وختام هذه التجلیات هو الإمام الأول، في حين أنّ خاتم الولاية المحمدیة هو المهدی، أي الإمام الثاني عشر، الإمام الغائب. فالإمامية المحمدیة، أي مجموع الأئمة الإثنی عشر، هي خاتم الولاية. إذاك تبین أنّ حقيقة خاتم الأنبياء وحقيقة خاتم الأولياء هي حقيقة واحدة ذات وجهين، وجه ظاهر هو النبوة، ووجه باطن هو الولاية .

لو كان للكتاب المنزل معنى واحد حقيقي، هو المعنى الظاهر، لما كانت حاجة للإمام، ولكان الكتاب مضى مع الماضي، طالما أنّ محمدًا كان خاتم الأنبياء. لكنّ الكتاب يبقى حيًّا على مدى الدهر، لكون معناه الحقيقي هو المعنى الباطن. فكانت الحاجة، بعد أن انتهى التنزيل، إلى من يقوم بالتأویل. وهذه هي وظيفة الإمام. ⁽¹²⁾

وظيفة الإمام:

كانت وظيفة خاتم الأنبياء والمرسلين أن يعلن الشريعة، وكان له معرفة معناها الظاهر ومعناها الباطن. وهو، إذ حرص على ديمومة الشريعة الإلهية، وعلمًا منه أنه بشر غير باق، جعل من يكون بعده مؤتمناً وقيماً على القرآن. فكان الإمام، الهدی إلى المعنى الباطن، لأنّه المهدی الذي هدأ الله ⁽¹³⁾. في ذلك لدينا شهادة الإمام علي، حيث يقول: لم تنزل آية من القرآن على رسول الله إلا وقرأها عليٰ وجعلني أتلوها. فكنت أكتبهما بيدي، وكان يعلمني التفسير (الحرفي) والتاؤل (الروحي)، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام. وكان يسأل الله أن يوسع فهمي وذاكرتي. ثمَّ كان يضع يده على صدري ويسأل الله أن يملأ قلبي معرفة وفهمًا، وحكمًا ونورًا . ⁽¹⁴⁾

إذن كان الإمام الأول، كما أى إمام من بعده، يعلم الظاهر والباطن علماً إرثياً، لا دخل فيه لكلام المتكلمين. وبذلك صار الإمام حجّة الله وقيمة الكتاب. وكانت هذه العلاقة بين محمد وعلى أساس العلاقة بين التنزيل والتأويل، أي بين النبي والإمام. مما جعل كوربان يقول، شارحاً التصور الشيعي في ذلك، بدائرة النبوة، التي ختمها محمد، وبدائرة الولاية، التي يختتمها الإمام متى ظهر بعد غيابه. وحيث يشرح كوربان معنى التأويل بأنه إعادة الشيء من ظاهره إلى أوائله أي إلى حقيقته الباطنة⁽¹⁵⁾، كانت العلاقة بين التنزيل والتأويل تذكر بالحركة المزدوجة والمتالية التي أطلقت عليها الأفلاطونية الحديثة، على لسان بروقلوس، تسمية proodos πρόοδος و epistrophe ἐπιστροφή ، أي خروج أو ظهور وعوده، للتدليل على الفيض من الواحد والعودة إليه. وفي ذلك يقول كوربان إن الفكر الإسلامي يتحرّك، ضمن البعد العمودي، على خطين، خط المبدأ وخط المعاد⁽¹⁶⁾.

ولمّا كانت وظيفة الإمام التأويل بهدف الكشف عن المعنى الحقيقي، ذكر كوربان قول الإمام السادس، جعفر الصادق، في معاني كتاب الله: يحتوي كتاب الله على أربعة أشياء: ثمة العبارة، وثمة الإشارة، وثمة اللطائف أي المعاني الباطنة المتعلقة بعالم ما يفوق الحسن، وثمة الحقائق أي التعاليم الروحية الفائقة. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء، أو، في تفسير آخر، العبارة للسماع، والإشارة للفهم الروحي، واللطائف للرؤبة التأملية، والحقائق تختص تحقيق الإسلام التام. ويرى كوربان في كلام الإمام السادس صدّى لقول علي بن أبي طالب، الإمام الأول: ليس من آية قرآنية إلا ولها من المعاني أربعة، وهي الظاهر، والباطن، والحد، والمطلع. فالظاهر للتلاوة، والباطن للفهم الداخلي، والحد يحد الحلال والحرام، والمطلع هو ما

يريد الله أن يتحقق في الإنسان بكل آية⁽¹⁷⁾. ويدرك كوربان في هذا السياق حديث النبي القائل بوجود سبعة من المعاني الباطنة للقرآن⁽¹⁸⁾، وبأن وظيفة الإمام الأساسية إنما هي التعليم، من دون أن يفترض ذلك ما يشبه سلطة التعليم الكنسي في المسيحية الرسمية. فالإمام، كما «رجل الله»، هو شخص ملهّم، ويتعلّق تعليمه بالحقائق، أي بالباطن، علمًا أن الإمام الثاني عشر المنتظر، متى عاد في آخر هذا الزمان، *Aiôn Aiôw* سيعلن باطن جميع ما سبقه من الوحي الإلهي⁽¹⁹⁾.

ويذكر كوربان تحديد جعفر الكشفي (أوائل القرن التاسع عشر الميلادي) لمهمة التأويل الروحي، ممثّلاً بين التفسير والتأويل والتفهيم. فالتفسير يتناول المعنى الحرفي، وهو يخصّ العلوم الفقهية. والتأويل، أي إعادة الشيء إلى أصله، هو علم يفترض توجّهاً روحيًا وإلهاماً إلهياً، وهو يخصّ درجة وسطى من الفلاسفة. والتفهيم علم محوره فعل الفهم بفضل الله وإلهامه أصله وأداته وغايته الله، وهو الدرجة الأسمى للفلسفة. وعلم التفسير ليس فيه من الفلسفة شيء، وهو بالنسبة إلى الحقيقة يوافق فلسفة المتأثرين. وعلم التأويل هو «حكمة الرواق»، لأنّه علم من وراء حجاب (رواق *stoa*) وعلم التفهيم، أو الهرميونيطقا المتعالية، فهو «حكمة الإشراق»، أو «الحكمة المشرقة»⁽²⁰⁾.

ويتابع كوربان شرحه لمفهوم التأويل، وذلك أولاً بعلاقته بالتنتزيل. التنتزيل هو الوحي الذي أملأه الملائكة على النبي، وهو تنزيل من العالم الأعلى. أما التأويل، فهو إعادة إلى الأصل، أي إلى المعنى الحقيقي والأصلي للكتاب، أو إيصال الشيء إلى أصله. فالذي يمارس التأويل يحوّل النص من ظاهره ويعيده إلى حقيقته. ذلك هو التأويل الروحي أو الرمزي الباطني. ويزيد كوربان، مستنداً إلى الكلمة اللاتينية التي تعني الشرح، وهي *exegesis*، أن هذه الفكرة تحيل إلى الشارح، أي الإمام، وتحيل إلى «الخروج»

exode، كما خرج بنو إسرائيل من عبودية مصر، والخروج خروج من المجاز ومن عبودية الحرف ومن النفي exil، ومن "غرب" Occident الظاهر، إلى "شرق" Orient المعنى الأصلي المحجوب .⁽²¹⁾

ثم يشرح معنى التأويل في العرفان الإسماعيلي، مبينا تلازم التأويل والولادة الروحانية. فشرح النصوص يلزム "شرح النفس" exegesis. والشرح يرافق علم الميزان. في هذا السياق، يبدو منهج جابر بن حيان الخيمياني تطبيقاً للتأويل، بمعنى حجب الظاهر وإظهار المحجوب. في هذا المنحى، يتقابل المجاز والحقيقة. وعلى عكس ما يتadar إلى الذهن، فالحرف هو مجاز المعنى. فالظاهر الحرفي ta exō شعّةٌ تـà هو الشريعة أو النص المادي للقرآن. والباطن هو المحجوب.⁽²²⁾

أما العلاقة بين الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، والتفسير والتأويل، فهي علاقة "الرمز بالمرموز" أو "المثل بالممثل". والمثل هو التعبير الوحيد الممكن عن الممثل، أي بالمعنى الذي "يتماض معه". ويفترض الشرح الرزمي حكمة إلهية ترى أن العوالم "يتماض" بعضها مع بعض، كالأكون الروحية غير الحسيّة، والعالم الكبير أي "الإنسان الكبير" Homo maximus، والعالم الصغير. ويفترض التأويل تفعيل وجдан التخييل أو التصور، ذلك الوجدان الذي أكد الفلاسفة الإشراقيون وظيفته المعرفية⁽²³⁾.

ويذكر كوربان قولًا للإمام الأول في فرق الناس الثلاث: ثمة العالم الرباني أي النبي والإمام، وثمة الذين تلقوا تعليمه في طريقة النجاة ويحاولون إبلاغه للناس، وثمة جمهور الذين انغلقوا ولم يتقبلوا التعليم. فنحن، أي الأئمة، نعلم، ومشايعونا تعلموا منا، والباقي زبد يحرفه السيل⁽²⁴⁾.

ثم، على أساس العلاقة بين النبي وعلى، يمكن اعتبار الولاية أو الإمامة نبوة باطنية، تلازم النبوة التشريعية وتكميلها. أما التلازم، فيكون بأن كلَّنبي لازمه إمام خاص

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

به⁽²⁵⁾، بل اثنا عشر إماماً⁽²⁶⁾. ويدرك كوربان، بحسب تعليم الإسماعيلية، إمام كلّ من الأنبياء الكبار، وهم: شيث إمام آدم، وسام إمام نوح، وإسماعيل إمام إبراهيم، وهارون إمام موسى، وشمعون (سمعان) إمام عيسى، وعلى إمام محمد⁽²⁷⁾. ومن بين هذه الأنمة يتميّز على، كما ورد في حديث للنبيّ قال فيه: أُرسل على سرّاً مع كلّ من الأنبياء، أما معي فقد أُرسل علانية⁽²⁸⁾. وفي عليّ قال النبيّ أيضاً: أنا وعلى نور واحد⁽²⁹⁾. مما يعني تلازم النبيّ والإمام، كما يتلازم الظاهر والباطن، والتزييل والتأويل. أما انتقال نور الإمامة من شخص إلى شخص، فلا يتمّ في الأساس من طريق النسبة المادية، بل من طريق النسبة الروحية. وهذه النسبة الروحية هي التي جعلت الأنمة تتسبّب جسدياً إلى النبيّ عبر فاطمة وعليّ⁽³⁰⁾.

أما كيف يقوم الإمام بمهنته، أي كيف تكون له معرفة معنى الشريعة الباطن، فيميّز كوربان⁽³¹⁾ بين الوحي الخاص بالنبي والإلهام والكشف. ففي حين أن النبي يرى الملائكة، كان للإمام أن يسمعه سمعاً روحيّاً. وتوضيحاً لذلك، يستند كوربان إلى تنظيرات ملأ صدراً في بصيرة الباطن وفي المعرفة القلبية⁽³²⁾، وب نوع خاص في التمثيل بالمرأة. ثمة حجاب بين مرآة القلب وللوح المحفوظ حيث الأشياء كلها مطبوعة. ويندو تجلي المعارف من مرآة اللوح المحفوظ في مرآة القلب كأنه انعكاس الصورة من المرأة الأولى في المرأة الثانية. وقد يحاول الفلاسفة رفع الحجاب، فيتم لهم الاكتساب، وقد يهب ريح الإنعام الإلهي ويرفع الحجاب أمام عين القلب، فيتم للإمام والولي الإلهام والكشف. وفي ذلك يتبيّن الفرق بين العلوم الكسيبة الرسمية التي مصدرها التعليم البشري، والعلوم الإرثية الحقيقة التي مصدرها التعليم الإلهي والتي يرثها الإلهيون وحياناً أو إلهاماً أو كشفاً معنوياً أو كشفاً صورياً. والقول بالصوري يفترض وجود التخيّل به

يُدرك عالم المثال⁽³³⁾، وسطًا بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي. فكانت العوالم ثلاثة، عالم الجسد وعالم المثال وعالم العقل. فللولي الإدراك بالروح، وللنبي الإدراك بالنفس، وللرسول الإدراك بالجسد. وللقلب حواس خمس مأورائية، منها الرؤية العقلية الروحية، والسماع العقلي الروحي، والسماع الحسي الباطني. بهذه الحواس المأورائية يُدرك تكليم الملائكة أو الروح القدس وتحديثه، ويتم التعليم الباطني.

