

فرانك درويش | *Frank Darwiche

كوربان متجاوزاً هايدغر بين الموت واللامتناهي

Corbin Beyond Heidegger: Between Death and the Infinite

ملخص: تتناول هذه الدراسة العلاقة بين فكري هنري كوربان ومارتن هايدغر بهدف تبين أسباب تحوّل كوربان من العينية البحتة للفينومينولوجيا التأويلية، كما اكتشفها عند فيلسوف مسكيرش، إلى فكر التصوف والفلسفة الإسلامية. نكشف في دراستنا هذه أن كوربان لم يرفض هايدغر نهائياً، بل إنه لم يعتبر أيّاً من مقولاته خاطئة، كما لم يترك فكره صحبة فكر هايدغر. احتفظ كوربان بمكتسبات هايدغر الخاصة بالعينية، واعتمد اعتماداً شبه دائم على منهجيته الفينومينولوجية، ولكنه وجد حدّاً لفكر هايدغر كان عليه أن يتجاوزه، مع الاحتفاظ بمنهج الكشف الفينومينولوجي. سنبين في هذه الدراسة أن هذا الحد هو توصيف الموت ومعناه، وأن الفاصل بين المفكرين، على مختلف أوجه فكريهما، هو اللامتناهي كما درسه وفهمه وطور تأويله كوربان في قراءته نصوص الفلسفة الإسلامية؛ وبالفعل، ما إن نضع اللامتناهي مفهوماً تفسيريّاً حتى يتضح الجامع والفاصل بين هايدغر وكوربان، على مستويات أساسية، هي اللغة والإنسان، والموت، والإلهي، والعالم، والتاريخ، ويحصل تحول مدهش من كون الفينومينولوجيا العينية مفتاح النصوص الصوفية إلى كون اللامتناهي التأويلي بذاته مفتاح الفينومينولوجيا.

كلمات مفتاحية: فينومينولوجيا، عيني، لامتناهٍ، كينونة نحو الموت، كينونة ما بعد الموت، إلهي، كوربان، هايدغر.

Abstract: This article deals with the relationship between Henry Corbin and Heidegger's thought, in order to bring out the reasons behind Corbin's move from the sheer facticity of hermeneutic phenomenology, as he discovered it in the writings of the Meßkirch philosopher, to soufi and Islamic philosophical thought. We show in this study that Corbin did not reject Heidegger outright, nor did he consider any of his sayings totally wrong or Lost affinity to Heidegger's

* باحث، مترجم، وأستاذ فلسفة مشارك في جامعة البلمند، لبنان.

thought. Corbin actually kept all he gained from Heidegger on facticity and relied almost constantly on his kind of phenomenological method. However, he did find a limit to Heidegger's thought, which he sought to overcome, while keeping the phenomenological method of unveiling. We will determine that such limit has to do with defining death and its meaning, and that what separates the two thinkers, on nearly every level of their respective thoughts, is the infinite as Corbin studied, understood and developed it in reading philosophical-Islamic texts. Indeed, no sooner do we bring the infinite in as an interpreting concept that what unites and separates Heidegger and Corbin becomes clear, on the basic levels of language, man, death, the divine, the world and history, and that a surprising shift occurs from phenomenology being the key to mystical texts to the hermeneutic infinite becoming itself the key to phenomenology.

Keywords: Phenomenology, Factual, Infinite, Being-towards-death, Being-after-death, Divine, Heidegger, Corbin.

مقدمة

مثل مارتن هايدغر بالنسبة إلى هنري كوربان، كما يقرُّ كوربان نفسه، «مفتاحًا» سمح له بتأويل النصوص الفلسفية والصوفية عامةً، ثم العربية - الإسلامية خاصةً، مستخدمًا إمكانيات الفينومينولوجيا التأويلية وطريقتها في بحثها عن الظاهر Phainomenon، الذي «يُظهِر نفسه»⁽¹⁾. ليس هناك من دراسةٍ مطولة تتناول بالتفصيل علاقة كوربان وفكره بهيدغر، ومن ثم لا نملك كتابًا يعطي كيفية تطور فكر كوربان مع قراءته هايدغر، ثم - بالأخص - أسباب انفصال كوربان عن هايدغر أو، كما سنرى، تكميله بعد حقبة ترجمته بعض كتاباته الأساسية إلى الفرنسية، أي بعد سنة 1938⁽²⁾. هناك ما تقوله بعض المقالات والكتب عن اهتمام كوربان بالتصوف بوصفه سبب انفصاله عن هايدغر، وعن الفلسفة بمعناها الغربي؛ أي في تعلقها الدائم بالعقلانية⁽³⁾. هذا بالطبع صحيح، ويظهر بكل وضوح وبساطة أمام أي قارئ لكوربان. ولكنه لا يُدخل الباحث في مجال التفكير في الفاصل الحاسم الذي أدى إلى ابتعاد كوربان عن الفينومينولوجيا والأنطولوجيا الهايدغرية، من دون أن ينسأهما أو أن يفندهما على نحوٍ يجعلهما غير نافذتين.

سنتناول في هذا الدراسة النقطة الفاصلة تلك، فندرس معناها، وعواقبها وتداعياتها، ونبين، بالأخص، أنها لا تمثل رفضًا للطريقة التأويلية الهايدغرية، بل استكمالًا لها، يجعل منها بمنزلة تجاوز لهايدغر عنوانه «تخطي المتناهي وإعادة تأويل الموت». من هذا المنطلق، نعيد النظر أولًا في علاقة المفكرين باللغة، وبالتحديد بالترجمة والقول النبوي؛ إذ يتجلى جوهرها كشفًا للوجود، ثم مفتاحًا للامتناهي

(1) Hermann Landolt, «Henry Corbin, 1903–1978: Between Philosophy and Orientalism.» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, no. 3 (July–September 1999), p. 485.

(2) ترجم كوربان بعض كتاب الكينونة والزمان ومقتطفات من كتاب كانط ومشكلة الميتافيزيقا، والنصوص التالية:

«Was ist Metaphysik,» «Vom Wesen des Grundes,» «Hölderlin und das Wesen der Dichtung.»

