هنري كوربان ورؤيته للتصوف الإسلامي

الأستاذ الدكتور
هادي عبد النبي التميمي
الجامعة الإسلامية ـ النجف الأشرف
haady.altemeemy@yahoo.com
الباحثة
حوراء عبد الناصر الرماحي
duraahool@gmail.com

Henry Corbin and his vision of Islamic mysticism

Prof. Dr.
Hadi Abdul Nabi Al-Tamimi
Islamic University - Al Najaf Al Ashraff
Howra Abdel Nasser Al Ramahi

الملخص:

يهتم البحث بالفكر الكوربيني بدراسة تاريخ ايران لاسيما بما يتعلق بالفكر الشيعي ومدارسه ابان الحكم الصفوي وكل مايرتبط بالتشيع لاسيما وان كوربان اوجد علاقة متينة مابين التشيع والتصوف اذ عد الاخير ولد من رحم الاول متاثرا برؤية حيدر الاملي وغيره من المفكرين ولذلك فان الحديث عن التصوف يكون هو الحديث عن تصوف ايراني مختلف عن غيره، وقد ارتبط كوربان روحيا وجسديا بايران من خلال تواجده المتكرر فيها ابان حياته وارتباطه الوثيق ايضا بالشخصيات الايرانية المعاصرة انذاك ولربما تعد علاقته القوية بالعلامة الطباطبائي علامة بارزة في تدوين سيرته وفكره الذي ارتبط كثيرا معه في جوانب منه، ومايميز كوربان في دراسته التي تخص الفكر الشيعي هو انه اهتم بالجوانب الروحية والفلسفية عابرا لكل تسلسل تاريخي للاحداث يعتمد على الارقام .

الكلمات المفتاحية: كوربان، حيدر الاملي، الاستشراق، ايران، التشيع، التصوف، الصفوية

Abstract:

The research is concerned with the Korbinian thought by studying the history of Iran, especially with regard to Shiite thought and its schools during the Safavid rule and everything related to Shiism, especially since Corban created a strong relationship between Shiism and Sufism, as the latter was born from the womb of the first, influenced by the vision of Haider Al-Amali and other thinkers. It is to talk about Iranian mysticism different from others, and Corban was linked spiritually and physically with Iran through his frequent presence there during his life and his close association also with contemporary Iranian personalities at the time. Corban in his study of Shiite thought is that he was interested in the spiritual and philosophical aspects, crossing every historical sequence of events based on numbers.

Keywords: Kurban, Haider Al-Amali, Orientalism, Iran, Shiism, Sufism, Safavid

المقدمة:

يعد حقل الاستشراق أو الإسلاميات كما ترغب المدارس الاستشراقية تسمية نفسها حاليا رغبة منها في (تغيير الصورة)من الحقول التي تعانى من التفاوت الزمني والمنهجي فضلا عن الموضوعاتي إذ مازالت الكلاسيكية الصفة اللازمة لدراستنا في هذا الحقل، ومما يلاحظ على الاستشراق اهتمامه الواضح بالتصوف سواء على صعيد الفكر او الاشخاص على ان مايميز الفكر الكوربيني اهتمامه بالتصوف الايراني كجزءا من اهتمامه الكبير بالفكر الايراني عموما وهذا فيما لو قارنا كوربان مع غيره من المستشرقين وهو ماحاولنا ابرازه وبيان اهم رؤاه في هذا البحث.

المبحث الأول

كوربان السيرة المشروع والمنهج

ولد هنري يوجين كوربان في ١٤ ابريل عام ١٩٠٣ في شمال فرنسا، من أسرة بروتستانتية، وقد توفيت والدته اميلي جين أو جيني فورنييه (١٨٧٩-١٩٠٣) بعد عشرة أيام من ولادته؛ فتولت أمر رعايته عمته إميلي باتثيري وزوجها لتخلي والده ارثر (١٨٧٢-١٩٥٣) عنه[١]، درس كوربان الابتدائية والثانوية في المدارس الكاثوليكية (ايسي ليه مولينو)، وتعلم لغات عديدة مثل اللاتينية واليونانية والألمانية والمّ بالروسية، كما تعلم العربية والفارسية، وهذا ما تطلبته منه دراسته لفلسفة القرون الوسطى[٢].

درس كوربان "الفلسفة" في كلية الآداب في جامعة السوربون الفرنسية[٣] وحصل على الدبلوم العالي عام ١٩٢٦، ثم حصل على دبلوم معهد الدراسات العليا من جامعة باريس عام ١٩٢٨ ودبلوم أخرى من مدرسة اللغات الشرقية في باريس عام ١٩٢٩[٤]، تزوج كوربان بعد تخرجه في العام ١٩٢٩ من رفيقة حياته (ستيلا stella)[٥] التي كان لها دور كبير في مساعدته في عمله، لأن كوربان وبحسب ما ذكر معتل السمع ولذلك عرفاناً منه لها أهدى إليها الكثير من كتبه مثل كتاب الإمام الثاني عشر[٦]، وقد درس كوربان في السوربون على يد أبرز أساتذتها ومن أبرزهم لويس ماسنيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) (Louis Massgnon)[٧] وأيتين جيلسيون (١٨٨٤ - ١٩٧٨) (Etience Gilson)[٨].

عمل كوربان بعد تخرجه في عام ١٩٢٩ في المكتبة الوطنية في باريس بصفة "محافظاً"[٩]، كما شغل في أوقات لاحقة العديد من المناصب والمهام خلال فترة الثلاثينيات والاربعينيات، وتنقّل ما بين فضاءات فكرية مختلفة في الرؤية والزمان والمكان، وففي الثلاثينيات زار كوربان المانيا مرات عدة مُكلفاً من قبل المكتبة الوطنية الفرنسية للعمل في المركز الفرنسي في برلين وخلال هذه الزيارات تعرّف كوربان إلى شخصيات فلسفية المانية[١٠] وكانت تركيا المحطة التالية لكوربان التي كانت خارج مسرح الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥م)[١١]، و تعد إيران المحطة الأخيرة "الأهم" من بين كل المحطات التي استوقفت كوربان، وإن كان هو نفسه لا يعير للزمان والمكان واللغات أهمية لأنها بالنسبة له أماكن معنوية ورمزية، فمدينة فرايبورغ الألمانية أو طهران الإيرانية كلها بنظره مدناً رمزية لمسير مستمر[١٢]

عمل كوربان على مشروع كبير، واستكمله من بعده عدداً من تلامذته[١٣] من أبرزهم: داريوش شايغان[١٤] وكرستيان جامبية[١٥] وفرانسو توال، وكذلك بيير لوري[١٦] ومن طلاب كوربان بيرفيلات عنايت خان (Pirvilayat Inayat Khan1916–2004) ولد في لندن وأسسس الجمعية الصوفية وكان عنايت قد تخرج من السوربون في علم النفس والفلسفة وأكمل في أكسفورد ودرس الموسيقى في باريس ويذكر أنه كان نشطاً في حركة تعدد الأديان والحوار وتشير السجلات إلى أنه حضر ست دورات لكورسين في باريس ما بين عام ١٩٥٥-١٩٦٣ أما الطالب الآخر فهو هيرمان لاندوتل (Hermann Landolt) من مواليد ١٩٣٥ وهو من سويسرا ودرس في جامعة بازل لكنه قبل أن يكمل بحثه في أطروحة الدكتوراه غادر إلى باريس للعمل مع كوربان وعمل فيما بعد أستاذ متفرغ في الفكر الإسلامي في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماسجيل[١٧] ويذكر أن عدد طلبته كان متواضعاً وأكثر تواضعاً عدد تابعيه المزعومين[١٨].