هذا من حيث تلقى الإمام معرفة الباطن، أي معنى الوحي أو الشريعة الحقيقة. يبقى عليه إبلاغ ما تعلم. وذلك هو التأويل، أي الفهم والتفسير. في هذا الباب، استفاد كوربان من فينومينولوجيا هوستل ومن هرمينويطيقا هايدغر. فأخذ فكرة الظاهرة وجمعها إلى فكرة تأويلها أي إرجاعها إلى حقيقتها الخفية، مما جعله يرتفع بالظاهرة والتأويل إلى مقوله "كشف المحجوب"⁽³⁴⁾. يبدأ كوربان بتحديد مهمة "أديان الكتاب" بأنها محاولة فهم المعنى الحقيقي للكتاب، ويفصل عملية الفهم هذه إلى أوجه ثلاثة، هي فعل الفهم، وظاهرة المعنى، والكشف عن حقيقة هذا المعنى⁽³⁵⁾. ويقول إنه وجد في تصوّر هايدغر لفينومينولوجيا أساس الهرمينويطيقا الفلسفية بما هي "المفتاح" الذي يكشف عن المعنى الباطن المحجوب وراء الكلمات الظاهرة. ثم يقول إنه وجد في كتاب هايدغر في دونس سكوت Duns Scot ما كان يُعرف عند الفلاسفة الوسيطيين الغربيين باسم "الغراماتيقا النظرية" grammatica speculativa، وفيها مفهوم "المعنى المفعولي" significatio passiva.

ويشرح كوربان كيف استعمل لوثر هذا المفهوم⁽³⁶⁾ لتأويل آية وردت في المزמור (1: 31) تقول: بعدلك نجني. تسأله لوثر كيف تأتي النجاة من العدل وليس من الرحمة. فخلص إلى أن الآية تعني: بعدلك أجعلني عادلًا أي صالحًا مبرئًا. ويقول كوربان إنه وجد هذا النوع من التأويل في "الحكمة الإلهية" عند الإلهييين المسلمين.

الإمام وال المسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

ويورد مثلاً على ذلك أن هذه الحكمة لا تقول بأولية الكائن ولا الكينونة، بل بأولية فعل الأمر "كن" ⁽³⁷⁾ *estō*- وليس "ليكن" *fiat*، كما في اللاتينية. وبالتالي، عن الكلمة "كن" ، من جهة الله، الأمر الفعلي، ومن جهة الكائنات، الأمر المفعولي ⁽³⁸⁾. ويخلص كوربان إلى القول بأن الفينومينولوجيا ربطت بين كيفية الفهم *modus intelligendi* وبكيفية الكيان ⁽³⁹⁾ *modus essendi*. ويفيد كوربان أن كيفية الكيان لا تُناقَش، بل تُقبل أو تُرْفَض. وليس بعيداً من ذلك قول نيشه بالمنظوريَّة *perspectivismus*، وقول الفلسفة الوسيطية اللاتينية بأن المتألقي يتلقى الأشياء وفاصاً لما هو عليه *qui quid recipitur ad modum recipientis recipitur*، وقولها *cognoscens et cognitum in actu sunt* بأن العالم والمعلوم بالفعل هما واحد *unum*.

ومن قبل قال بروتاغوراس إن الإنسان هو قياس كل شيء ⁽⁴⁰⁾ .

استناداً إلى هذا المبدأ، يقول كوربان إن الهرمِينيَّطيقا هي الشكل الخاص لمهمة عالم الظاهرات. مما يخوله أن يسرد مفردات عربية (ظهور، إظهار، مُظَهَّر، مَظَهِر، مَظَهِرَيَّة) وفارسية (هاست - كردان، هاست - كمنده، هاست كرده، هاست غرديده)، تدل على تشابه الفكر الإسلامي القائل بالظاهر والباطن والفكر الفينومينولوجي التأويلي، وأن يجعل هدف الفينومينولوجيا "كشف المحجوب" وراء الظاهرات، معتبراً ذلك موافقاً لقول " العلم الإغريقي " "إنقاذ الظاهرات" *τὰ φαινόμενα sôzein ta phainomena*، ولتأويل هайдغر للكلمة اليونانية (*ἀλήθεια alètheia*) الدالة على الحقيقة، أي على الكشف. ويتم هذا الكشف بفعل حضور - *da-sein* - القائم بالعملية الفينومينولوجية التأويلية ⁽⁴¹⁾ . وفي موضع أخرى، يقول كوربان إن موضوع الهرمِينيَّطيقا هو الرموز أو المثل ⁽⁴²⁾ ، وهو

الأفراد. وإن للهـمـينـيـطـيقـا درـجـات تـحدـدـها كـيفـيـة الكـيـان⁽⁴³⁾. وعلى هـذـا الأـسـاسـ، اـنـتـقـلـ كـورـبـانـ من تـأـوـيلـاتـ هـايـدـغـرـ إـلـى تـأـوـيلـاتـ السـهـرـوـرـديـ. ويـقـولـ كـورـبـانـ بـهـمـينـيـطـيقـا مـسـتـمـرـةـ تـحـافـظـ عـلـىـ كـلـمـاتـ التـقـلـيدـ، لـأـنـ كـلـاـًـ مـنـهـاـ تـسـهـمـ فـيـ لـقـاءـ يـتـمـ بـيـنـ الصـورـةـ أـوـ المـثـالـ وـالـفـكـرـةـ أـوـ الـمعـنـىـ⁽⁴⁴⁾.

ويقاربـ كـورـبـانـ بـيـنـ الفـرـقـ الـأـنـطـوـلـوـجـيـ عـنـدـ هـايـدـغـرـ بـيـنـ الـكـيـنـونـةـ - esse بالـلـاتـيـنـيـةـ، das Sein، بالـأـلـمـانـيـةـ - والـكـائـنـ - ens بالـلـاتـيـنـيـةـ، das Seiende بالـأـلـمـانـيـةـ - وـالـفـرـقـ فـيـ الـعـرـبـيـةـ بـيـنـ الـوـجـودـ وـالـمـوـجـودـ. وـيـنـتـلـقـ مـنـ هـذـاـ الفـرـقـ لـيـعـرـضـ قـوـلـ اـبـنـ عـرـبـيـ فـيـ الـفـرـقـ بـيـنـ التـوـحـيدـ الـأـلـوـهـيـ وـالتـوـحـيدـ الـوـجـودـيـ. فـالـتـوـحـيدـ الـأـلـوـهـيـ، الـطـاهـريـ، يـؤـكـدـ تـوـحـيدـ اللهـ، الـمـوـجـودـ الـأـسـمـيـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ التـوـحـيدـ الـأـنـطـوـلـوـجـيـ، الـبـاطـنـيـ، يـؤـكـدـ تـوـحـيدـ الـوـجـودـ. فـالـوـجـودـ وـاحـدـ أـوـحـدـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ الـمـوـجـودـاتـ الـتـيـ يـوـجـدـهـاـ الـوـجـودـ هـيـ كـثـيرـةـ. الـوـجـودـ الـوـاحـدـ هـوـ الـأـلـوـهـةـ الـمـمـتـنـعـ إـدـرـاكـهـاـ فـيـ ذـاـتـهـاـ، لـكـنـهـ يـدـرـكـ فـيـ تـجـلـيـاتـهـ، مـمـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـأـلـوـهـةـ وـاحـدـةـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ الـأـلـهـةـ، أـيـ الـأـسـمـاءـ الـإـلـهـيـةـ وـأـسـكـالـ التـجـلـيـاتـ الـإـلـهـيـةـ، كـثـيرـةـ هـيـ. أـمـاـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـوـجـودـ الـوـاحـدـ وـالـمـوـجـودـاتـ، فـقـدـ مـاـلـهـ بـرـوـقـلـوسـ بـالـعـلـاقـةـ بـيـنـ وـحـدـةـ الـوـحـدـاتـ وـكـثـرـةـ الـمـوـجـودـاتـ الـتـيـ تـوـجـدـهـاـ وـتـوـخـدـهـاـ. فـالـتـوـحـيدـ يـعـنـيـ أـنـ يـوـحـدـ الـوـاحـدـ كـلـاـًـ مـنـ الـكـائـنـاتـ، عـلـمـاـ أـنـ شـرـطـ وـجـودـ الـمـوـجـودـ هـوـ أـنـ يـكـونـ مـوـحـدـاـ.⁽⁴⁵⁾

وـفـيـ هـذـاـ السـيـاقـ، يـذـكـرـ كـورـبـانـ⁽⁴⁶⁾ الـدـرـجـاتـ الـأـرـبـعـ الـتـيـ يـرـىـ السـهـرـوـرـديـ أـنـهـاـ تـقـودـ إـلـىـ كـمـالـ التـوـحـيدـ، وـهـيـ:

- 1- درـجـةـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ: لـاـ إـلـهـ إـلـاـ اللهـ.
- 2- درـجـةـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ: لـاـ هوـ إـلـاـ هـوـ.
- 3- درـجـةـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ: لـاـ أـنـتـ إـلـاـ أـنـتـ.

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المتحجة / العدد السابع.

4- كلَّ من خاطب أشرك لكونه افترض الثنائية. لذا كان كمال التوحيد بقول: لا أنا إلا أنا. أمَّا الذي يقول "أنا"، فليس هو المتصوَّف، لأنَّ المتصوَّف هو مجاز أو تجاوز الله في الإنسان، على ما قال ماسينيون⁽⁴⁷⁾ Massignon. ويقول السهروردي إنَّ هذه الأقوال الأربعَة إنَّ هي إلَّا حجاب، فالضمائر (هو، أنت، أنا) تغرق في بحر الفناء . ينقلنا تركيز كوربان على فكرة التجلي من وظيفة الإمام التأويلية إلى تحليله لكيان الإمام الأنطولوجي. فالسؤال هو ماذا يجب أن يكون الإمام في كيانه كي يقوم بدور الوسيط بين الله والناس، متلقِّياً من الله المعنى الباطن للكتاب والوحى، ونافلاً هذا المعنى إلى الناس .