(3) كوربان نفسه لم يفتأ في اعتبار نفسه فيلسوفًا حتى نهاية حياته، ولكن الفلسفة هنا هي بمعناها الهرمسي، أو بحسب العقل، كما تصوره الفلاسفة والمتصوفون الإسلاميون؛ أي عقل مفكر مرتبط بالعقل الأعلى، وليس عقلًا حسابيًا.

ونداءً يصدر عنه. ونتقل، ثانيًا، إلى الإنسان والموت، فنشير إلى محدودية الدازين Dasein وإلى الموت كحد غير نهائي يسمح بإعادة التعريف بالإنسان كتلاقٍ للأضداد. ونعيد، ثالثًا، هذا التلاقي إلى تصور كوربان للإلهي، الذي هو ليس فقط ما يتجلى ويختفي، أو ما يخفي ويكشف، بل من يأمر؛ فيكون الخلق، ويكون معه أثر اللامتناهي، كمن يجعل من الموت انتقالًا وليس حدًا محصًا لإمكانات الدازين. ونعيد، رابعًا، النظر في مسألة العالم، حيث سمح تأويل كوربان بتجاوز عالم هايدغر من خلال إعادة تأويله المابين، حيث تتداخل عوالم التخيل المتتالية التي يمكنها اللامتناهي الإلهي. ونهي، خامسًا، بمسألة التاريخ، حيث يوافق كوربان هايدغر في رفضه التاريخانية والتأريخ العلمي البحت، ولكنه يجد صلب التاريخ في باطنيته الشيوصوفية، وفي قانون يكشف عن عملية ثيوغونية تفتح معها الأزمنة الإلهية اللامتناهية.

أولاً: من منطلق اللغة

لقد فتح اكتشاف كوربان هايدغر وفكره الأنطولوجي - التأويلي المجال أمام إعادة النظر في ماهية وفعل اللغة، ولا سيما أن التصوف الذي اهتم به كوربان مبني على علاقة خاصة باللغة. وتمثل اللغة بالتحديد، في ما يخص مسألة المتناهي وما بعده، موضع وفعل الحضور الفينومينولوجي. ومن هذا المنطلق، سننظر إلى مسألة الترجمة والقول النبوي وفعل اللوغوس.

1. الترجمة

يتبع كوربان هايدغر في توكيده أن الترجمة ليست حلًّا للغز Rätzel⁽⁴⁾ تشكّله اللغة المترجمة بالنسبة إلى اللغة المترجمة، وليست تقابلًا بحثًا بين لغةٍ وأخرى، بل هي فعل الحضور، أي ظهور للأشياء وانكشاف لها في الحاضر من خلال تسميتها. وأي انتقال، إذًا، من لغةٍ إلى أخرى، هو دعوة إلى ظهور في حلةٍ مماثلة ومختلفة معًا إلى كشفٍ من خلال الكلمة⁽⁵⁾.

ولكن لا يبقى كوربان عند هذا الحد، فالترجمة عنده تتوجه نحو مجموع، بل عالم مُقال معيّن، يظهر لنا بوضوح عند قراءة نسخته الكينونة والزمان في فترة ترجمته فقراتٍ منه. يكفي أن ننظر إلى الهوامش حتى نرى ذلك التوجه الذي حدد مستقبل فكره؛ إذ تدل ملاحظاته والكلمات التي اقترحها لنفسه على اهتمام وإلمام بالغنوصية وبالتصوف، وبعض المصطلحات السكولائية واللاهوتية البروتستانتية أيضًا⁽⁶⁾. نشهد هنا كوربان قارئًا ومترجمًا نصوصًا سيستخدم سياق طرقها وتفكرها وتأويلها مفتاحًا لحقل فكري سيشكل مستقبله البحثي. هذا التوجه بقي مع كوربان طوال حياته، وهو ما يجب أن يبقيه

(4) Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti* (Paris: PUF, 2001), p. 171.

(5) انظر ما يقوله كوربان عن هامان Hamann في مقدمة كريستوفر بامفورد C. Bamford لكتاب كوربان:

Henry Corbin, *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, Joseph Rowe (trans.) (California: North Atlantic Books, 1998), p. 38.

(6) Sylvain Camilleri & Daniel Proulx, «Martin Heidegger et Henry Corbin: Lettres et documents (1930-1941)», *Bulletin Heideggerien*, vol. 4 (2014), pp. 50-56.

القارئ أمامه كلما أكد كوربان أنه مهمًا قال، ويبحث وكتب، يبقى قبل كل شيء فيلسوفًا⁽⁷⁾. كلما تكلم كوربان عن كونه فيلسوفًا، لا معنى لهذه الكلمة عنده من دون التوجه الصوفي والغنوصي، في ما هو تجاوز للحضور الذي سمحت به الفينومينولوجيا التأويلية الهايدغرية، أو انطلاق من الحضور والكشف نحو مكانٍ آخر.

2. القول النبوي

يضيف كوربان إلى المنطلق الهايدغري أن الانكشاف، الظهور للأشياء في اللغة، في التسمية، يسمح للمعنيين، الحرفي والباطن، بالتلاقي والانصهار، وهذا ما يحصل بالضبط في المعنى النبوي الذي يصبح الحاضر والحضور فيه قول المستقبل⁽⁸⁾.