يدور مشروع كوربان حول ثلاثة محاور رئيسية يرعاها كلها تمثل موقفه الفلسفي لا العقائدي والتي يجمعها جامع واحد مشترك، وتعد الترجمة أول تلك المحاور وتأتي بعدها الفلسفة الإسلامية ومن ثم التشيع الاثنا عشري، اما منهجية كوربان، فلم يعتمد على منهجية واحدة، حتى وكأنه يتخيّر لكل موضوع منهجية معينة تتناسب وطبيعة المواضيع التي يدرسها.

إن كوربان يُعد من القلة القليلة من بين جمهرة المستشرقين التي خرجت عن أهداف الاستشراق ومناهجه معاً والتي استطاعت أن تتبع تطور مناهج العلوم الإنسانية في القرن العشرين وأن تمد الثورة المنهجية إلى مجال الدراسات الإسلامية لتحررها بالتالي من أحادية المنهج التأريخي والوضعي[١٩] الموروث من علموية القرن التاسع عشر[٢٠] وهذا اسهم في أنه لم يستهن بالنزعة التاريخانية فحسب بل التأريخ نفسه، مدعياً أنه فينومنولوجي مدقق ومعني فقط بالظاهرة الدينية بوصفها حقيقة مستقلة بذاتها متحررة من غيرها على ما كان يعتقد[٢١] بل أنه يتباهى برفضه وضع الظاهرة الدينية ضمن سياق تأريخي لكنه لم يلتزم بالمنهج الفينومينولوجي أحياناً[٢٢].

المبحث الثاني

اهتمام المستشرقين الفرنسين بالتصوف الاسلامي

شكل التصوف الإسلامي في بدايات هذا القرن مجالاً خصباً وثرياً للدراسات الاستشراقية[٢٣]، على تشعب اتجاهاتها، واختلاف أهدافها، وتباين أغراضها وتعدد غاياتها ومنطلقاتها[٢٤] وقد صاحب هذه الدراسات اهتمام وانبهار واعجاب قلما نجده في أقلامهم صوب الإسلام وأعلامه[٢٥].

اهتم المستشرقون الألمان[٢٦] ومن ثم الفرنسيين[٢٧] بالتصوف وبتحقيق نصوص اعلامه والتعريف بتجاربهم ودراساتها وفق منطلقات فكرية متباينة[٢٨] كما أن اهتمامات الاوربيين بالتصوف تنوعت بحسب اختصاصهم فدرس عدد من اللاهوتيين أو المؤرخين أو المستشرقين منذ القرن التاسع عشر عندما جذبهم اسم الحلاج[٢٩] مجموعة منهم[٣٠].

ومنذ نهاية هذا القرن إلى وقتنا هذا نشطت حركة الاشتغال بالتصوف وبتحقيق نصوصه والتعريف بإبراز أعلامه ونزعاته مع طباعة أمهات الكتب والمصنفات الصوفية ومن ثم انجاز الدراسات المتعلقة بذلك ليتعرف الناس مباشرة إلى حقيقته وطبيعة المعاني والأفكار التي انطوت عليها نصوصه، لاسيما ما اتصل منهما بفلسفة الصوفية في الحياة والوجود والانسان والاختلاف والميتافيزقية وقراءة النص الديني[٣١].

ومما يلفت النظر تأثير أحكام المستشرقين الرواد في دراسة التصوف الإسلامي على تلاميذهم في الغرب والشرق الإسلامي معاً، واستمر الباحثين في التسليم بها وروايتها

وتكرارها زمناً طويلاً إلى أن نهض جيل من الدارسين المسلمين بمراجعة هذه الأحكام ومناقشتها وتقويمها[٣٢] وعلى هذا فإن انتاج كلٌ من المستشرقين والباحثين العرب أعادت الموقف التقليدي القديم نفسه، والذي كان يأخذ على المتصوفة تصوفهم ويتهمهم بالمروق مثلما يرفض فلسفة الفلاسفة ويتهمهم باتباع علوم الاغريق وترك ملة الإسلام، وقد تبنت عدد من الدراسات العربية والإسلامية هذا الموقف[٣٣].

حاول المستشرقون جاهدين إيجاد رابطة ما بين التصوف الإسلامي والديانات الأخرى، وهذه مسألة إشكالية ووقفة فكرية ما تزال مطروحة إلى الآن يُشتغل بها الباحثون في الدراسات الصوفية وتأريخ الأفكار وعلم الدين المقارن والفلسفة والاسلاميات وكل منهم يتناولها وفقاً للزاوية التي تتوافق مع سياق اهتماماته، وتساعده في تحصيل نتائج ذات جدوى لبحثه[٣٤] ويعد هذا - أي تتبع سلسلة المؤثرات - منهجاً وتقليداً لدى المستشرقين، وبلا شك فإن هذا التقليد ينطوي على قيمة تأريخية بالغة بشرط أن لا تصرفنا العناية به عن حقيقة أساسية وهي أن العقل الإنساني يتمتع بفردية مستقلة[٣٥]، ويرى آخرون أن محاولة المستشرقين ارجاع التصوف إلى أصول مختلفة هو جزء من حالة أصابت العلماء والمستشرقين الذين عملوا على أصل التطور الذي شيدت عليه الأفكار العلمية وهذا عاد ليعمم على كافة الحوادث بما في ذلك العادات والرسوم والمظاهر الغريزية والآثار الفطرية وبما فيها الجانب المعنوي، بحيث أضحى التقليد أن أصل كل حادثة يمكن في التفتيش عن جذورها في الأحداث السابقة ووفق هذا المنهج تداولوا كل الأحداث التأريخية[٣٦] فهم يفتشوا عن منبع غير الإسلام ليكون هو الملهم للمعنويات العرفانية[٣٧].

ورغم وفرة البحوث التي ظهرت عن التصوف الإسلامي وتراثها وتنوعها فإن مسألة البحث عن مصدر التصوف ونشأته لا تزال تجذب الكثير من الباحثين الغربيين[٣٨]، وتعد دراسة ماسنيون من أبرز الدراسات عن تأريخ التصوف إذ حاول أن يرتقي بدراسته وتأريخه إلى افق معرفي موضوعي يقوم على التوفيق بين مقتضيات الإيمان الديني في المسيحية والإسلام ومعقولية الفكر الحديث[٣٩] ويرجع الباحثون اهتمام المستشرقين الفرنسيين سيما ماسنيون بالتصوف وتجربته الاستشراقية التي تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة ورحلته الاستكشافية (الاستعمارية) - كما يحلو للمفكر تسميتها - التي مكنته من اكتشاف