تكوين الإمام الأنطولوجي:

كي يكون الإمام وسيطاً بين الله والبشر، عليه أن يتكون من شيءٍ من الألوهة ومن شيءٍ من البشرية، أو على الأقل أن يكون له وجه يؤهله لتلقي الإلهام، ووجه يؤهله لإبلاغ الناس ما تلقاه⁽⁴⁸⁾. في صدد ذلك يشرح كوربان التصور الشيعي لضرورة أن يكون إماماً لا يكفي نص القرآن، لأنَّ له من المعاني الخفية والأغوار الباطنة والمفارقات الظاهرة ... فوجب تأويل النص حيث يكون معناه حقيقياً ... ووجب أن يوجد إنسان يكون في آن وريثاً روحيَاً وملهمَا، ويمتلك الباطن والظاهر، فيكون هو حجَّة الله، وقيمة الكتاب، أي الإمام. لذا كان على الفكر الشيعي أن يحدد ماهية الإمام الماثلة في كلَّ من الأئمَّة الإثني عشر⁽⁴⁹⁾. ويقول كوربان: بوساطة الإمام يصير الإله المحجوب Deus absconditus الإله المتجلي أو الموحى به Deus revelatus. ويخلص إلى القول إنَّ حقيقة الوحي القرآني، بما هي تشمل الظاهر والباطن، تقتضي مَنْ يكون "قيمة

القرآن"⁽⁵⁰⁾

يقول كوربان إن كلاً من النبي والإمام شكل من أشكال تجلّي النور الواحد، "النور المحمدي" و "الحقيقة المحمدية" أي الحقيقة النبوية الأزلية⁽⁵¹⁾. ويمثل الإمام بالقلب، في قوله إن مثل الإمام بالنسبة إلى أمته كمثل القلب بالنسبة إلى العالم الصغير الإنساني، والقلب ليس العضو المادي، بل هو "الجسد اللطيف النوراني"، حيث تسكن النفس. وهو، في العالم الصغير، رأس قوى الإدراك الروحي وإمامها⁽⁵²⁾.

ويقول كوربان⁽⁵³⁾ إن القرآن هو الإمام الصامت، في حين أن الإمام هو القرآن المتكلّم، أي الكلمة الباطنة التي تعبّر، في قلب مَن يتبعه، عن معانٍ الكتاب الخفية. ويذكر كوربان أقوال مفكّرين من الشيعة، وبخاصة أقوال ملاً صدراً والقاضي سعيد القمي، في الأساس الماورائي للفلسفة النبوية والإمامية. وهذا الأساس هو فكرة "النور المحمدي" المخلوق منذ البدء، وقد توسيع الفكرة فصارت فكرة "الحقيقة النبوية الأزلية"، وهي تعني فكرة كلمة الإلهية، وبخاصة فكرة الملا الإلهي المؤلّف أزيلاً من كيانات نورانية أربعة عشر تجلّت في أشخاص الأربع عشر المعصومين. أمّا هؤلاء الأربع عشر، وهم النبي وفاطمة ابنته والأئمّة الإثنا عشر، فهم الملا النوراني للنبوة الأزلية. وفي تجلّياتهم الأرضية كان كلّ من الإثني عشر "قيم الكتاب" ومظهراً لتلاميذه معناه الكامل التام.⁽⁵⁴⁾

وفي التصور الشيعي أنّ الذات الإلهية لا تدرك. لكنّ هذا الإله المحجوب Deus absconditus غير المدرّك يوحى بنفسه متجلّياً منذ البدء في النور المحمدي أي ملاً الأربع عشر المعصومين. فيقول الإمام الخامس، محمد باقر: نحن الإثني عشر يد الله ولسانه وأمره وقضاؤه ومعرفته وحقيقة نوح

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المحة / العدد السابع

العالم الأرضي: أو: نحن وجه الله، نحن سدنه هيكل الغيب الإلهي، نحن منجم الوحي.
فينا معنى التأويل (أي معنى الوحي الباطن) (55)

وفي التصور الشيعي أن للكلمة المحمدية أو للنور المحمدية أو للأربعة عشر وجوداً أزلياً. ولما خلق الله آدم، جبل الخالق جزءاً من هذا النور بطينة العلَّيين، وأدخل جوهر هذا النور أو مادته في جوهر آدم بما هو أول الأنبياء. ولذا كان هذا النور البُعد الإلهي، أو الlahوت، الذي يلازم، في كلّنبي، البُعد البشري المخلوق، أي الناسوت، من دون تمازج بينهما. وليس انتقال هذا النور عملية فزيولوجية، بل هو يثير فكرة الجسد اللطيف النوراني الصافي caro spiritualis. ولذا لا يكون أحد من الأئمة الإثنى عشر شخصاً مقدساً لمجرد انتسابه الجسدي إلى النبي، بل تشير هذه النسبة الأرضية إلى نسبته إلى الملائكة. فليس الإمام إماماً لكونه من بيت النبي، بل هو في هذا العالم من نسل النبي ووريثه لكونه إماماً منذ البدء في الملأ (56).

ولفهم كيان الإمام في أساسه، يبدأ كوربان (57) بذكر تعليم الإمام جعفر حيث قال: إن الصورة الإنسانية هي الشهادة الأسمى التي يشهد بها الله لخلقـه. وهي الكتاب الذي خطـه بيده. وهي الهيكل الذي شـيده بحكمـته. وهي مجموع صور جميع الأكوان. وهي مختصر المعارف التي تفتحـت من اللوح المحفوظ. وهي الشاهـد المرئـي الذي يتحمل مسؤولـية كلـ الغـيب. وهي الضامـنة والـحجـة في مقابل كلـ منـكر. وهي الصـراط المستـقيم المـنشـأ بين الجـنة والـجـحـيم. ثم يـشرح التـصـور الشـيعـي على النـحو الآـتي: هذه الصـورة الإنسـانية، في مجـداها الأـزلـيـ القـديـم تـدعـى "آـدمـ الحـقـيقـيـ" ، أوـ الإـنسـانـ الكـبـيرـ، أوـ الروـحـ الأـسـمـيـ، أوـ العـقـلـ الـأـوـلـ، أوـ الـقـلـمـ الـأـسـمـيـ، أوـ الـخـلـيـفـةـ الـأـسـمـيـ، أوـ قـطبـ الـأـقطـابـ. هذاـ الإـنسـانـ Anthropos *Ἄνθρωπος* السـماـويـ يـمتـلكـ النـبـوـةـ الـبـاقـيـةـ، النـبـوـةـ الـأـصـلـيـةـ الحـقـيقـيـةـ، الـتـيـ تـفـتـحـ، قـبـلـ الزـرـمانـ، فـيـ الـمـلـأـ السـماـويـ. لـذـاـ فـهـيـ الـحـقـيقـةـ الـمـحـمـدـيـةـ

الأزلية، نور المجد المحمدية، الكلمة المحمدية. وإليها يشير النبيَّ حيث قال: خلق الله آدم (ἄνθρωπος Anthropos) على صورته. ويقول النبيَّ في نفسه، بما هو المظهر الأرضيَّ لهذا الإنسان (ἄνθρωπος Anthropos): أول ما خلق الله هو نوري (أي العقل أو القلم أو الروح). وهذا ما أراد بقوله: كنت نبياً، في حين كان آدم (الأرضيَّ) بعدَ بين الماء والطين (أي غير متكون).

ويتابع كوربان شرحه قائلاً: هذه الحقيقة النبوية هي وحدة مزدوجة (bi-unité)، ذات بعدين، بعُد ظاهر وبعُد باطن ... وكما كان لبُعد الظاهر في شخص النبيِّ محمد تجليه الأرضيَّ النهائيَّ، كذلك وجب أن يكون لبُعد الباطن تجليه الأرضيَّ، فكان ذلك في شخص أقرب الناس إلى النبيِّ، عليَّ بن أبي طالب، الإمام الأول. لذا كان لعليَّ أن يقول: كنت ولِيَا في حين أنَّ آدم (الأرضيَّ) كان بعدَ بين الماء والطين. فقبل أن يكون بين شخص النبيِّ وشخص الإمام نسبة "جسمانية" ، كانت بينهما "نسبة معنوية" ، عبر عنها النبيُّ في حديث له يقول: أنا وعليَّ نور واحد قبل أربعة آلاف سنة من خلق الله آدم الأرضيَّ. ثم يختتم النبيُّ حديثه مخاطبنا الإمام: لو لا خشتي أن يغالي فيك قوم من أمتي، كما غالَت النصارى في عيسى، لقلتُ فيك قولهً يجعلَ من مررت بقربهم يجمع تراب خطاك بحثاً عن دواء. لكن يكفي أنك بعضِي وأنني بعضك. ويرثني من يرثك، لأنك لي كهارون لموسى، مع فرق أنه لن يكوننبيَّ من بعدي (58).

وفي ما خصَّ العلاقة بين اللاهوت والناسوت، كانت أشخاص الأنْمَة، في التصور الشيعي، مجرد تجليات إلهية، أي ظهوراً أو مَظهراً، كما يكون الأمر في المرأة. فالصورة في المرأة لا تتحدد بجوهر المرأة. وكذلك الصورة الإلهية تتعكس في شخص الإمام ولا تتحدد به جوهريًّا. وعلى هذا النحو كانت الأنْمَة أسماء الله، وبذلك زال خطر التشبيه وخطر التعطيل. أما وجودهم السابق بما هم ملأ الكائنات النورانية، فيؤكده الإمام

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

السادس جعفر الصادق بقوله: خلقنا الله من نور سموه، وخلق من طين (نورنا) أرواح مشائعيها. لذلك خطّت أسماؤهم بأحرف مشعة في اللوحة الرمادية التي كانت لدى فاطمة⁽⁵⁹⁾. والإمام ليس من يعلم المعنى الباطن وحسب، بل هو بالذات هذا المعنى. ولكونه النور الذي ينير قلوب المؤمنين، صار القول المأثور "من عرف نفسه عرف ربّه" يفيد "من عرف نفسه عرف إمامه" أي وجه الله المتّجه نحوه. ويرى كوربان أن كلّ هذه الأوصاف تضمّنتها "خطبة البيان" المنسوبة إلى الإمام الأول متكلّما باسم الإمام الأزلي: أنا عالمة القدير، أنا عبد الغيوب، أنا مدخل المداخل، أنا الأول والآخر، الظاهر والباطن، أنا وجه الله، أنا مرآة الله والقلم الأسمى واللوح المحفوظ، أنا الذي سمي إيلينا في الإنجيل، أنا حافظ سرّ رسول الله ... إلى آخر التعبير السبعين⁽⁶⁰⁾ في هذه العبارات ما يقارب بين الإمام والمسيح من حيث وظيفة الوسيط بين الله والبشر. ولم يفت كوربان ما يقارب ولا ما يباعد بينهما .

الإمام والمسيح:

بداءً يحدّد كوربان الفرق بين الإسلام والمسيحية بأن ليس في الإسلام ظاهرة الكنيسة، بمعنى أن ليس في الإسلام من "كهنوت" "يمتلك" "وسائل النعمة" "سلطة التعليم، وأن ليس فيه من سلطة حبرية ولا سلطة مجتمعية تحكم العقائد. ثمَّ بمعنى أنَّ الفكر المسيحي تمحور حول الوعي التاريخي، يجعل الله يتجسد في التاريخ البشري. نتج من ذلك أنَّ معنى الكتب المنزلة الحقيقي هو، في المسيحية، المعنى التاريخي، أي المعنى الحرفي⁽⁶¹⁾.

