الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون -تيارت
كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية
قسم : العلوم الانسانية

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر فلسفة عامة

الموسومة:

المدرسة الإشراقية

"شهاب الدين السهروردي أنموذجا "

إعداد الطّالبتين :

- شراطي زهرة
- بوحاسي عربية

إشـراف الأستاذة:

أ . مبارك فضيلة

لجنة المناقشة

د.لكحل فيصل	رئيسا
أ . مبارك فضيلة	مشرفا
د.حجاج خليل	مناقشا

السّنة الجامعيّة: 2016م/2017م

كلمة شكر

نحمد **الله سبحانه وتعالى** على نعمه الكثيرة ، من صحة في الأبدان ، وتنوير في الوجدان ، وحكمة في الأذهان ، ومنزلة في العلم .

ثم نتقدم بالشكر الجزيل إلى التي حثت فينا السعي نحو الفكرة، وترقبت فينا القراءة الحكمة أستاذتنا المشرفة **مبارك فضيلة** الأستاذة الفاضلة، والتي كان لإرشاداتها وتوجيهاتها ومساعداتها الأثر الكبير في سير هذا البحث.

ونتقدم بالشكر الخالص الى اللجنة المناقشة **الدكتور لكحل فيصل** ، **والدكتور حجاج خليل.**

كما نتوجه بالشكر **للأساتذة** الأفاضل في قسم الفلسفة خاصة، و إدارة الكلية عامة.

ومكتبة الكلية لما وفرته من مصادر ومراجع سهلت إنجاز العديد من البحوث، و نخص بالذكر **السيد جمال**، و الشكر والتقدير لجميع العاملين فيها.

ونتوجه بالشكر والعرفان الى الأخ **توهامي أحمد** ، والأخت **غارو عائشة** ، راجين من المولى عز وجل أن يمنحهما الحياة الكريمة ، وللزملاء والاصدقاء كل الشكر والتقدير.

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى من قال الله تعالى فيهما:

" فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما "

الى من كفلني ورعاني بدعائه وبركته وحنانه ، صاحب الهمة العالية ، أبي العزيز أطال الله في عمره .

إلى من تحت أقدامها الجنة، إلى من هي مثلي الأعلى في الحياة، رمز العطاء والحنان أمي الغالية، أدعوا لها بالشفاء العاجل.

إلى من علمتني الغوص في غمار هذه الحياة وساندتني وأنارت دربي أختي الحبيبة، وإلى من أعتز بهم إخواني.

إلى من سعدت بصحبتها صديقتي ورفيقة دربي في المذكرة بوحاسي عربية، و عائلتها الكريمة، و نوار كادي وعائلته الكريمة رعاهم الله وحفظهم .

إلى من تعلمت معهن معنى الصداقة والوفاء والمحبة صديقاتي، وصديقي حفظه الله شقرون اسماعيل توفيق و عائلته، وإلى كل طلبة الفلسفة دفعة ، و كل من لاحت عيناه هذا العمل.

زهرة

الإهداء

الحمد والشكر لله على فضله وإحسانه ونعمه وصلى الله على خير الانام محمد بن عبد الله الذي أنار الطريق بأول سورة وبأول كلمة " إقرأ " .

أهدي ثمرة جهدي هذا إلى من ذكر الرحمان اسمهما في القرآن وأوصى اليهما بالإحسان ، إلى أروع ما في الوجود وأعز من كل موجود

إلى من جعل الله الجنة تحت اقدامها ، إلى أحلى كلمة ينطق بها لساني وأجمل صورة رسمتها في خيالي .

إلى من ضحت بما لديها لتوصلني إلى ما أنا عليه فكانت سببا في نجاحي

أمي الغالية " فاطمة" حفظها الله

إلى منبع الحب والعطف والحنان، إلى من كان لي درع الأمان ورمز العطاء إلى من رباني فأحسن تربيتي ، إلى تاج رأسي أبي الغالي " عمر" ، أطال الله في عمره .

إلى أجمل الورود وأزكى العطور اخواتي وحبيبات قلبي وسندي في الحياة

فاطمة وزوجها حسين وإلى كل العائلة الكريمة، وإلى حبيبة، سعدية، وأخي محمد.

إلى سر سعادتي رفيقتي وزهرة حياتي ومساعدتي في إنجاز هذه المذكرة شراطي زهرة وعائلتها الكريمة و بالأخص فتيحة وشمعة العائلة خاليدو، بالإضافة إلى صديقة الغالية والكريمة غارو عائشة.

إلى صديقي حسين وعائلته الكريمة .

إلى من قاسمت معهن حياتي الدراسية وجمعني بهن أجمل الذكريات وأروع الأوقات صديقاتي العزيزات ، وردية ، كلثوم، فاطمة، فتيحة، نسيمة ، خيرة، جميلة ، حورية، نوارة ،نور الهدى، نبية، حنان، عائشة، جمعة، إيمان، شهرة وعائلتها، إلى عمي محمد وعائلته الكريمة.

إلى كل من يعرفني ونسيهم قلمي ولم ينساهم قلبي .

عربية

مقدمة

احتلت المدرسة الإشراقية مكانة الصدارة بين جماعة التصوف والعشق الإلهي، لما قامت به هذه المدرسة من مغامرات عرفانية سحرت بأفكارها العقلانية قلوب معاصريها وعارفيها، وصورت لهم عالم العقول، وعالم النفس، وعالم المعاد، بأسلوب حقاني عميق.

ويبدوا لنا من خلال النظر في حياة السهروردي صاحب هذه المدرسة، شهيد الإشراق وأحد الشخصيات التي أثارت كثيرا من البلبلة والشك في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، تلك الشخصية القلقة المفعمة بالتوتر وعدم الاستقرار، ووضح تماما أن نوازع القلق والتوتر في نفسه قد توافقت مع روح عصره الذي عاش فيه، ذلك العصر الذي تصارعت فيه تيارات فكرية وعقائدية وسياسية متناقضة الصراع بين الفكر الشيعي والفكر السني الممثل في دولتي الفاطميين والأيوبيين،فالسهر وردي على الرغم من هذا استطاع أن يتمثل كل ثقافات عصره إلى جانب إحالته تجارب الحكماء السابقين إلى تجربته الذاتية وتفاعله معها رغم تباين مصادرها الحضارية وأن يعيش بحق نبض هذا التفاعل الروحي وجوديا وفكريا.

وإذا ما غصنا في بحر علوم ومعارف شهاب الدين السهروردي الإشراقية، نلاحظ أنه أدرك مفتاح الكنوز الحقانية المرصودة، وسفينة المعرفة الحقة التي هي النفوس الإنسانية عندما تلتقي بالضياء الروحي والنور السرمدي، وبذلك لم يكن السهروردي ملما بشتى الأفكار والآراء العقلانية فحسب، بل كان شعلة من أصحاب الأنوار الذين رسموا صور الجمع والتوفيق في الفكر الإسلامي، وعرضوا العرفان العقلاني في ثوب الفلسفة والتأملالإشراقي.

هذ العالم والعارف العقلاني من جماعة أهل الحق الذين وهبوا جسدهم الفاني في سبيل رفع راية الحق عالية تخفق في أجواء المحبة والإخاء، ورصعوا تاريخهم في هذا العالم الزائل بآلاف الأوسمة العقلانية الناهدة على الارتشاف من نور المبدع المصور لكافة الموجودات العلوية والسفلية استجابة لنزوع أرواحهم السرمدية إلى الغوص في أعماق المعرفة الحقانية، وتطلعها إلى الله سبحانه وتعالى المحرك لكافة المتحركات العقلانية.

هذه المذكرة حول المدرسة الإشراقية السهروردي نموذجا تتأتى أهميتها في تبيان أهمية فلسفة الإشراق وأثرها في الفكر الإسلامي ومساهمة نشاطات شيخ الإشراق العقلانية والتأملية عبر الأكوان والموجودات، على اعتبار أنه ربط الحلقات في سلسلة روحية إشراقية يتخذها سلما لعقله وفكره، حيث تضيق دائرة الكون أمام همته وطاقتهالروحية المبدعة، فيصحوا على الحقيقة العلوية الرّبانية التي تحرك كافة الموجودات العلوية والسفلية، ومن هذا نطرح الإشكال التالي:

ماهي الأسس والميكانيزمات التي قامت عليها فلسفة السهر وردي الإشراقية؟ وهل حقا كانت له بذور إشراقية؟

وتتفرع تحت هذا الإشكال عدة إشكالات فرعية منها:

إلى أي مدى استطاع السهر وردي أن يقدم معرفة إشراقية في تاريخ الفكر الفلسفي للإسلاميبالاعتماد على المنابع السابقة؟، وكيف كان تأثيره؟ ثم ما هو النقد الموجه إليه؟

هذه الإشكالات تفرض نفسها على سياق البحث وعليه سنحاول جاهدين أن نترصد أهمالمعارف من مصادر ومراجع، ودراسات عديدة لمناقشة هذه التساؤلات علينا أن نتوصل فيالأخير إلى إجابات تخدم الموضوع، وقد ساعدتنا في ذلك مجموعة من المصادر والمراجعوالموسوعات والمعاجم لمعالجة هذا الموضوع وأهمها هياكل النور ومجموعة مصنفات شيخ الإشراق، بالإضافة إلى كتاب ثلاث حكماء مسلمين للسيدحسين نصر،الذي أعتبر كمرجع لحياة السهر وردي وفلسفته الإشراقية، وكذا أصول الفلسفة الإشراقية لمحمد علي أبو ريان، والمرجع الذي قام به الشيرازي "شرح حكمة الإشراق" الذي قام فيه ببسط أفكار السهروردي، وتوظيفها بأسلوب سهل، كما أفادتنا الموسوعات والمعاجم الفلسفية في شرح وتبيان مضامين المفاهيم الصعبة كموسوعة لالاند الفلسفية والمعجمان الفلسفيان لـ "مراد

وهبة وجميل صليبا"، هذا وقد تعرضنالدراسات وأطروحات مختلفة سابقة لهذا الموضوع بالتحليل والنقد، أو بالعرض والاعتراض.

ويمكن أن تقسم الدراسات السابقة إلى قسمين:

1 . دراسات أكاديمية نوقشت بالجامعات.

2 . دراسات سابقة نشرت في شكل كتب.

من الأجدر أن نشير أولا إلى ذكر الدراسات الأكاديمية التي أنجزت في الجامعات، وتكون الإشارة إلى أنه لم تكن الدراسات مطابقة تماما، لكنها محايثة من حيث المضمون، فلقد خصص غسان محمود سليمان السعدي امتدادا للعروج في فلسفة السهر وردي في الجامعة الأردنية 1995، والتي تناولت جوانب مختلفة في حياته وفلسفته، وكذا رسالة ماجستير عنوانها "نقد المنطق الأرسطي بين السهر وردي وابن تيمية" لناصر محمد يحي الضميرية بجامعة دمشق سنة2005.

أما بخصوص الكتب فقد كان الكتاب المعنون بـ "السهروردي" للدكتور مصطفى غالب من أهم الكتب التي تناولت مختلف جوانب فلسفة السهر وردي الإشراقية، وفيه ترجمة لحياة الحكيم السهر وردي بالإضافة إلى مقتبسات من أفكاره العقلانية، وكتاب السهروردي "مؤسس الحكمة الإشراقية. دراسات ومختارات ."للدكتور عبد الفتاح راوس قلعه جي.

ومن الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع، ودونما غيره ذلك أن التجربة الروحية جديرة بالدراسة والتقدير لما تركت من آثار عميقة في ساحة الفكر الفلسفي، وحب التطلع والبحث حول هذا الفكر العظيم والتأمل الإشراقي الذي طرحه السهروردي.

وقد اتبعنا منهجية ملائمة لطبيعة الموضوع الذي نحن بصدد دراسته، فكان المنهج التحليلي النقدي مرشد سبيلنا في دراسة الأسس والميكانيزمات التي قامت عليها معارف

السهروردي الإشراقية ونقدها، أما الفصل الثالث فقد تخلله المنهج المقارن في تبيان العلاقة بين السهر وردي وهيدغر.

واحتوى هذا البحث على تمهيد ومقدمة وثلاثة فصول، فجعلنا التمهيد بمثابة دراسة للمدرسة الإشراقية والتصوف الفلسفي وخصائصه، وكان الفصل الأول عبارة عن جينيا لوحيا وكرونولوجيا، وفيه ضبط لبعض المفاهيم كالإشراق، الكشف، المشاهدة، العرفان، الذوق، الفيض، ودراسة لحياة الفيلسوف السهروردي، ومؤلفاته بإضافة إلى ذكر منابع ومصادر حكمته الإشراقية، التي مثلت مرجعيته الفكرية، مع ذكر أهم الانتقادات للمدرسة الإشراقية المتمثلة في مذهب أرسطو وابن سينا، وهذا ما أدى به إلى هدم قاعدة المشائيين، وتأسيس لمذهبه الإشراقي.

في حين نجد الفصل الثاني، الذي كان تحت عنوان البعد الفكري والفلسفي عند السهروردي، الذي تضمن هو الآخر ثلاث مباحث، حيث كان المبحث الأول بعنوان فلسفة الوجود عند السهر وردي، التي اشتملت على مجموعة من العناصر:

مفهوم النور عند السهر وردي، نظرية الفيض عند السهر وردي ، الرمزية في فلسفة السهر وردي، أهمية القصص الرمزية ، المبادئ الأساسية في فلسفة السهر وردي، أما المبحث الثاني الذي عنوناه بـ نظرية المعرفة عند السهروردي، والذي تطرقنا فيه إلى تحديد مفهوم المعرفة عامة وعند السهروردي خاصة، أيضا مفهوم العلم الإشراقي وتقسيمه عند السهروردي كذلك وضحنا درجات المعرفة عنده ونظرية الإبصار الحسي، وتجريد النفس، بالإضافة إلى العنصر الأخير ألا وهو المنطق.

أما المبحث الثالث الذي عنوناه بـ فلسفة الأخلاق عند السهروردي، حيث بينا فيه دور الأخلاق في محاولة تهذيب النفس وتحصيل العلوم، لنصل في الفصل الثالث والأخير الذي كان عبارة عن نقد وتعقيب عن المدرسة الإشراقية، الذي تضمن هو الآخر ثلاث مباحث،

فلمبحث الأول كان بعنوان فلسفة الإشراق في مراحلها الأخيرة صدر الدين الشيرازي نموذجا، بمثابة نقد وتجاوز للمدرسة الإشراقية، والمبحث الثاني كان بعنوان تأثير السهروردي على الفكر العربي "المشرق . المغرب" أما المبحث الثالث عنوناه بمقاربة بين السهروردي وهيدغر، ولنختم الموضوع بخاتمة كانت كحوصلة شاملة لأهم النتائج المتوصل إليها بعد مسيرة شاقة واجهتنا في معالجتنا لهذا الموضوع، لأن هذا الفيلسوف "شهاب الدين السهروردي" من ضمن فلاسفتنا الإسلاميين المتصوفة الذي لم يتم الاهتمام به بشكل كافي فلقد أهمل هو وفكره لوقت طويل لدرجة أن الكثير من الفئة الدارسة لا تعرف من هو السهروردي.

آملين أن تكون هذه الدراسة بذرة صالحة تسقيها وتغذيها دراسات مستقبلية تنطلق من النقاط التي أخفقنا في التوصل إليها.

مدخل

التصوف الفلسفي و المدرسة الاشراقية

1. التصوف الفلسفي

1.1. تعريف التصوف الفلسفي

التصوف : التصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل لتزكوا النفس وتسموا الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على إتصال بمبدأ أعلى، قيل:" التصوف هو بذل المجهود في طلب المقصود، والأنس بالمعبود، وترك الإشغال بالمفقود".[1]ومعني هذا أن التصوف هو الإعراض عن الدنيا، والصبر، وترك التكلف ونهايته الفناء بالنفس والبقاء بالله .

معظم الصوفية قد تحدثوا عن المعرفة اللدنية أو الإلهامية، باعتبارها النموذج الأساسي للمعرفة الإنسانية، الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، باعتبار أنها أهم ثمار المجاهدات الروحية، وهم لم يغفلوا الإشارة الى انتقال المعرفة التي تأتي عن طريق الحس أو العقل. [2]

التصوف الفلسفي : لم يظهر التصوف الفلسفي في العالم إلا في القرن الثاني الهجري إبان الدولة الإسلامية مع اختلاط مجموعة من الشعوب والأجناس مع العرب المسلمين، وازدهار حركة الترجمة، وإنتشار المدراس الدينية والفلسفية في معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية[3].

التصوف الفلسفي نشأ عن اهتمام الصوفية بعلوم المكاشفة التماسا لمعرفة الله، واكتساب علومه، والوقوف على حكمته وأسراره والإطلاع على حقائق الموجودات، فظهرت عدة نظريات صوفية فلسفية تباينت في كيفية الوصول إلى هذه الأهداف.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982، ص 282 .

[2] ابراهيم محمد تركي، التصوف الاسلامي اصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط 1، 2007، ص 27.

[3] احمد امين، ظهر الاسلام، ج 2، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، 1969، ص 150

فكان ذو النون المصري (245ه/859م) اول من ادخل مدرك العرفانية في التصوف الاسلامي اي معرفة الله بكل ما في النفس من حدس وعاطفة وخيال[1] .

بعده جاء **أبي يزيد البسطامي الفارسي** * (275ه/875ه) بنظرية الفناء أي فناء الإنسان عن نفسه وفقدانه الشعور بذاته مع الله، وعن طريق نظرية الفناء توصل بعض الصوفية إلى القول بنظرية الحلول والإتحاد التي تزعمها **الحسين بن منصور الحلاج** ** **(309ه/922م)** أي حلول الذات الإلهية في المخلوقات، وإتحاد طبيعة الإنسان في الطبيعة الإلهية حتى تصير حقيقة واحدة، إلا أن نظرية الحلول والإتحاد رفضها الكثير من المتصوفة والفلاسفة، فجاء **أبو نصر محمد الفارابي(339ه/950م)**بنظرية الاتصال أي تجاوز النفوس عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية عن طريق التأمل العقلي أولا ثم المجاهدة النفسية ثانيا.[2]

2-1 خصائص التصوف الفلسفي

الملاحظ في التصوف الفلسفي أن عناية أصحابه كانت متجهة أساسا إلى وضع نظريات في الوجود من دعائم من الذوق، ينطلقون منها إلى تكوين كل مسائل تصوفهم

---

[1] ابن خلدون باري، شفاء سائل وتهذيب المسائل، تح : محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق –سوريا، د ط، 1996، ص 50.

* **ابي يزيد البسطامي** : هو طيفور بن عيسى بن ادم بن عيسى بن علي بن سروشان ابو يزيد البسظامي، الزاهد المشهور، توفي سنة 264 هـ، له من التصانيف : معارج التحقيق في التصوف ، ورسائل اخرى .(انظر : عبد القادر الجيلاني الحسني السفينة القادرية، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002، ص 244)

** **الحلاج** :هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمد الحلاج، الفارسي البغدادي الصوفي ولد ببغداد244هـ، فيلسوف وزاهد صوفي ومتكلم تكلم الناس في معتقد ووشوا به حتى قتل صلبا ببغداد 309هـ، له عدة مصنفات منا: بستان المعرفة، تفسير سورة الإخلاص كتاب الأبد، كتاب التوحيد، كتاب الأمثال، (أنظر: عبد القادر الجيلاني، المرجع نفسه ص 244.)

[2] ابن خلدون باري، شفاء السائل وتهذيب المسائل، المصدر السابق، ص 50.

الأخرى، وقد حصر إبن خلدون في مقدمته أربعة موضوعات رئيسية عنى بهاهؤلاء الفلاسفة وهي :

أ/ المجاهدات: وما يحصل عنها من الأذواق ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما منه إلى غيره.

ب/الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب: مثل الصفات الربانية والوحي والنبوة.

ج/ التصرفات: في العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات[1].

د/صدور الألفاظ الموهمة: في ظاهرها التي تعرف بالشطحات وهي العبارات التي يقبل عليها الناس بين مفكر ومستحسن[2].

من خلال كلام ابن خلدون نرى ان التصوف الفلسفي له خصائص معينة منها انه يعمد الى اصطناع المجاهدات النفسية، ويجعل الكشف منهجا للمعرفة بالحقائق.

1 -3 علاقة السهروردي بالتصوف

شهاب الدين بن يحيى بن اميرك السهروردي المعروف بالشيخ المقتول، هو الفيلسوف الذي اقترن اسمه بالتصوف، والذي جعل من قاعدة الاشراق القاعدة الاساسية لمذهبه الفلسفي حيث يمكن القول ان دراستنا لفلسفته تسلمنا حتما الى تصوفه، كما ان قراءتنا لتصوفه تردنا الى مبادئه الفلسفية .

تشكل اراء السهروردي اساسا نظريا للادب الصوفي فهي تعبر عن نموذج معين في التقاليد الصوفية، وان ظاهريتها السنية شكل من اشكال تفاعل الشريعة والحقيقة في الطريقة كما هو جلي في الطريقة السهروردية، والا فما بين التصوف والاتجاه السني التقليدي تباين هائل يعبر عن تباين الرؤية والاساليب في الموقف من الاسلام وتعاليمه وعن مستويات

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعة جديدة، 2002، ص 474.

[2] المرجع نفسه، ص 474.

متباينة في التعامل مع قضايا الوجود والوعي[1]، وغاية السهروردي من تصوفه الوصول بالنفس الى النورية التامة فتتلقى الاشراق عن الانوار الكاملة وتشرق على ما تحتها وعموما لا يمكن الفصل بين فلسفة السهروردي وتصوفه فهما متصلان اشد الاتصال كما يظهر ذلك في حكمة الاشراق[2].

وترجع اهمية السهروردي في تاريخ الحياة الروحية الاسلامية لا الى انه كان صوفيا من طراز الصوفية الاولين والى انه كان فيلسوفا روحيا يصطنع النظر العقلي الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة بل هي ترجع الى مذهبه في حكمة الاشراق، حيث ان مذهبه في حكمة الاشراق يلعب في الفلسفة دورا يشبه الدور الذي تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة في العلوم الدينية الاسلامية[3] .

هكذا قد مثل فيلسوف الاشراق التصوف في قوله بالكشف والمعرفة الذوقية كطريق للوصول الى الحقيقة لا ترقى اليه شبهات العقل تحديا للفلاسفة الذين طالما اعتدوا بالعقل كطريق موضوعي ووحيد للوصول الى اليقين، وكنتيجة لهذا التحدي او بسبب منه شهد الفكر الاسلامي عدة محاولات من قبل الفلاسفة الاسلاميين تهدف الى استيعاب ظاهرة التصوف ودمجها ضمن انظمتهم الفلسفية .

2- المدرسة الإشراقية

2- 1 سبب التسمية

الإشراق يعني إنبثاق النور، من خلال هذه الكلمة أراد أصحاب هذه المدرسة أن يبنوا المنهج الذي يعتمدون عليه، بحيث يميزهم عن المنهج المشائي، يقول المحققون أن سبب ذلك هو ان العلم نور يشرق في قلب العارف، فهم يعتقدون أن القلب مثل المراة المصقولة، محاز باللوح المحفوظ وماعليه من العلوم والحقائق الإلهية[4]، فهم يدعون أنه بتطهير القلب

---

[1] هيثم الجنابي، حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، د ب، ط 1، 2001، ص 447 .