الحلاج، فقد وجد ماسنيون في تصوف الحلاج ومأساته ما جعله يعانق فيهما أزمته الروحية ويعيش داخلها أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ بتعاطف رومانسي روحانية المسيحية الاوربية في القرون الوسطى[٤٠] ويتساءل البعض فيما إذ كانت قراءة المدرسة الفرنسية عموماً وماسنيون خصوصاً ذات خاصية تفردت بها تلك المدرسة؟! لاسيما وأن ماسنيون انصبت دراسته على التصوف الفلسفي دون السني !![٤١] مع ما كان لماسنيون من تأثير عميق على الدراسات الإسلامية في فرنسا بل كان فعلاً له تأثير على الآراء الفرنسية في الإسلام، وربما كان ((العالم الإسلامي)) الوحيد الذي كان يشكل شخصية مركزية في الحياة الفكرية في عصره وكما كان عمله دليلاً على تحول في النظرة المسيحية نحو الإسلام وربما كان هو أحد أسبابها[٤٢] ولذلك عدت دراسته عن التصوف الإسلامي عامة والحلاج خاصة جانب واحد من جوانب فكرة المتعددة الأصيل في كل ما تناوله[٤٣] لذا فلا يمكن اغفال دور ماسنيون ولا التنكر لجهود الجبارة لتعريفنا بالحلاج وبارثه الصوفي وامتداده، وبالمناحي الصوفية في التشيع كمذهب وكروحانية ولا يوازي هذا الرجل أحد من المستشرقين المشتغلين على هذا العالم في صبره واناته، وشغفه بموضوع دراسته وحبه ورغبته الشديدة في دراسة هذا المجال والانخراط في استكشاف آفاقه، إلاّ تلميذه الأب نويا[٤٤] الذي انفق عمره بصمت وبصوفية فائقة في رحاب التصوف وآفاقه الروحية التأملية[٤٥].

المبحث الثالث

علاقة التصوف بالتشيع الاثنى عشري عند كوربان

ان الطروحات التي قدمها ماسنيون وغيره من المستشرقين عن التصوف وعن علاقته بالمذاهب والتيارات الفلسفية الفكرية والروحية والدخيلة عرف نقيضه الضمني أو دحض عناصر مهمة منه مع هنري كوربان وذلك عند دراسته لنظريات الاشراق والنزعات النورانية في التصوف الإسلامي التي مثلتها مؤلفات السهروردي[٤٦]،وفي كل مرة يختار فيها كوربان واحداً من بين أولئك الصوفية الذين لم تسلط عليهم الأضواء - موضعاً لدراسة جديدة، فإن يدخلنا - بدقة المتساوقة مع قدرته على إنارة معالم القوة، وإظهار الإلهام الثري إلى العالم العقلي لهذا الأخير، الذي هو وثيق الصلة بروحانية الإسلام في المشرق[٤٧].

تعرف كوربان على الصوفية في وقت مبكر وتعمقت علاقته أكثر لدى تواجده في إيران فقد كان له ارتباط وتواصل مع معظم كبار المتصوفة في إيران اضافة لذلك فقد قرأ جميع مؤلفاتهم[٤٨] ويعود ذلك إلى نزوع كوربان نزوعاً تيوصوفياً اشراقياً يستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية ويشيح عن النزعة العقلية وهي بذلك الموجهة لفكر كوربان؛ ولذا فإنه قد خصص جزءاً من اعظم اعماله ضمت سلسلة الإسلام الإيراني عن كبار الصوفيين الإيرانيين مثل البقلي والآملي وغيرهم[٤٩] ويعتقد أن كوربان بهذا الحقل من دراسته عن الصوفية واعلام المتصوفة قد ابان مواهبة المعتادة المتمثلة في القراءة النهمية والابداعية للنصوص قليلة الشهرة إلاّ أن إدراكه لكل ما وقف عليه اصطبغ برؤيته الخاصة للتشيع[٥٠] اهتم كوربان بهذا الجانب لأنه يعتقد أنه المدخل الحقيقي لفهم معالم القول الفلسفي الخالص في تأريخ الإسلام، فابرز من يمثل لديه خطاب الفلسفة والحكمة بالنسبة إلى الإسلام هم أهل التصوف المعرفي والاشراقي[٥١] وتمكن كوربان من خلال دراسته لنظريات الاشراق والنزعات النورانية في التصوف الإسلامي والتي مثلتها مؤلفات السهروردي أن يقرر وبصفة جازمة وقطعية أن نظرية الحكمة الاشراقية التي في جوهرها جمع بين الفلسفة والتصوف والاتصال بالعالم العلوي ومعرفة اسراره ما هي في الأصل إلاّ احياء لحكمة فارس القديمة[٥٢] ويعتقد البعض أن اهتمام كوربان بالفلسفات الاشراقية الفارسية الإيرانية باعتبارها ((أسمى)) ما أثمرته ((العقلية الآرية)) داخل الإسلام نفسه، ويعني هذا أن كل خلف أو تقدم أو تطور لن يأتي من الإسلام ذاته أو من الجنس العربي الذي هو جنس سامي بل هو من خارجهما، أي مما له صلة بالقرب نفسه أو بالمسيحية أو بالعرق الآري، أي أنه لن يكون ثمة سوى تأريخ واحد أما التواريخ الأخرى فهي مجرد توابع له، بل هي تواريخ معاقة وعاجزة عن التطور بفعل الطبيعة والعرق والدم[٥٣].

يرى كوربان أن التشيع والتصوف حقيقة واحدة[٥٤] ويرجع سبب هذه الرؤية إلى أنه يعد التصوف ظاهرة روحية لا تقدر فهو أولاً وقبل كل شيء أثماراً لرسالة النبي الروحانية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشاً شخصياً عن طريق الاستبطان[٥٥] فالمعراج النبوي الذي تعرف عليه الرسول على الاسرار الإلهية يظل النموذج الأول الذي حاول بلوغه جميع المتصوفة واحداً بعد آخر، فالتصوف شهادة لا تنكر من الإسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الإسلام بالشريعة وظاهر النص[٥٦]، يعتقد كوربان أن التصوف قد

توصل في تفاصيله إلى تقنية (Ascese) روحانية خلقت بتقدمها ودرجتها ميتافيزيقيا كاملة عرفت باسم العرفان[٥٧]،أن المسار التأريخي للتصوف لم يكن على نسق واحد بل كان لكل من التصوف والعرفان مسار خاص كلياً[٥٨] بل أن الشيعة يشتركون مع المتصوفة في عقيدتهم بالرسالة الباطنية للنبي والولاية إذ أن التصوف هو البعد الباطني للإسلام[٥٩].

ويرجع البعض العلاقة بين التصوف والتشيع إلى جذور تمتد إلى العهد الأموي (٤١-١٣٢هـ) أو زمن الحسن البصري(٢١هـ - ١١٠هـ)، ومع ذلك فإن العلاقة بينهما كانت مطبوعة بطابع المنافسة[٦٠] لنسق ولذلك فإن البعض يرى أن التصوف أضطر الرجوع إلى التشيع، لحاجته الماسة إلى الاستمداد منه في شؤون الفكر والتنظيم ولكنه ما لبث أن وقف على قدميه وانطلق يحقق استقلاله بعد وقفة وجعل يتسرب إلى التشيع ويحاول أن بطابعه حتى ضاق به الأخير ذرعاً في العهد الصفوي عندما عصف محمد باقر المجلسي (١٠٣٧-١١١١هـ) بالتصوف والصوفية، وحاول أن يعض على آثارهما بل أمر بنفي قادة التصوف من حاضرة الدولة وكانوا في ذلك الوقت بمثابة سراة الدولة ومترفيها وأن من عظم تأثير التصوف أن انضم قادته من الفقهاء والمتكلمين إليه[٦١] ويرى كوربان أن ما يميّز بين صوفية المتشيع لن تكون بحاجة إلى قطب وشيخ وغيرها لأن تشيعه هو الطريقة والدرب العرفاني[٦٢] وإن الطريقة الصوفية والعالم الروحاني الشيعي لا يبدوان على نفس الطريقة لاسيما التي يعيشها شيعة إيران[٦٣] وهذا ما يتوافق مع القول بأن الحكمة العرفانية للتشيع ليست إلاّ تعبير عميقاً عن الثراء الروحي في الإسلام[٦٤] ويعود سبب انفصال العرفان عن التصوف هو أن العرفان اتخذ طابعاً فلسفياً وهذا مما أدى إلى انفصال عرى هذا الكيان الذي كان يلتقي فيه التصوف مع العرفان[٦٥].