ويشير كوربان إلى أنَّ نواة معتقد المسيحية الأولى، المسيحية اليهودية، أي جماعة أورشليم أو الكنيسة التي كان على رأسها الرسول يعقوب، كان البحث في النبوة،

وفي "النبي الحقيقي" (62) *Verus Propheta*, ذلك البحث الذي دون في الكتابات المنحولة المنسوبة إلى إقليمنطوس، وفي ما سمي "إنجيل برنابا" (63). ويشير إلى أن تعليم بولس الرسول تغلب على المعتقد المسيحي اليهودي. لكن التعليم في النبي الحقيقي ورثه الإسلام وطوره في شكل فلسفة نبوية (64). ثم يقول إن السؤال الأول والأخير في المسيحية اليهودية كان هل يسوع هو النبي الذي أنبأ به موسى (في تثنية الاشتراع 19: 15 وما يتبع). وفي اعتقاد هذه المسيحية أن ما يحمل المعنى الخلاصي ليس هو موت يسوع، بل مجده الثاني المتصر والمتنظر. فيسوع كان المخلص بوصفه منيراً ومثيراً للضمائر، وكان موضوع انتظار ورجاء معادي. ويلاحظ كوربان أن إارة الضمير والانتظار المعادي تتميز بهما الإمامية الشيعية. ويقول: كما أن ظهور النبي الحقيقي لم يتم بموت يسوع، بل كما كان الفكر والتقوى في انتظار ظهوره الآتي، كذلك كان الأمر في الشيعة الإثنى عشرية بالنسبة إلى الإمام الثاني عشر، علمًا أن مفكري الشيعة رأوا في الإمام الثاني عشر الفارقليط الذي أنبأ به إنجل يوحنا (65). ويعاود كوربان القول بتلقي إمام الإمامية ومسيح المسيحية اليهودية في فكرة "النور المحمدية" أي "الحقيقة النبوية الأزلية"، وفي وظيفة إنارة القلب بالمعرفة التامة. ويرى الترداد بين معنى الإمام "المعصوم" عند الإمامية ومعنى النبي "الذي لا يخطئ" (66).

وتقول الشيعة، في تصوّرها للنبي الحقيقي، بالأنبياء الستة (أو السبعة) الكبار، وهم آدم النبي الأول ثم نوح وإبراهيم وموسى (وداود) وعيسى ومحمد خاتم الأنبياء. في مقابل هذا التصور، ثمة تصوّر "سبعين الغيب" عند الأبيونيين، أي السبعة الذين ظهر فيهم "المسيح الأزلية" *Christus aeternus*, وهم أخنونخ ونوح

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المحة / العدد السابع

وابراهيم وإسحق ويعقوب وموسى ويسوع. وهم أركان العالم السبعة، أو الثمانية متى ذُكر آدم المسيح الذي تجلَّى فيهم. فلدينا "مساء الناس الثمانية" *Xριστοῦς ἀνθρώπων Symmaque*، *octo Christos hominum* كما قال هيرونيموس في تفسيره لنبوة ميخا (4: 5). ويقارن كوربان هذا التصور مع تصور المانوية للأنبياء، وهم آدم وشيث ونوح ويسوع وبودا وزرادشت وماني⁽⁶⁷⁾.

وفي معرض الكلام في النور المحمدني أو الحقيقة النبوية الأزلية، يشير كوربان إلى أن الكائنات النورانية الأربع عشر المعصومة، أي النبي وابنته فاطمة والأئمة الإثنى عشر، هم تجليات إلهية وليسوا تجسيداً للألوهة⁽⁶⁸⁾. فهذا إذن هو الفرق الأساسي بين التصور الشيعي للإمام والتصور المسيحي للمسيح⁽⁶⁹⁾. ويقول كوربان، شارحاً التصور الشيعي لكيان الإمام والأئمة: الأسماء والصفات لا تُقال في الذات الإلهية *Deus absconditus*، بل في ملء النور الأصلي المتمثل بالأشخاص الذين تجلت فيهم الكلمة الإلهية الواحدة⁽⁷⁰⁾. ويقول كوربان إن نزول النور المحمدني في الأنبياء وبالتالي في هذا العالم لا يعني البتة تجسيداً ولا شيئاً من تعليم بولس الرسول. فإذا كانت وظيفة الإمام تشبه وظيفة المسيح، فذلك يصح في سياق مسيحانية ملائكية *Engelchristologie* كما قالت بها المسيحية الأصلية⁽⁷¹⁾.

وفي سياق الكلام في الأئمة الإثنى عشر، يقول كوربان إن المسيح، كغيره من الأنبياء، كان له اثنا عشر إماماً، وهم ليسوا الإثنى عشر رسولاً، بل أساقفة أورشليم الذين خلفوا يعقوب "أخًا الرب" [متى 13: 55]⁽⁷²⁾، مما يدل على أن التصور الشيعي للمسيح أقرب إلى التصور المسيحي اليهودي منه إلى التصور المسيحي الرسمي كما

حدّدته المجامع الكنسية. والدليل على ذلك في شرح كوربان للتصوّر الشيعي لاجماع بعد اللاهوت وبعد الناسوت في الإمام: ليس ثمة ما يوحى بشيء يشبه الاتحاد الأقنوومي في المسيحية الرسمية. أما ما يقارب بين تصوّر الإمام عند الشيعة وتصوّر المسيح، فيظهر في فكرة الإمام الأزلية الموافقة لفكرة المسيح الأزلية *Christus aeternus* ضمن فكرة النبي الحقيقي *Verus Propheta* في المسيحية اليهودية. وذلك تعقيباً على قول النبي في علي: أُرسل علي (أي الإمام) سرّاً مع كلّ من الأنبياء من قبلي، أما معي، فقد أُرسل جهراً. ⁽⁷³⁾

وفي معرض الكلام في الإمام الثاني عشر، يقول كوربان إنّ معنى عودته في آخر الزمان يقرب قول المسيحية المعاذية في "جسد المسيح الروحي" *Caro Christi spiritualis*. والقول بجسد روحي لا يؤخذ بمعنى نظرية الظاهرية *docétisme*، ففي هذه النظرية لا يعني الجسد الروحي أنّ جسد المسيح كان شيئاً أو استيهاماً ⁽⁷⁴⁾.

وفي حين حاول الفكر الإسلامي التدليل على أنّ محمداً هو الفارقليط ⁽⁷⁵⁾، استناداً إلى فكرة النبي الحقيقي في المسيحية اليهودية، يقول كوربان إنّ هذه المقوله تحولت إلى الإمام. وذلك بدليل القول المنسوب إلى الإمام الأول: أنا هو الذي سمي إلياس في الإنجيل، أو: أنا المسيح الثاني. ويدرك كوربان نظرية الشيخ الشيعي الإيراني علي أكبر نهاوندي في الفارقليط الذي أنبأ به الإنجيل. يميز الشيخ ظهوراً للفارقليط في شخص النبي بما هو رسول تنزيل الشريعة الأزلية، وظهوراً له في شخص الإمام الثاني عشر رسول التأويل. ويدرك كوربان أيضاً في هذا الموضوع قول حيدر آملي: إنّ ما تسميه النصارى الفارقليط هو ما نسميه، نحن الشيعة، الإمام المنتظر (الإمام الثاني

عشر) ⁽⁷⁶⁾.

وفي نظرية شاملة، يقول كوربان إنَّه، في حال دُمِرتَ المسيحية بفعل مخاطر التاريخ، قد يقود العرفان الشيعي إلى اكتشاف مسيحيَّة مختلفة عن الأشكال التاريخيَّة للمسيحيَّة، لكونها تدرج في دائرة الدين النبوى. ⁽⁷⁷⁾

إذن قد يكون ما يقارب بين الإمام والمسيح، من حيث إنَّ كلاًًاً منهما وسيط بين الله والناس، هو، في رأي كوربان، مفهوم التجلي، في حين أنَّ ما يباعد بينهما هو مفهوم التجسد ⁽⁷⁸⁾. ولما كان كوربان قد أسس هذا التقارب وهذا التباعد على منهجه التأويلي، صار لنا، وعلينا، أن نسائل تأوiliته وماورائياته .

تأوiliّة كوربان وماورائياته

يصرَّح كوربان، في ما خصَّ المنهج، أنَّه فيلسوف أكثر منه مستشرق. والواقع أنَّ كوربان تمكَّن من أن يكون في آن فيلسوفاً ومستشراً. يدلُّ على استشراقه إخراجه إلى العلن كنوزاً دفينَة، هي كنوز الفكر الفلسفِي والديني الإسلامي، وخصوصاً الشيعي الإيراني منه ⁽⁷⁹⁾، واعترافه أنَّه استطاع أن يقوم بهذا العمل لكونه "غربياً" ⁽⁸⁰⁾. وتدلُّ على فلسنته قدرته على النفاذ إلى المعانٍ التي استبطنها هذا الفكر، معتمدًا في ذلك المنهج التأويلي الذي انتهجه مستفيداً من فكر هайдغر الفينومينولوجي والهرمينويطيقي، ومن بعده من "حكمة الإشراق" السهروردية ⁽⁸¹⁾.

لن أستفيض في مسألة تأوiliّة كوربان. أكتفي بالإشارة إلى أنَّ كوربان يبرر انتقاله من تأويل هайдغر إلى التأويل الإشراقي باعتقاده أنَّ ثمة درجات أو صُعداً من التأويل، يعود تباعيَّها إلى تباعيَّ كيان المتأوّل، وذلك استناداً إلى المبدأ القائل بأنَّ كيفية الفهم تحكمها كيفية الكيان. وفي كيفية الكيان هذه، يقول كوربان إنَّها أمرٌ واقع يبرر نفسه كما اللون أو الصوت، بحيث لا يمكن إنكاره، كما لا يمكن إثباته منطقياً.

وهذا ما يذكر بموقف شيلر Max Scheler من التَّقيِّم، مطْبِقًا المبدأ الفينومينولوجي القائل بمشاهدة الأشياء في ذاتها Wesenschau من خلال الظاهرة، حيث نرى العدل في فعل عادل والشجاعة في فعل شجاع. بناءً على ذلك، يبيّن كوربان كيف انتقل من قول هайдغر بأنَّ الإنسان "كائن إلى الموت" ، إلى القول بأنَّ الإنسان "كائن إلى ما بعد الموت" .

ومن جملة ما يتكون منه منهج كوربان تركيزه على ما سماه بالفرنسية *imaginaire* وميّزه مما سماه *imaginal*. فالخيال قد يخترع ما ليس من الحقيقة في شيء، وقد يدرك "عالم المثال". ولنا أن نسأل كوربان كيف يُعرَف الفرق بين غير الحقيقى *imaginaire* والحقيقة أو المثال *imaginal*. وقد يجيب أنَّ مراد الفرق إلى الفرق بين كيان عادى وكيان روحيٍّ؛ إذَاك يقول بالمعرفة القلبية، أو بفعل الإلهام والكشف، محسناً هذه المعرفة بكونها أمرًا واقعاً يبرر نفسه بنفسه.

فلما كانت تأويلية كوربان على هذا المستوى، بات علينا محاولة الوقوف على مستوى كيانه. الملاحظة الأولى في هذا الشأن تتناول فكرة الطبقات التي يتوزع الناس عليها. ذلك أنَّ الإنسانية هي هي في أيٍ فرد من البشر. صحيح أنَّ الأفراد يختلف بعضهم عن بعض، وأنَّ الفراداة أمرٌ واقع. لكنَّ التباين لا يستتبع التفاضل. موقف التفاضل هذا إنْ هو إلا من الإفرازات الاجتماعية، حيث يسعى كلَّ فرد إلى التفوق على غيره من أترابه. فما الذي يحول دون أن تُبنى على تصرف اجتماعيٍّ فكرة الطبقات الكيانية والطبقات المعرفية؟

ثمَّ، في السياق نفسه، نلاحظ أنَّ كوربان يتبنّى المقوله الدينية، مقوله اصطفاء الله لبعض البشر دون غيره، وجعله ولِيًّا أو نبِيًّا أو إمامًا. ففي حين قد يبرر كوربان هذا الاصطفاء بأنه من فعل الله، منكرًا بالتالي على البشر أن يسائلوا الله على ما يشاء ويفعل، قد يتadar إلى الذهن أن المجتمعات البشرية فيها الشعب والقائد، وفيها الرعية والراعي،

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المحة / العدد السابع.