ولكي نفهم ذلك، يجب أن نأخذ مسألتين في الاعتبار: الكلمة - اللغة والمشروع. اللغة λόγος عند هايدغر هي «منزل الكينونة» das Haus des Seins⁽⁹⁾. إنها تؤوي الكينونة، فتتجلى هذه الكينونة فيها وفي حرية صياغتها كما تظهر في الفكر الفلسفي الصرف، الذي لا يحدده مذهب فلسفي معيّن، والشعر الذي تُظهر فيه الأشياء كما هي، فلا تخضع للسياق المفروض من قبل المنطق. اللغة تؤوي الكينونة لأنها تحميها من التحول إلى كائنات موضوعية أو إلى مخزونٍ مسخّر للصناعة والتقنية⁽¹⁰⁾. وإلى هذا التصور الهايدغري يضيف كوربان البعد النبوي، وهنا يعيدنا إلى مصطلح هايدغري عرفه في ترجمته لـ الكينونة والزمن، هو Entwurf⁽¹¹⁾؛ أي المشروع. هو من صلب الدازين؛ إذ يحدد وجهته وتوجهه الأساسي ككائن هاهنا مستقبلي. الدازين يأتي إلى الوجود مقدومًا به إلى العالم الحاضر، ومن موقعه هذا يقذف بنفسه نحو المستقبل، آخذًا على عاتقه التقليد ليحوله بحرية. لا ينظر كوربان إلى المستقبل بهذا الشكل فقط، بل يقول بتطلع آخر نحو المستقبل، تكون لغته لغة النبوة كما نجدها في نصوص التصوف والفلسفة الإسلاميين، حيث للكلمة جوهرٌ باطن وظاهر وقدرة على جمع الأشياء في الاسم، إضافة إلى كشف وتوجيه المستقبل وترسيخ التاريخ الروحي.

(7) Henry Corbin, «De Heidegger à Sohrawardi: Entretien avec Philippe Nemo,» Association des amis de Henry et Stella Corbin, 2/6/1976, accessed on 20/1/2019, at: <https://bit.ly/2URsvFC>

(8) C. Bamford, «Introduction,» in: Corbin, *The Voyage and the Messenger*, p. 38.

(9) Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus,» in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1946]), p. 313.

تشير GA، كما سنستعملها في باقي هذه المقالة، إلى الأعمال الكاملة لهايدغر بالألمانية:

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

وتشير Bd إلى رقم المجلد Band.

كل الترجمات من الفرنسية والألمانية والإنكليزية إلى العربية هي لصاحب هذه الدراسة.

(10) راجع مثلاً:

Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik,» in: *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(11) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, Bd. 2 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 124, 285.

3. اللوغوس

اللوغوس جمع وفَرَّق بين هايدغر وكوربان. يعود هايدغر إلى أصل الكلمة، وكان أيضاً قد حضر لذلك في أطروحته عن دونز سكوٹس⁽¹²⁾، فيعود إلى الفعل اليوناني «ليغين» λειγναι، وهو يعني التشاور أو الأخذ في الاعتبار، كما يرتبط بالحصاد⁽¹³⁾. من هنا، الكلمة، اللوغوس، تحصد، أي إنها تجمع ما هو متفرق، تعطيه قانوناً معيناً، تعريفاً، اسماً، أي بكل بساطة وجوداً. الكلمة تضع الأشياء في مجال الكينونة، أي في الزمان والمكان المنبثقين منه: الكلمة تُزَمِّن. هي ذاتها ما نجده في الكلمة الألمانية Lese، التي تشير اليوم إلى الحصاد، والمشتق منها lesen، قرأ والقراءة⁽¹⁴⁾. هذه القدرة الوجودية للغة هي في صلب التأويل الفينومينولوجي كما اكتشفه كوربان عند هايدغر.

ولكن اللوغوس عند هايدغر يبقى بالنسبة إلى كوربان لوغوس الكينونة في زمنيتها كما هي محددة ومحددة للدائرين في الكينونة والزمان، أي هو يبقى في عالم الأدوات والخطاب المتناهي الذي لا يتركه هايدغر الراض لأبي متعال. هذا اللوغوس، إذاً، مختلف عن لوغوس كوربان الذي لا يقول فقط بقدرته على جمع وقول وحفظ وجود الأشياء المتناهية، بل خلقها بذاته، المشير إلى مصدر لامتناه. ويقول كوربان، ذاكراً لوثر: «لم ينزل لوغوس هايدغر من السماء لكي يصعد إليها»⁽¹⁵⁾؛ أي هو لوغوس تغيب عنه الألوهية الواحدة المتجاوزة للعينية والخالقة لها. غياب التعالي عند هايدغر هو تحديد متناه للوغوس لا يجد فيه قوة قدرته وغايته الساعية إلى تجاوز العينية، التي هي أساس تحديدات هايدغر للدائرين، وللاله معاً.

4. النداء

من هنا، أخيراً، في ما يخص اللغة، إعادة تحديد كوربان لمفهوم النداء. انطلاقاً، مجدداً، من تحديد هايدغر للغة كممثل الكينونة، يأتي النداء للإنسان كنداء من الكينونة، وهو نداء لكي يعود الدائرين إلى كنفها، فيصغي إلى صوت دعوتها، الذي هو صوت شعري يجده هايدغر في ترنيمات هولدرلين كما حللها ودرسها في فصل شتاء 1934-1935⁽¹⁶⁾. لم يقرأ كوربان رسالة في الإنسانية *Brief über den Humanismus*، في ذلك الوقت، فقد كتبها هايدغر سنة 1946، في زمن لم يعد كوربان يقرؤه. ولكن كان نداء اللغة واضحاً في الثلاثينيات وفي النظرة إلى الخطاب في الكينونة والزمان⁽¹⁷⁾؛ هذا النداء من وإلى اللغة، الذي هو نداء الكينونة للدائرين، إن يكن فردياً أم شعبياً، كما في تحليل هولدرلين أو في

(12) Sean J. McGrath, «Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language,» *The Review of Metaphysics*, vol. 57, no. 2 (December 2003), pp. 339-358.

(13) Heidegger, «Logos,» in: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 212-234.

(14) Ibid., p. 214.

(15) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

(16) Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein,»* GA, Bd. 39 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1934-1935]).

(17) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 34.

المنطق: السؤال عن الحق⁽¹⁸⁾، حدد علاقة كوربان بنصوص الفلسفة الإسلامية والتصوف، ولكنه أضاف إليه نداء الإله، بل الله، وبالتحديد الله الذي هو الكلمة⁽¹⁹⁾. من هنا تشديده على الحاجة الماسة إلى لاهوت فلسفي وفلسفة لاهوتية تكون هي الاستجابة لهذا النداء الإلهي⁽²⁰⁾. هناك، إذًا، عند كوربان ترتيب هرمي يناقض التركيب الهايدغري؛ فالكينونة عند هايدغر تبقى قبل الإله وفي صلب المتناهي، بينما الله عند كوربان هو بذاته تلك اللغة الحاضنة للكينونة، وهو مخفي وظاهر. كل نداء وجودي بالنسبة إلى كوربان هو نداء إلهي من إله لامتناه؛ من الله، وليس نداءً يحضر المكان المقدس لكي يأتي من بعده إله زمني فيظهر في المعبد⁽²¹⁾.