وعلى الرغم من أن الصوفية ولدت في اصلها البعيد في الإسلام من التشيع ولكنها بانفصالها عن أئمة التشيع قد تشوهت[٦٦]، ولذلك فقد قاد التشيع معارك على عدة جبهات وكانت الصوفية واحدة منها وكانت هذه المعركة الأكثر دقة؛ لأنها ضد صوفية نسيت أصولها، وبانكارها للتشيع ونسيانها أصول الولاية ومصدرها تضل عمن هو الخاتم، وبمبالغتها في ممارسة بعض الطقوس على حساب ما هو عرفان تتحول إلى ظلامية بائسة لم تلبي أسئلة الناس ورجاءهم[٦٧].

إن مسألة العلاقة ما بين التشيع والتصوف في إيران أخذت تتطور وتطرح بحدة متعاضمة في القرن الرابع عشر الميلادي/السابع الهجري[٦٨]، وشكلت مسألة العلاقة بين التصوف والتشيع نقطة مركزية في التكوين الروحي لأملي[٦٩]، وقد حاول حيدر آملي لم شعث الصوفيين وجمعهم مع الشيعة من خلال اجتذاب الفقهاء إلى تذكر ضرورة العرفان، ولمّ شعث أولئك الصوفيين الذين هم بنحو ما الشاهدون للتشيع التائهون في وسط التسنن، وإنّ تلبية هذا الشرط في نظره يعتمد على بقاء الإسلام الروحي أو هلاكه، وبإنكار الصوفيين لأصلهم الشيعي فإنهم بذلك نسوا أنهم من دون التشيع والأئمة ما كان لحكمتهم أهمية وجود[٧٠] وعلى ذلك فإن مشروع آملي صار المنبع الذي استمد منه كل المفكرين اللاحقين الذين نظروا لوحدة التصوف والتشيع أو اتحادهما أو انسجامهما أو الذين درسوا وعالجوا قضايا التصوف على ضوء التشيع أو العكس[٧١].

يرى كوربان أن علاقة التشيع بالتصوف لم تعالج إلاّ قليلاً وعندما تعالج، فإنما كان ذلك اجمالاً للحديث عن تنافرهما[٧٢] وكذلك فإن قيمة عمل آملي تكمن في أن حاول وللمرة الأولى ادخال التصوف في التشيع رسماً وجهةً في التأسيس للأصول الموحّدة التي يستند إليها (تصوف شيعي) و (شيعة تصوفية) وانكبت جهوده على توضيح فكرة أن مشروعية التصوف نفسه، ليست فقط مستندة إلى مشروعية التشيع بل هي نفس تلك المشروعية وليها، ولا مشروعية أيضاً لتشيع خارج التصوف بالكلية[٧٣] ويؤكد كوربان على ضرورة أن نفهم عن أي صوفية يتحدث حيدر آملي إذ عندما يتحدث عن الصوفية على أنها الشيعة الحقيقة فإنّ مقارنة كهذه تسم بميسم كل تأريخ إيران الروحي[٧٤]. تظل المشكلة عالقة ما بين التصوف والتشيع حسب ما يراه كوربان ما دام التصوف بدون المرتبة الروحية المحتمة والخفية (القطب العرفاني أم الإمام الثاني عشر). إذ وبهذه الحالة لا يمكن حل المسائل المتعلقة بينهم بل أن صورة العلاقة تتغير ما بينهما وأكثر من ذلك يمكن للتشيع الإمامي الاثنا عشري أن يدرج بكتمان في خضم عالمنا رسالته الروحية - شهادة من عالم آخر تذكيراً بعالم آخر وليس تسوية مع تطور يقال أنه لا رجعة فيه[٧٥] إذ أن الصوفية ولاسيما ابن عربي أشاروا إلى الفرق (ما بين المهدي المنتظر من نسب النبي وبين خاتم الولاية المحمدية) في إشارة منهم للفارق بينهم وبين مفهوم المهدي في التراث الشيعي[٧٦] لاسيما وأن مسألة الولاية وما يحيط بها من دلالات في التراث الصوفي تستمد بعض جذورها من التراث

الشيعي، وهو تراث تعتمد مشروعيته السياسية والفكرية على ((ميراث)) العلم النبوي بانتقاله في أبناء ((فاطمة)) الذين يمثلون سلسلة ((الأئمة)) ولكن إذا كان التراث الشيعي قد حصر ميراث العلم النبوي في الأئمة من بيت النبوة، فقد فتح التراث الصوفي افق ميراث العلم النبوي لكل إنسان(٧٧) وإن مفهوم الولاية يهيمن على الصوفية كلها، ولكن وبالتحديد لما صار مفهوم الولاية الشيعي على وجه الخصوص واضحاً نجدنا أمام هذا السؤال: هل من الجائز من الآن فصاعداً الحديث عن الولاية في الصوفية باطباق الصمت على اصله الشيعي أو بما يمكن أن يكون اخطر من ذلك بالتجاهل اجمالاً لدلالته الأساسية في المبحث الديني الشيعي(٧٨)، وهذا ما جعل الروحانيون العرفانيون يمارسون روحانية الصوفية ويعبرون عن انفسهم بلغة الصوفية الاصطلاحية إلاّ انهم لا ينتمون لأي من الطرق الصوفية بل أنهم يبدون حذراً وتحفظاً إزاءها(٧٩).

إن العالم الشيعي يبدي تكتماً حول الصوفية يصل إلى حد الانكار من جانب الفقهاء والروحانيين الذي يستندون في عقيدتهم إلى تعاليم الأئمة أيضاً، فعلى الرغم من أنهم يتكلمون بلغة صوفية ويبشرون بنفس الميتافيزيقيا، إلاّ أنهم لا يقبلون الصوفية ويبدون تحفظاً شديداً اتجاهها(٨٠)، ومن المسائل الخلافية التي يراها كوربان ما بين التصوف والتشيع هو أن الشيعة ينقدون التصوف وهذا يتأتى من التنظيم الطريقي للتصوف وتوابعه الخانقاه (الدير)، والثوب الرهباني ودور الشيخ الذي يرمي إلى الحلول محل الإمام، وخصوصاً الإمام المستور المعلم الهادي الداخلي غير المنظور(٨١) والتشيع ليس له تنظيم طريقي، بل أن مجتمع التشيع ليس مجتمعاً من المعلمين، ولكن الوسط الشيعي هو وسط تعليمي وهمي فالشيعي باخلاصه للأئمة المعصومين يتلقى منهم التعليم الذي يربطه برباط مباشر بالعالم الروحاني في البعد العامودي بدون أن يضطر الدخول في طريقة منظمة كما هو الحال عند السنة(٨٢) ولكن الموقف الشيعي من التصوف لا ينفي بروز بعض الفرق الصوفية في التأريخ التي أخذت طابعاً شيعياً، والتي سرعان ما بادت واندثرت نتيجة للدور البارز الذي قام به فقهاء الشيعة في التصدي للحركات الصوفية في إيران وغيرها من بقاع المسلمين(٨٣).