وفيها المسكين والثري، وفيها العوام والصفوة. وذلك من دون الأخذ بالاعتقاد الشعبي القائل بأن الله سلط الملوك وأنعم على الأثرياء.

ثم يقول كوربان إن الله نزل على الأنبياء كتبًا فيها كلامه وشرعيته، وإن لهذه الكتب من المعاني الظاهر والباطن. وذلك يفترض الاعتقاد بأن الله كائن وأنه كائن متكلّم، مع الاعتقاد بأن الله ليس كمثله شيء، فكيف للبشر أن يعلموا أن وجوده يماثل وجود البشر. ثمة من العرفة من أحجم عن قول أي شيء في الله، بناءً على اعتقادهم أن الله لا يدرك في ذاته. لكنهم اعتقدوا أن ثمة إليها هو الله، وأن الله تكلّم وأنزل كتبه على الأنبياء. والسؤال كيف يكون كلام الله، وكيف يصير هذا الكلام إلى الناس في شكل كلام الناس، ولماذا وساطة ملاك ونبي وإمام بين الله والناس؟ ثم كيف يكون الباطن الروحي باطن الظاهر المادي، فما الصلة بينهما؟ صحيح أن علم التحليل النفسي يبحث عن المعنى الباطن من خلال المعنى الظاهر. لكن المعنيين ماثلان في النفسية الواحدة، من دون افتراض تفوق المعنى الباطن على المعنى الظاهر، في حين أن معنى الوحي الباطن له من الروحانية ما ليس للمعنى الظاهر.

هذا كلّه يندرج في خانة الماورائيات. وكوربان نفسه، إذ يؤكّد أن الفلسفة عنده هي، كما عند هайдغر، فينيومينولوجيا وهرمينويطيكا، يقول إنه ولد أفلاطونيا، وإنه أخذ بالماوريات. وهذا ما جعله يقول بتاريخ مقدس غير التاريخ الزمني، وبزمن أنفسي، وبـ "لامكان" (82)، وبشرق وغرب غير ما تعرفه الجغرافيا، وبملائكة، وبالذات المثالية لكل فرد من الناس، إلى ما هنالك من الغيبات والأمور غير المرئية. لكنه يقول أيضًا بأن العالم المرئي يتماثل مع "العالم غير المرئي". أما التوفيق بين المثل والماورائيات، فقد يكون على نحو ما قال به أفلاطون، من أن رؤية جسم جميل يثير في النفس، في آخر المطاف، ذكر الجمال المثالي الذي شاهدته النفس من قبل، قبل سقوطها وحلولها في

يبقى السؤال لماذا يحتاج الناس إلى أن يكون وسيط بينهم وبين إلههم؟ قد يجيب كوربان أن ذلك يعود إلى شعور الناس بما يبعد بين كيانهم المتناهي والكائن اللامتناهي. عندئذ يكون السؤال كيف يكون بشرٌ وسيطاً بين المتناهي واللامتناهي؟ ذلك أن على الوسيط أن يشارك على نحو ما الطرفين في خصوصيات كلٍّ منها، أي عليه أن يكون له شيء من اللاهوت وشيء من الناسوت. في ذلك اختلف وتقارب الجواب المسيحي والجواب الإسلامي، الشيعي منه خصوصاً. مرد الاختلاف والتقارب إلى اختلاف المسيحيين في تصورهم لكيان المسيح. يميز كوربان بين التصور المسيحي الرسمي والتصور المسيحي اليهودي والعرفاني أو الغنوسي للمسيح. في التصور المسيحي الرسمي الذي حدّدته الكنيسة الكاثوليكية والمجامع الكنسية أن المسيح هو الوسيط لكونه في آن إلها وإنساناً. ومعلوم أن المجامع انعقدت لتحديد تعليم الكنيسة الرسمية في المسيح. فقالت إن له طبيعة إلهية وطبيعة بشرية في أقوام واحد. وفي المقابل، معروف موقف أصحاب الطبيعة الواحدة الناتجة من اتحاد الطبيعتين، وموقف النساطرة أصحاب الطبيعتين والأقونمين والمسيئة الواحدة. أما قبل أن تحدّد المجامع التعليم الكنسي الرسمي على أساس تأويلها لأقوال الأنجليل "القانونية"، فقد صدرت تنبيرات وكتابات منحولة عن أوساط مسيحية يهودية أو أبيونية أو غنوسيّة، منها ما أنكر طبيعة المسيح الإلهية، ومنها ما أنكر أن يكون له جسد بشرٌ حقيقي، ومنها ما جعله نبياً، منها ما جعله ملائكاً ...⁽⁸³⁾.

السؤال الأساسي في المسيح عن كيفية حضور الله في المسيح. فيميّز، مثلاً، بانبرغ الحضور بالروح والحضور الجوهرى والمسيح الوسيط والحضور الظهوري وحضور الوحي⁽⁸⁴⁾. ويمكن الوقوف على التصور المسيحي الخلقيدوني واليعقوبى

والنسطوري عند الكتاب المسيحيين العرب، وعلى النقض الإسلامي لهذا التصور، من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر، في بحثي " مواد لدراسة المجادلة اللاهوتية بين المسلمين والسيحيين من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر " ⁽⁸⁵⁾. من التعبير الوارد في الكتابات المسيحية عن حضور الإله في الإنسان يسوع: الاتحاد، التجسد، التائس يقابله تأله الإنسان، ثم الامتزاج، الاختلاط، الاتصال، الاقتران، ثم سكن، الحلول، المحل، الهيكل، التجلي، الظهور، ثم تدرع، لبس ⁽⁸⁶⁾. ومن التعبير التي وردت في رد المسلمين على النصارى: الاتحاد، التجسد، التائس، الحلول، التدرع، الظهور، الاختلاط، الامتزاج، الحجاب، الهيكل، تركب، المحل، دبر، دثر (إدثر)، التدبير ⁽⁸⁷⁾.

ومثلاً على ذلك، يكتب بولص الراهب أسقف صيدا الأنطاكي، وهو أسقف خلقيدوني أي أنه يتمي إلى الكنيسة الرسمية، في قوله في فرق النصارى: نظرنا في الاتحاد، فوجدناه يقال على ثلاثة أنحاء، منها اتحاد ظهوري، وهو اتحاد النار بالحديد، ومنها اتحاد مجاورة، كالزريت والماء في القنديل، ومنها اتحاد ممازجة، كالخل والعسل. فنظرنا في هذه الاتحادات، فوجدنا الاتحاد الظهوري أقرب إلى ما نحن عنه فاحضون. لأن النار، إذا ما هي اتحدت بالحديد، كانت القطعة واحدة جامعة لطبيعتين، وكل طبيعة منها قائمة بذاتها من غير فساد يدخل على الطبيعة الواحدة من الأخرى. والقطعة واحدة وليس اثنين، وهي من حيث النار تحرق وتضيء، ومن حيث الحديد تقبل الشج والعقطع والطي، من غير وصب يدخل على طبيعة النار اللطيفة مما يدخل على طبيعة الحديد الكثيفة. فعلمنا أن اتحاد طباعي السيد المسيح في قنومه الواحد مشاكل لاتحاد طبيعة النار اللطيفة والحديد الكثيفة في قنوم القطعة الواحدة الجامعة لطبيعتين وفعلين مختلفين

... فتمسكتنا بالاتحاد الظهوري، الذي هو كالنار والحديد . ⁽⁸⁸⁾

ويكتب المؤلف نفسه، في رسالته إلى بعض أصدقائه بصيدها: أما تجسم كلمة الله إنساناً تماماً، فلأنه لم يخاطب الباري تعالى أحداً من الأنبياء إلا من وراء حجاب، حسب ما جاء في الكتاب: وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيناً أو من وراء حجاب. وإذا كانت اللطائف لا تظهر إلا في الكثائف، فكلمة الله تعالى التي خلقت اللطائف تظهر في غير كثيف؟ لا. ولذلك ظهر في عيسى بن مريم، إذ الإنسان أجل ما خلقه الله، ولهذا خاطب الخلق الذي شاهده منه، كما خاطب موسى النبيَّ من العوسةجة ... وقد نرى الحداد يأخذ قطعة من حديد فيحميها بالنار حتى تصير ناراً، ويطرقها ويقطعها، والنار متحدة بها. والشجَّ والعقطان داخلان على طبيعة الحديد، والنار بريئة من ذلك، بل تفعل ما في طبيعتها وهو الإحراب والضياء، والقطعة واحدة جامعة لطبيعتين. وعلى هذا المعنى

كانت طبيعتنا السيد المسيح المُتحدتان في شخصه الواحد⁽⁸⁹⁾.

ومثال على ذلك ما كتبه أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، في ردِّه على النصارى: وأجمعوا جميعاً أنَّ الائتلاف فعل حادث به صار المسيح مسيحاً. ثمَّ اختلفوا في ذلك الفعل ما هو وعلى أيِّ وجه كان، وكيف صار من الإثنين واحد. فزعم بعضهم أنَّ الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج والاختلاط منها به. وقال بعضهم بل اتحدت هيكلًا ومحلًا. وقال بعضهم بل اذرعت الجسد اذرعاً. وقال بعضهم لم تحلل في ولكنها دبرت على يديه وظهرت منه لهذا الخلق لا على الحلول ولا على المخالطة. وزعم بعضهم أنها ظهرت فيه كما يظهر نقش الخاتم في الطينة المطبوعة، لا على أنَّ نقش الخاتم انتقل فحلَّ في الطينة ولا خالطها ولا زال عن موضعه. وقال بعضهم ليس على شيء من ذلك كلَّه، ولكن على معنى أنَّ الكلمة ظهرت في ذلك الجسد كما تظهر صورة الإنسان ويرى وجهه في المرأة المجلوقة النقيَّة، فعلى هذا الوجه زعموا كان

الائتلاف لا على غيره⁽⁹⁰⁾.