ثانيًا: الإنسان والموت

1. محدودية الدازين

فرح كوربان، إن صحت العبارة، بتعريف هايدغر للإنسان كدازين عيني، مستعيضًا بهذا المفهوم عن مجمل تاريخ الميتافيزيقا، فهو اكتشف بذلك الإنسان أدق اكتشاف في الزمان والمكان⁽²²⁾. الإنسان مقذوف *Geworfen*، منذ البداية عينيًا، وعليه أن يأخذ الماضي على عاتقه تقليدًا، مع تاريخه المطول، لينطلق بعد ذلك ويقرر نفسه وما لها في ما يصمم⁽²³⁾.

مهما يكن من أمر فال «هاهنا» *Da* التي تبقى عند هايدغر إما ما يُقذف إليه الدازين وإما محل تساؤل عن المقذوفية وما يقذف، تصبح عند كوربان موضوع نقدٍ لهايدغر؛ إذ يرى فيها وجه رؤية معينة للعالم *Weltanschauung*، هي رؤية هايدغر، التي لسنا بالضرورة مجبورين على التقيد بها⁽²⁴⁾. كوربان ذاته لا يقبل بها في الحقيقة، أي في ما يعتبره تحديدها الهايدغري؛ ذلك أنه يقتصر في هذه الهاهنا الهايدغرية، الدازين، على وجوده المتناهي، الذي تتصف به حتميًا رؤية هايدغر للعالم، وجهة نظره للهاهنا ومن الهاهنا إن أردنا⁽²⁵⁾.

(18) Martin Heidegger, *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, GA, Bd. 21 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(19) Bamford, «Introduction,» in: Corbin, *The Voyage and the Messenger*, pp. 34–35.

(20) Ibid.

(21) Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus,» in: *Wegmarken*, p. 351:

«لا يظهر جوهر المقدّس إلا انطلاقًا من حقيقة الكينونة. لا يمكن فهم جوهر الألوهية إلا انطلاقًا من جوهر المقدّس. ولا يمكن أن نقول ونفكر في ما تسعى كلمة 'إله' إلى تسميته إلا في ضوء جوهر الألوهية».

(22) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

(23) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38.

(24) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

(25) Ibid.

2. حد الموت

من هنا، رفض كوربان نعتاً هو في أصل تفكر الكينونة والزمان، ومن غير المبالغ فيه أن نقول إن من يرفض هذا النعت عليه أن يعي كون هذا الرفض سقوطاً لكل مشروع كتاب هايدغر، وفي الحصيصة لمعنى الكينونة والزمان فيه؛ هذا النعت هو الموت. وكينونة الدازين، إذًا، بالنسبة إلى هايدغر، هي كينونة نحو الموت⁽²⁶⁾. هنا ينفصل مسار كوربان، بالطبع، عن مسار هايدغر؛ فهو الشغوف بفكر السهروردي، وباللاهوت البروتستانتية في البداية، ثم بالفلاسفة الإسلاميين والمتصوفين أكثر فأكثر⁽²⁷⁾. ما كان له أن يقبل بالإنسان متناهيًا، لا أكثر ولا أقل، لا يمتد وجوده إلى أكثر من الهاهنا الماهية الحاضرة لنظرة نهايتها وحدها الموت. استعاض، إذًا، عن الكينونة نحو الموت بكينونة ما بعد الموت ليصف الإنسان ومصيره⁽²⁸⁾. هنا، في الحقيقة يترك كوربان الفلسفة، مهما كان توكيده على غير ذلك، إذا ما ربطنا الفلسفة بالعقل المحض الناقد، ويدخل في مصطلحات التصوف الملقح باللاهوت وبالطريقة التأويلية الهايدغرية المعدلة لكي تتحول إلى أداة بعد أن كانت لبّ الفكر عند صاحبها. على أي حال، لا يسعنا هنا أن نتناول هذه الدراسات العظيمة الشأن التي قام بها كوربان. نبقى بالأحرى في موضع هذه الدراسة لنلفت النظر إلى تأثير مسار كوربان هذا في نظرتة إلى الحرية.

3. الحرية

يقول كوربان: الموت عند هايدغر إقفال، ويجب بالأحرى أن يكون خروجًا Exitus⁽²⁹⁾. بدلاً من الحرية التي يحصل عليها الدازين في قراره المصمم انطلاقاً من مكانه ومكانته حيث يُرمى منذ بدايته في تقليد تاريخي في صلب المتناهي⁽³⁰⁾، حرية كوربان هي حرية منتظرة، تذكرنا بالدروس التي حضرها هايدغر نفسه عن فينومينولوجيا الحياة الدينية *Phänomenologie des religiösen Lebens*، حيث تناول التوقع المسيحي للمخلص⁽³¹⁾. الحرية عند كوربان آتية بعد الموت، ما يحوّل الموت إلى شيء منشود، يريده المفكر والمتصوف، كما هو في محاوراة فيدون لأفلاطون⁽³²⁾. أمام هذا الخروج نحو الحرية اللامتناهية تصبح هاهنا هايدغر، بالنسبة إلى كوربان، جزيرة صغيرة ضائعة يطلق عليها اسم «منفى الغرب»⁽³³⁾. هناك سلب واحد، نهاية واحدة للإنسان يقبل بها كوربان، هي تلك التي

(26) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 49–51.

(27) Henry Corbin, «Post-scriptum biographique à un entretien philosophique,» Association des amis de Henry et Stella Corbin, Juin 1978, accessed on 20/01/2019, at: <https://bit.ly/2GL9WZR>

(28) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

(29) Ibid.

(30) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 41–42, 53.

(31) Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA, Bd. 60 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 25–28.