[2] محمد علي ابو ريان، اصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1959، ص283.

[3] المرجع نفسه، ص ص 239 –240.

[4] الآملي هاشم، جامع الاسرار، تر : طباطبائي جواد، مؤسسة التاريخ العربي للنشر الاول، د ب، د ط، 2000، ص535.

من ادران الذنوب، وبصقل النفوس من أوساخ التعلقات الدنياوية تشرق العلوم والمعارف في قلوبهم، فيطلعون على حقائق.

2-2- مميزات المدرسة

أولا:العقل والاستدلال المنطقي والفلسفي، فالسهروردي يقول في كتابه" المشارع المطارحات" ومن لم يتطهر في العلوم البحثية فلا سبيل إلى كتابي حكمة الإشراق.[1]

ثانيا: الذوق الفطري وصفاء الباطن، وأما إذا أردت ان تكون عالما الهيا من دون ان تتعب، ، فقط حدث نفسك بالممتنع او شبيه الممتنع فإن طلبت واجتهدت، لا تلبث زمانا طويلا الا ويأتيك البارقة النورانية، وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة[2].

فهذه المدرسة تبنى عل الرياضة الروحية، حتى يصفون القلب من الرذائل فتشرق في أعماقه المعارف، وعلى هذا فإن حكمة الإشراق جمعت أو بالأحرى اوجد ترابطة بين عالم العقل والاستدلال وعالم الإشراق، أو بعبارة اخرى بين الاستدلال العقلي والشهود الباطني، فهي برزخ بين الفلسفة المشائية والكلام والتصوف، وهذا ما جعلها مدرسة مستقلة، كما أنها سعت للمقارنة بين المشاهدة والبرهان.

ثالثا :اعتمادها على ظواهر القران الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا ملحوظ في الكثير من أبحاثا ومطالبها، فعلى سبيل المثال عند تفسيره للوطن يقول السهروردي ومعنى قوله تعالى في كلامه المجيد**" يأيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية"*.**

الرجوع يقتضي سابقة الحضور، ولا يقال لمن رأى مصر أرجع إلى مصر وإياك ان تهتم من الوطن دمشق أو بغداد وغيرهما، فإنها من الدنيا وقد قال الشارع لحب الدنيا رأس

---

[1]شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، منشورات معهد علوم انسانية ومطالعات فرهنكي، ج 1، ط 3 1830، ص 483.

[2]غلام حسين ابراهيمي ديناني، شعاع انديشيه وشهود در فلسفة السهروردي، منشورات الحكمة بالفارسية، د ط، د س، ص 47 .

*سورة الفجر، الأية 27-28

كل خطيئة[1]، من هنا لقد عالج السهروردي مجموعة من الأفكار العرفانية باعتباره صاحب المدرسة الإشراقية في الحياة العقلية عند المسلمين، وحكمة الإشراق ليست سوى حكمة افيض والنور، وحكمة لكشف التجلي.

3-2 تقسيم المدرسة

قسم بعض الباحثين المدرسة الإشراقية في المشرق، جسدها شهاب الدين السهروردي المقتول، وتتلمذ عليه كثيرون منهم ملا صدرا الشيرازي وهو المعبر الحقيقي عن الإشراقية، التي تمثل تفكير ايران في عصره، أما أستاذ ملا صدر فيها ميرمادا وبهاء الدين العاملي. إستمرت المدرسة الإشراقية في المشرق بعد ملا صدرا، ومن تلامذتها حاجي ملا اغا الدربندي، وملا نصر الدين، ومن هنا تعتبر الإشراقية مذهبا للفكر وطريقة للسلوك[2]. ولم تكن مدرسة ملا صدر االمدرسة الإشراقية الوحيدة، بل هناك المدرسة التي عكفت على شرح مؤلفات السهروردي، واحيت فكره وجسدته، فهناك شمس الدين الشهرزوري كتب عن حياة السهروردي بالتفصيل، كما أنه شرح حكمة الإشراق.

يقول الدكتور أبو ريان أن الإشراقية في المغرب ظهرت قبل السهروردي وتمثلت في مذهب ابن مسرة الأندلسي، وكانت مدرسته تخلط التعاليم الإشراقية بفلسفة أنباذوقل، ومن أتباع المدرسة الإشراقية في المغرب إبن عربي وإبن سبعين الصقلي، ويعتبر إبن عربي أكبر ممثلي المدرسة الإشراقية في الأندلس، تلك المدرسة التي أسسها إبن مسرة، والوجود في نظره واحد اذ هو متجل عن الجوهر الإلهي الواحد، ويعتنق مذهب وحدة الوجود أما الديانات فكلها متكافئة، أي أنه يقول بوحدة الأديان التي يدافع عنها السهروردي ايضا[3].

نستطيع القول بان السهروردي استطاع وبكل وضوح اظهار العلاقة بين التفكير العقلي والحقيقة القرانية، كما ان سمة الابداع تظهر في كتاباته، هذا من جهة ومن جهة اخرى افكاره العرفانية ارتكزت في مضامينها على دين حي، فهو يعتبر نموذج لما خلفه.

---

[1] شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، المصدر السابق، ص 402 .

[2] مصطفى غالب، السهروردي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1982، ص ص50-51.

[3] المرجع نفسه، ص 52.

الفصل الأوّل

جينيالوجيا وكرونولوجيا

المبحث الأول: ضبط المفاهيم.

المبحث الثاني: حياة السهروردي.

المبحث الثالث: القاعدة الإشراقية في هدم المشائية.

المبحث الاول:ضبط المفاهيم

1- الإشراق

لغة: الإضاءة، يقال: أشرقت الشمس إذا أضاءت، والمنقول عن السهروردي: أن الإشراق في الإصطلاح هو "ظهور الأنوار العقلية" أي أن النور علي نوعين: ظاهر كنور الشمس، وباطن كنور العقل، وهذا النور المراد بالإشراق[1]. كذلك يعرفه السهروردي فلسفيا بأنه ظهور الانوار العقلية، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية[2]. كما يعرفه بأنه شروق الأنوار على النفس بحيث تقطع عن منازعة الوهم[3].

هذا معناه أن الإشراق لغة هو نور مادي ظاهر للناس جميعا عند كل شروق، والإشراق فلسفيا هو نور غيبي روحي يظهر على من كان زاهدا بمعنى أن الإشراق لا يتم إلا بحلول النورفي الذات العارفة.

2-الكشـــف

لغة: رفع الحجاب[4]، أو مطالعة الحقائق من وراء ستر رقيق[5]، وهو الإظهار: يقال: كشف الأمر يكشفه أي أظهره، والكشف هو رفعك الشيء عما يواريه ويغطيه، أي إظهاره[6].

---

[1] محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دارمكتبة الهلال، بيروت، د ط، دس، ص 14.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982، ص93.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007، ص65.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982، ص 231.

[5] الحافظ علاء البصري، شرح المصطلحات الفلسفية، إع: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية دار البصائر، إيران ط1، 1414هـ، ص 86.

[6] صالح الرقب ومحمود الشوبكي، دراسات في التصوف، والفلسفة الإسلامية، جامعة الإسلامية، غزة، ط1، 2009، ص18.

إصـــطلاحا: هوالإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الخفية وجودا وشهودا[1].

قال **السراج الطوسي:"** الكشف بيان مايستترعلى الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى العين"، أما المكاشفة فهي حضور للقلب لا ينعت بالبيان، فيكشف له مايستر على الفهم كأنه رأى العين، قال **أبو حامد الغزالي:"** ونعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتي تتضح له جلية الحق في هذه الأمور إتضاحا يجري في مجرى العيان الذي لا يشك فيه"[2]، وللصوفية مصطلحات تحمل معنى الكشف منها **التجلي*** وهو ما ينكشف للقلوب من انوارالغيوب، وأشترط في الكشف المشيئة، وهو قوله إن شاء الله إيذانا بأنه إن فعل كان له وجه من الحكمة، إلا انه لا يفعل لوجه اخر من الحكمة أرجح منه[3].

نلاحظ أن التعريفات اللغوي والإصطلاحي كلاهما يرميان إلى معنى واحد وهو الوصول إلى ما هو خفي، ونزع الخفاء عنه، لكن هذا لا ينفي أن هناك إختلافا بينهما، وهوان التعريف الاصطلاحي يقصد منه الوصول إلى ما هو خفي من الامور الغيبية وهذا لا يصل إليه إلا من جاهد نفسه برياضيات روحية ليصل إلى الأنوار العقلية .

3- المشاهدة

المشاهدة هي الإدراك بالحواس هذا في الأصل، وفي الأغلب إنما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقا، فأما إذا أضيف إليه فقيل: **علم المشاهدة**، فالمراد به العلم المستند الى الادراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك

---

[1] علي الجرجاني، التعريفات، إسطنبول، 1308هـ، ص237.

* **التجلي:** وهو اشراق أنوار اقبال الحق على المقباين عليه (أنظر : أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم طه وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، دط، دس، ص 439).

[2] صالح الرقب ومحمود الشوبكي، دراسات في التصوف، والفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 18.

[3] سميح دعيم، موسوعة المصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998، ص 1071.

بحاسة البصر فقط[1]، وهذا يعني ان المشاهدة هي معرفة الله بالرؤية والبداهة المباشرة فلا حاجة لإثبات وجوده بالأدلة والبراهين.

السهروردي يفرق بين المكاشفة والمشاهدة في قوله :" المكاشفة هي حصول علم للنفس إما بفكر أو حدس أو سانح غيبي متعلق بأمر جزئي واقع في الماضي أو المستقبل، والمشاهدة هي شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع عن منازعة الوهم..."[2]

4- الـــــذوق:

لغة : أ- حاسة ندرك بها المذقات: حلو، مر، حامض، **ب-** طعم، كذلك هي سمة عامية للتقديرات الفنية لدى الفرد، ذوق جمالي " تربية الذوق بلا ذوق وأكيد" إضمارا، تقال الكلمة أيضا على الأشياء لكن بصفتها من صنائع الإنسان أو من إنشائه "تزيين عديم الذوق، مزاج سئ الذوق"، كذلك تدل على الذوق السليم، ملكة الحكم حدسيا ويقينيا على القيم الجمالية خصوصا على ما فيها من دقة وظرافة " قلة الذوق" [3]. كذلك هي حاسة ندرك بها الطعوم [4]

إصطلاحا: هو ملكة الحكم على الأعمال الفنية عن طريق الإحساس والتجربة الشخصية دون التقيد بقواعد معينة.

الإصطلاحي الصوفي:نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، ويفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره[5].

---

[1] سميح دعيم، موسوعة المصطلحات علم الكلام الإسلامي، المرجع السابق، ص 1233.

[2] شهاب الدين السهروردي، "اللمحات"، تح: إميل المعلوف، دار النهار للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1969م، ص31.

[3] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تع: خليل أحمد خليل، اشراف : أحمد عويدات، مج 1، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص 469.

[4] المنجد الأبجدي، دار المشرق، بيروت، ط1، 1967، ص80.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 578.

كذلك لدى الصوفية هو قلب وهو تلقى الأرواح للأسرار الطاهرة من الكرامات، ويقال أن الذوق هو طريق الإيمان بالله والقرب منه والعبودية له[1]، وذكر أصحاب معاجم الفلسفة، الذوق، وقال بعضهم: هو قوة إدراكية للطائف الكلام ومحاسنه، وقال أخر: هو المقدرة على فهم الجميل والقبيح، وقال ثالث: أنه القوة الحاكمة على القيم الجمالية.[2]

والذوق له إطلاقان:

1- الذوق العام الذي ينظم الاحوال والمقامات، ويرى الغزالي في كتابه المنقذ من الظلال إمكان السالك أن يتذوق حقيقة النبوة وان يدرك خاصيتها بالمنازلة.

2- الذوق الخاص فتتفاوت درجاته بينهم حيث يبدأ بالذوق ثم الشرب[3].

نلاحظ من خلال هذه التعريفات ان مفهوم الذوق يختلف حسب المعنى الذي يوضح فيه فيتفقون على أن الذوق حكم، أما الإختلاف فهو في الذوق الحاصل لدى عامة الناس، وفي التعريف الإصطلاحي فهو مقصد أخر حيث نجده يقصد به الحكم الذي يصدره الفنان على أي عمل الإصطلاحي الصوفي فهو يقصد به الفئة التي يقذف الله في أنفسها النور.

5- العرفان:

لغة: علم وحكمة.

إصطلاحا: هو البحث عن أصول المعرفة طبيعتها وقيمتها وحدود ملكتها (تعريف رانزولي)، وهكذا يجب تأييداقتراح رانزولي، وهكذا تأييد رانزولي حسب لالاند لانه طبق علم العرفان على نظرية المعرفة المجردة[4]، والعرفان لا يتم بالفكروالتعلم بل يتم في جماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والإحتفالات، وإتحاد الإنسان بالله هو

[1] ابن منظور، لسان العرب، تح: لجنة من دار المعارف، القاهرة، دط، 1970، ص135.

[2] محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، المرجع السابق، ص 208.

[3] صالح الرقب ومحمود الشوبكي، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 17.

[4] أنريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، المرجع السابق، ص468.

المعرفة أو العرفان، وإن معرفة الإنسان لنفسه هي البداية ومعرفته بالله هي نهاية الكمال والعرفانية هي نزعة فلسفية دينية صوفية[1].

هكذا يتبين لنا أن العرفان مرتبط بطبيعة المعرفة ويكون من خلال معرفة الله، وذلك بإتحاد النفس الإنسانية بالذات الإلهية.

6-الفيض

قال تعالى:" وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذا تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين"[2].

وقال أيضا:" أم يقولون إفتراه قل إن إفتريته فلا تملكون لي من الله شيئا هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيدا بيني وبينكم وهو الغفور الرحيم"[3].

الفيض سيرورة تكمن حسب بعض العقائد من ان الكائنات الكثير التي تشكل العالم تصدر"تفيض" من الكائنات الأحد الذي يكون مبدأها دون ان يكون ثمة فصل في هذا التطور[4].

الفيض حق لاريب فيه، ومعناه في غاية الوضوح والبساطة، وهو أن الله سبحانه وتعالى يفيض عنه كل الوجود بإرادته فيضانا مباينا لذاته القديسة، وبهذا انطلقت الآية 16 من سورة الرعد:" قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار"، وأبى بعض الفلاسفة إلى إثارة الشبهات مثل الشبهات مثل إن الله واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد بطريقة مباشرة، وهكذا ابتدعوا فكرة العقول العشرة وسموها بنظرية الفيض[5].

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 88.

[2] سورة يونس، الأية 61، ص 173.

[3] سورة الأحقاف، الأية8، ص 402.

[4] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المرجع السابق، ص 221.

[5] محمد جواد مغنية، معجم المذاهب الفلسفية وقاموس المصطلحات، المرجع السابق، ص 221.

الإصلاح الصوفي: الفيض وتجلي الله بإعطائه الماهيات وجودها الخارجي والموجودات الخارجية صفات مثل صفات الحياة وغيرها، والفيض بصفة عامة هو تكثر الموجود الأول الواحد الذي تصدر عنه الموجودات الأخرى صدورا تفتضيه طبيعته[1]. من هنا نجد أن الفيض هو فيض النور المصدر الأعلى نور الأنوار هابطا هبوطا تنازليا حتى النهاية السفلى، وكلما أنحدر درجة انخفض مستوى النور حتى يضمحل، وهذا ما نجده في عالم الأجسام.

الوجود Existentia – Existence – Existence :

الوجود هو تحقق الشيء في الذهن أو الخارج، ومنه الوجود المادي، والوجود العقلي أو المنطقي، والوجود بالذات والذي يطلق على الله والذي وجوده من ذاته وأن هذا اللفظ(الوجود بالذات) هو إصلاح مدرسي يقابله لفظ الوجود بالغير[2]، نفهم من هذا التعريف أن الوجود هو إما تخارج للشيء من اللاوجود إلى نقيضه أي في العالم الخارجي الفينومينولوجي أوا كتمال وتحقق للشيء وبقاءه على المستوى العقلي المنطقي. الوجود مقابل للعدم، ويعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ على التعريف الوجود بالكون أو الثبوت أوالتحقق أو الحصول أو الشيئية[3].

كما يقال بمعنين أحدهما كمصدر، وهو الوجود أي يعني الوجود بالفعل والأخر كاسم أي موجود وهو إما أن يكون الماهية الحاصلة على الوجود، وإما أن يرتبط المحمول بالموضوع في الذهن، والوجود عند الغزالي لا يدخل قط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية. وهو عند إن سينا عرض لا حق للماهية أن كل شيء له ماهيته، فإنه يتحقق موجودا في الأعيان أو متصورا في الأذهان ...و أما أسباب وجوده فغير أسباب ماهيته[4].

---

[1] محمود يعقوبي، معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الكتاب الحديث، القاهرة ط1، 2008، ص129.

[2] مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، معجم اللغة العربية، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، د ط، 1983، ص 218.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص558.

[4] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 679.

أما في العصر الحديث فيري هيجل أن الوجود في قوله كتالي:" الوجود هو الوجود الخالص بلا أي تعيين أخر فهو لا يساوي إلا نفسه، دون أن يكون مباينا لشيء آخر، فلا اختلاف فيه لا بالنسبة إلى داخله، ولا بالنسبة الى الخارج، وإسناد تعين له أو مضمون ينشىء فيه تفريقا أو يفصله عن أشياء خارجية، يفقده خلوصه فهو اللا تعيين الخالص والفراغ الخالص، وليس فيه ما يتأمل فيه المتأمل إذا ما أراد التأمل فيه اللهم إلا إذا كان تأملا خالصا وفارغا، وليس فيه ما يفكر فيه المفكر، لأن ذلك سيكون أيضا تفكيرا في الفراغ، والوجود المباشر غير المتعين هو في الحقيقة عدم، لا أكثر ولا أقل من العدم [1].

أما الوجود عندها هيدغر فهو ليس شيئا موجودا ولكن هو ما يترك الموجود يوجد، بمعنى تلك الحركة التي تسمح بالظهور أي حركة الإستحاب التي تسمح للموجود بالتخارج من اللاوجود إلى الوجود أو من الظلام إلى النور[2]، لذلك نجد هايدغر يولي أهمية للوجود على حساب الماهية لذلك فهو يعد ضمن الوجوديين أي أنصارالاتجاه الوجودي*.

يميز ها يدغر بين نوعين من الوجود: الوجود الحقيقي، والآخر الوجود الزائف، فأما الوجود الحقيقي فهو ذلك الوجود الذي يقرر ذاته ويستمد شكله واتجاهه من خلال قرارات وخيارات تنتمي بصورة حقيقية إلى ذات المرء كحتمية الموت ومسؤولية المرء عما يداه، وأما الوجود الزائف فهو الوجود المستغرق في الحاضر بالمنظور الهايدغري والذي تقرره التوقعات والمواثيق الاجتماعية، وإن هذا النوع من الوجود يعني الانفصال عن إمكانية المرء الذاتية والاتصال بالآخرين[3].

---

[1] محمود يعقوبي، فلسفة الوجود، خلاصة الميتافيزيقا، ج3، دار الكتاب الحديث، دط، 2002، ص105.

[2] إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، ها يدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم، د ب، ط1، 2012، ص 40.

*__الاتجاه الوجودي (الوجودية)__: هي اتجاه فلسفي ينكر أن يكون الوجود عين الماهية، ويقوم على إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقا على الماهية، فهو ينظر للإنسان على أنه موجودا لا ماهية، ويؤمن بالحرية المطلقة للفرد(أنظر: مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص218).

[3] شاخت ريشارد، الإغتراب، تر: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 985، ص 262.

ويقركل الوجوديين بإمكانية الوجود بالنسبة للإنسان، أي ان كل نمط للوجود زائف كان أو حقيقي هو أسلوب محتمل للوجود الإنساني قد يحققه كل منا أولا يحققه[1].

الموجود:Entrobeing

ما هو متحقق في الخارج[2]، بمعنى أن الموجود يتحقق في الوجود وعند الجمهور يدل به على حالة ما في الشيء كقولهم وجدت الضالة وهو بالجملة إنما يدل عندهم على معنى في موضوع لم يصرح به ولذلك ظن بعضهم أنه يدل على عرض في الشيء لا على ذاته [3].

كما يقال ان الموجود هو أول ما يقع في تصور العقل ويقول إبن سينا عن الموجود "الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الإسم لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورتة تقوم في النفس بلا توسط شييء"[4].

أما عند إبن رشد فالموجود يقال على أنحاء: أحدهما على كل واحد من المقولات العشرة وهو من انواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب لا التي تقال باشتراك محض لا يتواطئ ويقال على الصادق وهوالذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن، كقولنا هل الطبيعة موجودة مثلا أوهل الخلاء موجود؟ والموجود ينقسم إلى الموجود بالقوة وإلى الموجود بالفعل، والموجود اما أن يكون جوهرا أو عرضا، وإما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، كما يقال على معنيين أحدهما على الصادق المعبر عنه بالرابطة الوجودية والآخر على الذي يقابله العدم، وأن الموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وله عدة أنواع: الموجود بذاته، والموجود لذاته، والموجود العقلي والموجود النوعي[5].

---

[1] شاخت ريشارد، الإغتراب، المرجع السابق، ص 263.

[2] مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 203.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 630.

[4] المرجع نفسه، ص 630.

[5] المرجع نفسه، ص630.

الملاحظ من خلال ضبط المفهومين الوجود والموجود معا نلحظ أنهما يقتربان لدرجة التداخل في إعتبار ان كل موجود هو وجود، وكل وجود هو موجود، بمعنى التحقق، ولكن يبقى الوجود أشمل من الموجود، فهو يحمل الموجود، ونحن فصلنا في المفهومين بإعتبار أن السهروردي تحدث عن الوجود وأسس له في حين نجد ها يدغر فصل بين الوجود والموجود من حيث ان الوجود هو الكينونة وأما الموجود فهو الكائن.

العـدم:

هو إنتقاء الوجود ولهذا لا يتصورإلا بالموجود، وذلك بتصور الوجود أولا، ثم نفي هذا التصور بعد ذلك، ولهذا فإن تصور العدم هو تصور حقيقي، يقول عبد الرحمان بدوي:"صحيح أنني لا أستطيع تصور العدم المطلق لسبب بسيط وهو أن تصوري إياه معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي بسيط، وهو أن تصوري معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي أتصوره، وبتالي هناك وجود هو وجودي أنا الذي أحاول تصورعدم مطلق[1].