يرد ابن عدي قول الوراق⁽⁹¹⁾: إن هذه الأقاويل التي حكى أن النصارى تقولها في الاتحاد إنما يقولها من يقولها لا على أنها كنه معنى الاتحاد. فإن علماء النصارى وأهل التقى منهم يعتقدون كيفية اتحاد الابن الأزلية بالإنسان ليس يعرفها البشر على كنهها، وإنما يشبهها من يشبهها بما ذكره على التقريب لا على التحقيق والاستقصاء. لكنه، في موضع آخر، يرد قول الوراق: ليس يقول علماء النصارى إن الكلمة ظهرت فيه كما ظهر نقش الخاتم في الطينة المطبوعة. ويرد أيضاً: جميع هذه التفريعات وهذه الإلزامات ... مفرأة من أصلين منشأها منها ومبناها عليها، وهو القول إن الكلمة ظهرت في الجسد كظهور نقش الخاتم في الطينة، والقول إنها ظهرت في الجسد كما ظهرت صورة الإنسان في المرأة المجلوة النقية. وعلماء النصارى لا يقولون هذين القولين ولا يرضون بهذين المثالين ولا بواحد منهمما⁽⁹²⁾. ويقول أيضاً: ما أظنْ عاقلاً عارفاً بلغة العرب ومناظباتها يتصور من لفظة الظهور المعنى الذي يتصور من لفظة الاتحاد. وكيف يجوز للملكتة أن تقول إن الظهور هو الاتحاد. بل لست أشك في أنه لن يقول ذلك منهم من يعقل ما يقوله⁽⁹³⁾. لكنه في ذلك يخالف أغليبية الكتاب المسيحيين الذين يستعملون لفظة الظهور للفظة التجلي للتعبير عن اعتلان الكلمة في الجسد الذي لبسه وتدرّعه وتجلى واتّخذه حجاباً⁽⁹⁴⁾

أخلص من ذلك إلى أن تشبيه الاتحاد أو التجسد بالظهور والتجلي قد يقارب بين الإمام والمسيح. وذلك خصوصاً متى ذكرنا قول بولس الرسول في المسيح إنه صورة الله (1 كورنثوس 11:7، 2 كورنثوس 4:4، كولوسي 1:15، عبرانيين 1:3)، وإن الذين سبق أن عرفهم الله هم متشابهون صورة ابنه (رومانيين 8:29)، ومتى قال: لا أنا بل المسيح يحيا في (غلاطية 2:20)، ومتى قال في جسد المسيح إنه حجاب (عبرانيين 10:20)، ومتى قال: هكذا قيامة الأموات، يُزرع الجسد بفساد ويقوم بلا

فساد، ... يُزرع جسد حيواني ويقوم جسد روحاني (1 كورنثوس 15: 42، 44)، ومتى قال بمجيء المسيح عند القيمة (1 كورنثوس 15: 23، 1 تسالونيكي 2: 19 و 3: 13) ...⁽⁹⁵⁾

لكن، أكان فرق بين تجسيد الكلمة في يسوع فصار مسيحًا وظهور الصورة الإلهية في مرأة الإمام، أم كان بينهما تشابه، يبقى أن نسأل كيف يمكن أن يكون ثمة وسيط بين اللامتناهي والمتناهي، أي كيف يكون لمرأة بشرية أن تعكس صورة إلهية، وكيف يكون لل وسيط وجه إلهي ووجه بشري في كيانه الواحد. وثمة سؤال أساسي: كيف يمكن أن يكون، إلى جانب وجود اللامتناهي، وجود كائنات متناهية، أي كيف يكون اللامتناهي الوجود كله ويكون مع ذلك في الوجود كائنات مغايرة له: فإذاً أن يكون اللامتناهي وحده في الوجود، وإنما أن يكون وجود واحد فلا يكون فصل بين متناهٍ ولا متناهٍ⁽⁹⁶⁾. أما إذا قيل إن وجود اللامتناهي والمتناهي وجود الوسيط بينه وبين المتناهي يؤكّد هما الاعتقاد وتراهما عين القلب ويُعرّفا من طريق الإلهام، فليس في هذا القول جواب عن السؤالين، حيث لم يثبت من قبل وجود معرفة تفوق المعرفة العقلية، ولا وجود درجات في الكيان .

الهوامش:

(1) ملاحظة :

ينقل كوربان إلى الفرنسيَّة في أبحاثه مقطوعات من نصوص فارسية أو عربية. لم ذكر الأصل الفارسيَّ (لكوني أحجهل الفارسية) ولا الأصل العربيَّ (لكوني لم أحصل عليه). فنقلت إلى العربية ترجمة كوربان الفرنسيَّة. وقد يظهر في ذلك كيف فهم كوربان النصوص التي استند إليها .

(2) راجع عرض "قانون الحالات الثلاث " كما بيتها لوبييه في نصوص مختارة لأوغوست كونت في علم الاجتماع، ص 11-10 (X-XI) من المقدمة:

Auguste Comte, *Sociologie, textes choisis par Jean Laubier*, PUF, Paris, 1957 .

(3) راجع في هذا الموضوع الفصل الأول من الكتاب الأول من الجزء الأول من "علم الأصول اللاهوتية " الذي اقتبسه من الألمانية عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، منشورات المكتبة البولسية، 2000، ص 37-51. - راجع أيضًا :

Adel Theodor Khoury - Georg Girscek, *se Wissen der Das religi Menschheit*, I-II, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1999, 2000: I, 17-21, 25-29, 201-305 ; II, 11-195.

(4) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 21-22 :

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, collection Folio Essais, Gallimard, Paris, 1986.

يعبر كوربان عن هذه الأفكار في ص 57-58 من بحثه "استبطان المعنى في الهرميوطيقيا الصوفية الإيرانية "، في " حولية إبرانوس " :

Henry Corbin, " L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne ", *Eranos Jahrbuch XXVI*, 1957.

(5) أو ما يسميه كوربان " حكمة نبوية و وكلوية "، في مقاله " في مفهوم الفلسفة الإيرانية الإسلامية "، ص 6، في المجلة الفلسفية لفرنسا والعالم :

Henry Corbin, " Pour le concept de philosophie irano-islamique ", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 1974.

- (6) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 75-77. - يفصل كوربان أصناف الأنبياء في بحثه المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي "، في " حولية إبرانوس "، ص 70-71. - وفي نبوة التعريف ونبيّة التشريع، راجع البحث نفسه، ص 81.
- Henry Corbin, " De la philosophie prophétique en Islam shī'ite ", *Eranos Jahrbuch XXXI*, 1962.
- (7) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 76. - وبحثه المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي "، في " حولية إبرانوس "، ص 87. - ومقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية "، في " دفتر لرن "، ص 130.
- Henri Corbin, " La prophétologie shī'ite duodécimaine " ; in: *Henry Corbin* (dir. Christian Jambet), *Cahiers de L'Herne*, Paris, 1981.
- (8) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 76.
- (9) في كتابه المذكور، ص 86-87.
- (10) عرض كوربان باختصار أصناف الأنبياء، في ص 183-184 من بحثه " نظرية المعرفة الرؤوية في الفلسفة الإسلامية ":
- *
- Henry Corbin, " Théorie de la connaissance visionnaire en philosophie islamique ", *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, février 1977.
- (11) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 74.
- (12) يقول كوربان، في مقالته " الفلسفة النبوية الإسماعيلية "، في " دفتر لرن "، ص 144، إن آدم، وهو التجلى الأول للنبي الحقيقى، سميت باسمه الحقبة الأولى من الدورة الراهنة، ويلى هذه الحقبة حقبات النبوة الخمس الأخرى بأنبيانها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وكلٌ من هؤلاء الأنبياء الستة كان " ناطقاً "، أي أنه أتى بشريعة جديدة وكتاب جديد. أمّا السبع الذي يأتي من بعدهم، فلن يأتي بشريعة جديدة، بل يعلن المعنى الباطن لكلٍ ما أُوحى به سابقاً، وهو " قائم القيمة "، " إمام قيمة القيمة ".
- (13) راجع الصفحة 51 من بحث كوربان المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي "، في " حولية إبرانوس " - وفي البحث نفسه، ص 57-66، عرض لضرورة أن يكون الأنبياء وأن يكون الإمام.

(14) راجع في ذلك ملأ صدرا، "شرح أصول الكافي"، طهران، ص 440: نقله كوربان في بحثه المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي"، في "حولية إيرانوس"، ص 64 وص 107-108 (الحاشية 34).

(15) راجع مقالة كوربان "التصوف والظرف" *Mystique et humour*، في "دفتر لرن"، ص 177، حيث يقول: إن التأويل يعني إعادة الشيء إلى أوائله، ويعني الكشف عن الحقيقة الداخلية أي المعنى المحجوب وراء ظاهر الحرف الخارجي أو وراء آية ظاهرة. - راجع أيضاً كتابه "الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة"، ص 23، حيث يحدد كوربان التأويل بالفارسية :

Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Buchet/Chastel, Paris, 1977: le ta'wîl, c'est ramener une chose à sa source, à son archétype (*tchîzî-râ-be-asl-e khwôd rasânîdân*).

ويحدّد كوربان التأويل في مفهومه الإسماعيلي في مقدمة كتاب "كشف المحجوب" لأبي يعقوب السجستاني، ص 27 :

Abû Ya'qûb Sejestânî, *Le dévoilement des choses cachées (Kashf al-Mahjûb)*, Recherches de philosophie ismaélienne, traduit du persan et introduit par Henry Corbin, collection Islam spirituel, Verdier, 1988 : مبدأ التأويل أي الهرميونيطيقا المتعالية التي هي نفس الفكر الإسماعيلي وحياته، من حيث هي تؤمن ارتفاع الكائن من صعيد الكيان إلى صعيد آخر، أي من الرمز أو المثل إلى ما يرمز إليه أو الممثل، وفي النهاية تحدّد المعاني الكثيرة التي تشملها كلمة القيامة.

(16) راجع كتابه في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 25-26.

(17) المرجع نفسه، ص 27-28.

(18) يعرض كوربان "الأبطن السبعة" التي للقرآن (استناداً إلى الحديث القائل: إن للقرآن ظاهراً وبطناً، ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن)، في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرميونيطيقا الصوفية الإيرانية"، في "حولية إيرانوس"، ص 94-98، وص 137-143، وص 160-163.

(19) راجع كتابه في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 28-29. - يعبّر كوربان عن الفكرة نفسها في مقاله المذكور في "مفهوم الفلسفة الإسلامية"، ص 11.

(20) راجع كتابه في " تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، ص 31-32. - يذكر كوربان قول جعفر الكشفي في بحثه المذكور " استبطان المعنى في الهرماني بطريق الصوفية الإيرانية " ، في " حولية إيرانوس " ، ص 82-83. - يقول كوربان، في ص 124 من بحثه " الرسالة التعليمية والهرمية في إيران " ، في " حولية إيرانوس " : هذه المعرفة هي مشرقة لكونها هي مشرق المعرفة :

Henry Corbin, " Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran " , *Eranos Jahrbuch* XVII, 1949.

ويقول كوربان الأمر نفسه في ص 28 من بحثه " الزرادشتيات في فلسفة السهروردي شيخ الإشراق " :

Henry Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Shaykh-ol-Ishraq* (ob. 587/1191) éditions du Courrier, Tarehe 1325/1946

(21) راجع كتابه في " تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، ص 35 .

(22) المرجع نفسه، ص 35-36. - في الولادة الروحانية، راجع ص 53 من بحث كوربان المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي " ، في " حولية إيرانوس " ، وراجع أيضاً ص 51 من بحثه " التعليم الإماماعلي أو الباطنية والكلمة " ، في " حولية إيرانوس " :

Henry Corbin " L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe " , *Eranos Jahrbuch* XXXIX, 1970.

(23) راجع كتابه في " تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، ص 36-37 .

(24) المرجع نفسه، ص 68 .

(25) المرجع نفسه، ص 80 .

(26) راجع الصفحة 133 من محاضرة كوربان " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، والصفحة 106 من كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية " .

(27) راجع الصفحتين 135-136 من كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية " . - يذكر كوربان أسماء الأنماة الذين لازموا الأنبياء، وهم: شيث وقابيل وأخنونخ في حقبة آدم، وسام ويافث في حقبة نوح مع الأنماة الذين كانوا لصالح وهود، وإسماعيل وإسحق ويعقوب ويوسف وأبيوب وزينون ودانيل الكبير في حقبة إبراهيم، ويشوع وغُرَّير وهارون في حقبة موسى، وسليمان وأَصَفَ في حقبة داود، وشمعون الصفا ومن تبعه حتى بحير (بحيري) الذي أكد لمحمد رسالته النبوية، في

الصفحة 65 من بحثه "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الالهيات الشيعية"، في "حولية إيرانوس" :

- Henry Corbin, "L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite", *Eranos Jahrbuch XXVIII*, 1959.
- (28) "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 73.
 - (29) راجع الصفحة 134 من محاضرة كوربان "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" في "دفتر لرن المذكور .
 - (30) راجع الصفحة 134 من المحاضرة المذكورة .
 - (31) راجع الصفحتين 85-98 من كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" .
 - (32) في المعرفة القلبية راجع بحث كوربان المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي" ، في "حولية إيرانوس" ، ص 61-60.
 - (33) راجع بحث كوربان في موضوع "عالم المثال، أو الخيالي والمثال" : Henry Corbin, "Mundus imaginalis, ou l'imaginaire et l'imaginal ", *Cahiers internationaux du symbolisme*, 6, Bruxelles, 1964, p. 3-26.
 - (34) راجع في هذا الموضوع نص "المقابلة" التي أجرتها كوربان مع فيليب نيمو، ونص "التعليق على هذه المقابلة، في " دفتر لرن " :

Henry Corbin (dir. Christian Jambet), Cahiers de L'Herne, Paris, 1986: — p. 23-37: "De Heidegger à Sohrawardî - Entretien avec Philippe Nemo" ; — p. 38-56:: Henry Corbin, "Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique".