وينفي كوربان أن يكون السهروردي أو آملي أو الفلاسفة أمثال الدامادا وصدرا الشيرازي وغيرهم بأصحاب طريقة ولا كانوا تابعين لطريقة صوفية(٨٤) ولكن هؤلاء العرفاء

والفلاسفة كانوا يجدون في التصوف الفسحة الرحبة التي يمكن للتشيع أن يفجر فيها مكنوناته وأبعاده الروحية[٨٥]، إن للشيعي التام ((المؤمن الممتحن قلبه)) أن يعيش شخصياً وتماماً باتباع طريقة الأئمة الاثنى عشر، روحانية تطغى على ما اعتدنا في الغرب تعيينه بعامة على أنه صوفية من دون أن يكون المريد الشيعي خاضعاً للجوانب الهشة التي تُعرّض الصوفية في ممارساتها وتنظيمها أو مظاهرها لانتقادات عدة روحانيين شيعة كانوا في زمان الأئمة[٨٦].

يميز كوربان بين التصوف السني والتصوف الشيعي ويراهم إذا ما وافق رأي الروحانيين فإنه شيء اعتزل التشيع في لحظة معينة وإلى النبي وحدة صفات الإمام جاعلاً من الولاية إمامة بدون إمام[٨٧] وأن فكرة القطب الصوفي لدى التصوف السني ليس سوى نقل لفكرة الإمام عند الشيعة، وأما الحدود الصوفية الباطنية التي يحتل القطب الرأس منها فتظل تفتر من جميع الأحكام فكرة الإمام[٨٨]، وأما المفارقة التي يراها كوربان لدى الصوفيين السنة والتي يدينون بها للتشيع الإمامي فهي أنّهم يؤمنون بنفس فكرة الإرث النبوي، ولكنهم شوهوها أو بتروها بجهل مثير للعجب، ويتوافقون عند القول بأن نبوة التشريع قد انقطعت وأن الولاية تستمر، إلاّ أنهم لا يوافقون الشيعة في أن خلفاء البعثة النبوية هم المشرعة (Cononistes) أو بعبارة أخرى الأئمة الأربعة المؤسسون للمذاهب الأربعة في الإسلام السني، وإنما الصوفيون هم من يديم الولاية[٨٩]، كما أن العدد الأكبر من متصوفي القرون الطويلة ينتمون إلى العالم السني[٩٠] ويميز كوربان إسلام الصوفية عن إسلام الشريعة في أن دين للحب الإلهي[٩١] بينما يرى آخرون أن كل سني وشيعي يمكن له أن يكون صوفياً أو غير صوفي، ولا يمكن أن يكون مذهبا الشيعة والسنة بديلين عن التصوف لانهما يشكلان بعدين مختلفين عن الدين الإسلامي، وليسا في مرتبة واحدة من الحقيقة وهو ما يفسر عدم انزلاق المجتمع الإسلامي في اتون التفرقة عند ظهور التصوف وانتشاره[٩٢] بل أن تبعية كلاً منهما إلى التصوف ليست ظاهرية بل أن الشيعة يشتركون مع المتصوفة في عقيدتهم بالرسالة الباطنية للنبي بالولاية، ورغم صعوبة المسألة إلاّ أنه يكفي أن نقول هنا: أن التصوف هو البعد الباطني للإسلام وهو فوق الاختلافات الموجودة في الشريعة[٩٣] وبغض النظر عما يسعى إليه الباحث المذكور نصه سلفاً من التوصل إلى خطاب وحدوي إسلامي يتجاوز الخلافات فإن لكوربان نظرته فيرى أن آملي لا يرتبك مطلقاً إذا ما لفت انتباهه إلى أن أغلبية الصوفية هم في الإسلام السني بحيث أن

فكرة الصوفية لدى الكثير تستدعي فكرة الإسلام السني كما لو أنها مكانها الطبيعي[٩٤] ولذا فإن شهادة التصوف في التسنن بالضبط تستجيب فيه لضرورة لا توجه في التشيع وأن حيدر آملي يعرف الاخطار الروحية التي هددت دوماً الصوفية في الإسلام السني لأن تطلعاتها فيه منبثة مبنية منبثة ومقطوعة عن تجذرها وغايتها[٩٥].

هوامش البحث

(1) Daniel Proulx, Le Philosophical course of Henry Corbin, momoire presente au depadrtement de philosoplie de la faculte, des Lettres et sciences humdines, pour I'cbtention du grade de maître es art (M.A) enphilosophie, pp28-29.

(٢) أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، المنارة، السعودية، ١٩٩٨، ص٢٢٣ - ٢٢٥؛ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦، ص٥٣١؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط٣، دار العلم للملايين، ١٩٩٣، ص٤٨٢ - ٤٨٥؛ نجيب العقيقي، المستشرقون، ط٤، دار المعارف، مصر، ٢٠٠٦، ج١، ص٣١٨ - ٣٢٠؛ يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص٩٠٢ - ٩٠٥.

(٣) مدرسة السوربون الفرنسية، أو ما يسمى عادة بالمدرسة الوضعانية، هي وليدة تزاوج بين الحس الأرشيفي الوطني من ناحية، والأنموذج العلمي الألماني من ناحية ثانية،لقد وضعت مدرسة السوربون طريقة منهجية أمام الباحث في التأريخ، فجعلت عمل المؤرخ يشبه إلى حد كبير عمل قاضي التحقيق. على المؤرخ أن يستند إلى المصادر الأصلية المعاصرة للواقعة المدروسة أو القريبة منها زمنياً، عليه أن يجمع المعطيات بكل تفاصيلها، عليه أن يُخضعها للنقد ليتأكد من صدقيتها، عليه أن يواجه بعضها مع بعض ليتبيّن كُنهها، عليه أن يشتغل حول واقعة معينة بطريقة سردية وكرونولوجية؛ وفي هذا وذاك، يكون المؤرخ ملزماً ليكون موضوعياً، مبتعداً ما أمكن عن كل تأويل فلسفي، هذا لأن غايته الأسمى لا تكمن في البحث عن القوانين العامة التي تحرك التأريخ، أو عن معنى هذا التأريخ، بل في التنقيب في حالة بعينها، في مجال جغرافي محدّد وسياق زمني مخصّص، انطلاقاً مما تتيحه الوثائق ومن هذا المنظور يظهر المؤرخ محلّلاً للوثائق. كل الوعاء المنهجي الذي يحمله المؤرخ الوضعاني يبدو مملوءاً بقراءة الوثائق قراءةً نقدية وترتيبها في ملفات وتحليلها لاستنباط ما يمكن استنباطه من نتائج، حتى يبلغ في مرحلة ثانية مستوى التركيب، سواء في شقه الجزئي إذا تعلق الأمر ببحث مونوغرافي، أو في شقه الاشمل عندما يعانق البحث مجالاً جغرافيا عريضاً، قومياً أو قارياً. معظم مؤرخي السوربون كانوا يرددون عبارة فوستل دوكلانج: "سنوات من التحليل قبل ساعة من التركيب" ينظر: للمزيد: محمد حبيدة، المدارس التأريخية برلين السوربون ستراسبورغ من المنهج الى التناهج، دار الأمان، الرباط،٢٠١٨، ص٤٩.