حيث أن مشكلة العدم قد أثيرت في الفكر اليوناني منذ وقت مبكر، وهذا ما كان سائدا في المدرسة الإيلية، إذ قرر بارمنيدس أنه ليس هناك الا الوجود، أما اللوجود فهو غير موجود، أو بعبارة أخرى الوجود موجود واللاموجود غير موجود، ومن ثم قالوا أنه من العدم أب اللاوجود، وتقرير كل هذا هو القضاء على مبدأ العلية، ففي العصر الوسيط قال الفلاسفة القروسطين:" أن الأشياء خلقت من العدم وفي الْقرآن الكريم تعبير الخلق هم من العدم نقول إن الله خلق السموات والأرض وكل ما فيهما ولا من موجودات[2].

فالعدم تال على الوجود لكنه يلاحق الوجود، وأما العدم عند ياسبرز فهو ماسيشعره، ويعرفه بأنه ثغرة الوجود[3]. كما يتحدث ها يدغر عن العدم بأسئلته إذ يقول: "أولا يوجد

---

[1] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د ب، ط1، 1984، ص74.

[2] المرجع نفسه، ص 75.

[3] جون بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الانطولويجيا الظاهراتية، تر:عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الأداء ط1، بيروت، 1966، ص06.

العدم إلا لأنه النفي موجدا ؟ أم الأمر العمر عادي عكس ذلك فلا وجود للسلب الا لأن العدم موجود؟"[1] .

من هنا نستطيع القول ان العدم كمفهوم هو تعبير عن النفي والسلب عكس الموجود.

[1] زيتوني الشريف، مشروعية الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، تص: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، دط، دس، ص 96.

المبحث الثاني : حياة السهروردي

1-اسمه وولادته

لقد اختلف الباحثون حول الاسم الكامل للسهروردي حيث نجد أبي أصيبعة يقول بان اسمه الاول عمر دون ذكر اسم ابيه وهذا خطأ كبير وغلط فضيع، أما ياقوت حموي فيقول ان اسم السهروردي هو احمد وان كنيته هي أبي الفتوح[1].

لكن ابن خلكان يشير الى ان الاسم الصحيح هو ابو الفتوح يحي بن حبش بن اميرك[2]، اذ اسمه الكامل هو شهاب الدين يحي بن حبش السهروردي، ولد في قرية سهر ورد على مقربة من المدينة الايرانية الحديثة زنجان، يغلب عليه بوجه عام لقب" شيخ الاشراق " ولا سيما لدى أولئك الذين حافظوا على مدرسته حتى يومنا هذا، ولا يزال السهروردي حتى الان مجهولا تقريبا خارج وطنه الام[3].

اما بالنسبة لتاريخ ولادته فمعظم الكتب التي تناولت حياته حددت تاريخ ولادته ما بين (549ه الى 500ه)[4]، لكننا نجد جلال الدين الدوني، شارح كتاب شواكل الحور في شرح هياكل النور – يؤكد ان ولادته كانت سنة (549 ه، 1153 م)[5].

---

[1] محمود محمد علي محمد، المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردي، تص : عاطف العراقي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1999، ص 23.

[2] ابن خلكان "وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان"، تح : احسان عباس، مج 6، دار صادر، بيروت، د ط، د س، ص 276.

[3] شهاب الدين يحي السهروردي، اللمحات، المصدر السابق، ص74.

[4] محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهر وردي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1959، ص11.

[5] شهاب الدين السهروردي، شواكل الحور في شرح هياكل النور، شر: جلال الدين الدواني، تح: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق، العراق، ط1، 2010، ص22.

2- حياته العلمية

قرأ السهروردي الحكمة واصول الفقه والعلوم العقلية والمنطق على يد استاذه الشيخ مجد الدين الجيلي في قرية مراغة[1]، ثم اتجه الى أصفهان لاستكمال دراسته وكان ذلك على يد ظهير الدين القارئ، طالبا للعلم والمعرفة حيث يقول في نهاية مؤلفه المطارحات: "وهو ذا قد بلغ سني الى قريب من ثلاثين سنة واكثر عمري في الاسفار والاستخبار والتفحص.[2]

من هنا بدأ عطاءه العلمي في حلب وعظم شأنه واصبح اسما معروفا لدى العامة، والخاصة من الناس، وقد وصفه فخر الدين الماردیني بقوله: "اخشى على هذا الشاب ان يتلفه ذكاءه" وقد اتهم بانحلال العقيدة والتعطيل .[3]

3- وفاته

ان ذكاء السهروردي الذي ذكره الكثيرون تسبب في مقتله بسبب قلة حرسه واندفاعه بالتصريح بأفكاره، ويشرح صاحب طبقات الاطباء قدومه الى حلب وسبب مقتله بقوله : "اتى الى حلب ونظر بها الفقهاء ولم يجاريه احد فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن ايوب واستحضر الاكابر من الفقهاء والمتكلمين، وتكلم معهم بكلام كثير وبان له فضل عظيم، وازداد تشنيع أولئك عليه، قالوا : ان بقي هذا انه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وزادوا عليه اشياء كثيرة من ذلك فبعث صلاح الدين الى ولده الملك الظاهر بحلب كتابا في حقه وهو يقول فيه : " ان هذا الشاب السهروردي لابد من قتله، ولا سبيل ان يبقى[4]، وربما كان من الاسباب الاخرى التي ادت الى مقتله، مفهوم الولاية الذي صرح به اكثر من مرة، " بل العالم ما خلا قظ عن الحكمة،

---

[1] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في فلسفة السهروردي، رسالة الجامعة الأردنية، 1995، ص2.

[2] السيد حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، تر: صلاح الصاوي، مر: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط1، 1971، ص75.

[3] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في فلسفة السهروردي، المرجع السابق، ص5.

[4] ناصر محمد يحي ضميرية، نقد المنطق الأرسطي بين السهر وردي وابن تيمية، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 2005، ص99.

وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهو خليفة الله في ارضه، وهذا يكون مادامت السموات والارض"[1].

بهذا تعددت الروايات حول طريقة وفات السهروردي، فمنهم من قال ابتعد عن المآكل حتى تلف ومات، وهناك من قال ان صلاح الدين أعطى أوامر بصلبه وخنقه، ولكن ما اتفق عليه الباحثون ان الملك ندم وعاقب كل واحد اوشى به، وزج بهم في السجن وسلب اموالهم[2].

وقد وصفه خصومه بالمقتول ولقبه انصاره شهاب الملة والدين، توفي سنة 587ه و1191 م) وهكذا لقي شيخ الاشراق في سن ثامنة وثلاثين المصير نفسه، الذي لقاه سلفه العظيم الحلاج[3]، فدفن بظاهر الفرج عند محلات النصارى[4].

4- اثاره ومصنفاته:

يعتبر السهروردي، صاحب مدرسة اشراقية صوفية، احتلت مكانة الصدارة بين جماعة من التصوف والعشق الالهي، لما قامت به المدرسة من مغامرات عرفانية، سحرت بأفكارها العقلانية، قلوب معاصريها وعارفيها من هنا لقد رصع السهروردي، كتبه الحقانية الصوفية، بالدرر الثمينة النادرة، وزين سطورها بالجواهر الفلسفية، والحكم التأويلية الباطنية الخالدة .

كما أن كتب السهروردي بطبيعة الحال تداولت بين الكتابة باللغتين العربية والفارسية، حيث اختلف الفلاسفة والمفكرين في تصنيف هذه الكتب او المؤلفات، أما بالنسبة له هو فذكرها كالتالي: التلميحات –كلمات صوفية –الاسماء الادريسية –الالواح العمادية – التنقيحات –رسالة لغة موران –رسالة الطير –رسالة الرؤية والمجاز –مؤنس العشاق –

---

[1] شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تح: سيد حسين نصر، تح: هنري كربان، مطالعات فرهنكي، طهران، دط، 1337، ص11.

[2] محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، المرجع السابق، ص19.

[3] سيد حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص76.

[4] شهاب الدين السهروردي، شواكل الحور في شرح هياكل النور، المصدر السابق، ص24.

تحفة الاحباب –كتاب الصبر السراج الوهاج –كشف الغطاء الاخوان الصفا – سوارق الانوار[1]، ويمكننا الاشارة الى ان هذه الكتب احتوت على خمسين مؤلفا بالغربية وثلاثة وعشرين مؤلفا بالفارسية[2].

ففلسفة السهروردي حلت محل المدرسة المشائية التي انتقدها الغزالي بشدة، الا ان العديد يجعل من شيخ الاشراق مجهولا خاصة في العالم العربي الا ان بعض العلماء خصصوا له مجموعة من الكتب امثال: "هنري كوربان" و"ماسينون"، وغيرهم كما أدر مهمة طبع اثاره وترجمتها، من هنا اتشرت العقائد الاشراقية، وعليه نستطيع القول، وبكل وضوح ان الفلسفة الاسلامية لم تنته بابن رشد، بل بدأت بعد موته، حيث بدأت تعاليم السهروردي، تنتشر في الاصقاع الشرقية .

اما فيما يخص تصنيف كتب السهروردي فنجدها كما قلنا سابقا عند كل من "ما سينون " و"هنري كوربان" فهي كالتالي:

أ /تصنيف ما سينون:

يعتبر ما سينون اول من قام بتصنيف هذه الكتب من الكتاب المحدثين فقام بتقسيم كتب الشيخ الى ثلاث أقسام حسب مراحل ثلاث من حياته الفلسفية وهذه المراحل هي :

1-**مرحلة الشباب :** وذكر فيها كتب الالواح العمادية "وهياكل النور "، و"الرسائل ".

2-المرحلة المشائية: وفيها ألف "التلويحات"، "اللمحات"، "المقامات"، "المطارحات"، "المناجاة".

[1] شهاب الدين السهروردي المقتول، "الكلمات الذوقية والنكات الشوقية، رسالة الأبراج "، تح: زياد عبد الدائم، دب، د ط، 2008، ص7.

[2] علي حسين الجابري، دروس في الفكر الفلسفي الإسلامي "علم الكلام والفلسفة والتصوف"، دار الفرقد، ط1، 2010، ص ص200 . 201.

3-المرحلة السيناوية الافلاطونية: وفيها وضع حكمة الاشراق "كلمة التصوف " و"رسالة في اعتقاد الحكماء".[1]

ب/تصنيف "كوربان": اما بالنسبة الى كوربان فذهب الى القول في مقدمة ترجمة "مؤنس العشاق" ان هذه الرسالة مع مجموعة من مؤلفاته القصيرة تنتمي الى مرحلة الشباب .

اما بالنسبة الى كوربان فذهب الى القول في مقدمة ترجمة "مؤنس العشاق" ان هذه الرسالة مع مجموعة من مؤلفاته القصيرة تنتمي الى مرحلة الشباب .

وجاء بعده "شيز وختك "، ليقرر ان رسائل الشيخ الصوفية الفلسفية "مؤنس العشاق ولغة موران وصفير سيمرغ*، هي من اعمال الشيخ المبكرة فقسم كتب الشيخ الى اربعة:

-**الكتب العقائدية الكبرى :** (التلويحات، المقاومات، المطارحات، حكمة الاشراق).

-**المجموعة الصغرى:** اي الكتب العقائدية التي تتبع بوجه عام المؤلفات الكبرى والرسائل ذات الطابع الرمزي، والواردات، والتقسيمات[2].

الملاحظ أن هذه المحاولة التي قام بها المستشرق كوربان ادت به الى تصنيف كتب الشيخ بتصنيف تاريخي، بعد ذلك نقلت هذه المسألة من بحث تاريخي الى بحث في فلسفته كذلك يشير كوربان الى ان هذه المصنفات لا يمكن لها ان تصنف تاريخيا تبعا لسيرة حياته.

كما نجد هذه المؤلفات متجانسة في الغاية، وتشير الواحدة منها الى اخرى، لذلك اعتمد في تصنيفه على الوحدة الجوهرية لإثار الشيخ وعلى النهج المعنوي الذي يؤلف بين هذه الأثار[3].

---

[1] السهروردي، اللمحات، المصدر السابق، ص17.

***سيمرغ:** معناها الحرفي "العنقاء" أما معناها الصوفي المطلق والإنسان الكامل، (أنظر: أنيس منصور، التصوف عند الفرس، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، د ط، 1119، ص61).

[2] السهروردي، اللمحات، المرجع السابق، ص17.

[3] محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، المرجع السابق، ص32.

يتبع سيد حسين نصر هذا الترتيب الا انه يضيف مرحلة خامسة الى تصنيف كوربان هي **مرحلة الترجمة والاقتباس والشرح**، كترجمة رسالة ابن سينا الى الفارسية، رسالة الطير وغيرها من رسائله، لا يشير الى تصنيف تاريخي لكتب السهروردي، فهو على غرار كوربان يقيم علاقة معنوية بين كتب الشيخ ويصنفها بحسب تقارب المضمون، والسهروردي ينصح باتباع هذا الترتيب في قراءة كتبه[1]، و بالرغم من ان حياة السهروردي كانت قصيرة الا ان مؤلفاته كانت كثيرة، حيث الف خمسين مؤلفا باللغة العربية والفارسية بالأسوب السهل الممتنع لأنه استعمل الكثير من المصطلحات الصوفية.[2]

بكلمة اخرى ان كتب السهروردي تشير الى ثنائية في التفكير هذا من جهة ومن جهة اخرى ان معالم السهروردي وثقافته الصوفية توضحت معالمها في كتابه" حكمة الاشراق"، كما أننا نجد اميل معلوف يؤكد أن السهروردي لم يبدأ مشائيا وانتهى اشراقيا، بل سار في الاتجاهين معا منذ ريعان الصبا.

5- المرجعية الفكرية :

1/ اليونان : الرواقية :فيما يخص تأثر السهروردي بالرواقية، وهي محاولة نقد الحد الارسطي "التعريف التام"، القائم على الجنس والفصل، لان الاتيان بالحد كما التزم به المشاؤون من تأليفه على الجنس والفصل القريبين غير ممكن للإنسان لجواز الاخلال بذاتي لم يعرق وصعوبة تمييز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة، لكن في رأي قطب الدين الشيرازي، ان السهروردي بالرغم من تأثره بالرواقيين الا انه وبكل وضوح اخذ بالتعريف الناقص، فالرواقيون في نظره يعترضون على التعريف التام لصعوبته، فتعريف الاشياء عند الرواقية يكون بذكر الامور التي تخصه[3].

[1] السهروردي، اللمحات، المصدر السابق، 19.

[2] شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، المصدر السابق، ص20.

[3] محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، المرجع السابق، ص74.

2/ مصادر ما قبل الاسلام : فيما يخص مصادر ما قبل الاسلام، فقد اعتمد كل الاعتماد على الفيثاغورية والافلاطونية والهرمسية، فنشأت في الاسكندرية، ثم حفظت في الشرق الادنى من طرف صابئة حران، وكانت تعتبر بمثابة كتاب سماوي لهم.

لقد لفت السهروردي الانتباه حول الحكمة الايرانية، وحاول بعث عقائدها من جديد، كما اعتمد على الزرادشتية في استعمال رموز النور والظلمة خاصة في علم الملائكة .[1]

على هذا يؤكد السهروردي ان مصادره تمثلت في مجموعة من القدماء من هنود وفرس وبابليين ومصريين ثم اليونانيين حتى زمن ارسطو، هذه الحكمة انزلها الباري من السماء على الانسان عن طريق النبي ادريس (هرمس).

من هنا نجد تلخيص السهروردي في انتقال هذه الحكمة عن طريق سلسلة من الحكماء القدامى كما يلي :

هرمس أغاثا ديمون[2]

أسقلبيبوس	ملوك كهنة إيرانية
فيثاغورس	كيومرث
أنبذوقليس	فريدون
أفلاطون (الأفلاطونية المحدثة).	كيخسرو
ذو النون المصري	أبو يزيد البسطامي
أو السهل التستري	منصور الحلاج وأبو الحسن

السهروردي

[1] سيد حسين نصر، ثلا ث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص79.

[2] نقلا عن سيد حسين نصر، في ثلاث حكماء مصريين، المرجع نفسه، ص81.

من خلال هذا المخطط يتبين لنا تطور الحكمة بين أعلام الفكر الفلسفي والحكماء القدمى ومن بينهم الرواد الذين ظهروا في الفلسفة الفارسية مثل فريدون وغيره.

نستخلص من هذا القول ان السهروردي استطاع الجمع بين زرادشت وافلاطون[1]، كما يمكننا القول ايضا انه بالرغم من ان السهروردي تأثر بالفكر الفارسي، الا اننا نؤكد بطريقة حاسمة ان هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية[2]، هذا ما يؤكد لنا وبكل وضوح مدى اعتنائه بالفكر الشرقي القديم "الفرس واليونان" وذلك من خلال عنايته بعدة مسائل أهمها مسألة النور. كما يشير السهروردي ان حكماء اليونان القديمة وايران القديمة، كانوا يعتنون بالخميرة الأزلية*، انتقلت الى الاجيال اللاحقة[3]، و تتميز هذه الخميرة بأنها حكمة عتيقة وخالدة، تتميز بالذوق والمشاهدة والكشف والاشراق القائم على انطولوجيا النور.[4]

3/المصدر الاسلامي :

تكمن الاشارة هنا الى الدور العظيم الذي قامت به المدرسة السالمية، في الحياة الروحية في الاسلام، وهي المدرسة التي اسسها" سهل التستري المتوفي(283 ه /896م) ولقد كان الانتاج اكبر لرجال هذه المدرسة، هو المتكلم الصوفي" المعروف ابو طالب

---

[1] سيد حسين نصر، ثلا ث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص81.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام " المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية"، دار النهضة، ط2، 1973، ص411.

***الخميرة الأزلية:** مصطلح مركب من لفظتين أساسيتين(خميرة، أزلية)، فلفظة أزلية إشارة إلى أنه قديم قدم الأسرة البشرية، وهو المدخل إلى القول بأنها في أصل الإنسان منذ أن كان، وتستمر مع وجوده، أما لفظ الخميرة يتضمن أن الفكرة مركوزة في أصل خلقة الإنسان(أنظر: عمار جيد ل، الخطاب الصوفي والعولمة، مجلة الخطاب الصوفي، مجلة سنوية في الدراسات الصوفية، مخبر الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، شارع ديدوش مراد، الجزائر، العدد الثاني، 2008، رقم الإيداع القانوني 2010، ص185).

[3] المرجع نفسه، ص185.

[4] آر ثور سعيديف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، علم الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص295.

المكي (380ه /990م)، اثر عظيم في الغزالي وابن عربي، واقتران هذين الاسمين لاحقا، حققا مقتضى الايمان وهذا ما احتاط منه السهروردي بعناية .[1]

ابن سينا :هنا لقد قام السهروردي بأخذ منابع فكره من تأثره بابن سينا في قوله: "لقد قام ابن سينا مشروع فلسفة مشرقية، لكن مشروعه كان متهيء للفشل، لذلك يدعوا السهروردي لدراسة كتابه هو".[2]

الملاحظ هنا ان فلسفة السهروردي في جذورها أفلاطونية وفارسية، أما من حيث المضمون فهي قرآنية، وخاصة ما تمثل في سورة النور(24، 25)، كذلك يشار على انها لا تخرج عن أنفاس اخوان الصفا الى جانب كتب ابن سينا.[3]

كما يظهر لنا أيضا تأثر السهروردي بابن سينا في :

1- المبحث القضايا :

من هنا نجد ابن سينا يهتم بالقضايا الشرطية، ويلح على ضرورة استغلالها، وعدم ردها الى الحملية، وان الحملية لا يمكن أن تؤدي المعنى الذي تؤديه الشرطية، وأن هناك قضايا شرطية، ومنفصلة هي أقرب الحملية منه الى الشرطية، وهي أداة الشرط أو أداة الفصل بعد الموضوع لا قبله، وقد أوضح ابن سينا ما يميز الشرطية والمنفصلة عن الحملية، وان كان هناك أمور مشتركة بينهما .

يتوضح لنا مدى تأثر السهروردي بابن سينا، فالسهروردي كذلك أولى اهتماما كثيرا بالقضية الشرطية، وبدأ بمعالجتها قبل القضية الحملية، فالشرطية تشتبه في القضايا الحملية وخاصة عندما ندرس القضايا في مبحث القياسات الشرطية، تشبه في شرائطها شرائط

[1] عبد الرحمن بدوي، دراسات اسلامية، شخصيات قلقلة في الإسلام، دار النهضة العربية، ط2، 1424ه، ص116.

[2] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروى، مر: موسى الصدر، عويدات للنشر، بيروت، ط2، 1898، ص306.

[3] علي حسين الجابري، دروس في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص205.

الحملية.[1] لكن بالرغم من التشابه الذي بينهما لا يرد السهروردي "اعلم أن الشرطيات يصح الى الحمليات بان يصرح باللزوم أو العناد" فيقال طلوع الشمس يلازمه طلوع النهار فكأن الشرطيات معرفة عن الحمليات .[2]

يعتبر هذا اعتراف واضح من شيخ الاشراق أنه يمكن أن ندمج الشرطيات في الحملية ويعلم أنهما متساويان، لكن بالرغم من ذلك الا أنه يمكن أن تصير القضية الشرطية حملية.

نلاحظ أن السهروردي كان متأثرا بابن سينا، فلقد اتفق السهروردي مع ابن سينا على نقد المنطق الارسطي، الذي أهمل هذا النوع من القضايا والاستدلالات، الامر الذي يترتب عليه أن المنطق الشرطي سابق على القياس الارسطي منطقيا، لأنه منطق غير محلل وبالتالي يكون أقل تعقيدا من منطق أرسطو الذي هو منطق القضايا المكونة من موضوع وصور ورابطة منفية كانت أو مثبتة[3].

من هنا نستطيع القول أن السهروردي كنز مخفي على حد تعبير تلميذه الشهرزوري في قوله: "كنز مخفي وسطر مطوي وله طرق مخصوصة تصل اليه منها، وقل من يسلكها ويعرفها ولم يتيسر لأكثر من جاء بعده، من الأفاضل أن يصل اليه، أو تحل رموزه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعاداتهم بكلمات المشائيين."[4]

من جهة أخرى كان اعتماد السهروردي وحكماء فارس على الكشف والذوق في التأسيس لحكمتهم، كما كان اعتمادهم على البحث والبرهان، وكتاب "حكمة الاشراق" كدليل واضح على ذلك[5].

---

[1] قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ات: عبد الله نوراني مهدي، مح: أنجمن أثار ومفاخر فرهنكي، دم، د ط، 1383، ص ص114 . 116.

[2] شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، المصدر السابق، ص14.

[3] محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراق عند شهاب الدين السهروردي، المرجع السابق، ص ص165 . 166.

[4] شمس الدين محمد الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، تح: حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، د ط، 1993، ص7.

[5] حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، بيروت، ط1، 2002، ص 311.

بناءا على هذا يمكننا القول أن الثقافة التي تهيأت للسهروردي لها طابعان، أحدهما عملي قوامه الفقه والاصول والحكمة النظرية، والآخر عملي قوامه التصوف وما فيه من أعمال الرياضة وتصفية النفس وتنقية القلب.