(32) أفلاطون، فيدون، ترجمة شوقي داود ترمز، مع 3، سلسلة محاورات أفلاطون (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

(33) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

يتحدث عنها ويشيد بها لاهوت الصليب Theologia crucis؛ إذ هي شاهد وفعلٌ يمهد للكينونة القادمة اللامتناهية⁽³⁴⁾.

أخيراً، في هذا الانتقال الضروري من المتناهي إلى اللامتناهي المنشود، يؤسس كوربان لتعريف آخر للإنسان، يحتوي العينية وما يتجاوزها: الإنسان هو وحدة عنوانها الجمع بين المحجوب والمكشوف، كما وجدها في تحليل هامان Hamann لمفهوم «تلاقي الأضداد» Coincidentia oppositorum لنقولاس الكوزاني⁽³⁵⁾. الإنسان هو ملتقى ما يحجبه الله وما يكشفه، فيقوم إذاً فعل الله ومعرفته فيه، وهو لذلك بالتحديد منطلق المتناهي واللامتناهي، فكراً ووجوداً.

ثالثاً: الإلهي

الكاشف والمخفي يقيان في تفكر كوربان بشأن الألوهية، كما عند هايدغر، وإن كان الكشف والخفاء بالنسبة إلى كوربان دائماً من فعل الله وحده أو في صلب الإنسان الموحد الموحد⁽³⁶⁾. ويظهر الفاصل المحرك بين المفكرين ما إن يتناول كوربان مسألة المخفي والحجاب على نحو مفصل يتجاوز التأويل الهايدغري العيني؛ فحينئذ نرى أن الإنسان هو مكان الحجب والظهور، كما هو دازين هايدغر، ولكن، الحجاب هو بالتحديد الإنسان نفسه: «هذا الحجاب هو نحن أنفسنا، طالما لم نقم بفعل الحضور، طالما أننا لسنا هنا da-sein، على المستوى التأويلي المطروح»⁽³⁷⁾. هذا الفعل هو، إذاً، تأويلي بامتياز، ويستدعي أن «نعيد الشيء إلى مصدره وأصله»⁽³⁸⁾. وهنا «بيت القصيد»؛ إذ إن تأويلاً كهذا يحصل من داخلنا كتأويل تنبئي يلهم به الله، لا تأويل من دون الله، الإله اللامتناهي، الذي تحمل ألوهيته الأشياء على الظهور، ويعني ذلك أيضاً أن كوربان لا يفصل بين الله والعقل، وينتقد، إذاً، فصل هايدغر للفلسفة عن اللاهوت⁽³⁹⁾.

والله الكورباني خالق، يجعل كوربان يؤكد أن الكينونة الحقيقية ليست الكائن ens، وليست فعل كان والكينونة esse، بل «كُنْ» esto⁽⁴⁰⁾، ويستدعي ذلك إعادة قراءة القذف في العالم بداية للإنسان. يوجب إدخال الله في وجود الإنسان العيني أن نذكر القاذف، فالقذف يشير مباشرة إلى من يقذف، بل من يأمر بأن يقذف بالإنسان ابتداءً من لا شيء: كُنْ فيكون، انقذف فينقذف. ليست الكينونة، إذاً، في

(34) يقتبسه بامفورد Bamford عن كوربان في مقدمة كتاب كوربان، انظر:

Corbin, *The Voyage and the Messenger*, p. XXXV.

(35) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi»; Daryush Shayegan, *Henry Corbin: La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien* (Paris: Éditions de la différence, 1990), p. 41; Nicolas de Cusa, *De la docte ignorance* (Paris: PUF, 1930), pp. 79-83.

(36) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

(37) Ibid.

(38) Ibid.

(39) Henry Corbin, «Transcendental et existentiel,» in: Raymond Bayer, *Travaux du IXe Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, vol. VIII (Paris: Hermann, 1937), p. 31.

(40) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

الفارق بين الكينونة والكائن فقط، وليست أول وآخر الفكر الفلسفي وما حجته الميتافيزيقا، وليست فقط ما يحدد أحقاب الفكر ومن ثم التاريخ، بل هي أيضاً، وقبل كل شيء، رابط أصيل يعطي الوجود، منبعه الله الخالق اللامتناهي الذي يعد، بل يأمر، بأن يكون الموت انتقالاً وليس حدّاً لا يتخطاه الدازين. الكينونة في صلبها وفي فعلها هي أمر إلهي لامتناهٍ، تحمل ذاكرة هذا اللامتناهي في تحديدها: اللامتناهي هو في الحصيصة حقيقة الدازين المتناهي، ما يتوق إليه. المستقبل، إذًا، عند كوربان ينتقل من توجه الدازين إلى المستقبل في مشروعه الوجودي، كما نجده في الكينونة والزمان، إلى المستقبل المتجاوز لنوع من الوجود نحو نوع آخر هو حقيقته، أي من المتناهي إلى اللامتناهي. من هنا أهمية العودة إلى مسألة العالم وتحديد كوربان لهذا المفهوم.

رابعاً: العالم

مما قدره كوربان عند هايدغر هو تعريفه الجديد للعالم الذي ترك كل تحديداته السابقة. فقد تخلص تدريجياً من عالم ديكرت العقلائي والامتدادي ومن الفارق بينهما؛ ولم يبق في فهم العالم كما حددته دراساته الأولى، أي العالم كما وصفته سكوالاتية العصور الوسطى في صراعاتها حول سرمديته وخلقه وهدفه. ليس عالمٌ هايدغر عالم كواكب أو أفلاك أو جواهر لا تتغير؛ ليس عالمًا تليولوجيًا Téléologique، أي غائياً يتجه نحو هدفٍ مقررٍ مسبقاً. هو بالأحرى عالم طُرُق ظهور الأشياء والوجود معها وبينها. أهم هذه الأشياء هو بالطبع الدازين الذي لا تظهر الأشياء أمامه فقط، ولا يظهر معها فقط، بل هو بذاته مكان لظهور الأشياء من خلال تأويله الكاشف لما يأتي إلى الكيان من فعل الكينونة، أي في الفرجة التي تأتي بها⁽⁴¹⁾. في هذه الفرجة يأتي سؤال المابين Zwischen، الذي يشدد عليه هايدغر بعد الكينونة والزمان، أي الفارق بين الكينونة والكائن⁽⁴²⁾. هذا الفارق أدى في نهاية المطاف عند هايدغر، على نحو يصبح واضحاً كل الوضوح في محاضرات سنة 1949 في بريمن Bremen إلى الرباعية Geviert المؤلفه من الإنسان نحو الموت والآلهة والأرض والسماء، في الحدث المُقيم Ereignis⁽⁴³⁾.