(٤) العقيقي، المستشرقون، ج١، ص٣١٨.

(٥) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٤٨٢، ستيلا: هي ابنة موريس لينهارت احدى أساتذة السوربان (Maurice Leenhart) وموريس لينهارت (١٨٧٨-١٩٥٤) قس وعالم اثنولوجي فرنسي ينظر: (en.wikipedia.org) .

(٦) بدوي، موسوعة المستشرقين، ٤٨٢؛ ينظر: المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (École Pratique des Hautes Études): Ephe.psl.eu

(٧) لويس ماسنيون: من كبار المستشرقين الفرنسيين الذين اتبعوا المنهج الاستبطاني، واوصى طلبته باتباعه، ارتبط اسم ماسنيون بالحلاج، كان لماسنيون تأثير كبير وسلطة على طلبته الذين كانوا أسماء بارزة في عالم الاستشراق وكوربان واحداً منهم، بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٥٢٩ - ٥٣٥.

(٨) ايتين جيلسون: فيلسوف ومؤرخ للفلسفة الوسيطية الفرنسية، وقد انصبت مؤلفاته على هذه الفترة، درّس في جامعات عدة منها السوربون وتورنتو وفورد ومن أبرز مؤلفاته (روح الفلسفة الوسطية) (المسيحية والفلسفة) (ودانتي والفلسفة)، للمزيد ينظر: روني ايلي الفا، موسوعة اعلام الفلسفة العرب والأجانب، قدم له: شارل حلو، راجعه: جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢،؛ص٣٨٤؛ جاسم المقداد، مقدمة اللسانيات والفلسفة لاتيان جيلسون، دار نينوى، دمشق، ٢٠١٧، ص٤.

(٩) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٤٨٢.

(١٠) مجموعة مؤلفين، حواريات الروح والدين: وقائع ندوة هنري كوربان الدولية، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ٢٠٠٥، ص٧.

(١١) زهير بن كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات، دمشق، ٢٠١٣، ص٧٥.

(١٢)فيليب نمو، هنري كوربان وسيطاً بين هايدغر والسهروردي، مجلة الاستغراب، تعريب: رشا طاهر وستار درويش، مراجعة: مريم عبد الرحمن، العدد ٥، السنة الثانية، ٢٠١٦، ص٢٤؛ شكل انتقال كوربين إلى إيران ١٩٤٥ بداية فترة غزيرة استمرت ثلاثة عقود أنتج خلالها أعمالها البارزة في الفكر الإسلامي:

Hadi Fakhoury, Henry Corbin and Russian Religious Thought، Part 11، Institute of Islamic Studies،McGill University, Montreal،A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the،requirements of the degree of Master's of Arts٢٠١٣ ، also Themes and Uariations, Dionysius, vol.xxxiii, 2015, p223.

(١٣) شجع كوربان الفلاسفة الشباب على الدراسة الشخصية للعربية والفارسية حتى يستظيفوا العقل في مجال الفلسفة والتصوف الإسلاميين وكذلك تخليصها من ((كهف)) ما يسمى مادة الاستشراق: فيليب نمو، هنري كوربان وسيطاً، ص٣٢.

(١٤) داريوش شايغان: (shayegen) من مواليد طهران ١٩٣٥ وأبواه من أصول جورجية تعرضاً للنفي من بلادهما، تعددت بيئة شايغان اللغوية والدينية والاثنية وأصل دراسته حتى انتقل إلى جنيف التي فتحت له أبواباً واسعة واهتمامات أخرى غير دراسة الطب فقد عاد إلى إيران والتقى هنري كوربان عام ١٩٦١م

من خلال زميله حسين نصر في منزل العلامة الطباطبائي في طهران وكان لكوربان تأثير مهم على حياته العلمية والمعنوية ولذلك فقد غادر فيما بعد شايغان إلى فرنسا عام ١٩٦٥م والتحق بالسوربون وتابع باشراف وتوجيه هنري كوربان دراساته حول الديانة الهندوسية والتصوف وحاز على درجة الماجستير ثم الدكتوراه في الدراسات الهندية والفلسفية المقارنة برسالة كتبها تحت عنوان (العلاقة بين الديانات الهندوسية والتصوف حسب رواية مجمع البحرين لداره شكوه)) بإشراف كوربان ينظر للمزيد: داريوش شايغان، هوية باربعين وجهاً، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير مع مركز الدراسات فلسطين، بيروت / العراق، ٢٠١٦، ص٧ -١٢.

(١٥) كريستيان جامبيه:كان جامبيه هو الأكبر اختصاصاً بكوربان وكان كريستيان يدعي الإرث الفكري لكوربان، كان لقاءه بكوربان سنة ١٩٧١ حدثاً حاسماً في مساره الفكري حيث التقى بكوربان، وقرأ كتابه (الإسلام الإيراني)، وفي عام ١٩٧٧ اصطحب كوربان كريستيان معه إلى إيران ينظر: سليمة مقصودلو، الفلسفة الإسلامية من الدين إلى السياسة، ترجمة: محمد الحاج سالم، بحث منشور على موقع مؤمنون بلا حدود الالكتروني (https://www.mominoun.com)، الرباط، ص٢، هنري كوربان، التشيع الاثنى عشري، ترجمة: مناف الموسوي، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٥،، ص١٢.

(١٦) بيير لوري (١٩٥٢-...) (Pierre Lory) درس اللغة العربية وآدابها في باريس وعمل في بيروت ودمشق وحصل على ماجستير بالتصوف باشراف روجر ارنالديز وبدعم من كوربان وحصل على منحة الى ايران عام ١٩٧٨-١٩٧٩ وحصل فيما بعد على ادارة المدرسة التطبيقية للدراسات العليا وكرس الصوفي المسلم في قسم العلوم الدينية ينظر: Tom cheetham, Visionary Recitals After Corbin, electronic copy , p150.،كان بير لوري تلميذاً لهنري كوربان وقد عمل بير على تحقيق عدد من مخطوطات كوربان، نشر له كتابين في الكيمياء والآخر في علم الحروف ينظر: بيير لوري، من تأريخ الهرمسية والصوفية في الاسلام، ترجمة وتقديم: لويس صليبا، دار ومكتبة بيبليون، لبنان - ٢٠١٦، ص١٩.

(١٧) Cheetham, Visionary Recitals After Corbin, p145-146.

(١٨) ستيفن م. واسيطرم، ديانة بعد ديانة، بحث منشور في الموقع الالكتروني لجمعية اصدقاء ستيلا وهنري كوربان(amiscarbin.com)،ترجمة: بير لوري، منشورات جامعة برانسون، باريس، ١٩٩٩

(١٩) المنهج الوضعي: الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع من جهة بعض الغايات المتصوّرة، والوضعي هو الحسي أو التجريبي في مقابل التأملي أو الخيالي أو الوهمي وأما العقيدة الوضعية فإن الواقع مر بثلاث مراحل الأول كان لاهويتا والثاني ميتافيزيقيا والأخير هو المرحلة الوضعية ينظر:عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٩٤٣.

(٢٠) حامد الكار، هنري كوربان وأعماله، ترجمة: عبد الرحمن أبو ذكرى، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد ٤ - ٥، ٢٠١٨/٢٠١٧، ص٤٤١.