المبحث الثالث: القاعدة الإشراقية في هدم القاعدة المشائية

1 ـ نقد السهر وردي للمدرسة المشائية أو للمشائيين:

لقد وجه السهروردي نقدا لاذعا للمشائيين، وكان هذا من خلال كتابه "حكمة الإشراق" الذي يراه هو بنفسه كتاب جدلي، فهو يبدأ فيه بخطبة موجهة ضد المشائيين على حد تعبيره، هنا يقدم مجموعة من الانتقادات ضد منطق المشائيين، وعلمهم الطبيعي، فهو يكتفي بذكر ثلاث انتقادات منها:

الأول: أن كلام المشائيين في الجوهر حافل بالتعقيدات، فبحسب مقدمتهم ينبغي أن يكون الجوهر ممتنعا عن الإدراك، فصوله الخاصة غير معروفة والنفس والعقول، كذلك تتعذر معرفتها، والواقع أن المشائيين أكثر ما يعرفون والجوهر بتعاريف سلبية بحتة.[1]

الثاني: أنهم يعرفون الهيولى بأنها القابل لما هو متصل وما هو منفصل، لكن الجرم فيما يرون لا يؤلف جزءا من الجسم، بل هو متصل بالمعنى نفسه الذي يعتبر به الجسم متصلا، وعلى ذلك فالجرم بدلا من أن يكون خارجا عن الجسم هو ملازم له، ولذلك ينبغي أن يعتبر العامل المادي الأصيل للجسم، فالذي يميز جسما عن آخر، والحالة هذه ليست مادته كما يدعون بل الصور التي تتوالى عن جرمه.[2]

ثالثا: يذهب المشاؤون إلى أن المثل الأفلاطونية لو كانت قائمة بذاتها، لما أمكن أن يستق كل منهما في الجسم الذي يتمثل فيه(هنا المشاؤون يسلمون بأن الصور توجد في العقل وفي الأشياء الخارجية)، والسهروردي يرفض ذلك فهو يرفض الفكرة القائلة بأن المثال

[1] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: كمال اليازنجي، دار المتحدة للنشر، الجامعة الأمريكية، بيروت، د ط، دس، ص405.

[2] المرجع نفسه، ص406.

الذي ضربت عليه كائنات ـ جزئية، واحد وهو يميز بين المتكثر والواحد وأن نقيض المتكثر هو غير المتكثر وهو الواحد.[1]

ليذهب لنقد آخر، في كتابه "حكمة الإشراق"، وهذا ما جعله يهدم قاعدة المشائيين في "التعريفات".

2-نقد المشائيين في التعريفات:

سلم المشاؤون بأن الشيء يذكر في الحد الذاتي العام والخاص، فيقول السهر وردي إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرّفت جميع ذاتيتها، فإذا انقدح جواز ذاتي آخر، لم يدرك رأي، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، فيتبين أن الإتيان على الحدّ، كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك، فإذن ليست عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالإجماع.[2]

3-نقد الهيلموروفية المشائية: (مذهب أرسطو وأتباعه).

ينتقد السهر وردي أرسطو وأتباعه في الهيولى والصورة كمبدأين مقومين للجسم، فهم يرون أن الأجسام تقبل الاتصال والانفصال، فهما ضدان، وينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولي، فهم يقصدون بالاتصال الامتداد، أو المقدار يقبل الانفصال، وليس ضدا له، فليس الاتصال والانفصال متقابلين، ولا يوجد قابل خاص لهما، أي إلى الهيولي، وفي رأي المشائيين أن الأجسام تشاركه في حقيقة الجسمية، ومتفاوتة من حيث المقادير، فالهيولي في نظرهم تقبل المقادير والصور، أما في الواقع الجسم هو المقدار، شبه السهروردي وديكارت تطابق الجسم والمقدار بالشمعة التي تذوب، فتغير أحوالها لكن المقدار يبقى ثابتا.[3]

---

[1] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص406.

[2] شهاب الدين السهر وردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، المصدر السابق، ص ص20 . 21.

[3] آرثور سعيديف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية، الكلام والمشائية والتصوف، المرجع السابق، ص302.

كذلك ذهب السهروردي للإصلاح المنطق الأرسطي عبر تخليصه من الإفراط في الصورية، وإغراق في التفصيل، وذلك من خلال تصنيفه للقضايا وذلك برده القضايا السالبة إلى موجبة.

4-نقد أرسطو في الأعراض:

هنا لقد قام السهروردي ينفذ الحد الأرسطوطالي، ويغيره تحصيل حاصل ويحصر العراض التسعة في أربعة وهي: **(النسبة، الكيف، الكم، الحركة).**[1]

5-نقد المشائيين في استخدام المنطق القياسي:

هنا نستطيع توضيح العلة التي انتقدها أو بالأحرى هاجمها السهروردي، والتي تتمحور حول استخدام الفلاسفة المشائيين للمنطق القياسي، بدل الكشف والمشاهدة، والذي بدوره(القياس حصرهم في دائرة مغلقة من البحث والبرهان. [2]

6-نقاط الاختلاف بين المشائية والإشراقية:

ومن بين النقاط التي تعترف بها الإشراقية عن المشائية كانت مسألة آنية الرؤية، هنا قام السهروردي بانتقاد أنية الرؤية، أو نظرتي الرؤية التي كانت رائجتين في العصور الوسطى، فأرسطو طاليين التزموا بالقول القائل: (بأنه عند حدوث الأبصار، يخرج من العين مخروط من النور، رأسه في العين، وقاعدته على الشيء المرئي، والسهروردي، يرد على هذين النظريتين، فهو يربط الحركة المادية بالإشراق، الذي تشترك فيه جميع أشكال المعرفة، فالإنسان يستطيع أن يبصر الشيء المضيء فقط.[3]

نقد ابن سينا: وعلى غرار هذه الانتقادات يذهب السهروردي لرأي آخر فهو لا يقبل بمذهب المشائين، وخاصة ابن سينا فبمسألة العلاقة بين الماهية والوجود[4].

---

[1] سيد حسين نصر، ثلا ث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص91.

[2] محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، المرجع السابق، ص81.

[3] سيد حسين نصر، ثلا ث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص91.

[4] آرثور سعيديف ووتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، المرجع السابق، ص301.

من هنا بدأ يهاجم الآراء الأساسية في فلسفتهم، ليمهد بعدها لوضع عقائد الإشراقية، لهذا هو لا يقبل رأي ابن سينا، والأرسطو طاليين في أن الوجود هو الأصل، وان الماهية تتوقف في وجودها على الوجود، فالسهروردي هنا يرى أن ماهية الشيء، التي تصف بالحقيقة، وأنها أصيلة بينما الوجود ثانوي؛ يلعب دور العرض المضاف إلى الماهية هذا الرأي يطلق عليه اسم "أصالة الماهية" حيث سلم الميرادامادا، لكن بعدها واجه انتقاد من قبل ملا صدرا، الذي أول هو الآخر حكمة الإشراق على أساس مبدأ "أصالة الوجد" وأحل ميتافيزيقا الوجود محل ميتافيزيقا الماهوية السهروردية.[1]

نستطيع القول أن السهروردي تأثر بابن سينا ولم يكتفي بذلك تماما بل أيد نظرته بشواهد قرآنية فهو تخطى ابن سينا والفارابي في تصوفه.

.

[1] سيد حسين نصر، ثلا ث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص90.

الفصل الثاني

البعد الفكري والفلسفي عند السهروردي

المبحث الأول: فلسفة الوجود عند السهروردي.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند السهروردي.

المبحث الثالث: الفلسفة الأخلاقية عند السهروردي.

المبحث الأول: فلسفة الوجود

إن فلاسفة الإسلام كانت لهم آراء هامة حول مسألة الوجود، فقد انبهروا في التفكير اليوناني، وكان أكبر همهم تحصيل الدرس الفلسفي والمنطقي كما جاء لدى اليونان عامة ولدى أفلاطون وأرسطو خاصة، فقد قاموا بالجمع بين العقيدة والفلسفة، فجاءت الفلسفة الإسلامية، وكان مبحث الوجود من مباحث الفلسفة الذي اشد اهتمامهم، ومن الفلاسفة الذين أسسوا للوجود نجد شهاب الدين السهروردي، فمن الطبيعي إن يعمد مقتديا بغيره من الفلاسفة الذين تقدموه إلى ترتيب عالم الوجود، كما رتبه من قبله إخوان الصفا وابن سينا والفارابي وأفلاطون وارسطو وغيرهم من حكماء الربانيين.

يرى محمد علي أبوريان أن الوجود بأسره عند السهروردي نور تتفاوت درجات شدته وهو واضح بذاته ولا يحتاج إلى تعريف، فلا شيء أظهر منه ولا شيء أغنى منه عن التعريف، ومصدر الوجود كله هو النور المحض أو"نورالأنوار" وهو الذات الإلهية، وتتفاوت درجات الموجودات وقيمتها حسب اقترابها من النور بالكامل والنقصان[1].

كذلك هذا النور المحض الذي يطلق عليه السهروردي اسم " نور الأنوار" هو الذات الإلهية والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله، مادام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة فحسب وفي هذا يقول السهروردي: " إن ذات النور المطلق الأول يفيض إشراقا دائما به يتجلى ويوجد الأشياء جميعا، وبواسطة أشعته يمدها بالحياة، وإن كل شيء في العالم ناشئ عن نور ذاته، وكل الجمال والكمال منحه إحسانه والحصول على هذا الإشراق هو النجاة"[2]، وهكذا فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها.

---

[1] محمد علي ابو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، ط2، 1969 ص:141

[2] السيد حسن نصر، ثلاث حكماء مسلمين، تر: صلاح الصّاوي، مر: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط1، 1971، ص 79.

حيث تناول السهروردي أيضا تقسيم الموجودات بناءا على مدى إدراكها وشعورها، فالموجود إما أن يكون مدركا لوجوده أو غافلا عنه، فان كان مدركا فإدراكه اما ان يقوم في ذاته كما هو الحال بالنسبة إلى النور الاعلى او الله أو الملائكة، والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية، او يكون متوقفا على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار، وكذلك إذا كان الموجود غافلا عن نفسه فإما أن يكون قائما بنفسه فيكون ظلمة كما هي حالة سائر الأجسام الطبيعية، او يوجد بواسطة موجود أخر، كما في الألوان والروائح وان مقياس التفرقة هو الدرجة النور[1].

كذلك نجد السهروردي في رسالة " اعتقاد الحكماء " نجد السهروردي يرتب الوجود في صورة **عوالم:** عالم العقول وعالم النفوس وعالم الملك، وفي كتاب "حكمة الإشراق" نجد هذه الطبقات (الأنوار القاهرة والأنوار المدبرة والبرزخيات (جملة الأجسام السماوية والأرضية)، ورابع الوجود هو عالم المثل المعلقة، تتوافق هذه الطبقات مع مستويات الوجود[2]، في حين كان حديث السهروردي عن أنوار الأصول الأعلون وعالم الأمهات* هو ترتيب جميل للعالم العلوي يستحق التقدير، من هنا نجده ينظم العالم وفق تصميم رباعي فيقول أن هناك **أولا:** عالم العقول المحضة أي الأنوار الملائكية الكبرى للمسلكين الأولين، والأمهات والعقول المثالية وهذا يعرف عند السهروردي بعالم الجبروت، **ثانيا:** عالم الأنوار التي تدبر أمر الأجسام أي عالم الأنفس السماوية والأنفس البشرية وهذا ما يعرف بعالم الملكوت، **ثالثا:** عالم البرزخ الذي يضم المتألف من الكواكب السماوية ومن عالم عناصر ما دون القمر وهذا ما يعرف بعالم الملك كما ذكرنا سابقا، وإما **رابعا:** عالم المثل وهو

---

[1] سيد حسن نصر، ثلاث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص ص: 93 – 94 .

[2] آرثور سعيديف و توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية "علم الكلام والمشائية والتصوف" دار الفارابي، بيروت ط1، 2000، ص108.

***مصطلح الامهات:** عند السهروردي يختلف مدلوله عن مدلول الاصطلاح نفسها عند الفلاسفة المشائيين، فهؤلاء يقصدون ب" الأمهات"، العناصر الأربعة الأولية البسيطة "الاستقسات"أي التراب والماء، والهواء، والنار، وهي التي يسميها ابن سينا " الأربعة الأوائل"(انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ."تبلور الفلسفة والتصوف وإخوان الصفا، مج3، دار الفارابي، د ب، ط2، 2008، ص151).

الواقع بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة، وبين العالم المحسوس والعضو الذي يدرك هذا العالم هو المخيلة[1].

يرى السهروردي أن كل موجود إما واجب الوجود، وإما ممكن الوجود، وان الممكن غير ضروري الوجود والعدم، فالممكن في راية هو الذي لا يقتضي الوجود لذاته إذ ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، ولو اقتضى الوجود لكان واجبا لا ممكنا، ولو اقتضى العدم لذاته لكان ممتنعا ووجوده المسبب يتعلق بوجود السبب وعدمه بعدم السبب[2] ويرى أن المبدأ الحقيقي للوجود هو واجب الوجود بذاته، النور الأتم الأقهر والأبتر في قوله تعالى: (الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح .....)[3]، وهذه الأنوار هي عماد المادي والروحي، أما العقول المفارقة فما هي إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها[4].

مفهوم النور عند السهروري:

النور هو الإضاءة والإشراق وبزوغ الضوء من خلال مصدر طبيعي أو صناعي، وظهوره يكون من خلال الشمس والنار، وقد فسر المسلمون النور بالإيمان والظلمات بضده، فالنور هو التحول حالة العدم والظلام والجهل إلى حالة الوجود والظهور والرؤية والعلم، إما السهروردي فيعتبر النور حقيقة بارزة جلية ليست بحاجة إلى تأكيد وجوده" فهو ليس بحاجة إلى شرح وتعريف فهو ظاهرة"، والنور مستقل بذاته عن الطبيعة والموجودات، وجوده بذاته، وكل شيء ينتج عن النور يعتبر ظاهرة تابعة له، " فكل ما هو

---

[1] باسمة كيال، أصل الإنسان "فلسفة العقول 2" منشورات دار ومكتبة الهلال، د ب، ط1، 1983م، ص175.

[2] شهاب الدين السهروردي، المؤلفات الفلسفية والصوفية " الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات "، تح : نجفقلي حبيبي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2014، ص ص 40-41 .

[3] سورة النور، الآية 35.

[4] عبد الفتاح راوس قلعه جي، السهروردي " مؤسسة الحكمة الاشراقية " –دراسات ومختارات"، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، أفاق ثقافية، دمشق، العدد 116، 2013، ص73.

لنفسه هو نور مجرد، والنور العارض ليس نورا لنفسه إذ وجوده لغيره، فالنور المحض المجرد نور لنفسه[1]".

هكذا نلاحظ إن السهروردي أقام الوجود على أساس النور، وان كل شيء ينتج عن النور يعتبر ظاهرة تابعة له، والنور لا ينعدم أبدا لذلك نفى السهروردي اعتماد النور في ظهوره على وجود من يشاهده.

من هنا نجد ان فلسفة السهروردي تستند على نظرية النور، وهي فكرة إيرانية قديمة لونتها أفكار الأفلاطونية المحدثة على نحو ينسجم مع تعاليم الإسلام، وبدلا من أن يستخدم السهروردي العلة الأولى وهو مصطلح شاع حينها، بدأ بذلك المبدأ بوصفة النور المطلق، وجوهره الإشراق الذي انكشف السهروردي من خلاله[2]، وعلى ذوق أهل الإشراق فحقيقة النور أمر وحداني لا تعدد فيه إلا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص، أما وحدة حقيقية النور فلأن المراد بالنور هو ما يكون ظاهرا بذاته بمعنى أن تكون حقيقته عين الظهور، فهو أظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو[3].

من هنا نجد أن مفهوم النور عند السهروردي يقابل مفهوم الظلمة، وقد أعتبرهما أصليين في نشوء الوجود.

حيث لا يمكن ان يوجد نور دون ظلمة في الجهة المقابلة وإذ كانت النفس جوهرا نورانيا، فإن الجسد يبتدئ كينونة مظلمة، إلا أن السهروردي يميز بين نوعين من النور، أحدهما يستند في نوريته إلى غيره والأخر نور بذاته ولذاته، أما الأول فيمكن أن يستلب منه النور فيصبح مظلما، لأنه يتحول ويقبل الظلام، والآخر لا يجوز عليه الإمكان لأنه نور محض مجرد، فالنور الأول عارض والثاني مجرد ومحض، والوجود كله فيما يرى شيخ

[1] غسان محمود سليمان السعدي، العروج فلسفة السهروردي، إش: سلمان البدور، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1995، ص ص 37 –38 .

[2] شهاب الدين السهروردي، شواكل الحور في شرح هياكل النور، شر: جلال الدين الدواني، تح: محمد عبد الحق، محمد كوكن، بيت الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2016، ص 8 .

[3] شهاب الدين السهروردي، شواكل الحور في شرح هياكل النور، المصدرالسابق، ص68.

الإشراق نور متمايز في درجة النورانية حسب درجات الشرف لكل نور" فما دامت الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهي النور، فيجب إذا أن يرجع الاختلاف بينهما إلى شدة النورانية ونقصها فحسب[1]".

الملاحظ هنا أن شيخ الإشراق شيّد أساسا نورانيا أقام الوجود عليه، وجعل تفاوت مراتبه بحسب شدة النورانية فبدأ بنور الأنوار وهو إلى الكون وتأتي بعده الأنوار العاشقة له، أي كلما كان نور أقرب كان أولى بالمشاهدة.

نجد السهروردي يرى أو بالأحرى يقيم فلسفة الوجود والموجودات على فكرة المطابقات العلوية والسفلية، وكذلك يرى أن عالم الأنوار يرتب انطلاقا من العلاقة الأصلية بين النور المتبعة عنه وفق تعدد الأبعاد المدركة التي يتداخل بعضها في ترتيب البعض[2]، فتترتب الأنوار عنده وفق ترتيبين اثنين طولي وعرضي، إما الترتيب الطولي فيتشكل من المراتب المترتبة من الأعلى إلى الأسفل مما يؤدي إلى فيض عالم الأنوار أو القواهر الأولية عن واجب الوجود أو نور الأنوار[3]، فيفيض عالم الأنوار حسب تعبير السهروردي على نحوأزلي، ولما كان بعض هذه الأنوار عللا للبعض الأخر، فإنها تؤلف ترتيبا هابطا يسميه السهروردي (طبقات الطول)، باعتبار هذه الطبقات ليست من الأشياء المادية المحسوسة، إنما هي نورانية بالنسبة إلى جوهرها وقربها من الوحدة الأحادية.[4]

كذلك نجد الأنوار الطويلة لا تتكافئ فيما بينها، فكل نور يكون قاهرا وعلة لما هو دونه، ويكون علة له، ولأن الأنوار الطولية شديدة النورانية وقريبة من نور الأنوار، تبقى السهروردي جواهر مجردة، لا علاقة لها بالأجسام ولا تؤثر فيها لشدة نورانيتها، فالأنوار الطولية مقهورة من نور الأنوار يفيض عليها بنوره، فيقهرها جميعا، فنوره على علمه

[1] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في فلسفة السهروردي، المرجع السابق، ص ص 38-39.

[2] باسمة كيال، اصل الإنسان وسر الوجود" فلسفة العقول"، المرجع السابق، ص174.

[3] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في فلسفة السهروررري، المرجع السابق، ص47.

[4] باسمة كيال، أصل الإنسان وسر الوجود، المرجع السابق، ص175.

وقدرته قهره للأشياء[1]، وأيضا يرى ابن أبي أصيبعة في كتابه: "عيون الإنباء في طبقات الأطباء"، أن السهروردي يقصد من قوله الأنوار الطولية مقهورة من نور الأنوار وأن الأنوار قاهرة لما تحتها، ولذلك تعتبر الأنوار القاهرة ذات فيض دائم، فتفيض بنورها على الأنوار المقهورة، وتدوم ظلال نور الأنوار والأنوار القاهرة بدوام حركتها، وتشكل سلسلة طويلة من الأنوار القاهرة غير المتناهية.[2]

من خلال ذلك نلاحظ أن السهروردي في الأنوار الطولية يجعل النور الأعلى يشرق على نور الأسفل، فالأنوار مرتبة ترتيبا تصاعديا.

أما بالنسبة الأنوار للأنوار العرضية: فهي سلسلة من القواهر يسميها السهروردي بأرباب الأصنام، وهي التي تكون حاصلة على انعكاسات الأنوار في سلسلتها الطولية، ويسمي السهروردي مراتب الأنوار في السلسلة العرضية أنوار مدبرة للبرازخ، تحصل من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبارها عالية نورانية، وبالتالي أن الطبقة العرضية عنده، هي عبارة عن موجود من أرباب الأصنام النوعية الفلكية، وأجسام العناصر، وان أجسام العناصر، وان القواهر العرضية متعلقة بالقواهر الطولية، تعلق المعلول بلعته، ويعتبر السهروردي أن النور أشرف الموجودات وأن الله هو نور الأنوار، لأنه أشرف الكائنات المتواجدة في عالمي الأنوار والبرازخ[3].

كذلك يعرض السهروردي أفكاره عن النور في كتابة "هياكل النور" فيرى أن فينا نورا شارقا لذيذا، والأجسام تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة، ونفوسنا الناطقة أنوار قائمة بنفسنا، والنفس هي قائم دلت على الحي بذاته، نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائق الأجرام[4]، ولما كانت الطبيعة النهائية للوجود كله هي نور، ولم يكن هناك تمايز بين وسائل المعرفة ووسائل الايجاد "الشعاع الذي يشّيد الوجود هو الذي يحمل المعرفة

[1] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في الفلسفة السهروردي، المرجع السابق، ص47.

[2] ابن ابي أصيبعة، عيون الانباء في طبقات الاطباء "تح: نزار رضا: مكتبة دار الحياة، بيروت، د ط، 1965، ص174.

[3] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في فلسفة السهروردي، المرجع السابق، ص ص 48- 49 -50.

[4] عبد فتاح راوس قلعه جي، السهروردي، المرجع السابق، ص73 .

للموجود الذي يشرف عليه، وهكذا نظم الوجود لطاقات من الاشعة المشرقة التي تلقي المعارف على الموجودات التي تشرف عليها"[1].

أيضا على أساس النور بنى السهروردي نظريته في المعرفة، فالنور عاشق بذاته ولذاته، إذ تنزل إلى البرازخ والغواسق، والصياصي الإنسانية، وانعطف إلى مبدئه الاتم القهر إلى قدسه، وهذا يعني أن هذه الأنوار الشارقة لا تحل في أجساد أخرى بعد صياصيها (بعد موت الجسد) لكمال قوتها، وشدة انجذابها إلى النور، وإنما هي نزلت أصلا إلى عالم (الظلمات الجسدية) لاستكمال معرفتها بعالم الجزئيات[2]، فالإشراق يوجد النفس ويلقي أليها المعرفة، وهي بدورها تتلقى الإشراق عن طرق نور الأنوار مباشرة وعن طريق الأنوار الأخرى تدريجيا.