1. من العالم إلى العوالم

أما كوربان، فهو يرى في العالم الذي حدده كتاب الكينونة والزمان⁽⁴⁴⁾ بداية يجب بالطبع الانطلاق منها، ولكن أيضاً تجاوزها. فلا يتطور فكره نحو ما يشبه رباعية هايدغر، بل نحو تجاوز للعيني. يعطي

(41) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 12–27.

(42) Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes.» in: *Wegmarken*, p. 123; Martin Heidegger, «Heimkunft/ An die Verwandten.» in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, Bd. 4 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 17, 189; Martin Heidegger, «Die Sprache.» in: *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), p. 22.

(43) Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, Bd. 79 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(44) تجدر الإشارة إلى أن كوربان يبقى مع فكر العالم في الكينونة والزمان ولا يتخطاه إلى دراسة العالم كما تطور في فكر الرباعية الجامعة، لاحقاً عند هايدغر.

كوربان وجهة هذا التوجه وكيفيته: هو توجه خارج هذا العالم الهايدغري، مهما كان شكله. إذ هو عالمٌ متناهٍ لا يكفي للتفكير بالكينونة ما بعد الموت⁽⁴⁵⁾. ويتم التفكير بهذه الكينونة من خلال Mundus imaginalis، أي «العالم المثل»، بحسب كوربان، أو عالم التخيل⁽⁴⁶⁾، الذي فيه تقوم الاستعارات الخلاقة التي تحمل الواقع الآخر والأعظم والأعلى، بل الأكثر واقعية؛ كما تعلم كوربان من الغنوصية. ويؤكد أن ما يتبع ليس عالمًا بل عوالم، وأيضًا عوالم ما بينية، عوالم بين عوالم، تبدو لامتناهية عند قراءة بعض تعليقات أو تحليلات كوربان، ما يقرب ماهيتها من الله، اللامتناهي الأعظم. على أي حال، فيها وما بينها تنتقل الكينونة ما بعد الموت، أي الحياة الأبدية للنفس الخالدة⁽⁴⁷⁾.

2. موت الإله

من هنا أيضًا يمكن أن نفهم معنى رؤية كوربان لموت الإله. وجد كوربان هذا الموت عند فريدرش نيتشه وفي تحليل هايدغر لنيتشه، ولكنه من ناحية أولى ذكر بأنه ليس جديدًا، فقد قال به علاء الدولة السماني في القرن الرابع عشر، ومن ناحية أخرى ربطه بنقده الغرب الذي هو نقد أخلاقي يقول بانحطاطه: الأنا الأعلى يستسلم لما تم التغلب عليه ويموت في لحظة الانتصار، وهذا صحيح في الحقل الأخلاقي وفي الإدراك الميتافيزيقي للألوهية والكينونة. يحصل هنا انقطاع لعملية النمو، «إدخال طقسي فاشل». يمكننا القول إن الخطر القاتل الذي تحدث عنه السماني على هذين المستويين هو الوضع نفسه الذي واجهه الغرب عندما صرخ نيتشه: «الإله مات»⁽⁴⁸⁾.

ويضيف كوربان إلى هذين البُعدين الميتافيزيقي والأخلاقي لموت الإله بعدًا كوزمولوجيًا يقوده إلى تناول مسألة العالم والعوالم الروحية المتخيلة، كما ذكرنا. من هنا لا يتجه فكر كوربان، فقط، كما يفعل هايدغر⁽⁴⁹⁾، نحو فكرة هروب الآلهة وغيابها فأخر الآلهة، بل يسمح له استكشافه لعالم التخيل بأن يرى فيه منقذًا للإنسانية، يُخرجها من حالة انحطاطها: عالم التخيل أو «العالم المثل»، يؤكد كوربان، أنه «مكان ولادة الآلهة من جديد»⁽⁵⁰⁾. العوالم هي لامتناهية، فيصبح عدد هذه الآلهة المتناهية، إن كانت «إغريقية أو سلتية Celtic»، لامتناهية، وتصبح العوالم، إذا، إشارات إلى الله اللامتناهي الذي هو حقيقتها.

(45) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

(46) S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 148.

(47) Henry Corbin, «The Visionary and Dream in Islamic Spirituality,» in: Gustave von Grunebaum & Roger Caillous (eds.), *The Dream and Human Societies* (California: University of California Press, 1966), p. 406.

(48) Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, N. Pearson (trans.) (Colorado: Shambhala Publications, 1978), p. 128.

(49) Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, GA, Bd. 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 253–256.

(50) Henry Corbin, «Preface: A Letter by Henry Corbin,» in: David L. Miller, *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses* (Texas: Spring Publications, 1981), pp. 1–7.

3. السماء والأرض

أخيراً، يسمح هذا التوجه لكوربان بالنظر إلى علاقة السماء بالأرض، على نحو مختلف، ينفصل به عن هايدغر. فبينما يرى هايدغر هذه العلاقة في صلب الرباعية، حيث تسمح الصلة بين البشر والإله والأرض والسماء بحلول الحدث المخصص - الرابط Er-eignis، وتفتح الأرض نفسها لتتلقى السماء فيقوم الحدث ويمكن إثبات عالم تحدده الكينونة كحقيبة لها، فيكون عالماً متناهيًا ومقدسًا، تُعطي السماء للأرض عند كوربان لقاءً، بل لقاءات مع اللامتناهي كما يتشخص في الملاك. وبينما يضع هايدغر صلة المابين، الذي ذكرناه سابقًا، في اللقاء العيني المتجدد بين الإله والإنسان في المكان، الذي يصبح في الحصيلة مقدسًا، يُضفي كوربان على المابين صفة اللامتناهي إذ يحدد الملاك، رسول اللامتناهي، كفعل المابين، فيُضفي على الصلة وعلى الكينونة صفة اللامتناهي في خضم المتناهي، ويكون المابين في نهاية المطاف أقوى تعابير تلاقي الأضداد الإلهي⁽⁵¹⁾. هذا ما يجعل كوربان يربط، كما لم يفعله هايدغر، على نحو يصهرهما، الأرض بالسماء، فيتكلم، في محاضرة أورانوس عن الأرض السماوية⁽⁵²⁾، المتناهي الذي يحظى بصفة اللامتناهي، فينعتة جوهريًا.