(٢١) المصدر نفسه، ص٤٤١.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) جذب التصوف إليه اهتمام المستشرقين، فتعددت دراساتهم وأبحاثهم حوله، وأثارت دهشتهم وولعهم بالشخصيات المشتهرة في مجاله مثل رابعة العدوية، والحسن البصري، وأبو القاسم الجنيد بن محمد، وأبو حامد الغزالي، ومحي الدين ابن عربي والحسين الحلاج، والسهروردي. ومن هؤلاء المستشرقين لويس ماسنيون، وروجيه ارنالديز، وجيب هاملتون، ورينولد نيكلسون، وآسين بلاسيوس، وكولدتسهير، وآدم متز ودي بور، وجيرالد ديركس. ينظر: عبد الرحمن تركي، موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي، مجلة دراسات استشراقية، العراق،العدد السابع عشر،٢٠١٩،ص٢٥ - ٢٦.

(٢٤) خنجر علي حمية، العرفان الشيعي، دار الهادي مع مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت / بغداد - ٢٠٠٤، ص٥.

(٢٥) مشتاق بشير الغزالي، أعمدة التصوف الإسلامي في ميزان المستشرقين (ابن عربي نموذجاً) جامعة الكوفة، كلية الفقه، الإصدار ٧، النجف - ٢٠٠٨، ص٣٥٧.

(٢٦) لم ينقل الينا من المعارف الاستشراقية الألمانية عن التصوف سوى نزر يسير جاء عرضاً في كتابات جولدتسيهر وبعض الدراسات التي ترجمها عبد الرحمن بدوي، ومباحث قصيرة جاءت في ترجمات عبد الهادي أبو ريدة، وليس بخاف على أغلب الدارسين ما كتبه نيكلسون عن التصوف واعلامه وما حققه من تراث صوفي وما نقله عن اللغة العربية والفارسية ينظر: خالد محمد عبده،المستشرقون الألمان والتصوف، موقع اضاءات الالكتروني،https://www.ida2at.com/german-orientalists-and-sufism / ٢٠١٧.

(٢٧) محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠١٧، ص٨.

(٢٨)محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٣ - ١٤.

(٢٩) الحلاج: يعرفه كوربان بأنه من ألمع الشخصيات التي تمثّل الصوفية بما لا يقبل الشك. فقد تجاوزت سمعته دائرة النخبة من المسلمين الروحانيين الضيقة، كما دوّت مأساة سجنه ومحاكمته في بغداد مثلما دوى استشهاده في سبيل الإسلام الصوفي في الآفاق. والأدب الذي كتب عنه في كل اللغات الإسلامية جمّ وكثير. وتعمّ شهرته حالياً بلاد الغرب بفضل أعمال لويس ماسينيون الذي كان طابعاً وشارحاً له، ونحن نرجع إلى هذه الاعمال ونتوقف عندها مكتفين في هذه اللحظة بسيرته التي تمثل، في حدّ ذاتها، تعليماً كاملاً ينظر: كوربان، الفلسفة الاسلامية، ص٢٩٤.

(٣٠) الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص١٩.

(٣١) المصدر نفسه والصفحة؛ ومن الباحثين العرب ظهر الكثير منهم ممن اسهم في الاشتغال في هذا المجال في الفكر الإسلامي ومنهم محمد مصطفى حلمي، وأبو العلا عفيفي، وسيد حسين نصر، عثمان يحيى، عبد الرحمن بدوي وأبو الوفا التفتازاني، والشبيبي، وقاسم غني، وإبراهيم مدكور، وعلي زيعور، وعارف تامر، ومصطفى غالب وآخرون كثر. ينظر للمزيد: حمية، العرفان الشيعي، ص٦ .

(٣٢) الشرقاوي، المستشرقون،ص٦.
(٣٣) الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص٦.
(٣٤) الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص٥.
(٣٥) محمد اقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: زمان محمود الشافعي، ومحمد السعد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص٨١.
(٣٦) محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٥هـ، ص٦٢.
(٣٧) مرتضى مطهري، الإسلام وايران،ص٥٠١.
(٣٨) الشرقاوي، المستشرقون، ص٨.
(٣٩) كحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص٣٥.
(٤٠) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص٩١.
(٤١) محمود عبد الرزاق، قراءات التصوف الإسلامي في المدرسة الفرنسية الاستشراقية، رسالة ماجستير، في كلية الآداب قسم الفلسفة في جامعة بنغازي، ليبيا - ٢٠١٣، ص٥ - ٦.
(٤٢) البرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت - ١٩٩٤، ص٦١ - ٦٢.
(٤٣) عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-١٩٤٦، ص٨.
(٤٤) بولس نويا (١٩٢٥ - ١٩٨٠) وهو كلداني من منطقة العمادية في العراق انتقل من العراق إلى لبنان للانضمام إلى اليسوعيين عام ١٩٤٨، وقد اشرف لويس ماسنيون على دراسته لاسيما حول الإسلاميات والتصوف، وهذا مكنه من العمل في تدريس الإسلاميات والاشراف على سلسلة بحوث ودراسات حتى تمكن من اكمال اطروحته للدكتوراه التي تقدم بها لجامعة السوربون عام ١٩٧٠، توفي بسكتة قلبية عام ١٩٨٠ ينظر: الأب كميل حشيمه اليسوعي، اليسوعيون والآداب العربية والإسلامية، سير واثار، دار المشرق، بيروت - ٢٠٠٩، ص٢٧١ - ٢٧٥.
(٤٥) حمية، العرفان الشيعي، ص٥ – ٦.
(٤٦) كحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص١٠٤.
(٤٧) ينظر: الشرقاوي، المستشرقون، ص١٧٥.
(٤٨) شهرام بوزوكي، التشيع والتصوف وايران، ترجمة: ذو الفقار عواضة، مجلة نصوص معاصرة، السنة ٩ و ١٠، العددان ٣٦/٣٧، ٢٠١٥، ص١٠٥.
(٤٩) بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٤٨٢ - ٤٨٥.
(٥٠) الكار، هنري كوربان وأعماله، ص٤٣٣.
(٥١) كحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص٣٥.
(٥٢) كحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص١٠٤.

(٥٣) سالم يفوت،حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٩،ص٢٥.

(٥٤) بوزوكي، التشيع والتصوف وايران، ص١٠٧.

(٥٥) كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٣.

(٥٦) المصدر نفسه والصفحة.

(٥٧) المصدر نفسه والصفحة.

(٥٨)محمد الخامنئي، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين عاماً، تعريب: حيدر نجف، مؤسسة ملا صدرا للحكمة الإسلامية، إيران - ٢٠٠١، ص٢٥٠.

(٥٩) حسين نصر، قلب الإسلام، تعريب: داخل الحمداني، مركز الحضارة للتنمية الفكري الإسلامي، بيروت - ٢٠٠٩، ص٧٢.

(٦٠) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت - ٢٠٠١، ص٤٣٩ - ٤٤٠.

(٦١) كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - ص٥.

(٦٢) كوربان، التشيع الاثنا عشري، ص١٢٩.

(٦٣) كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٤.

(٦٤)عبد الجبار الرفاعي، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي، في الحوزة العلمية، دار المدى للثقافة والنشر،ص١٧٥.

(٦٥) كمال الحيدري، العرفان الشيعي، تحرير: خليل رزق، دار فرقد، إيران - ٢٠٠٨، ص٧٨.

(٦٦) كوربان، التشيع الاثنا عشري، ص١٣٨.

(٦٧) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٤٠.