نظرية الفيض عند السهروردي

عندما تسلم فلاسفة المسلمين نظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية أخذوا يوفقون بينها وبين ما يقابلها في الدين الإسلامي، فصاغها الفلاسفة صياغة جديدة عقلانية دينية محافظة على جوهرها وأطرها السابقة ومن بينهم السهروردي وغيره، ولتفسير نظرية الفيض عند السهروردي لابد من تناولها عند الفلاسفة المسلمين، وعلى فكرة إنها مستمدة من التراث اليوناني القديم.

ما هو الفيض؟:

اضطربت أقوال الفلاسفة في إيضاح ماهية الفيض، فيري بريجز، أنها كلمة تستخدم في فلسفة الأفلاطونية المحدثة، لوصف تتابع الأحداث الناتجة عن الواحد المطلق والتي تؤلف الواقع بالكلمة، فقد عرفت نظرية الفيض بأنها نظرية تفسر صدور الموجودات عن

[1] غسان محمود سليمان سعدي، العروج في فلسفة السهروردي، المرجع السابق، ص106.

[2] عبد الفتاح راوس قلعه جي، السهروردي، المرجع السابق، ص 78-79 .

الواحد الأول على أن تكون هيولي العالم الأزمة عن العقل الأخير، أما الصدور فتفيض أيضا من ذلك العقل[1].

وقد ظهر القول بالفيض أو الصدور في الفكر الفلسفي عند الفلاسفة الأفلاطونية المحدثة*، ولاسيما عند افلوطين كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثير، العالم المادي بجزئياته عن الواحد البسيط وهو الله، صدورا مباشرا في صورة الخلق والإيجاد دون أن تعتري ذات الواحد الكثرة التغيير [2].

لذلك قالوا إن الواحد البسيط بما هو إنما يلزم عنه واحد، ومن ثم فالموجودات الجزئية في نظرهم تصدر عن الله ضرورة في صورة فيض وانبثاق، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ العقلية المفارقة، ولما كان لا يصدر عن الواحد في نظرهم إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها[3].

لهذا قال أفلوطين عن عملية الفيض أيضا أن وكل شيء فاض عن الواحد هو العقل وهو صورة الله، ولكن ليس الله نفسه لأنه إنتاج إلى علة ولأن الفيض هو حركة تشوق من أسفل إلى أعلى فكل موجود يتشوق إلى علته، فيكون شوقه سببا للفيض[4]، وقد دخلت نظرية الفيض الفكر الديني والفلسفي في الإسلام وكانت لها تطبيقات في دائرة الفلسفتين الطبيعية والخلقية عند فرق الإسماعيلية، ثم ظهرت في صورتها الفلسفية الكاملة كمحاولة لترتيب الوجود وتحديد الصلة بين الله خالق وبين العالم الخلوق عند فلاسفة الإسلام،

---

[1] مرفت عزت بالي، افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الإنجلوا المصرية، القاهرة، د ط، 1991، ص ص 317 . 318.

***الافلاطونية المحدثة:** هي مذهب نشأ في القرن الثالث للميلاد وهو عبارة عن الفلسفة الافلاطونية معدلة بحيث تنسجم مع المفاهيم الارسطوطالية والشرقية، وقد تصور أصحابه العالم فيضا منبثقا عن الذات الإلهية التي تستطيع الروح الاتحاد بها في حالة الانجذاب الصوفي. (انظر: السهروردي، هياكل النور، المصدر السابق، ص385).

[2] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413، ص 296.

[3] المرجع نفسه، ص 246.

[4] نبيل دودوا، معجم الفلاسفة القدامي والمحدثين، دار نوميديا للطباعة والنشر، د ط، 2009، ص 35.

ولاسيما الفارابي وابن سينا في الطور الأخير من فلسفتهما حيث انتهيا إلى انتهاج مسلك لأفلاطونيين[1].

ومن هنا نستنتج أن نظرية الفيض فلسفة تاريخية وضعها أصحاب أفلاطونية المحدثة من أجل تفسير كيفية خلق العالم وكيف صدرت كثرة عن الواحد وصاغوها بأسلوب شعري خيالي مليء بالتشبيهات والتخيلات ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي فصاغوها صياغة جديدة محافظة على تأثراتها السابق

فالفارابي استطاع أن يجرد الفيض بطريقة عقلية، وذلك بقوله: "إن الله يعقل ذاته وأن العالم صدر عن علمه بذاته"[2]، وقد تحدث عن فيض وصدور المعقولات عن واجب الوجود، فجعل الموجود الأول علة وجود سائر الموجودات، والموجود الأول عنده عاقل ولذاتها وصدور الموجودات عن علمه بذاته[3]، وقد حدد الفارابي صفات العقل الأول الصادر عن الله، فاعتبر أن اللازم عن الأول يجب أن يكون أحادي الذات، لان الأول أحادي الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد من كل جهة واحدا ويجب أن يكون هذا الأحادي الذات أمرا مفارقا.[4]

فنظرية الفيض عند الفارابي قريبة الشبه بنظرية الصدور عند أفلوطين إلا أن الفارابي يخرجها لنا بشكل منظم ومتماسك، وقد هبط الفارابي بالعقول من كثير عند أرسطو إلى عشرة فقط، فكل مكان بعد الأول فهو الأول اضطرارا[5]، وأما السهروردي فهو ينهج نفس نهج الفارابي في نظرية الفيض العقول العشرة، ويبدوا تأثيره واضحا من خلال كتبه

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المرجع السابق، ص 247.

[2] حنا الفاخوري وخليل جر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ج2، دار الجيل لا، بيروت، ط2، 1982، ص 487.

[3] عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص113.

[4] ابونصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط6، 1986، ص19.

[5] عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة، ط1، 1943، ص174.

"كالمشارع والمطارحات" وفيه يسمى العقول بنفس مسمياتها عند الفارابي لمكنه جعل العقول أنوارا وكذلك في حكمة الإشراق وهياكل النور.[1]

ومن الملاحظ إننا نجد السهروردي في "هياكل النور"، قد أتجه اتجاها شبيها بعض الشيء بما قدمه الفارابي من الاعتبارات الثنائية للتكثر، فقد اعتبر أن أول ما يصدر عن المبدأ الحق أو نور الأنوار، هو النور الإبداعي الأول المسمى بالعقل الأول، ويتصف هذا العقل بأنه ممكن في نفسه وواجب بالنسبة إلى مبدأ الحق، وهو من حيث نسبته إلى هذا المبدأ ومشاهدة جلاله يقتضي منه صدور جوهر قدسي آخر العقل الثاني، كما أنه من حيث نظره إلى إمكانه ونقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي، وهكذا هو الحال مع العقل الثاني حيث يقتضي نظره إلى ما فوقه عقلا أخر[2].

وقد اعتبر السهروردي أنه يصدر عن المبدأ الأول واحد وهو المعلول الأول كما يصح أن يصدر عن هذا الأخير عنصر ثاني، وكذا يمكن أن يصدر عن مجموع المبدأ الأول ومعلوله عنصر ثالث، وبالتالي فإنه يكون المرتبة الثانية عنصران في درجة واحدة، بخلاف الطرق المألوفة التي لا يمكنها أن تبرر صدور أكثر واحد من نفس الدرجة، حيث لا يصدر عن مرتبة المعلول الأول من العقول أكثر عقل واحد، في حين أنه يحسب الطريقة الجديدة يمكن صدور عقلين من المرتبة الثانية انفرادا اجتماعا[3].

هكذا يمكن تبرير صدور كثرة العقول في نفس المرتبة بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط، مما يبرر للسهروردي نظريته الافلاطونية في وجود العقول العرضية ذات الرتبة واحدة والتي تنشأ عن العقول الطويلة، ومع هذا فإن هذه الطريقة لقيت

[1] أبو قاسم القشيري، العروج، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1، 1964، ص60.

[2] شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، تح: محمد علي ابوريان، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط1، 1957، ص86.

[3] المصدر نفسه، ص87.

معارضة لدى بعض المتأخرين كصدور التألهين الذي عدها لا تختلف عن سابقتها من حيث الخطأ[1].

كما أن المحقق الدواني في شرحه لرسالة "هياكل النور" أشار إلى مصدر التكثر يأتي بواسطة العقل الأول عن طرقين أحدهما باعتبار ما يشرق عليه المبدأ الأول فينتج عن ذلك عقل فينتج عن ذلك عقل، وثانيهما هو أن مشاهدة العقل الأول لمبدأ الحق ينتج عنه عقل أخر[2].

وفي الأخير نصل إلى أن نظرية الفيض ظهرت في صورتها الكاملة كمحاولة لترتيب الوجود، وتحديد الصلة بين الله والعالم، وقد أطلق السهروردي على الفيض الذي تصوره على نحو أزلي صدور الموجودات، أي انبثاق وإشراق من نور الأنوار.

الرمزية في فلسفة السهروردي

لقد اعتمد السهروردي في مؤلفاته على الرمز والإشارة وتكلم بلسان الذوق مما خفيت معه المعاني التي انطوت عليه أقواله وتعاليمه.

والملاحظ من الرموز والإشارات التي يدل بها السهروردي في اللغة المجازية خاصة عن الحقائق التي عرضها في حكمة الاشراقية، فهو يأخذ في بالتقابل بين النور والظلمة، ويرمز إلى الروحاني بالخير وإلى المادي بالظلم وإلى العقول بالأنوار وإلى عقول أفلاك بالأنوار القاهرة، والى نفوس الانسانية بالأنوار المجردة، والى الله بنور الانوار، وإلى الجسم بالجوهر المظلم أو الغاسق، وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ[3].

أهمية القصص الرمزية:

[1] صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفارالعقلية الأربعة، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1981، ص79.

[2] شهاب الدين السهروردي، شواكل الحور في شرح هياكل النور، المرجع السابق، ص189.

[3] ميلاد زكي غالي وآخرون، مشكلات فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1999، ص240.

إن تحليل العقائد الأساسية للحكمة الإشراقية يجعلنا نلاحظ وجود روايات صوفية أو قصص رمزية منها: عقل سرح، لغة موران، الغربة الغربية، وغيرها .....، وهذا القصص التخلية تمثل التجربة روحية في لغة رمزية ومعاني باطنية.

وللتعرف على الطبيعة العامة لهذه القصص، ارتأينا إلى دراسة وجيزة لإحداها، وهي "اوازبر جبرائيل" فإن لها خواص معينة تشترك الأخرى فيها، وهذه القصة تنقسم إلى جزئين :

فالأول: منها يتخيل التلميذ أو بطل القصة الحكيم وهو "النبي الكامن في داخله" والملاك الذي عليه أن يرشده إلى طريق إدراك الحقيقة، فيسأل الحكيم عن موطنه الأصلي، فيجيب بأنه يأتي من وطن " الأحيث> " التي تعني حرفيا مدينة المثال (utopie)[1]، وهي أرض لا يوجد لها في هذا العالم ولا مكان لها لأنها تعلو على أبعاد الحيز الثلاثة، وبعدما اكتشف التلميذ من أين يأتي الأستاذ يبدأ في سؤاله عن مختلف نواحي عقيدته.

أما الجزء الثاني: من القصة، فتتغير اللهجة العامة ويطلب التلميذ من الحكيم أن يتعلم كلام الله، فيستجيب الحكيم لطلبه، ويعلمه علم المعاني الباطنية القائمة على الرمز العددي للحروف والكلمات[2].

أما قصة "الغربة الغريبة" فتعتبر من بواكير الإبداع النصي في الفلسفة الاشراقية وتمثل رحلة البحث عن حقيقة النفس وهي على غرار "رسالة الطير" لابن سينا، و" رسالة حي بني قضبان "، وكذلك تعتبر النموذج الرائع للقصة الرمزية، [3] وقد رمز السهروردي في هذه القصة إلى هبوط الإنسان إلى العالم المادي بنفيه إلى المغرب الأقصى للعالم

[1] سيد حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص104.

[2] المرجع نفسه، ص 105.

[3] عبد الفتاح راوس قلعه جي، السهروردي "مؤسس الحكمة الإشراقية" المرجع السابق، ص85.

الإسلامي في بئر مدينة القيروان الواقعة في المغرب الأقصى للعالم الإسلامي بينما اعتبر اليمن مواطنة الأول الذي غادره، والذي أمل العودة إليه[1].

هكذا يمكن أن نضع رسائل السهروردي كلها في درجة واحدة، وهي تعبير رمزي عن المذهب الاشراقي كما لاحظنا، وهو يمتلك خيال جامع يأتي بكل ما هو غريب ومدهش.

المبادئ الأساسية لفلسفة السهروردي:

أ- قاعدة الإمكان الاشرف: ومضمونها أن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الاشرف قد وجد، وهذه القاعدة بسيطة تتضمن أن إذا وجد فلا بدا أن يكون الأصل قد وجد قبله[2]، وهذا معناه أن إثبات وجود الفرع يتضمن حتما إثبات وجود الأصل، ووجود ما هو أقل رتبة يشير حقا إلى ما أرفع منه رتبة.

ب – الاشراق والمشاهدة: الإشراق والمشاهدة عمليتان أو أحدهما يتخذ اتجاها نازلا والأخر اتجاها صاعدا وشرط الإشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراق ثم استعداد القابل، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضا ووجود الاستعداد والاشراق والمشاهدة عمليتان تتخذان صفتين مختلفتين فهما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود ومن ناحية أخرى طريقان للمعرفة الذوقية[3].

ج - القهر والمحبة: وهما مبدأ انباذو فليدس، وقد يردان الى أثولوجيا باسم الغلبة والمحبة وهما ميدانان إشراقيان[4]، والمبدأ الأساسي للسلسلة الفيوضات هو هاتان الحركتان، وهما تنطبقان على الوجود بأكمله، ولهاتان الصفتان تعبير أخر عن الإشراق والمشاهدة، لان القهر معناه الإحاطة أو السيطرة أو الإيجاد وهذا هو معنى الإشراق، والمحبة معناها الانقياد للأكمل وذلك عن طريق محاكاته بالمشاهدة[5].

---

[1] سيد حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص88.

[2] ميلاد زكي واخرون، مشكلات فلسفية، المرجع السابق، ص251.

[3] المرجع نفسه، ص252.

[4] محمد علي ابوريان، أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي، المرجع السابق، ص45.

[5] ميلاد زكي وآخرون، مشكلات فلسفية، المرجع السابق، ص253.

ومن الملاحظ أن هذان الميدان كونيات شاملان ينتظم الوجود كله منهما.

الفعل والإبداع فمن أهم الأصول التي تقوم عليها فلسفة تكتنف مبدأ الفيض والإشراق مسألة الفريق بين فعل والإبداع[1].

هكذا تظهرالمبادئ الأساسية في فلسفة السهروردي الوجودية، بتجسيده لفكرة الإشراق لتحقيق الحكمة اللدنية عن طريق الكشف والمشاهدة والذوق.

[1] المرجع نفسه، ص 254.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة

إن المعرفة كمفهوم شائع لدى عامة الناس هو الوعي بالشيء المحيط بنا هذا من جهة ومن جهة أخرى، لقد تداول هذا المفهوم وخاصة مع البدايات الأولى للتفكير الفلسفي إن صح التعبير حيث ارتبط بدراسة الوجود، وعلى هذا اختلفت وتعددت أنواعها ومعانيها حسب العصور، وأبرز تعبير عن هذا المفهوم هو إيجاد علاقة بين ذات والموضوع على علاقة بين الواقع والفكر، وهذا ما جسدته الفلسفة اليونانية، وكذلك انتقلت هي الأخرى من دراسة الوجود إلى دراسة الإنسان، حيث نلمس هذه الفكرة عند سقراط لأنه أنزل الحكمة من السماء إلى الأرض، كذلك تجلت في الفكر المسيحي أو العصور القر وسطية حيث جسدت معالم الدين المسيحي وأسست له وصولا إلى الفلسفة بانتقال هذا المفهوم من المفهوم التجريدي والتجريبي إلى الارتقاء به إلى المجال العرفاني الروحي، حيث عملت هذه الفلسفة بإرساء دعائم الفكر الفلسفي الإسلامي القائم على المجاهدة والرياضة الروحية وهذا ما نلمح في الفكر الاشراقي للسهروردي خاصة، وعلى هذا الأساس تطرح الإشكال التالي: **ما مفهوم المعرفة؟ وكيف نظر السهروردي لهذا المفهوم، وفيما جسده ؟**

1-تحديد المفهوم:

1-1 تعريف المعرفة: المعرفة هي إدراك الأشياء وتصورها، وتطلق على معنيين أساسيان هما: إدراك الظواهر ذات الصبغة الموضوعية والثانية إطلاقها نتيجة ذلك الفعل أي حصول الشيء في الذهن[1].

فمن خلال هذا المفهوم نستنتج أن المعرفة بنوعيها عقلية تجريدية وحسية واقعية مبنية على علاقة الذات بالموضوع، أما عند السهروردي فنجدها هي تلك الفترة المعرفة القائمة على الكشف والمجاهدة والذوق أو بالأحرى المجاهدة الروحية.

[1] جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج6، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1986، ص323.

2-1 المعرفة عند السهروردي: إن المعرفة تجلت وبكل وضوح في فكرة السهروردي، حيث أسست على أساس مجاهدة النفس، وذلك عن طريق الكشف والذوق والرياضة الروحية، للوصول إلى ادارك حقيقة الباري أو بالأحرى إدراك وحدانية الله تعالى.

وفي هذا السياق نجد حاجي خليفة ويبايعه التهاوني في معرض تحديد هما المناهج المعرفة من وجهتين أحدهما:

1– طريقة أهل النظّر والاستدلال وثانيهما طريقة الرياضة والمجاهدات، فالسالكون للطريقة الاولى ان التزموا من ملل الأشياء فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشاؤون، والسالكون إلى الطريقة الثانية وان وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع الصوفية والاهم الاشراقيون.[1]

وعلى هذا فان الحكمة البحثية التي اسس لها السهروردي قائمة في حد ذاتها على الرياضة والمجاهدة الروحية للنفس وبلوغ كمالها.

كذلك يتضح لنا شيخ الإشراق أسس باعتباره مؤسس لحكمة الإشراق القامة على الاستدلال البحثي، والحدس العقلي، وكل من التمرس الرسمي للعقل وتطهير النفس، والواقع أن السهروردي تقييم مراتب الباحثين عن المعرفة فهي عرفه أربع طبقات:

أولا: طلبة بدأوا يحسون الظمأ للمعرفة، وبالتالي قدموا على البحث فيها

ثانيا: طلبة اكتسبوا المعرفة الشكلية اتموا الفلسفة الاستدلالية ولكنهم بقوا غرباء عن العرفان والسهروردي يعد الفارابي وابن سينا من هذه الطبقة.[2]

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المرجع السابق، ص240.

[2] سيد حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص 198.

ثالثا: طلبة لم يقنعوا بأشكال المعرفة الاستدلالية على الإطلاق، ولكنهم طهروا أنفسهم حتى بلغوا درجة الحدس العقلي والإشراف الباطنين كالحلاج والبسطامي والتستري(*).

رابعا: طلبة أتموا الفلسفة الاستدلالية، كما أدركوا مرحلة الإشراق أو العرفان، وهو يدرج في هذه الطبقة التي يطلق على أفرادها لقب "حكيم متاله" فيثاغورس وأفلاطون، كما يدرج نفسه شخصيا في عدادها في العالم الإسلامي

وفوق هذه الطبقات يأتي الملأ السماوي غير المنظور من الكائنات الروحانية، التي يقف على رأسها الإمام أو القطب، الذي يقوم سائر إفراد الملا الروحاني بدور الوكلاء بالنسبة إليه وهذه الكائنات الروحانية بدورها هي الوسائل التي تتلقى أرواح الناس الإشراق بواسطتها فتصبح النهاية مربطة بالقطب[1].

ومن هنا فان أخص خصائص الفلسفة المشرقية أن إتباعها لا يقفون عند علم المستمد من الشريعة ورسومها ولا عن أحكام العقل وحججها بل يجاوزون ذلك كله إلى المعرفة الحقيقة إي الشريعة الباطنية وفي هذا نجد السهروردي قد عمل قام بوصف رجالها الساعين إلى اكتسابها بأنهم قوم ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي[2].

2- العلم الاشراقي:

إن الإشراق يعني نوعا خاصا من المعرفة وهو الكشف كما يعني إن هذا النوع من المعرفة يختص به المشاركة، أي اهل الشرق، وهم حكماء الفرس، وهذا ما أكده كتابه "

***التستري:** هو ابو محمد سهل بن عبد الله التستري، احد ائمة الصوفية، حفظ القران وهو ابن سبع سنين، وكان يسهل عن حقائق الزهد والورع وفقه العبادة، كان صاحب كرامات توفي سنة 283 هـ ومن اقواله ما اعطى احد شيء افضل من علمك يستزيد به افتقارا الى الله، (انظر: شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي، "عوارف المعارف"، ذخائر العرب 73"، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن شريف، ج2، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1119م، ص13).

[1] سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص ص85 . 86.

[2] عرفان عبد الجميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المرجع السابق، ص241.

الإشراق " بانتمائه إلى حكماء فرس القديمة كما أكد ضرورة إلى لجوء إلى الرموز، وعلى هذا تتبنى قاعدة الإشراق في النور والظلمة.

1-2 تقسيم السهروردي للعلم الاشراقي:

وفي هذا نجد السهروردي يقسم العلم الإشراقي الى علمين:

أ – **العلم الصوري :** وهو العلم الفلسفة المشائية ومن أراد علما يتصف بصفة اليقين العقلي عليه بهذا النوع.

ب–**العلم الحضوري :**الذي لا يتم دون "سوانح نورانية "أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية وهذا العلم الحضوري لا يحصل كالعلم الصوري، بإضافة شكل او صورة على ذات بل شيء يمتزج بذات النفس ويصبح جزءا من أنيتها، فالعلم الصوري أي العلم الحاصل في نفس عن طريق صورة مجردة لا يمكن من معرفة الكلّي[1].

بمعنى **العلم** الحقيقي هو العلم الحضوري الذي يجعل من العلم والمعلوم وحدة تامة، لذا يسميه علما حضوريا اتصاليا شهوديا وهو لا يتم إلا الأرباب الكشف الذين سيسلطون على جسدهم ويتجردون عن المادة، وأما العلم الصوري فهو العلم العقلي اليقيني الذي يحصل في الذات بواسطة شكل أو صورة مجردة ولهذا سماه صوريا.

وفي خضم هذا القول يقول الجرجاني "العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه.[2] فهذه المعرفة التي لا يمكن اكتسابها بالنقل والرواية أو البحث النظري والتفكير المجرد بل لا بد اكتسابها من "سوانح نورانية " يلقيها النافث القدسي في روع المتأله تكون مبنى الأصول الصحيحة للفلسفة الاشراقية، وفي هذا يقول السهروردي: "فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية تجلى لنا نور الهي لا ينقطع مدده عنا، وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع

[1] حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، المرجع السابق، ص304.

[2] المرجع نفسه، ص305.

الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها ويسمى الروح المقدسة او بلغة الفلاسفة العقل الفعال[1].