 - (35) في "المقابلة" ، في "دفتر لرن" ، ص 24-25.
 - (36) في بحثه الذكور "استبطان المعنى في الهرمانيسيطا الصوفية الإيرانية" ، في "حولية إيرانوس" ، ص 63-64، وفي بحثه المذكور "التعليم الإماماعيلي أو الباطنية والكلمة" ، في "حولية إيرانوس" ، ص 124 .
 - (37) هذه الصيغة، إذا كانت من اللاتينية *esto*، عنت "لتكن" أو "ليكن" في المستقبل، في حين أن "كن" أنت في الحاضر تقابلها في اللاتينية الصيغة *es*. وإذا كانت من اليونانية *σώτισθαι* عنت "ليكن" في الحاضر، في حين أن "كن" أنت في الحاضر ت مقابلها في اليونانية الصيغة *rhi*.

(38) يشرح كوربان بالتفصيل معاني العبارة "كن فيكون"، في ص 64 من بحثه المذكور "التعليم الإسماعيلي أو الباطنية والكلمة"، في "حولية إبرانوس".

(39) يقول كوربان في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرمنيويطيقا الصوفية الإيرانية"، في "حولية إبرانوس"، ص 81: تحدد الوضعيّة الهرمنيويطيقية بكيفيّة كيان المتأوّل بالنسبة إلى الموضوع الذي يحاول فهمه والذي لا يظهر له إلا في علاقة تحديدها كيفيّة كيانه ... ويقول بداخل المتأوّل موضوعة .

(40) يذكر أفلاطون، في "تنياتيتوس" أو *Θεαίτητος*، قوله "في العلم" ، 152أ، قول بروتاغوراس :

Φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον " ἄνθρωπον εἴναι, " τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶι δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν " :

لأنه يقول ما مفاده أن الإنسان هو قياس جميع الأشياء، بالنسبة إلى الكائنات منها على أنها كائنة، وبالنسبة إلى غير الكائنات منها على أنها غير كائنة. - وقد فسر بعضهم، مثل رامنو Clémence Ramnoux، وفافا لفسير أوترستايمر Untersteiner، كلمة بروتاغوراس استناداً إلى أن مفردة "قياس *μέτρον*" تعني بالحرفي "التحكم": راجع في ذلك ص 445 من كتاب "تاريخ الفلسفة"، المجلد الأول، الجزء الأول :

Histoire de la philosophie, I-1 (dir. Brice Parain), Folio Essais 337, Gallimard, Paris, 1969. — M. Untersteiner, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, Florence, 1949-1962.

راجع في ذلك الصفحة 678 من كتاب دومون "المدارس الفلسفية قبل سقراط" :

Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Folio Essais 152, Gallimard, Paris, 1991,

حيث يذكر المترجم قول بروتاغوراس كما نقله سكستوس أميريكوس، ص 60 من الفقرة السابعة من Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*:

الإنسان قياس كل الأشياء، قياس وجود الكائنات منها، وعدم وجود غير الكائنات منها.

(41) راجع المقابلة، في "دفتر لرن" ، ص 26-27. - يحدّد كوربان، في بحثه المذكور "رسالة التعليم والهرمسية في إيران" ، في "حولية إبرانوس" ، ص 146، مهمة الفينومينولوجيا بأنّها بحث في شروط تجلي الظاهرة، أي في ما يُظهر الإنسان لنفسه وكيف يظهره لنفسه، مستدلاً لذلك بما

يعني الفعل اليوناني "أبوفاينيستاي" . . . *ἀποφανεῖσθαι*

(42) راجع مقالته "التصوف والظرف" *Mystique et humour* ، في "دفتر لرن" ، ص 176 . - وفي المقالة نفسها، ص 182-183، يقول كوربان إن الأشياء، إذ تظهر في أشكالها الظاهرة، تظهر على حقيقتها في عالم المثال. ويقول، ص 184، إن خبرة الرؤية *expérience* تكون أجمل المثل، وهو مثل "الذات" *Soi* الذي يبحث عنه الفيلسوف، وهو الذات أي *الانا Moi* السماوي المتعالي الذي يتمثل *symbolise avec* مع *الانا الأرضي* .

(43) راجع "المقابلة" ، في "دفتر لرن" ، ص 26 .

(44) المرجع نفسه، ص 36 .

(45) المرجع نفسه، ص 34-35. - يكرر كوربان هذه الفكرة في عدة من كتاباته، منها، على سبيل المثال، الرسالة التي وجهها إلى دافيد ل. موئر متحدثاً فيها عن بحثه في "مفارقة التوحيد". في هذه الرسالة يمثل كوربان وحدة الواحد بعملية ضرب حسابية $1 \times 1 = 1$...، وكثرة الكائنات بعملية جمع حسابية $1 + 1 + 1 = 3$...، فيقول بوحدة الألوهة - *theotès θεότης* - كشرط لكثرة الآلهة - *heo theoi* - حيث تحول صيغة التوحيد "لا إله إلا الله" - *non Deus* - إلى الصيغة "لا إله إلا آلهة" (*non Deus nisi Dii*) . راجع :

David L. Müller, "Sur le *Paradoxe du Monothéisme*" ; in: *Henry Corbin* (dir. Christian Jambet), *Cahiers de L'Herne*, Paris, 1986, p. 122-123.

راجع بحث كوربان "مفارقة التوحيد" في "حولية إيرانوس" ، ص 72-87 .

Henry Corbin, "Le paradoxe du monothéisme" , *Eranos Jahrbuch* 45, 1976 (Brill, Leiden, 1980).

- يعبر كوربان عن هذه الأمور في ص 20-19 وص 54 من بحثه "ضرورة الفلسفة الملائكية" :

Henry Corbin, "Nécessité de l'angélologie" , *L'Ange et l'Homme*, 1977.

- ويدرك كوربان الفكرة نفسها في ص 41-40 من بحثه "في التزكيه كترابق ضد العدمية" ، في "هل التأثير العالمي للتفكير الغربي يجعل الحوار الحقيقي بين الحضارات ممكناً؟" :

Henry Corbin, "De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme" , *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations?* , Téhéran, 1977, Berg International, Paris, 1979.

- ويعبر كوربان عن هذا التصور في مقاله " تعقيب بيوغرافي على حديث فلسي "، في الصفحة 54 من " دفتر لرن " المذكور. - ويشرح كوربان كيف يحلل الحكماء الإلهيون الإسماعيليون صيغة التوحيد " لا إله إلا الله " يؤكّد الشطر الأول " لا إله " من الصيغة أن ليس من إله، ويؤكّد الشطر الثاني " إلا الله " الاستثناء الذي يفيد أنه على الرغم من أنه ليس من إله، فثمة " هذا الإله " الذي يقع عليه اسم " الله ". راجع مقالته " الفلسفة النبوية الإسماعيلية "، في " دفتر لرن " المذكور، ص 141. - يحلل كوربان الفصل الأول من الجزء الثاني من رسالة " صفير سيمورغ " (صفير العنقاء) للسهروردي، في ص 82-81 من كتابه " السهروردي الحلبسي مؤسس المذهب الإشرافي " :

Henry Corbin, *Suhrawardî d'Alep (ob. 1191), fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)*, Maisonneuve, Paris, 1939.

(46) المرجع الأخير، ص 31-32.

(47) في كتابه على الحالج، ص 521-522.

(48) يعرض كوربان كيف يكون الإمام وجه الله وجه الإنسان في بحثه " وجه الله وجه الإنسان ".

Henry Corbin, " Face de Dieu, Face de l'homme ", *Eranos Jahrbuch XXXVI*, 1967

ص 197-211. كيف يكون " الإمام قطب النفس " .

(49) راجع " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 78.

(50) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية "، ص 131.

(51) المرجع نفسه، ص 128. - يقول كوربان، في بحثه المذكور " استبطان المعنى في الهرميون يطبقا

الصوفية الإيرانية "، في " حولية إيرانوس "، ص 74: الإمام في ذاته هو المظهر الأزلية، الإنسان

السماوي، شكل " الأنسنة " anthropomorphose الإلهية .

(52) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية "، ص 132.

(53) المرجع نفسه، ص 132.

(54) المرجع نفسه، ص 133.

(55) المرجع نفسه، ص 133-134.

(56) المرجع نفسه، ص 134. - يشير كوربان، في مقالته "التصوف والظرف" *Mystique et humour*، في "دفتر لرن"، ص 178، إلى تصور "الإنسان الكامل"، وهو *anthropos teleios* عند أتباع هرمس، وهو "القطب" أو "قطب الأقطاب"، أي الإمام الغائب. - يقول كوربان، في بحثه المذكور "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الإلهيات الشيعية"، ص 104: الإنسان الكامل (*Anthropos teleios*) هو مظهر الاسم الإلهي الأسنى وصورته المرئية، وهو الاسم الذي يشمل الأسماء كلها، والإنسان الكامل يختصر في شخصه جميع تجليات الأسماء الإلهية.

(57) راجع كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 72. - يقول كوربان، في مقالته "الفلسفة النبوية الإسماعيلية"، في "دفتر لرن"، ص 141: من العقل الأول والعقل الثاني يفيض عقل ثالث، هو آدم الماوراني، أو "الإنسان السماوي" *Anthropos céleste*، معه يبدأ "الدراما في السماء" الذي يتجلّى على الأرض بتجليات "النبي الحقيقي" *Verus Propheta*.

(58) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 72-73. - في النسبة بين النبي وعلي، وفي قول النبي في علي، راجع بحث كوربان المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي"؛ في "حولية إيرانوس"، ص 85.

(59) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 81-82. - يذكر كوربان تمثيل التجلي أو الظهور الإلهي بانعكاس الصورة في المرأة، في بحثه المذكور "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الإلهيات الشيعية"، في "حولية إيرانوس"، ص 97.

(60) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 83. - في التجلي والمرأة، راجع بحث كوربان المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي"؛ في "حولية إيرانوس"، ص 81-82.

(61) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 23.

(62) يشير كوربان في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرمانيطيقا الصوفية الإيرانية"؛ في "حولية إيرانوس"؛ ص 71، إلى أن الإمامية الشيعية أخذت الحكمة النبوية من المسيحية الأولى، مسيحيّة الأبيوتين، وطورتها. - يذكر كوربان باختصار أن الإسلام دين نبوي وأنه ورث إلهيات

النبي الحقيقى " التي كانت لل المسيحية اليهودية، في بحثه المذكور " نظرية المعرفة الرؤيوية في الفلسفة الإسلامية " ، ص 182-183 .

(63) كتب كوربان مقدمة (ص 5-17) عنوانها " السالف الإبراهيمي " ، لكتاب لوبيجي تشيريلو " إنجيل برنابا، أبحاث في تأليفه وأصله " :

Henry Corbin, " *Harmonia abrahamica* " = préface à évangile de Barnabé
Recherches sur la composition et l'origine du texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Beauchesne, Paris, 1977.