4. هايدغر مناقضًا ذاته

في نهاية المطاف، يدفع هذا التحديد للعالم كوربان إلى اعتبار هايدغر في تناقض مع نفسه. هايدغر رفض ودحض ما سماه، مستخدمًا عبارة دلثي Dilthey التي ذكرناها من قبل، الرؤى العالمية Weltanschauungen في سعي كل منها إلى إعطاء صورة كونية واحدة للعالم⁽⁵³⁾، تخرج في نهاية المطاف عن التاريخ. ولكنه، كما رأى كوربان، يقع نفسه في هذا الفخ؛ إذ إن تصوره للدازين ولعالمه، وللكينونة في العالم تصورًا عينيًا يضع كل المصطلحات في إطار المتناهي، وهو في الحقيقة رؤية كونية معيّنة، بين الرؤى الأخرى، ولا يجب من ثم التوقف عنده فلسفة نهائية للوجود. يمكن للمفكر أن يبقى في هذه الرؤية إن أراد، ولكن يمكنه بالأخص أن يتجاوزها، فيثب خارجها، منتقلًا في تحديد الموت من الكينونة نحو الموت إلى الكينونة ما بعد الموت⁽⁵⁴⁾. يصبح الموت، إذًا، شرط الإبداع، ليس فقط لأنه يشكل نهاية الإمكانات الإبداعية وما يحث الدازين على إقامة مشاريعه المستقبلية، بل أيضًا لأنه يشكل إمكانية الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، فيكون مشروعه أبدئيًا في عوالم التخيل.

(51) Corbin, *The Voyage and the Messenger*, p. XXXV.

(52) Wasserstrom, p. 194.

(53) Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes.» in: *Holzwege*, GA, Bd. 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1938]); Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA, Bd. 56-57 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976).

(54) Corbin, «De Heidegger à Sohravardi»; Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 49-51.

خامساً: التاريخ

تؤدي مسألة العالم والعوالم الآتية، والمتناهي واللامتناهي، لا محالة، إلى اعتماد منظور معين للتاريخ، يعتمد على هايدغر مُنطلقاً ثم يتجاوزه.

يلتقي كوربان مع هايدغر في رفضه السببية التاريخية، فاصلاً معه بين التاريخ *Geschichte* والتاريخ *Historie*، والذي يظهر في أوضح صورته في التاريخانية *Historismus*⁽⁵⁵⁾. يعطي هايدغر الأفضلية للتاريخ الذي يبدأ بتحديدته في الكينونة والزمان⁽⁵⁶⁾، ثم يتوسع به لاحقاً في عدة نصوص⁽⁵⁷⁾. فعلم التاريخ مشتق من التاريخ الحق وهو تاريخ الدازين، فرداً وشعباً، أي كيفية تبنيه الزمن وظهوره فيه، ما يحدد كيانه العيني في مزاج حقيقته الأساسي *Grundstimmung*. يكون عندها الدازين تاريخه، يكون ما قد كان عليه *Gewesenheit*، وحاضره وتصميمه نحو المستقبل *Zukunft*، ولا يكون مجرد دارس لتاريخ ماضٍ هو موضوع علمي بحث⁽⁵⁸⁾. يأخذ كوربان بكل تحليلات هايدغر للتاريخ، معتمداً عليها في دراساته الخاصة. ويأخذ بالأخص بفكرة القذف *wir sind geworfen*، في تاريخ له بداية ونهاية: كلنا، منذ ولادتنا في مكان وزمان وبين شعبٍ ما مقذوفون في تاريخ علينا أن نأخذه على عاتقنا، وأن نتحمل مسؤوليتنا فيه من خلال اتخاذنا القرارات التي تناسب كينونته وزمانه⁽⁵⁹⁾.

ولكن لا تقتصر رؤية كوربان للتاريخ على هذا القذف الأول، في حقبة متناهية تحمل تقليداً معيناً وما يترتب عليه تجاهنا، بل يرى في التاريخ أزمة لا ينتهي فعلها ولا تقتصر في أثرها على المتناهي: هو يواجه التاريخانية، كما فعل هايدغر، ولكنه لا يقابلها بالتاريخ العيني فحسب، بل أيضاً بالباطنية⁽⁶⁰⁾. وإضافة إلى ذلك، يتطلب تفصي الزمن بل الأزمنة الباطنة عنده تمعناً ثيوصوفياً، أي تعقّباً للحكمة الإلهية اللامتناهية في تحديدها للزمن المتناهي ولظهورها فيه. كما أن هذا التعقّب الباطن يكشف عن قانون يذكرنا بالمزاج الأساسي العيني عند هايدغر، فهو قانون سري يدير ما يحصل على نحو تحتوي ويعطيه إيقاعه، ذبذبته وتأرجحه الزماني⁽⁶¹⁾.

أما الوصول إليه وإلى طريقة عمله، فهو بعيد عن *Grundstimmung* الهايدغرية؛ إذ يكشف عن عملية ثيوغونية، تفتح فيها ومن خلال الغوص في معانيها الأزمنة شبه اللامتناهية في داخل الله. يكشف

(55) Corbin, «De Heidegger à Sohrevardi.»

(56) Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 72–76.

(57) Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, pp. 25, 45, 57, 87, 116; Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, Bd. 66 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), p. 71; Heidegger, «Die Zeit,» p. 96.

(58) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 65.