وعلى هذا الأساس تقوم الفلسفة الاشراقية في مقابل المشائية حيثما تقوم اولى على الكشف والذوق والالهام تقوم الثانية على البحث المجرد التفكير النظري

3- درجات المعرفة عند السهروردي

يرى حسين بزي أن النور يمثل حجر الزاوية في إقامة العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود، والدرجات المعرفة تتطابق مع المستوى الوجودي للكائنات، والسهروردي يقبل أساس أربع قوى للمعرفة وهي:

1- لأدراك بحسن البصر: هو الخاص بادراك الأشياء الخارجية كالمسافة واللون

2- الخيال: وهو الذي يدرك الصور المستقلة خارجية[2].

3- الوهم: ووظيفته في إدراك المعاني "المعاني الأشياء المحسوسة " وهو أكثر نفاذا من السابقين، لكنه لا يكون بدوره مستقلا عن المادة.

4- العقل: ومقره طبقا لتقاليد الصوفية، وهو القلب ووظيفته في وصل الإنسان بالعلم الذهني والعالم الملائكة والروح الأشياء والعلماء فالمعرفة بالقلب هي ظاهرة فريدة، وغريبة عن أذهاننا لأنها لا تنشأ من الحس والتجربة، ولا من العقل المنطقية ولا من الوحي وأحاديث النبوية الأمن الكتاب ولا أستاذ ولا من شيء سوى الهمام القلب وحسه وإشراقه[3].

---

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المرجع السابق، ص 242.

[2] محمد حسين بزي، فلسفة الوجود عند السهروردي، دار الامير، بيروت، د ط، 2009، ص ص 1 . 2 .

[3] محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف "والكرامات" مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص217 .

4- نظرية الإبصار الحسي:

لقد ذهب السهروردي إلى نظرية الإبصار الحسي التي تجعل الوظيفة العضوية للعين خاضعة لفعل الاشراقات الروحانية، وذلك يبطل المعرفة الحسية، حتى من خلال ابرز أدواتها المادية، بل إن ذلك يقطع الطريق أيضا على المعرفة العقلية وهكذا تبدأ عند العقل ملاحظة الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزئيات من علاقاتها الحسية لتتحول التجربة إلى مفاهيم ومقولات وكليات معقولة، وهكذا تتحصل المعرفة في هذا الطريق الغيبي الذي، يدعوا إليه السهروردي الإشراق والمشاهدة[1]، ونظرية الإبصار الحسي هذه يمهد لها السهروردي بتفسيره معنى النور الذي نبصره أولا "وهنا وجدنا تأويلا لها"، فهو يخضع من خلالها **أولا** للعالم المادي، **وثانيا** للتطابق التام بين الوسائل المعرفة ووسائل الإيجاد[2]، وقد قسم العالم إلى ثلاثة أقسام تمثل النفس واحد منها وآخرين هما عالم العقل وعالم الحس[3].

أما موقفه من عالم المادي فهو إنكار لوجوده الحقيقي واعتباره وجودا وهميا وهذا يعني نفي المعرفة الحسية لا دراكات النفس، وهذه القوى الخاصة بالإدراكات هي نور الاشراقي وهذا هو طريق الاتصال بين النفس وأعضاء الحس الجسمية، فالعين الباصرة عند الإنسان ترى الأشياء، ومن هنا فان "الأنوار المجردة" كلها باصرة، وهكذا ليس بصرها يرجع إلى عملها بل عملها يرجع إلى بصرها[4]، والسهروردي يقر بعنصر فاعل في المعرفة الإنسانية فعلاقتنا بموضوع معرفتنا ليس مجرد علاقة انفعالية تماما، فالنفس الفردية لكونها نفسا نورا تنير الموضوع أثناء فعل المعرفة[5].

---

[1] حسين مروة، "النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، مج 3، المرجع السابق، ص156.

[2] المرجع نفسه، ص157.

[3] شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، المصدر السابق، ص64.

[4] حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص ص157-158.

[5] محمد اقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، تر: محمد سعيد جمال الدين، وحسن محمود الشافعي، الدار الفنية، د ب، ط1، 1989، ص 101 .

5-تجريد النفس:

إننا لا نجد اختلاف بين السهروردي وبمن سبقهم من الفلاسفة الإسلاميين في الخطوط العامة لنظرتهم للنفس الإنسانية، فالنفس الإنسانية بحسبه هي جوهر غير مادي مغاير للبدن، وبالتالي إن علاقتها به هي علاقة عرضية، والنفس الإنسانية تفيض على البدن من عالم العقول العرضية، ومن هنا فهي لا تنتمي إلى عالم المادة، لهذا وضع السهروردي الأرضية الفلسفية لعودة النفس الإنسانية إلى بارئها[1].

كما اعتبر السهروردي في كتابه "اللمحات" إن المعرفة الحد سية معرفة ذوقية، وإنها أسمى مرتبة معرفية يمكن أن يصل إليها الإنسان، وان المعرفة هي السبيل الوحيد الذي تسعى النفس إليه لتحقيق أهدافها وارتقائها.[2]

هنا ينطلق السهروردي من نظرة مفادها ان المعرفة ممكنة والنفس باستطاعتها إنشاء علوم صحيحة، وفي ذلك بقول" انأ شهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها، ثم بنينا عليها علوم صحيحة" [3]، فهو يرى كذلك إن كمال النفس يكمن في استكمال قواها النظرية التي هي إدراك المعقولات، وقواها العملية التي هي استعلاء النفس على البدن في جميع ما تدبرها من القوى[4]، حيث يقول "الفكرة حركة للنفس إلى تحصيل المبادئ لتنتقل إلى المطالب والحدس جودة هذا الحركة دون طلب كثير"[5].

من هنا نستنتج أن السهروردي يؤكد على دور الذاكرة في استرجاع الصور العقلية التي انطبعت في الذهن منذ حلول النفس في الجسد، وبذلك تصبح النفس قادرة على علم بالمعقولات من خلال ما لديها في ذاكرة والمخيلة دون مغادرتها لعالم الحس، فيكون هذا النوع من المعرفة أسمى أنواع المعرفة عند السهروردي.

---

[1] شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، المصدر السابق، ص ص 49- 50.

[2] شهاب الدين يحي السهروردي، اللمحات، تح: اميل المعروف، دار النهار للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1969، ص143.

[3] شهاب الدين يحي السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، تص: سيد حسين نصر، تح: هنري كربين، مطالعات فرهنكي، تهران، د ط، 1373، ص13.

[4] هنري كوربان، مجموعة في الحكمة الالهية، مج1، مطبعة المعارف، اسطنبول، ط 1، 1945، ص501.

[5] شهاب الدين يحي السهروردي، اللمحات، المصر السابق، ص ص119.120.

6-المنطق

لقد جعل السهروردي الحكمة الذوقية الحدسية مقابل الحكمة البحثية المنطقية التي تتصل مباشرة بموضوعات المعرفة والإشراق ولم يرفض المنطق وإنما جعله متمما للحدس، وعلى الرغم من هذا التوفيق بين الذوق والمنطق إلا أن السهروردي جعل من للبرهان العقلي منهجا اشراقيا جديدا يقوم على دمج التجربة الروحية مع البرهان العقلي ويسير السهر الوردي هنا على مبدا التوفيق في الفلسفة الجديدة، فيتجاوز المنطق الأرسطو في جعل على تجربة والذوق الروحي مقدمات في مذهبه التوفيقي الذي اسماه " الفلسفة الاشراقية أو الفلسفة نور الأنوار"[1].

تعريف المنطق الاشراقي:

هو عبارة عن منطق موجز حذفت منه الفروع، الكثيرة قليلة الاستعمال، حيث يقول: "وهذا سياق اخر وطريق اقرب من تلك الطريقة وأنضم وأضبط وأقل اتعابا في تحصيل"، وهو يقصد من السياق الاخر الذوق والكشف بخلاف سياق المشائين، وهو البحث النظري[2]، حيث يرى السهروردي ان المنطق الذي يعتمد على العقل وحده دون الذوق لا يمكن الوثوق فيه، وبذلك لا يؤدي به الى مبتغاه وهدفه[3].

وعلى هذا فالمنطق الاشراقي هو اختصار للمنطق الارسطي بالإضافة الى تعديلات والاضافات التي قام بها السهروردي عن طريق ميدان الكشف والذوق واتخاذه لعقلانية ارسطو مع هذا الميدان، وبذلك تميز المنطق الاشراقي عن غيره بالتوفيق بين الفكر والذوق.

---

[1] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في الفلسفة السهروردي، المرجع السابق، ص168.

[2] قطب الدين شيرازي، شرح حكمة الاشراق، تر: عبد الله النوراني، مهدي المحقق، انجمن أثار ومفاخر فرهنكي، دط، 1383، ص14.

[3] محمود محمد علي محمد، المنطق الاشراقي عند الشهاب الدين السهروردي، تص: عاطف العراقي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999، ص60.

لنصل الى ان السهروردي قد قام بنقد وتجاوز الحد الارسطي القائم على الحد التام، وجاء ببديل له وهو التعريف بالمفهوم العناية الذي يقوم على نوعين :

اولا: عن طريق الاحساس

ثانيا: عن طريق الكشف والعناية ويعتبره ابسط الطرق واوثقها[1]، فالتعريف الاشراقي او التعريف بحسب المفهوم والعناية هو التصور وامور موجودة بالفعل، اما التعريف بحسب الاسم هو تصور مفهومات غير معلومة الوجود بالخارج سواء كانت موجودة ام لا[2].

في هذا يمكننا القول ان السهروردي يرى ان المعرفة الحسية القائمة على الكشف هي الضامن على صدق المعرفة الانسانية ومقياس صدقها فالوجود فيه امور معلومة وامور مجهولة، وتبقى معرفة الانسان بالموجودات نسبية وجزئية مهما بلغ من لدن العلم، فانه من الاستحالة ان يبلغ الانسان المعلوم دون المجهول لكن هناك طريق لو سلكناه سيشبع رغباتنا في بلوغ المعرفة بمجهولها ومعلومها على حد سواء وهو طريق الكشف والعيان[3].

هكذا بدأ السهروردي بالتأسيس للمنطق الجديد من خلال ارتكازه على المنطق التقليدي، ونجده يقول في هذا السياق بان هذا المنطق هو وحي الاشراق، ولكنه لم يكن كذلك لأنه جمع بين الحكمة اللدنية الاشراقية والبحثية في التأسيس لهذا المنطق، كما انه أسس العلم لمنطق ضمن نسق نظرية المعرفة عنده والمتمثلة في الاشراق.

نظرة السهروردي للمنطق:

على هذا الاساس نجد السهروردي قد نظر الى المنطق من ناحيتين:

---

[1] ناصر محمد يحي ضميرية، "نقد المنطق الارسطي بين السهروردي ابن تيمية"، اش: يوسف سلامة، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 2005، ص144.

[2] محمود محمد علي محمد، "المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردي"، المرجع السابق، ص97.

[3] عبد الوهاب الفضلي، مذكرة المنطق، دار النهضة العربية، 1998، ص93.

اولا: اعتباره مرحلة ممهدة للإشراق، حيث يبدأ من خلاله العقل بالتمرس على المجردات والمعقولات المنطقية ويترقى شيئا فشيئا من عالم الحس والمادة الى عالم المعقولات والمجردات حتى يصبح مهيأ لمعاينة الانوار المجردة وتلقي الاشراق منها[1].

ثانيا: ولما كان المنطق مرحلة في طريق الاشراق وجب تجاوزه للانتقال الى ما بعده، لذا كان لا بد من نقده ومحاولة اصلاحه ليتفق مع رؤية السهروردي الإشراقية[2]

الملاحظ هنا أن السهروردي قد اشار الى فلسفة المنطق وهي جزء من مصدرين للفلسفة المثالية بمصطلحات مثل الحكمة البحثية عن طريق المشائين، والجزء الثاني فلسفة الحدس والتي لها الاهمية في تأسيس مبادئ الفلسفة كما ذكرناها سابقا، كما ان الفلاسفة ومنهم شيخ الاشراق بالمعرفة الانسانية ومصدرها وقيمتها حيث انهم جعلوها في طليعة المعارف الفلسفية وأهمها.

[1] ناصر محمد يحي ضميرية، نقد المنطق الارسطي بين السهروردي وابن تيمية، المرجع السابق، ص108.
[2] المرجع نفسه، ص 109.

المبحث الثالث: الفلسفة الاخلاقية عند السهروردي:

تمثل الفلسفة الاخلاقية عند السهروردي عنصرا هاما من فلسفته، ذلك ان تهذيب الاخلاق هي الوسيلة الاساسية لمساعدة النفس على تحصيل العلوم.

لقد ذكر السهروردي كلاما له يصلح ان يكون مدخلا الى الفلسفة الأخلاقية عند السهروردي، يقول الشهرزوري في مقدمة حكمة الاشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ الاشراق" ان المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم السفلي الظلماني لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوها في اول الامر عن ذلك، ولا يمكنها الوصول الى تلك العلوم الا بعد الكد والاجتهاد وذلك لا يكون الا بمعاونة البدن، والبدن لا يقوم الا بالأغذية والملبس والمسكن وما يتبعها من لذة ولهذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق، لان الاشتغال بالحواس حجاب للنفس ومنعها من تحصيل العلوم.[1]

بمعنى ان تهذيب الاخلاق هو ان تتفرغ النفس عن الشواغل وتصفوا عن الموانع المضادة عن الاستكمال، فالسعادة الانسانية مذوقة بتحصيل العلوم والاجتهاد في المعرفة.

ويبني السهروردي فلسفته الاخلاقية انطلاقا من ايمانه بان النفس الانسانية تكون حبيسة الجسد، ومن هنا يقيم فلسفة اخلاقية على اساس جهاد النفس سلوكا وعملا لتخليصها من الذات الحسية وادران الجسد، بمنطلق جوهري لنظريته الإشراقية في الشهود، يقول السهروردي "ظن العامة ان لذة الملائكة غير حسية، ولم يعلموا ان لذة الملائكة بجوار الله تعالي وشهود جلاله اعظم مما للبهائم ومطالبها"[2]، وهذا ما يبين اسمى المراتب من خلال سعي النفس لبلوغها وتخليها عن الذات الحسية ومتطلبات الجسد، وعديم الذوق قد لا يشتاق الى اللذة، وان صح عنده وان علم الاخلاق هو العلم الذي يوضح معنى الخير والشر.

[1] شهاب الدين يحي السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، المصدر السابق، ص3.

[2] محمد حسين بزي، فلسفة الوجود عند السهروردي، المرجع السابق، ص2.

إن ما ينبغي ان تكون عليه معاملة الناس بعضهم لبعض ويشرح الغاية التي يقصدها الناس من اعمالهم[1]، ويرى السهروردي في اللمحة الخامسة ان الشر لا ذات له بل هو عدم ذات او عدم كمال الذات، وما يوجد شرا انما هو لإفضائه الى عدم ما، اذ لو كان موجودا ما فوت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه[2]، ولو انه يرى ان الظلام مساوق للشر بالمعنى الاخلاقي الا انه عد وجود على اية حال، وهو نقص في الوجود الحقيقي[3].

كذلك نجد السهروردي قد استلهم من ظواهر الكتاب والسنة كما راينا سابقا وهذا جانب اخلاقي واضح في فلسفته، فلابد من الشرع المرشد الذي يقوم بعناية التجريد العقلي من خلال البصيرة الأخلاقية والفطرة الانسانية التي فطرها الله وألهمها الخير والشر.

مراتب الحكماء عند السهروردي:

يصنف السهروردي في كتابه "حكمة الاشراق" مراتب الحكماء بحسب توفر شرطين هما:

أ-التاله أي ان الله في قلبه، متدينا متذوقا متفكرا منقطعا الى الله تعالى عارفا بالشريعة.

ب- البحث وهو الثقافة العلمية الواسعة والمعرفة والاختصاص والعلم بالأمور الدنيوية واصول الحكم والتشريع، قادر على التبصر والبحث والتطور[4].

وهذه المراتب هي حكيم الهي متوغل في التاله عديم البحث، وحكيم بحاث عديم التأله، وهو كمشاهير الفلاسفة القدماء والمسلمين، وحكيم متوغل في التاله والبحث، والقطب

[1] سعد الدين السيد صالح، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الاسلامية، مطبوعات جامعة الامارات العربية المتحدة، ط1، 1998، ص 267.

[2] غسان محمود سليمان السعدي، العروج في فلسفة السهروردي، المرجع السابق، ص143.

[3] محمد ابو ريان، اصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي، المرجع السابق، ص81.

[4] عبد الفتاح راوس قلعه جي، االسهروردي "مؤسس الحكمة الاشراقية"، المرجع السابق، ص48.

وهو خليفة الله، ولا يخلو منه العالم[1]، والملاحظ ان السهروردي يرى ان ارقى هذه المراتب هي مرتبة الامام او القطب، وهو الاجدر بالحكم، ويعد نفسه واصلا الى هذه المرتبة فهو الاجدر بالقيادة الدينية والدنيوية[2].

نظرية الامامة عند السهروردي:

تقدم كلام السهروردي عن مراتب الحكماء، ويمكن من خلال ذلك استخلاص نظريته في الامامة.

ان اراء السهروردي في الامامة لا تختلف عما تقول به الاسماعيلية، اذ هو ارقى المتأهلين في عصره، فهو يتعرض للإمامة في مقدمة كتابه حكمة، الاشراق فيقول: " ولا تظن ان الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهو خليفة الله في ارضه." وهذا الراي هو نفس ما تذهب اليه الاسماعيلية في قولهم بضرورة وجود الامام "خليفة الله في ارضه" وهذا يؤكد ان السهروردي من دعاة الاسماعيلية الذين يقرون بفكرة وجود خليفة الله في ارضه[3]، وقد تحدث السهروردي عن الامامة وضرورة وجودها لإنقاذ البشرية مما تعانيه، وقد دعم اقواله ببعض النظريات الفلسفية الاسماعيلية المتعلقة بالعقول والحدود، ومطابقتها عقليا مع الحدود الدينية وفق نظرية المثل والمثول[4].

هكذا نجد السهروري يتناول مسالة الامامة تناولا فلسفيا وعمليا لا مذهبيا ولا طائفيا ولا قوميا، وكذلك تأثره المباشر بالفلسفة الاسماعيلية واعتباره ان الارض لا تخلوا من امامة.

يؤيد هذا القول المستشرق فون كريمر حيث يقول: لقد تناول السهروردي في مناقشاته مشكلة الامامة تناولا فلسفيا مما اغضب فقهاء السنة الذين يرون في الكلام عن الإمامة إثارة

---

[1] علي احمد، تاريخ الفكر العربي الاسلامي، منشورات جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب، 1997، ص126.

[2] عبد الفتاح راوس قلعه جي، السهروردي، المرجع السابق، ص49.

[3] مصطفى غالب، السهروردي، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، د ب، د ط، 1982، ص ص 54-55.

[4] المرجع نفسه، ص25.

للآراء الباطنية الهدامة، كما وان المستشرق هورتن يؤيد هذا الراي ويدعمه بقوله: "ان السهروردي مذهبه في دائرة الدعوة الاسلامية القائلة بان ابناء علي هم صور للتجلي الالهي، ولهذا اعتبر تأثيرا سياسيا يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل" يقول السهروردي "ان الامام الذي تتوفر فيه هده الصفات وهو الاحق بالرياسة قد يكون مستوليا فيكون الزمان نوريا، وقد يكون خفيا، وهو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب "[1].

الملاحظ هنا ان الامام الخليفة هو القطب وهو اعلى درجة بين الوالدين.

وفيما يخص نظرية النبوة يشترط أن يكون النبي مأمورا من السماء بإصلاح النوع، وتحصل له العلوم من غير تعلم بشري بل بالاتصال بالعقل الفعال[2]، اذن فالنبوة في نظر السهروردي وهي ضرب من الامامة لا يمكن ان تنقطع فهي ضرورية الحصول من وقت لأخر لحفظ النظام ولمصلحة النوع[3].

نستنتج في الأخيرأن نظرية السهروردي في الامامة تتميز بانها ابدية ازلية اذ ان العالم لا يخلوا ابدا من شخص قائم بالحكمة وهو الخليفة، والصفة الرئيسية للإمامة هي التوغل في التأهل والإمام لا يستحق ذلك إلا بالتلقي على التشريع الإلهي والعمل به، وان الأرض لا تخلوا من الإمامة.

[1] مصطفى غالب، السهروردي، المرجع السابق، ص26.

[2] محمد ابو ريان، اصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي، المرجع السابق، ص346.

[3] مصطفى غالب، السهروردي، المرجع السابق، ص27.

الفصل الثالث

نقد وتعقيب على المدرسة الإشراقية

المبحث الأول: فلسفة الإشراق في مراحلها الأخيرة "نقد".

المبحث الثاني: تأثير السهروردي على الفكر العربي "المشرق ـ المغرب".

المبحث الثالث: مقاربة بين السهروردي وهيدغر.

المبحث الأول: فلسفة الإشراق في مراحلها الأخيرة –صدر الدين الشيرازي "النقد"

لكي تتضح أهمية الدور الذي نهضت به فلسفة أو مدرسة صدر الدين الشيرازي للكشف عن حقيقة المعارف، التي جاء بها الإسلام في الرؤية الكونية التي ترتبط بالله، والإنسان، والعالم، لا بد أن ترجع الى المشارب التي سبقت ظهور هذه المدرسة، حيث نجد أن الحكمة المشائية كانت تنطلق من أسس التفسير الوجودي والنظام الذي يحكمه فهي تختلف عن تلك التي ذكرتها الحكمة الإشراقية، فهي تختلف حسب المنهج المتبع لفهم مسائل الوجود والكشف عن أسراره أدى الى اختلافات أساسية في القواعد والأصول، التي انتهت إليها هذه المدارس، ومنه انطلقت الرؤى الكونية المتعددة، فكانت رؤى كونية فلسفية، أو عرفانية أو دينية ومنه نطرح الإشكال التالي: كيف أسس الشيرازي لفكره الوجودي، وما الجديد الذي وضحه؟ وهل استند على مرجعيات سابقة فقط أم أنه أبدع وأنتج منهجا خاصا لفكره؟

أولا: صدر الدين الشيرازي

أ-1- حياته:

متكلم وفيلسوف، من مدرسة شيراز يلقب بملا صدرا، ولد في شيراز، سنة 979ه/1571م ومات في البصرة، وهو في طريق عودة من الحج سنة 1050ه/1640م.

أبرز ممثل للتيار الشيعي في الفلسفة الإسلامية في الطور الثاني من تطورها بعد ابن رشد، ترك أكثر من خمسة وأربعين عنوانا بالعربية، ومنها شرح كتاب الشفاء لابن سينا، وعلى الحكمة المشرقية للسهروردي، من أهم مؤلفاته "الأسفار الأربعة" ويقع في ألف صفحة، ويعد من الأمهات[1].

[1] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة(الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006، ص409.

ب- المدرسة الصد رائية:

لقد قام الملا صدرا بتأسيس مدرسة حديثة أطلق عليها هو تسمية "الحكمة المتعالية" فهي مدرسة مستقلة، كذلك لقد كان صدر الدين الشيرازي تابعا لابن سينا ومحيي لفكره، لذلك يذكر أبو عبد الله الزنجاني، أن هذا الأخير كان محيا للمدرسة السينائية، إلا أنه لم ينكر استقلاليته عن المدارس السابقة[1].