(64) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 127-128 . - ويلاحظ كوربان أن الفلسفة النبوية والإمامية الإماماعيلية هي أيضاً متournée على فكرة " النبي الحقيقى " Verus Propheta . راجع مقالته " الفلسفة النبوية الإماماعيلية " ، ص 138 من " دفتر لرن " المذكور . - في كتابات إقليمي منضوس المنحولة وإنجيل برنابا، راجع كتاب كواستن في آباء الكنيسة، الترجمة الفرنسية، المجلد الأول، ص 70-73 و 146 :

Johannes Quasten, *Initiation aux pères de l'églises I*, Cerf, Paris, 1955.

(65) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 128 . - يشرح كوربان وظيفة الإمام الخلاصية في مقالته " الفلسفة النبوية الإماماعيلية " ، في " دفتر لرن " ، ص 145-146 .

(66) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 132 .

(67) المرجع نفسه، ص 131 . - في " المسحاء الثمانية " ، راجع ص 42 من بحث كوربان المذكور " ضرورة الفلسفة الملائكية " .

(68) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 132 .

(69) راجع مقالة كوربان " المانوية ودين الجمال " ، في " دفتر لرن " ، ص 170: يبيان مفهوم شكل الظهور الفرق بين التجلي والتجسد . - يؤكّد كوربان في بحثه المذكور " استبطان المعنى في الهرميون يطبقاً الصوفية الإيرانية " ، في " حولية إيرانوس " ، ص 61، أن الفرق كلّ الفرق هو بين فكرة الظهور الإلهي وفكرة التجسد . ويقول: المسيحانية القرآنية ظهورية الطابع docétiste .

(70) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 133 .

- (71) المرجع نفسه، ص 134. - في "المسيح الملائكة" Christos Angelos ، راجع ص 38-53 من بحث كوربان المذكور "ضرورة الفلسفة الملائكتية". - ويدرك كوربان المسيحانية القائلة بالملائكة Christos Angelos، في "مصير الفلسفة الإيرانية بعد ابن رشد" (محاضرة، 15 ديسمبر 1976)، ص 129. - في تصور الإسماعيلية، يظهر كائن، هو الإنسان التام أو "آدم الأرضي الأول" ، يتجلّى فيه آدم الروحاني السماوي أي الملائكة آدم، Pananthropos من دون أن يكون معنى التجلي مرادًا لمعنى التجسد: راجع "الفلسفة النبوية الإسماعيلية" ، في "دفتر لرن" ، ص 144. - في الصفحة نفسها، يقول كوربان إن التصور الشيعي لأدم يوافق التصور الأبيوني لأدم المعصوم anamartētos . - وفي الصفحة 145 من المقالة نفسها، يكرر كوربان قوله بالفرق بين التجلي والتجسد. - وفي الصفحة 148 من المقالة نفسها، يؤكّد كوربان أن وظيفة الإمام تشبه وظيفة المسيح كما في تصور المسيحية اليهودية أو مسيحيّة رسائل إقليميّنوس المنحولة وإنجيل برنيا، وأن التصور الإسماعيلي الفاطمي للإمامية يقرب تصور أصحاب الطبيعة الواحدة في المسيح .
- (72) راجع مقالته "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" ، ص 133 .
- (72) المرجع نفسه، ص 134. - راجع القول نفسه في الصفحة 63 من بحث كوربان المذكور "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الإلهيات الشيعية" في "حولية إبرانوس" .
- (74) راجع مقالته "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" ، ص 136 .
- (75) راجع بحث كوربان المذكور "استبطان المعنى في الهرمينيوطيقا الصوفية الإيرانية" ، في "حولية إبرانوس" ، ص 71 .
- (76) راجع مقالته "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" ، ص 137 . - يشير كوربان، في مقالته "الفلسفة النبوية الإسماعيلية" ، في "دفتر لرن" ، ص 147، إلى أن الإسماعيليين يعتقدون هم أيضًا أن إمام القيامة هو الفارقليط. - وفي الصفحة 148 من المرجع الثاني نفسه، يقول كوربان إن أبي يعقوب السجستاني، في "كتاب الأصول" يرى أن رمز الصليب المسيحي يرمز إلى المعنى الباطن الذي للكلمات الأربع التي تتالف منها شهادة التوحيد "لا إله إلا الله" .
- (77) راجع "التعقب" ، في "دفتر لرن" ، ص 46 .

- (78) راجع في كتابه "الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة" المذكور، ص 37: الفلسفة النبوية الشيعية تقودنا إلى تصور نبوي لفلسفة أفلاطونية مختلفة عن الأفلاطونية المسيحية بقدر ما يختلف دين نبوي يقول بالتجليات الإلهية عن دين يقول بالتجسم. - يقول كوربان في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرمینوطيقا الصوفية الإيرانية"، في "حولية إيرانوس"، ص 91: تداخل الروحي والجسدي يقود "الروحين" إلى تصور جسدية روحية أو روحانية جسدية من دون أن يعني ذلك التجسد في التصور المسيحي.

(79) غالبية النصوص صدرت في سلسلة "المكتبة الإيرانية" Bibliothèque iranienne التي أنسها. وأول ما أصدر كوربان فيها كتاب "كشف المحجوب" لأبي يعقوب السجستاني في نصه الفارسي، مع مقدمة بالفرنسية، سنة 1949.

(80) راجع "التعليق"، في "دفتر لرن"، ص 51. - يقول كوربان عن نفسه إنه "مستشرق أوروبي" في بحثه المذكور "الزرادشتيات في فلسفة السهروردي شيخ الإشراق"؛ ص 7.

(81) في هذا الموضوع، راجع "المقابلة" و "التعليق"، في "دفتر لرن"، ص 23-37 و 38-56.

(82) راجع بحث كوربان المذكور "مقارقة التوحيد"، في "حولية إيرانوس"، ص 118-119: اخترع السهروردي العبارة الفارسية "نا-كُجا-آباد" *le pays du non-ou* ويحلل كوربان، في هذا الموضوع، إلى فهرس كتابه "في الإسلام الإيراني" *En Islam iranien* المجلد الرابع. - ويدرك كوربان تعبير السهروردي في بحثه المذكور عن السهروردي، ص 34-35. - ويشرح كوربان معنى "اللامكان" أو "اليوتوبيا" في بحثه المذكور "عالم المثال، أو الخيالي والمثال"، ص 4-12.

(83) في هذه الپیارات الفكرية راجع، من بين أبحاث كثيرة مقتضبة أو مستفيضة، كتابات غريلماير ولبيار وغران وبانثريغ:

Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, de l'âge apostolique à Chalcédoine* (451), traduit de l'anglais, Cerf, Paris, 1973. — J. Liébaert, *L'Incarnation: I, Des origines au concile de Chalcédoine*, in: *Histoire des dogmes*, III, I/a, Cerf, Paris, 1966. — R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964. —

Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Cerf, Paris, 1971, traduit de l'allemand.

في موضوع ما اعتبرته الكنيسة الرسمية القديمة من البدع، راجع كتاب غريلماير المذكور، خصوصاً ص 112-124. - وفي التصورات المسيحية اليهودية والغностية وفي البدع، راجع ص 21-

Bernard Sesboüé et 37 و 182-178 و 229 من كتاب سبوبوه وفولينسكي:

Joseph Wolinski, *Histoire des dogmes*: I, *Le Dieu du salut*, Desclée, 1994.

- أمّا الكتابات المنحولة، فقد نشرتها بالفرنسية دار غاليمار :
crits apocryphes chrétiens, I, édition publiée sous la direction de François

Bovon et Pierre Geoltrain, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1997,

ونقلها إلى العربية أ. جوزف قرئي وأ. الياس خليفة، في ثلاثة مجلدات: "الأناجيل المنحولة" ، "الأعمال والرسائل المنحولة" ، "الرؤى المنحولة" ، دير سيدة النصر، نسيبه - غوسطا، 1999 .

(84) راجع كتاب بانبرغ المذكور، ص 137-160 .

(85) صدر البحث بالعنوان الفرنسي :

Paul Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle*: Chapitre V-A, *Le Verbe incarné*: A- *Doctrine chrétienne* ; Chapitre V-B, *Le Verbe incarné*: B- *Correspondances musulmanes* ; Chapitre VII, *Notions philosophiques et théologiques*: A- *Conception chrétienne*, p. 279-362: 3, *Le Verbe incarné* ; Chapitre VII, *Notions philosophiques et théologiques*: B- *Réaction musulmane*, p. 247-412 ; collection Religionswissenschaftliche Studien, 11/3 et 4, 6.2 et 6.3, Oros Verlag, Altenberge, 1997, 1999, 2001, 2002.

(86) راجع المجلد 6.2/11 (6.2)، ص 296-312 .

(87) راجع المجلد 6.3/11 (6.3)، ص 252-306 .

(88) راجع كتابي في بولص الراهب الأنطاكى، قوله في فرق التنصاري، رقم 15-17 :

Paul d'Antioche, *Traité théologiques*, édition critique, traduction, introduction par Paul Khoury, deuxième édition, Corpus Islamo-Christianum, Series Arabica-Christiana, 1, Echter Verlag, Würzburg /

Oros Verlag, Altenberge, 1994 (première édition: Paul Khoury, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe siècle)*, collection Recherches de l'Institut de lettres orientales, XXIV, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964)..

(89) المرجع المذكور، رسالة إلى بعض أصدقائه بصيدا، رقم 36. 39-40.

(90) راجع الصفحتين 9 و 167 من النص في مخطوطة باريس العربية رقم 167 (سنة 1228)، التي يقرأ فيها رد الوراق ورد يحيى بن عدي على رد الوراق. - وفي التشبيه بنقش الخاتم وبالمرأة، راجع قول الوراق، ص 130 و 178 وظ، 180 و .

(91) المرجع المذكور، ص 9 ظ - 10 و .

(92) المرجع المذكور، ص 178 و، 180 وظ .

(93) المرجع المذكور، ص 212 و .

(94) راجع كتابي المذكور رقم 6 (11/6.2)، ص 306-312 .

(95) راجع في هذا الموضوع كتاب سرفو في المسيح في إلهيات القديس بولس، خصوصاً الصفحتين 128 وما يتبع، 222 وما يتبع، 324 وما يتبع، 386-387 :

L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Cerf, Paris, 1954.²
- وفي موضوع المسيح صورة الله راجع، من بين أبحاث كثيرة، مقال لاتور والفصل الأول من كتاب سخيليبيكس :

Jean-Jacques Latour, “*Imago Dei invisibilis, esquisses sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ*”, in: H. Bouëssé et J.-J. Latour (dir.), *Problèmes actuels de christologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965. — E. Schillebeecks, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Cerf, Paris, 1960 (traduit du néerlandais).

- وفي موضوع المسيح وسبطاً بين الله والإنسان راجع، من بين أبحاث كثيرة، الفصل الأخير من كتاب كاسبر في Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünewald-Verlag, يسع المسيح:

Mainz, 11 1992.

(96) يجيب كوربان عن هذا السؤال في بحثه المذكور ”استبطان المعنى في الهرميونية الصوفية الإيرانية“ في ”حولية إيرانوس“، ص 87، بقوله: العالم ليس له وجود غير إلهي، فالخلقة هي ظهور إلهي، ويدرك القول: كان الله ولم يكن معه شيء، ولما ينزل كذلك. - إذاك لماذا الاستمرار بالقول بالإله والإنسان، وبالتعالي والمثلول، وبعالم مادي وعالم روحي؟