(59) Henry Corbin, *The Concept of Comparative Philosophy*, P. Russell (trans.) (Ipswich, NH: Golgonooza Press, 1981), p. 25.

(60) Henry Corbin, «Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran,» *Le Monde Non-Chrétien*, no. 43–44 (1957), pp. 179–199.

(61) Henry Corbin, «Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis,» in: J. Campbell (ed.), *Man and Transformation* Campbell (ed.) (New York: Pantheon, 1964), pp. 157–159.

التاريخ عندها عن ماهيته كأزمة إلهية تحدد ظهور ومرور العوالم. ودراسة هذه الأزمنة محددة للتاريخ الشعبي والعالمي تتطلب معها دراسة لما يربط بين الإلهي والبشري؛ أي ملائكية تكشف عن معنى ودور الملائكة في أقطار كل العوالم وانكشافها للفيلسوف الإسلامي والمتصوف⁽⁶²⁾. من هنا يتبين أخيراً، أن التاريخ الذي ينشده ثم يفعله كوربان لتجاوز التاريخانية والتاريخ، ليس نوعاً من تاريخ الديانات الذي كان سائداً في وقتها⁽⁶³⁾، بل هو تاريخ غير وضعي نهائيًا، يجد معانيه وتوسعاته في الصلب الباطن، الجوهرية، المتجاوز للزمان المتناهي، للتقليد. يقوم، إذًا، المتناهي مجددًا على انكشاف اللامتناهي وما يهبه كعالم وراءه عوالم ممكنة أو ما بينية لا ينتهي تسلسلها والصلات بينها.

خاتمة: انقلاب فينومينولوجي

يتجلى لنا بعد هذا المسار الفكري مع كوربان، بصحبة هايدغر وبعيداً عنه في الوقت ذاته، أن اللامتناهي، والله كإله لا يحده المتناهي وكأساس التجلي والفكر الجوهرية والكاشف والباطن، قد حوّل مفهوم الموت ليصبح عبئاً ضرورية تنتقل بالإنسان نحو حقيقته وحرته المابعدية. إن اللامتناهي يظهر كشرط إمكان المتناهي، وعليه كشرط إمكان الفكر الأكثر وفاءً له؛ أي فكر الإنسان في عينيته، باختصار: فكر هايدغر. من يقبل بتحليلات كوربان العديدة يرى بالضرورة انقلاباً في العلاقة بالفينومينولوجيا: أكد كوربان أن فينومينولوجيا هايدغر الأنطولوجية - التأويلية كانت وما فتئت مفتاحاً لكل ما قرأه في ما بعد، ولكن يمكننا أن نؤكد، في نهاية هذه الدراسة، أن اللامتناهي كما درسه وفهمه وحلله كوربان، هو، في انعكاس مفاجئ، مفتاح العينية والدائرين، وذلك بمعنيين: مفهوم أول يعطي للدائرين أهداف حدوده وإمكانياته ومعانيه، ومفتاح بوابة الدخول نحو عالم، بل عوالم أخرى تنتظر فكره وتعيد صياغة وجوده.

References

المراجع

العربية

أفلاطون. فيدون. سلسلة محاورات أفلاطون. ترجمة شوقي داود تمارز. مج 3. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

الأجنبية

Bayer, Raymond. *Travaux du IXe Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*. Paris: Hermann, 1937.

(62) Henry Corbin, «Eyes of Flesh and Eyes of Fire: Science and Gnosis,» *Material for Thought*, no. 8 (1980), pp. 9–10; Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, Philip Sherrard & Liadain Sherrard (trans.) (London; New York: KPI, 1986), p. 264; Henry Corbin, *Cyclical Time in Ismaili Gnosis* (London: Kegan Paul International and Islamic Publications, 1983), p. 158; Corbin, «The Visionary and Dream,» p. 406.

(63) Wasserstrom, p. 148.

Camilleri, Sylvain & Daniel Proulx. «Martin Heidegger et Henry Corbin: Lettres et documents (1930–1941).» *Bulletin Heideggerien*. vol. 4 (2014).

Campbell, J. (ed.). *Man and Transformation*. New York: Pantheon, 1964.

Corbin, Henry. «Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran.» *Le Monde Non-Chrétien*. no. 43–44 (1957).

_____. *The Man of Light in Iranian Sufism*. N. Pearson (trans.). Colorado: Shambhala Publications, 1978.

_____. «Eyes of Flesh and Eyes of Fire: Science and Gnosis.» *Material for Thought*. no. 8 (1980).

_____. *The Concept of Comparative Philosophy*. P. Russell (trans.). Ipswich, NH: Golgonooza Press, 1981.

_____. *Cyclical Time in Ismaili Gnosis*. London: Kegan Paul International and Islamic Publications, 1983.

_____. *Temple and Contemplation*. Philip Sherrard & Liadain Sherrard (trans.). London; New York: KPI, 1986.

_____. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*. Joseph Rowe (trans.). California: North Atlantic Books, 1998.

de Cusa, Nicolas. *De la docte ignorance*. Paris: PUF, 1930.

Grunebaum, Gustave von & Roger Caillous (eds.). *The Dream and Human Societies*. California: University of California Press, 1966.

Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Besinnung*. GA. Bd. 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA. Bd. 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA. Bd. 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein.»* GA. Bd. 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1934–1935].

_____. *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1938].

_____. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. GA. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [1925–1926].

_____. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. GA. Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Sein und Zeit*. GA. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. GA. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1976 [1946].

_____. *Zur Bestimmung der Philosophie: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. GA. Bd. 56–57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Landolt, Hermann. «Henry Corbin, 1903–1978: Between Philosophy and Orientalism.» *Journal of the American Oriental Society*. vol. 119, no. 3 (July–September 1999).

Mattéi, Jean–François. *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*. Paris: PUF, 2001.

McGrath, Sean J. «Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language.» *The Review of Metaphysics*. vol. 57, no. 2 (December 2003).

Miller, David L. *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*. Dallas, TX: Spring Publications, 1981.

Shayegan, Daryush. *Henry Corbin: La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien*. Paris: Éditions de la différence, 1990.

Wasserstrom, S. M. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press, 1999.