نستطيع القول في هذا أن الشيرازي قام وبكل وضوح بوضع فلسفة خاصة به أي أن مدرسته لم تكن امتداد للمدارس المشائية والإشراقية، إنما استطاع بنظرته النقدية تغيير بنية ما شيدوه، أي بناء صرح جديد شيده بنفسه.

فلقد غيرت هذه المدرسة صورة الفلسفة أي أنها طهرت البشرية من الطلسمات عديمة الفائدة، فهي ليست مدرسة مختصة بمخاطبة مخاطبين معينين ؟كما هي في المدارس الأخرى، فمثلا المدرسة المشائية، تروي غليل أنصار الشهود والإشراق القادرين على كشف الحقائق، إنما تقتصر على المؤمنين بالقياسات المنطقية، بينما "الحكمة المتعالية". توجهت بخطابها لجميع هؤلاء[2].

كذلك يرى صدر المتأهلين، أن للعقل أهميته واعتباره، وكذلك الشهود فهما البصيرتان، للعقل والأداتان، اللازمتان للفلسفة، فهو يعتقد أن الإشراق غير نافع من دون البرهان، والعقل والبرهان لا يفضيان الى شيء من دون الإشراق، هذا المنهج الذي اتبعته الحكمة المتعالية، رفع الاختلاف بين أهل الكشف، وأهل الاستدلال[3].

---

[1] السيد محمد الخامنئي، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال العشرين قرنا، تع: حيدر نجف، طهران، شارع رسالة، مجمع الإمام الخميني، مؤسسة صدر للحكمة الإسلامية، ط1، 2002م، ص279.

[2] المرجع نفسه، ص 283.

[3] المرجع نفسه، ص283.

فأهل الكشف كانوا واعين للضعف والقصور الذي يقعد العقل عن إدراك الحقائق لهذا دعوا طلاب المعرفة والعلوم الحقة الى الكشف والشهود، فلا يتوفر طريق آخر سوى طريق العقل لتحصيل المعرفة[1].

وفي خضم هذا القول، نستنتج أن العقل نافع، لهذا فإن الصياغة العلمية للمعارف في الحكمة المتعالية التي أسس لها الشيرازي كانت سلاح العقل والبرهنة حتى يتمكنوا من وعي الحقائق بطاقاتهم الروحية ويصلوا الى الحقيقة، فهذا المنهج المسمى بالحكمة المتعالية، قد اعتبر صاحبه فيلسوفا سينائيا مشائيا، وحكيما إشراقيا، وحتى أفلاطونيا محدثا إسلاميا في الوقت ذاته، فهو يرى أن العقل والإشراق والبرهان وجهان لعملة واحدة.

فالحكمة الحقيقية تنبع دائما من الوحي والنبوة، لذلك هو يرى انه لا تعارض بين العقل والوحي، وترى هذه المدرسة أن العقل والوحي ينبعان من مصدر واحد ألا وهو "روح القدس"، أو العقل الفعّال، فالعقل والاستدلال يدعم الكشف والشهود، ويجب ألا تكون مكشفات الإشراق متعارضة مع العقل والبرهان، من هنا قامت فلسفته ومدرسته على محورين أساسيين "المبدأ" و"المعاد"، فالمبدأ ضروري للوصول الى المعاد[2].

فالمعاد هو العودة ومنتهى الحركة التكاملية الإنسانية للوصول الى مبدأ "الفيض" و"الوجود"، من هنا يستطيع الفيلسوف عن طريق معرفة الله المتعال، والكمال الحقيقي، والوجود المطلق الأبدي أن يلقي نظرة ثانية الى عالم الطبيعة، ويرى بعينه ارتباط كافة الموجودات بالله المتعال وفقرها إليه، ويدرك ذلك بعقله واستدلاله، ويلمسه بقلبه وروحه حتى يستطيع الإنسان بسفره هذا الانسلاخ عن الجنس الحيواني والدخول في عداد الملائكة[3].

---

[1] السيد محمد الخامنئي، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال العشرين قرنا، المرجع السابق، ص284.

[2] المرجع نفسه، ص ص289-290.

[3] المرجع نفسه، ص ص294-295.

فلسفة الوجود عند صدر الدين الشيرازي:

"أ"حقيقة الوجود:

وأما عن حقيقة الوجود، فيبدأ الملا صدرا، أولا بشرح مفصل لرأي الصوفية لاسيما لرأي ابن عربي واتباعه، موضحا ما يقصدونه بوحدة الوجود، ولماذا يعتقدون بأن الوجود في نهاية الأمر خاص بالله وحده وبعد ذلك ينتقل الى معالجة أراء الاشراقيين، فالمشائين، موضحا معنى الوجود في أثار ابن سينا والسهروردي.

إن تعريف الوجود من أيسر الأمور، وهو كذلك من أعسرها، ومرد ذلك الى توفر الحدس، الفكري أو الافتقار إليه، بالنسبة الى العقل، وهو القوة الوحيدة في الإنسان المهيأة لمعرفة الوجود بما هو موجود، ليس ثمة ما هو أوضح من مفهوم الوجود، لأن الإحساس بالوجود قائم في العقل بالفطرة[1].

كذلك الوجود عنده حقيقة مفردة وهو كذلك حقيقة الكون القصوى المحدودة بالماهيات، لكنها مع ذلك تنطوي في درجات يختلف بعضها عن بعض في القوة والضعف، إنّ الملا صدرا يدعم هذا الرأي مخالفا به المتكلمين الذين يعتقدون أن الماهيات وحدها ذات أصالة أي أنها حقائق أما الوجود فليس أكثر من تجريد، والله نفسه ماهية، ويقف نفسه في وجه المشائين والإشراقيين[2].

إن الملا صدرا في مبحث الوجود واجه عدة تساؤلات وحاول الإجابة عنها ومن بين هذه التساؤلات: ما هو معنى الوجود؟ وهل هو واجب فقط؟ أو واجب وممكن؟ وهل هو

[1] سيد حسين نصر، دراسات إسلامية (أبحاث متفرقة في الشرع والمجتمع والعلوم الشرقية والفلسفة والتصوف)، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص118.

[2] المرجع نفسه، ص109.

جوهر أو عرض أو هما معا؟ وهل هو خارجي أو ذهني أو خارجي وذهني؟ وهل هناك شيء وراء الوجود يقال له الماهيات؟ وهل هو مادة أو روح ومادة[1].

ونجد الجواب لهذه الاسئلة في كتب الفلسفة وعلم الكلام حيث قال صاحب الاسفار في ذلك :"اختلفوا في الوجود هل هو كلي او جزئي؟، وفي انه واجب او ممكن وفي انه عرض او ماهية، او ليس بعرض او جوهر، وفي ان الموجودات الخاصة نفس الماهيات الزائدة؟ ما اعجب حال الوجود اختلف فيه العقلاء بعد اتفاقهم على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل لذا قال بعض الفلاسفة عن الوجود:

مفهومه من اظهر الاشياء وكنهه في غاية الخفاء[2]

قال صاحب الاسفار في الجزء الاول، فصل مساوقة الوجود للشيء "قول الجماعة" بأن الله لا يقال له موجود ولا معدوم، لان لفظ موجود ومعدوم على صيغة المفعول والله فاعل وليس بمفعول[3]. ويقول كذلك في مقدمة كتاب المشاعر "فمن جهل بمعرفة الوجود يرى جهلة في امهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفياتها وخبيئاتها، وعلم الربوبيات ونبواتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها الى مبدأ مبادئها وغاياتها[4].

كذلك نجد في الوجود الخارجي والذهني يرى الدكتور حسين في رأي الشيرازي انه لو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجبا للاندراج، لكان كل مفهوم كلي فردا لنفسه

---

[1] محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الاسلامية (نظرات في التصوف والكرامات)، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص 27.

[3] المرجع نفسه، ص29.

[4] مهدي الحائري اليزدي، هرم الوجود "دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن"، تر: محمد عبد المنعم الحقاني، د ب، ط1، 1990، ص113.

ولصدقه بالحمل الاول على نفسه، فالاندارج يتوقف على ترتب الاثار، ومعلوما ان ترتب الاثار انما يكون في الوجود الخارجي دون ذهني[1].

من خلال هذا يتبين ان الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب اثارها عليها، لكن الصورة الذهنية، انما لا تترتب عليها اثار المعلوم.

"ب" وحدة الوجود:

تتلخص أقوال صدر الدين الشيرازي بأن أهل العرفان حيث يقولون: أن الوجود واحد، فلا يريدون وحدة الوجود، وما إليها، مما يستدعي الكفر والجحود كيف؟ وهم يقسمون الوجود الى واجب وممكن؟ ولكن راو أن أصل الموجودات الممكنة واحد، وهو واجب الوجود، وإن عللها مهما تعددت ترجع في النهاية إليه سبحانه- وقال في هذا الصدد «المعلول لا حقيقة له ولا معنى له غير كونه أثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذا المعنى..."[2].

أما ما ذهب إليه صاحب الأسفار من نفي الحلول والتحاد كثير من الصوفية يتفق مع أصول الدين ومبدأ الشريعة القائل « الحدود تدرأ بالشبهات» فهما أمكن تأويل كلاهم وحمله على ما لا يتنافى مع الدين فهو المتبع[3].

كذلك يمكننا أن نبين تعريف "السهروردي" لفكرة التوحيد، من خلال كتابه "كلمة التصوف" يقول: إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك لله بالوحدانية الذاتية والقيومية، وإنما يعني تجريد للكلمة الصغرى وهي " النفس عن علائق الأجسام، في المكان حتى

[1] السيد حسين محمد مكي العاملي، المدخل الى العلم والفلسفة والالهيات– نظرية المعرفة، الدار الاسلامية، بيروت، ط1، ص 179.

[2] محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الاسلامية، المرجع اسابق، ص234.

[3] المرجع نفسه، ص235.

ينطوي في الربوبية القومية، كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه، ولا مقام وراء هذا المقام، وإن كان فيها مراتب[1].

من هنا نجد الشيرازي يوافق السهروردي في أهمية الدور الذي لعبه التصوف في تقدم الفكر الفلسفي والديني[2]، فالطريقة الإشراقية السهروردية أدخلت التجربة الصوفية مجال التعقل الفلسفي والديني على وجه العموم.

"ج" تقسيم الوجود:

لقد تزعم الملا صدرا التيار الأفلاطوني، في مدارس الشيعة، وقال بـ"أخلاقية النفس". أي تكون كل نفس هي خالقة نعيمها أو جحيمها، وقسم الوجود الى ثلاث مراتب "عالم الحس"، "عالم العقول الخالصة" وقد أحدث على حد تعبير هنري كوربان " ثورة حقيقية في ميتافيزيقا الوجود، إذ أبدل ميتافيزيقا الماهيات التقليدية، بميتافيزيقا للوجود تقدمه على الماهية فلا وجود لماهية ثابتة، وإنما كل ماهية تتعين وتتنوع تبعا لدرجة كثافة فعل وجودها[3].

"د" الوجود والماهية:

إن القسم الأول من كتاب " الأسفار الأربعة" يبحث فيما بعد الطبيعة أو" العلم الإلهي"، وكما جرى العرف في الأوساط الفلسفية منذ عهد ابن سينا، وبعده احتل مفهوم الوجود والماهية والعلاقة المتشابكة بينهما، مركز الصدارة من المباحث الفلسفية في ذلك العصر، ويعود الشيرازي الى هذين الموضوعين بإلحاح غريب في العديد من مؤلفاته

[1] عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1924، ص119.

[2] هنري كوبان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، مر: موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998، ص418.

[3] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص409.

الأخرى، ويؤكد على أن الوجود لا يقبل التحديد، إذ ليس له فصل ولا نوع، ولا يلحقه عرض وخاصية من الخواص[1].

من هنا نلاحظ أن للماهيات تقدم على الوجود، وذلك من حيث فعل الخلق الإلهي، إن لم يكن بالذات، وهكذا يعتبر الشيرازي هذه الماهية مقابلة "الأعيان الثابتة"، في نظام ابن عربي، وهي الصور النموذجية التي سبح الكون على منوالها[2].

أي أن الماهية وبكل وضوح هي جوهر الكون والمحرك له فالماهية أولا والوجود ثانيا وهذا ما نلاحظه عند الشيرازي أي الإقرار بأسبقية الماهية على الوجود، هذه القضية تظهر ايضا من تقسيم أبن سينا المشهور للماهية ووجود الشيء الوحيد.

د: أصالة الوجود

1- الوجود حقيقة عينية:

لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولي من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الوجود موجود بذاته، وسائر الأشياء غير موجودة، وفي حقيقة الأمر نقول أن الوجود ما هو موجود واللاوجود غير موجود كما وضحها الفيلسوف الطبيعي بارمانيدس، وأن ما يضاف له هو الإضافة.

وفي خضم هذا القول نجد "بهمنيار" في التحصيل وبالجملة « الوجود حقيقة أنه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته[3].

أما ما تمسك به شيخ الإشراق في نفي تحقيق الوجود، وكل موجود له وجود فالوجود وجود الى غير نهاية، وأن كل وجود واجبا، ولا معنى لهذا الواجب، وبالجملة قد تبين أن

---

[1] صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1981، ص10.

[2] المصدر نفسه، ص11.

[3] المصدر نفسه، ص38.

مفهوم الوجود العام وإن كان أمرا زمنيا مصدريا انتزاعيا، لكن أفراده وملزماته أمور عينية، ونسبة مفهوم الوجود الى أفراده كنسبة مفهوم الشيء للأفراد، لكن الموجودات معاني مجهولة الأسامي سواء اختلفت بالذات أو المراتب الكمالية والنقصية[1].

من هنا يمكن أن نلاحظ أن الوجود بذاته ما يمكن تحقيقه بنفسه أي لا يحتاج لآخر لكي يحققه فهو تحقيق لذاته من غير احتياج أو افتقار، وهو حقيقة ثابتة بذاتها، لا نهاية لها.

2- أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

تعد هذه المسألة من أهم الركائز التي اعتمدها الشيرازي في منظومته الفلسفية، فهذه المسألة ولدت عدة أقوال واحتمالات:

فالمقصود من مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية أنه عندما ندرك الأشياء الخارجية نجدها مختلفة، أي ما ندركه في الخارج هو شيء واحد ولكن العقل يحلله الى حيثية مختصة ومشتركة فمثلا: الإنسان موجود والشمس موجودة فهذه القضايا توجد فيها حيثية مختصة هي الإنسان، الشجر والشمس وحيثية مشتركة هي الوجود[2].

من هنا نستنتج أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وقع الكلام فيما بين الفلاسفة والعرفاء عن حقيقة الوجود هل هي واحدة أم كثيرة وكما قلنا سابقا أنها ولدت عدة احتمالات هي كالتالي:

أولا: إن حقيقة الوجود واحدة ولا توجد فيها أي كثرة وهذا هو القول بوحدة الوجود الشخصية المنسوب الى العرفاء. **ثانيا:** إن الوجود كثير حقيقة، وإن هذه الموجودات حقائق متباينة وهذا هو المنسوب الى المشائيين، **ثالثا:** أن الوجود في عين وحدته كثير وفي عين

[1] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المصدر السابق، ص49.

[2] كمال الحيدري، مدخل الى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مؤسسة الإمام جواد للفكر والثقافة، دب، د ط، دس، ص280.

كثرته واحد وبعبارة أخرى، إن الوجود حقيقة واحدة لهما مراتب مشككة وهذه هي النظرية التي اختارها الشيرازي في كتبه الفلسفية[1].

و من هنا يمكننا أن نلاحظ أن هذه هي الأصول التي اعتمدها الشيرازي واستطاع أن يفيد بها.

كما أننا نجد صدر الدين الشيرازي تمثل بصورة رائعة من خلال ما وصل إليه من أثار اليونانيين القدماء ولاسيما أرسطو وأفلاطون واستطاع أيضا هضم ما قدمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وأخرج مسائل الفلسفة يشكل رياضي بواسطة البرهان والاستدلال، كذلك عمل هو الآخر بوضع نهاية حاسمة للنزاع القائم بين المشائيين والإشراقيين الذي امتد لألفي عام، قد حسم على يد هذا الفيلسوف العظيم[2].

- نظريات مشهور الفلاسفة في الوجود:

المشهور بين الفلاسفة في العصر الإسلامي، أن الماهيات بالمعنى الأخص أي ما يقال في جواب ما هو نحوين من الوجود: **الوجود الذهني والوجود الخارجي.**

أ- الوجود الخارجي: وهو الذي يترتب عليه الأثار المخصصة بتلك الماهية سواء كانت تلك الأثار كمالات أولية، وهي التي تتم بها حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق الإنساني أو كمالات ثانوية مترتبة على الشيء بعد تحققه كالتعجب والضحك.

ب- الوجود الذهني*: وهو الوجود الذي يحضر عنه العالم ولا تترتب عليه تلك الأثار التي تترتب عليه وهو في الخارج[3].

---

[1] كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، المرجع نفسه، ص281.

[2] السيد محمد حسين الطباطبائي، أسس المذهب الواقعي، ج1، تر: مرتضى مطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الحقاني، دار التعاريف للمطبوعات، دب، د ط، دس، ص13.

***الوجود الذهني:** غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من الامور الخارجية وما يوجد فيه يوجد مطابق لما في الخارج ومحاكي له، يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي (انظر: كمال الحيدري، مدخل الى مناهج المعرفة، المرجع السابق، ص18).

[3] كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج عند لإسلاميين، المرجع نفسه، ص18.

في هذا القول نجد توضيح للشيرازي في فكرة الوجود الذهني " قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهرتين على الأشياء سواء هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد، من الناس، وجودا أو ظهورا أخر عبر عنه بالوجود الذهني[1].

نجد من خلال هذه التعاريف والتوضيحات اختلاف من حيث تقرير مفهوم الوجود وان كل من الفلاسفة نسق لفكر خاص به، وعن هذه المسألة تشكلت مسألة أخرى هي ما الفرق بين الوجود والموجود.

لكي نجد الفرق واضحا بين الوجود والموجود، نلاحظ هذا التداخل بين الموجود والعدم، فكل موجود محدود بالعدم ومحاط به يهدينا الى أن ذات الموجودات هو العدم الذي أشرف بنور الوجود، فلولاه لم يكن الموجود موجودا فيتضح بذلك أن الوجود شيء والموجود به شيء آخر فالموجود حادث مسبوق بالعدم، والعدم هو مادة للوجود وإن الله خلق الكون من عدم فينقلب ذات العدم الى الوجود، بل عطاء نور الوجود الى العدم عطاء مستمر، بحيث لو توقف العطاء يحول الموجودات الى عدم، فالوجود إذن حقيقة ثابتة والموجود كظل متطور ظاهرة بغيره.

نقد الشيرازي للسهروردي:

أ- في أصالة الماهية واعتبارية الوجود:

لقد اعتبر السهروردي واتباعه الوجود اعتباريا (وجوديا سببيا) ينتج بنشاط العقل لكن الملا صدرا اعتبر أن هناك نوعا عميقا من الوجود لم يطبقه السهروردي في نقده ولذلك يمكن القول أن هناك طرفين للتقاليد الإشراقية: الأول ظل وفيا للسهروردي في قضية أسبقية الماهية، والأخر يقوده صدر المتأهلين والذي ينتقد السهروردي في عدة نقاط لكنهم ظلوا يعرفون أنفسهم بنفس المصطلحات للقضايا التي وضعها السهروردي من قبل.[2] ولقد

[1] صدر الدين الشيرازي، الحمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج1، المصدر السابق، ص263.

[2] حسين ضيائي، فلسفة الاشراق، المدى الثقافي، عمار كاظم محمد، تر: العدد 116، السبت 11 مارس 2006، ص11.

اهتم صدر المتأهلين كثيرا بمبحث الوجود في جميع كتبه على النحو لم نعهده لدى السابقين من السلف من ذوي الموسوعات الفلسفية كابن سينا مثلا، والسهروردي[1].

من هنا نجد ان الإشراقيون ذهبوا الى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود وكان في طليعة هؤلاء شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي.

يقول صدر المتأهلين:" قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافا عقلية لا صور لها في الأعيان: بأن كل طبيعة عامة تقتضي نوعه إذا كانت له صورة خارجية، أن يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معا الى لانهاية، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة، لا تكون موجودة في الأعيان، فكما أنه إذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة، كان له وجود عيني لوجوده وجودا أيضا الى ما لانهاية له"[2]

إذن كل مفهوم هذه سبيله الا يكون له صورة في الأعيان فهي طبائع انتزاعيه واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها شيء في الخارج.

إلا أن هذا النحو من الاستدلال لإثبات اعتبارية الوجود غير تام، وإن كانت القاعدة التي أسسها شيخ الإشراق تامة ونافعة في موارد كثيرة، إلا أن محل الكلام ليس من تطبيقاتها، [3] يقول صدر المتأهلين: إن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له. وقال في موضع آخر: إن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية[4].

لذا انطلق لوضع فلسفة خالصة للوجود واعتمد عليها في إثبات وجود المبدأ الأول ببرهان الإمكان الوجودي وصاغ منها، العلاقة بين الواجب والممكن بنظرية الوحدة في

---

[1] جعفر آل ياسين، صدر الدين الشهرزوري "مجدد الفلسفة الإسلامية"، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1955، ص14.
[2] صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، المصدر السابق، ص ص172-173.
[3] كمال الحيدري، دروس في الحكمة المتعاليةّ، ج1، منشورات دار فرقة للطباعة والنشر، ايران، ط4، 2007، ص206.
[4] المرجع نفسه، ص210.

عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، فمفهوم الوجود هو الجذر الذي بنى عليه صدر الدين الشيرازي نظريته المعرفية[1].

قال في الأسفار:« للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول، وإما بحث عن العوارض الموجودة بما هو موجود، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية»[2].

وبخصوص الاستدلال على قاعدة الصدور يقال أنه لو جاز صدور أكثر من واحد عن الواحد البسيط الحقيقي فإنه يبعث على التناقض وذلك باعتبار أن الذات في المبدأ الحق تعد علة واحدة لبساطتها وهي لكونها علة واحدة فإن لها جهة واحدة للعلية وبالتالي لا يمكن أن يصدر عنها معلولان، ويحصل التناقض[3].

لكن مع هذا فإن الذين يجيزون صدور الكثير عن جميع التعددات والاعتبارات، الى الدرجة التي تكون فيها غير الجهة الواحدة التي تبرر صدور الواحد فقط، وبالتالي فإن مشكلة الاستدلال على قاعدة الصدور تعتمد على كيفية فهمنا لخصوصية المبدأ الحق وماهية الوحدة فيه.