(٦٨) المصدر نفسه، ص١٤١.

(٦٩) حمية، العرفان الشيعي، ص٦٠.

(٧٠) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٤٠ - ١٤١.

(٧١) حميه، العرفان الشيعي، ص٩؛ ومن هؤلاء المفكرين الذين ربطو بين التشيع والتصوف هم: محمد اللاهيجي، ونعمة الله، وحيدر الصفوي، ورجب البرسي وابن أبي جمهور الاحسائي وآخرون... ينظر: كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٤٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٧٣) حمية، العرفان الشيعي، ص٦١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص٢٣٤ - ٢٣٥.

(٧٥) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٦٨.

(٧٦)نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٢،ص٥٩.
(٧٧) المصدر نفسه، ص٥٩.
(٧٨) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٦.
(٧٩) المصدر نفسه، ص١٨١.
(٨٠) كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٤.
(٨١) المصدر نفسه، ص٢٨٦.
(٨٢) المصدر نفسه، ص٢٨٧.
(٨٣) الحيدري، العرفان الشيعي، ص٧٦.
(٨٤) كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٦.
(٨٥) حمية، العرفان الشيعي، ص٩.
(٨٦) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٨٣.
(٨٧) كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص١٦٧.
(٨٨) كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٨.
(٨٩) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص٣٣٨.
(٩٠) كوربان، الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٤.
(٩١) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٨١.
(٩٢) نصر، قلب الإسلام، ص٧١.
(٩٣) المصدر نفسه، ص٧٢.
(٩٤) كوربان، التشيع الاثنى عشري، ص١٨١.
(٩٥) المصدر نفسه، ص١٨٢.

قائمة المصادر والمراجع

- اتيان جيلسون، اللسانيات والفلسفة، تقديم :جاسم المقداد دار نينوى، دمشق، ٢٠١٧.
- أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، المنارة، السعودية، ١٩٩٨.
- البرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت – ١٩٩٤.
- بيير لوري:

- مجموعة مؤلفين، حواريات الروح والدين: وقائع ندوة هنري كوربان الدولية، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ٢٠٠٥.
- من تأريخ الهرمسية والصوفية في الاسلام، ترجمة وتقديم: لويس صليبا، دار ومكتبة بيبليون، لبنان – ٢٠١٦.

- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦.
- حسين نصر، قلب الإسلام، تعريب: داخل الحمداني، مركز الحضارة للتنمية الفكري الإسلامي، بيروت – ٢٠٠٩.
- حامد الكار، هنري كوربان وأعماله، ترجمة: عبد الرحمن أبو ذكرى، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد ٤ – ٥، ٢٠١٨/٢٠١٧.
- خنجر علي حمية، العرفان الشيعي، دار الهادي مع مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت / بغداد – ٢٠٠٤.
- روني ايلي الفا، موسوعة اعلام الفلسفة العرب والأجانب، قدم له: شارل حلو، راجعه: جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.
- زهير بن كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات، دمشق، ٢٠١٣.
- سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٩
- شهرام بوزوكي، التشيع والتصوف وايران، ترجمة: ذو الفقار عواضة، مجلة نصوص معاصرة، السنة ٩ و ١٠، العددان ٣٧/٣٦، ٢٠١٥.
- عبد الجبار الرفاعي، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي، في الحوزة العلمية، دار المدى للثقافة والنشر،العراق-٢٠١٠.
- عبد الرحمن بدوي:
- موسوعة المستشرقين، ط٣، دار العلم للملايين، ١٩٩٣
- شخصيات قلقة في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-١٩٤٦.
- عبد الرحمن تركي، موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي، مجلة دراسات استشراقية، العراق، العدد السابع عشر،٢٠١٩.
- عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠.
- فيليب نمو، هنري كوربان وسيطاً بين هايدغر والسهروردي، مجلة الاستغراب، تعريب: رشا طاهر وستار درويش، مراجعة: مريم عبد الرحمن، العدد ٥، السنة الثانية، ٢٠١٦.

- كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -١٩٨٢.
- كمال الحيدري، العرفان الشيعي، تحرير: خليل رزق، دار فرقد، إيران – ٢٠٠٨.
- كميل حشيمه اليسوعي، اليسوعيون والآداب العربية والإسلامية، سير واثار، دار المشرق، بيروت – ٢٠٠٩.
- محمد اقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: زمان محمود الشافعي، ومحمد السعد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- محمد الخامنئي، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين عاماً، تعريب: حيدر نجف، مؤسسة ملا صدرا للحكمة الإسلامية، إيران – ٢٠٠١.
- محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨.
- محمد حبيدة، المدارس التأريخية برلين السوربون ستراسبورغ من المنهج الى التناهج، دار الأمان، الرباط،٢٠١٨
- محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٥.
- محمد عابد الجابري:
  - التراث والحداثة، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١.
  - العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت – ٢٠٠١.
- محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠١٧.
- محمود عبد الرزاق، قراءات التصوف الإسلامي في المدرسة الفرنسية الاستشراقية، رسالة ماجستير، في كلية الآداب قسم الفلسفة في جامعة بنغازي، ليبيا – ٢٠١٣.
- مشتاق بشير الغزالي، أعمدة التصوف الإسلامي في ميزان المستشرقين (ابن عربي نموذجاً) جامعة الكوفة، كلية الفقه، الإصدار ٧، النجف – ٢٠٠٨.
- نجيب العقيقي، المستشرقون، ط٤، دار المعارف، مصر، ٢٠٠٦.
- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٢.

- هنري كوربان:

• تأريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد ١١٩٨ ؛ بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى،ترجمة:نصير مروة وحسين قبيسي،تقديم:موسى الصدر وعارف تامر،ط٢،منشورات عويدات،بيروت-١٩٩٨

• نظرة فيلسوف في سيرة الشيخ الاحسائي والسيد الرشتي، ترجمة: خليل زامل، ط٢، مؤسسة الفكر الأوحد - بيروت، ٢٠٠٤.

• التشيع الاثنى عشري، ترجمة: مناف الموسوي، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٥.

- يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.

المواقع الالكترونية:

- المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (École Pratique des Hautes Études) :Ephe.psl.eu

- خالد محمد عبده،المستشرقون الألمان والتصوف، موقع اضاءات الالكتروني، https://www.ida2at.com/german-orientalists-and-sufism/ ٢٠١٧.

- ستيفن م. واسيطرم، ديانة بعد ديانة، بحث منشور في الموقع الالكتروني لجمعية اصدقاء ستيلا وهنري كوربان(amiscarbin.com)،ترجمة: بيرلوري، منشورات جامعة برانسون، باريس، ١٩٩٩.

- سليمة مقصودلو، الفلسفة الإسلامية من الدين إلى السياسة، ترجمة: محمد الحاج سالم، بحث منشور على موقع مؤمنون بلا حدود الالكتروني (https://www.mominoun.com)، الرباط،٢٠١٨.

المصادر الاجنبية:

- Daniel Proulx, Le Philosophical course of Henry Corbin, momoire presente au depadrtement de philosoplie de la faculte, des Lettres et sciences humdines, pour I'cbtention du grade de maître es art (M.A) enphilosophie.

- Philipp Valenting French sufi Theopolitcs, These de doctorat presentee a al Fuculte des lettres et des sciences humaines deldniversite, de Fribourg (suiss), 2020,p202.