ب- في نظرية الخيال:

إن تصور السهروردي للإدراك الخيالي أنه يتعلق بالمثل المعلقة، فالصور الخيالية هي المثل المعلقة، وليست القوة الخيالية سوى مظهر لهذه المثل وفي هذا يقول:« والحق في صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هي صياصي معلقة ليست لها محل

[1] السيد محمد حسين الطبطبائي، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي: التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إش: الشيخ ميرزا عبد الله النوراني، د ط، 1404هـ، ص8.

[2] محمد تقي مصباح اليزوي، تعليقه على نهاية الحكمة، مؤسسة في طريق الحق، إيران، ط1، 1405هـ، ص8.

[3] صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، المصدر السابق، ص ص240 . 245.

وقد يكون لها مظاهر ولا تكون فيها، فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة[1].»والنفس تدرك هذه المثل بالإضافة الإشراقية ايضا، ذلك أن للنور الإسفبهد إشراق على مثل الخيال[2].

من الملاحظ أن عالم المثل المعلقة كمايصوره السهروردي هو عالم له وجوده المستقل عن النفس الإنسانية وهي بالتالي مثل يفترض أنها بانتظار من يدركها لا من ينشئها.

وفي هذا الجانب نجد الفيلسوف صدر الدين الشيرازي يرفض أن تكون الصور الخيالية موجودة في عالم المثل المعلقة، ذاهبا الى أنها صور تنشئها النفس في عالم خاص بها، أما الصور الموجودة في عالم المثل المعلقة، فهي في رأيه صور مستقلة عن النفس الإنسانية[3].

هنا يمكن أن نلاحظ التعارض الموجود بين السهروردي والشيرازي، حيث نجد الشيرازي يقر بأن الصور الخيالية لا مكان لها في العالم المثل المعلقة بل تثبتها النفس أي تصنعها بذاتها ولا تدركها فهي غير موجودة وجودا ثابتا، على غرار السهروردي الذي يرى أن الصور الخيالية هي إدراك منشأ وليس منشئ، أي نتلقى فقط، أن صح التعبير ثابت أزلي موجود بالقوة لا بالفعل عكس الشيرازي.

ج- في المنهج:

لقد اختلفت أراء ووجهات نظر الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون فيما بينهم حيث اختار كل فريق طريق ومنهج فتعددت الرؤى من فلسفية وعرفانية... إلخ.

فمن العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية المنهج المتبع للتعرف على حقائق الوجود والسبيل الذي لابد من اختياره لتأسيس رؤية كونية عن الله والعالم والإنسان، وكذلك

---

[1] شهاب الدين يحي السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تص: سيد حسين نصر، تح: هنري كوبان، مطالعات فرهنكي، تهران، د ط، 1373، ص ص211-212.

[2] المصدر نفسه، ص215.

[3] صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، المصدر السابق، ص ص302-303.

الاستدلال العقلي البرهاني، فالسهروردي يصرح بأهمية دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتبعه للوصول الى الغاية المطلوبة لهذا يقول:« إنه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشراقية ما لم يكن الحكيم ماهرا في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية»[1].

ويرى السيد كمال الحيدري في كتابه العرفان الشيعي أن المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضا قاطعا في الكشف عن حقائق الوجود[2]، وأما عن منهج الإلهام والذوق فقد أعطوه الصوفية على الخصوص بالغ اهتمامهم ورأو فيه أنسب المصادر لمعرفة المجردات والحقائق العليا، وهو قريب الشبه بالحدس ومن الفروق بينهما أن طريق الذوق هو الوجدان القلبي- مقابل للحس من جهة- والاستدلال العقلي من جهة أخرى، أما الحدس فطريقة العقل المباشر المقابل للعقل الاستدلالي المكتسب عن طريق الفكر الاستنباطي المنطقي- وإن المعرفة الإبهامية تكمل العلم الذي يحصل عليه المرء مباشرة ودون تعلم، وهو العلم اللدني الذي لا وساطة في حصوله بين النفس وبين الله وطريقها تطهير القلب من أدران البدن بالكلية[3].

لكن يمكن القول بنحو الإجمال أن السهروردي لم يحقق النجاح الذي حققه في المقام الأول، بل كان ذلك من نصيب صدر المتألهين في الحكمة المتعالية، وهكذا قد انتهى الأمر إليه في قيامه بهذه المهمة التاريخية الجبارة التي خرج منها منتصرا بالمقارنة مع من سبقه[4]، حيث أن المنهج الذي اتبعه صدر الدين الشيرازي للكشف عن حقائق الوجود ومعرفة أسراره لم يكن هو الاستدلالي العقلي المحض كما رأينا في الحكمة المشائية، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط كما هو الحال عند العرفاء، وليس هو الانطلاق من ظهور الشريعة

---

[1] كمال الحيدري، العرفان الشيعي "رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العلمية"، بقلم: خليل رزق، مؤسسة الإمام جواد للفكر والثقافة، دب، د ط، 1429هـ، ص ص108 . 109.

[2] المرجع نفسه، ص114.

[3] سعيد الدين السيد صالح، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1998، ص ص155 . 156.

[4] كمال الحيدري، العرفان الشيعي، المرجع السابق، ص ص155 . 156.

منعزلا عن البرهان والعرفان كالمتكلمين، وإنما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنبا الى جنب[1].

ومن خلال هذا نلاحظ أن المنهج الذي ابتكره الشيرازي هو اعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان والعرفان والقرآن على حد سواء بنحو أدى الى التوافق والانسجام التام ما بين هذه المنابع على عكس المدارس السابقة، ولا شك أن النجاح الذي حققه الشيرازي في هذا المجال كان كبيرا لا يمكن أن يقاس الى التجارب التي سبقته، بالأخص في المدرسة الإشراقية التي حاولت ذلك ولم توفق له[2]، وما نلمحه أن النزاع الذي كان بين المشائين والإشراقيين حسم على يد الشيرازي وخاصة في أنه قام بالجمع بين المشائين والإشراقيين والإسلام.

وكذلك نهض شيخ الإشراق بنقد أصول المشائيين وهدم كثير من قواعدهم والتأكيد على وجود العلوم الحضورية، وانفتح بذلك باب المناقشة في الأصول الحكمية المتلقاة بالقبول، حتى وصلت النوبة الى صدر المتأهلين، فقام بدوره الجبار بإحياء الفلسفة الإلهية وإقامة الحكمة المتعالية على أسس جديدة ونقد قواعد المشائين والإشراقيين جميعا، وقد مال في هذه المسألة الى مذهب الأفلاطونيين، بل سبقهم في القول بتجرد مطلق الإدراك[3].

[1] كمال الحيدري، العرفان الشيعي، المرجع السابق، ص126.

[2] المرجع نفسه، ص ص129 . 130.

[3] صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، المصدر السابق، ص 120.

كما يؤكد صدر الدين الشيرازي سر تفوقه في منهجه حيث قال:« وظني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة، من الواهب العظيم والجواد الرحيم، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتماله من الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقه وعدم التفاتهم الى جانبه، حتى إنه كان في الدنيا مدة مديدة كئيبا حزينا ما كان له عند الناس رتبة أدنى من أحاد طلبة العلم، ولا عند علمائهم الذين أكثرهم أشقى من الجهال قدر أقل تلاميذهم»[1].

ويمكن القول أنه لا المشاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه الشيرازي بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان، فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما.

[1] محمد تقي مصباح اليزوي، تعليقه على نهاية الحكمة، المرجع السابق، ص27.

المبحث الثاني: تأثير السهروردي على الفكر العربي "المشرق – المغرب"

1-1 تأثير السهروردي في المشرق:

لقد وُجد على مر العصور من أثرت فيهم أفكار شيخ الإشراق وخاصة من خلال مؤلفاته، فلسهروردي آثار منظومة ومنثورة تدل كثرتها على ما كان عليه من ثقافة الفلسفية وذوق معقول وحكمة مشرقة ومن الأثار "حكمة الإشراق" التي تعد أكثر آثاره شأنا وأبعدها أثرا في تاريخ الفكر وروح الإسلاميين[1].

وقد انتشر التراث الإشراقي على جناح السرعة في الأوساط الشيعية، كما كان له بعض الشراح والأنصار في العالم السني أيضا، وتأليف السهروردي يمثل الإنتاج العقائدي الأصلي والمنبع للمدرسة الإشراقية، ومن أعظم الشروح على "حكمة الإشراق" شرح الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي[2]، حيث اتصف الشهرزوري بإخلاصه لشيخ الإشراق، وقدم شرحين الأول شرح لكتاب "التلويحات" للسهروردي والثاني شرح لكتاب "حكمة الإشراق"[3].

كما نجد في مقدمة مصحح نزهة الأرواح وروضة الأفراح أن "الشهرزوري" كان شريكا مع السهروردي في أهدافه العالية، وكان معينه ومعاونه في إنفاذ آراءه الحكيمة، وقد قال المترجم الدري في مقدمته: - كان من أقرباء السهروردي المقتول-، وشرحه لحكمة الإشراق موجود محفوظ.

ومن مؤلفاته: "شرح حكمة الإشراق، "نزهة الأرواح وروضة الأفراح"، "الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية"[4]، وأيضا للشهرزوري مؤلفات ثلاثة أخرى وهي "تاريخ

---

[1] ميلاد زكي غالي وآخرون، مشكلات فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1999، ص239.

[2] سيد حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، تر: صلاح الصاوي، مر: ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1971، ص106.

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص325.

[4] شمس الدين الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تص: خورشيد أحمد، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية، دب، ط1، 1976، مقدمة المصحح.

الفلاسفة" وهو يشمل فلاسفة الإسلام والفلاسفة الذين جاءوا قبل الإسلام، و"كتاب الرموز" و"موسوعة فلسفية" ولاهوتية ضخمة بعنوان "رسالة الشجرة الإلهية والأسرار الربانية"[1]، وقد أطنب "الشهرزوري" ترجمة شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي ومدح زهده وتقواه وبالغ في مدحه وشبهه بالحلاج وأبي يزيد البسطامي[2].

هذا ما يبين لنا تأثير السهروردي على أفكار الشهرزوري وخاصة من خلال مؤلفاته.

كذلك نجد "ابن كمونة" و"العلامة الحلي"، كتبوا شروحا على التلويحات في القرنين السابع والثامن- ونجد "جلال الدين الدواني" في القرن التاسع، وعبد الرزاق اللاهيجي في القرن الحادي عشر في شرح "هياكل النور"، بالإضافة الى ذلك من بين الذين وقعوا تحت تأثير السهروردي "خواجة نصير الدين الطوسي" فيلسوف القرن السابع عشر، فقد وقع تحت تأثير الإشراقيين في باب بعض المسائل، كمسألة علم الله بالعالم، وهنا نجده يتبنى آراء السهروردي، ومنذ ذلك الحين استمرت تعاليم السهروردي في الانتشار خاصة بين الفلاسفة والحكماء الإيرانيين وحكماء الأناضول والهند[3].

وقد أثر هذا التراث الإشراقي في المتصوفة على مدى القرون ومن هؤلاء المتصوفة "العطار" في منظومة منطق الطير فنراه يقول: " لقد هبطت الروح الى الجسد، فصار الجزء كلا، وليس للإنسان من هذه العجائب، إن الروح بالعزة موصوفة، أما الجسد فبالمهانة موسوم ثم اجتمعت الروح الطاهرة بالجسد الخسيس، وما إن اتحد الطهر بالخسة حتى كان آدم أعجوبة الأسرار[4]".

وهذه الإحاطة الشاملة الواسعة تبين مدى تأثير السهروردي فيمن بعده.

---

[1] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص325.

[2] شمس الدين الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، المصدر السابق، مقدمة المصحح.

[3] سيد حسين نصر، ثلاث حكماء مسلمين، المرجع السابق، ص107.

[4] بدر سيد عبد الوهاب الرفاعي، عالم الفكر، مجلة دورية محكمة، دراسة فكرية وثقافية، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 33، العدد 4، 2005، ص156.

أما دراسة الفلسفة والحكمة فقد أحياها الميراداماد، المعلم الكبير في اصفهان إبان حكم الشاه عباس والأستاذ الذي أسس مدرسة سيناويه ذات طابع سهروردي من جهة النظر الشيعية، وبعد الميراداماد جاء تلميذه الشهير ملا صدرا، الذي يعتبر في إيران أعظم الحكماء المسلمين، فأدمج بصورة نهائية عقائد السهروردي في نظامه الفلسفي المتشعب، ومن الملاحظ أنه في إيران كانت تدرس الفلسفة والحكمة الإسلامية ولازالت، لا في المدارس الدينية فحسب، بل في كلية العلوم الإلهية في جامعة طهران أيضا، والحق أن الجامعة قد خصصت كرسيا للحكمة الإشراقية وآخر لعقائد مدرسة ملا صدرا[1].

من خلال هذا نستنتج أن تعليق الشهرزوري على فلسفة الإشراق كان الأساس في فلسفة الإشراق، وكذلك تعليق قطب الدين الشيرازي العالم المعروف كما رأينا، والذي كان تلميذ النصير الدين الطوسي، حيث أن تفسيره قد ظم وحل محل تفسير الشهرزوري وأصبح الواسطة التي من خلالها أصبحت الفلسفة الإشراقية مفهومة لدى الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين، وقد كان الداعية العظيم لأفكار السهروردي هو الميراداماد وهنا برز الاهتمام بالسهروردي من قبل طلاب مدرسة اصفهان والذي كان اهتماما فلسفيا كبيرا خاصة بتأسيس الميراداماد للمدرسة السيناوية ذات الطابع السهروردي.

2-1 تأثير السهروردي في الأندلس:

ينتهي بنا المطاف الآن الى تبيان التأثير العجيب الذي خلفه شهاب الدين السهروردي في منطقة أخرى من العالم الإسلامي تختلف عن تلك التي تحدثنا عنها سابقا، تلك هي المنطقة التي يبلغ فيها العالم الإسلامي أوج تداخله مع الغرب.

1- ابن مسرة ومدرسة ألميرية

[1] سيد حسين نصر، ثلاث حكماء المسلمين، المرجع السابق، ص108.

هو محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي، يروي عنه ابن الفرضي أنه من أهل قرطبة ولد في 269ه/883م وتوفي عام 319ه/931م وهو ابن الخمسين سنة [1]، حيث اتخذ من عند السهروردي فكرة القهر والغلبة، حيث اعتبرهما السهروردي بعدان من أبعاد عالم المعقولات، فالقاهر صفة" الأنوار القاهرة"، أي الأنوار الملائكية الخالصة، والقهر بعيدا على أن يكون رسما تتسم به الكائنات المتأتية عن مادة جسدية، فإن السهروردي يشتق هذا اللفظ من "نور العزة" وهيمنة الأنوار[2].

هنا يرى السهروردي وبكل وضوح أن عالم الأنوار يرتب انطلاقا من العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الأول المنبعث عنه، هنا تتداخل فيما بعض وفق تعدد الأبعاد المدركة، فيفيض عالم الأنوار القاهرة على نحو أزلي، وهذه الأنوار، عبارة عن طبقات أصلية (الأنوار القاهرة). فهي هنا ليست من الأشياء المحسوسة إنما هي نورانية كما أكدها السهروردي، فهي بالتالي قاهرة ونورانية بالنسبة لجوهرها وقربها من الوحدة الأحدية، وهذا ما لخصه في فكرة عالم العقول المحضة أي الأنوار الملائكية، ولعل ابن مسرة سار على نحو ما سار عليه شيخ الإشراق.

2- ابن باجة فيلسوف سرقسطة:

أبو بكر محمد بن يحي بن الصائغ ويعرف بابن باجة من الأندلس[3]، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري، اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة، ويرى ابن باجة أنه يجب على العقل الإنساني أن يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، د ط، 1966، ص ص39 . 40.

[2] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص333.

[3] رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة، ج2، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص61.

الفعال[1]، من مكتبه: "كتاب السماع الطبيعي" وهو شرح لكتاب أرسطو "كتاب اتصال العقل بالإنسان"، "كتاب النفس"، مات شابا بمدينة فاس ودفن بها[2].

في حين تحدث ابن باجة عن المتوحدين الذين هم رجال توصلوا الى الاتصال بالعقل الفعال، ويرى أن كلمة "المتوحد" تطلق على القرد المنعزل، كما تطلق على مجموعة أفراد دفعة واحدة، ومن لم يتبع تقاليدهم يسميهم بالغرباء نقلا عن المتصوفين، وأما كلمة " الغريب" فهي من أصل غنوصي قديم اجتازت أحاديث الأئمة عند الشيعة، وكثر ورودها في كتاب السهروردي " رسالة الغربة المشرقية" ثم هاهي تفضي لنا مع ابن باجة[3].

كذلك قال بفكرة أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل، وأن كلا من الصور التي توجد اليوم حالة بشكل محسوس في مادتها توجد في العقل الفعال، ومن أجل هذا العقل كصورة وحيدة مفارقة، لا في مادة، دون أن يتوجب تجريدها بهذا العقل الفعال من مادتها ولكن كما هو الحال عند العقل بالفعل، وهذا ما يفسر كون الإنسان من حيث ما يكون جوهره "كإنسان" أقرب الكائنات الى العقل الفعّال ذلك أن العقل المستفاد قادر بمجرده على حركة العقل بالفعل لكي يتعقل ذاته وهذا ما نجده عند السهروردي[4].

وهذه خلاصة موجزة للكشف عن مقاصد ابن باجة وتأثيره المباشر حول العقل الفعال كروح قدس بفلسفة السهروردي خاصة.

3- ابن الطفيل :

[1] ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ديره، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، دس، ص ص356-370.

[2] رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الإسلام، المرجع السابق، ص52.

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلاسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص346.

[4] المرجع نفسه، ص348.

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي[1]، ولد في بلدة قريبة من غرناطة في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي، ومات في مراكش في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، والكتاب الوحيد الموجود له هو كتاب " حي بن يقضان" وهو عمل فلسفي وأدبي وديني وتربوي ونفساني في وقت واحد، ويقول فيه أنه عن طريق التأمل والزهد والملاحظة والحدس العقلي يصل الإنسان الى معرفة وجود الله[2].

لقد كان ابن الطفيل معاصرا للسهروردي، فيرى هنري كوربان أن غرض كل منهما يطابق الأخر مطابقة عجيبة، فالسهروردي من جهة يستمد إلهام أقاصيصه الرمزية من تجربة تقوده إلى تحقيق تلك " الفلسفة المشرقية"، وابن الطفيل من جهة أخرى يرجع في تمهيده لقصته الفلسفية الى الفلسفة المشرقية والى أقاصيص ابن سينا[3].

وعلى هذا نلاحظ وجود مبدأ مشترك بين السهروردي وابن الطفيل ولكن كل واحد منهما يعالجه متبعا إلهام براعته الخاصة.

4- ابن رشد:

[1] رحاب خضر عكاوي، موسوعة عباقرة الإسلام، المرجع السابق، ص61.

[2] علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، د ط، 1997، ص78.

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص353.

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام (520ه-1126م)[1]، عاش ابن رشد خمسة وسبعين سنة قضاها كلها في الدراسة والتدريس والبحث والتأليف[2]، وقد قال بفكرة التأويل الروحي، وعلى حد تعبير هنري كوربان أنه لا يمكن أن ندرسه ولا أن نقيم هذا التأويل دون أن نعلم كيف طبق هذا الموضوع عند " إبن سينا" مثلا أو عند "السهروردي"[3].

حيث نجد أن كلمة التأويل تعني عموما الشرح والتفسير وتعني خصوصا إظهار باطن العبارة الذي لا يظهر من اللفظ.

حيث نشأ في الشرق الإسلامي ولاسيما في إيران، حكمة الأنوار الإلهية مع السهروردي وقد امتزج تأثيره بتأثير ابن عربي على ابن رشد، ومضمون التعارض بين الغزالي وابن رشد هو تعارض بين الفلسفة القلبية والفلسفة التأملية البحتة، فيرى كوربان أنه لا يمكن تجاوز هذا التعارض إلا بواسطة أمر لا يتنكر فيه لا للفلسفة ولا للتجربة الروحية الصوفية، وهذا ما هو عليه مذهب السهروردي في جوهره، والسهروردي شأنه في ذلك شأن المفكرين الإيرانيين جملة فهو خارج نطاق هذا النزاع[4].

من هنا يمكن أن نلاحظ ان ابن رشد تأثر بفلسفة التأويل السهروردية إن صح التعبير، لأن السهروردي عبرت ألفاظه العذبة المنوعة بالفارسية والعربية على قدرته وطاقاته الرمزية والتأويلية، هنا نجد تأثير ابن رشد حيث أنه لم يتم هو الأخر التعارض بين الفلسفة والدين واعتبرهما أختان من الرضاعة على غرار الغزالي الذي شن ثورة على الفلاسفة.

ورفض هذا التوافق أي رفض وجود علاقة بين فلسفة النقل والعقل، أي الفلسفة القلبية والفلسفة التأملية البحتة، على غرار السهروردي الذي كان خارج النزاع القائم بين

---

[1] ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص384.

[2] محمد عابد الجابري، ابن رشد "سيرة وفكر دراسة ونصوص"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص14.

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ص362-363.

[4] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص370.

الفلسفة والدين، فهو لا ينتصر للفلسفة ولا للتجربة الروحية، بل جمع بين المنهجين عن طريق العقل والاستدلال والثاني بالإلهام واستنارة القلب.

2- المبحث الثالث: تأثير السهروردي على العالم الغربي "هيدغر انموذجا"

- أوجه التشابه والاختلاف بين الوجودية والتصوف الإسلامي

بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية، صلات عميقة في المبدأ والمنهج والغاية في البدء لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي وتقيم من أحواله مقولات عامة للوجود، فهما بالتالي تجعلان الوجود سابقا على الماهية، فالفيلسوف الطبيعي لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي أو هو على الأقل يجعل الوجود الذاتي فوق الوجود الفزيائي وهذا ما نجده عند السهروردي فهو يرى المتأله البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة ليرتفع منها الى التجربة الذوقية الصوفية[1].

إذن من هنا نلاحظ أن الفلسفة الإسلامية هي تحليل الوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي كما تقول النزعة الوجودية.

[1] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، وكالة المطبوعات، دار العلم، بيروت، د ط، 1998، ص ص73 . 74.

كذلك من أوجه التشابه بين الصوفية والوجودية فكرة الإنسان الكامل من حيث النزعة الإنسانية ففيهما تأليه للإنسان، فالوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق، ونقول ليست ثمة كون غير الكون الإنساني كون الذاتية الإنسانية[1].

فالفلسفة الوجودية بهذا هي ذلك الاتجاه الذي يحلل الوجود الإنساني، والذي نشأ بالضبط في بدايات القرن التاسع عشر، إذ جاءت الوجودية ثائرة على الاتجاهات العلمية التي حاولت أن تمحوا بمنظورها إنسانية الإنسان وتطمس معالم نشاطه الإنساني وخبراته الحية فالوجوديون رأو أن للإنسان طبيعته الخاصة[2]، التي ينبغي أن تعالجها بطرق تتفق معها، فلا يجب أن تعود الى الواقع الإنساني والوجود الحي لكي تعرفه في واقعه الخاص المتطور دون أن تحاول صبه في قوالب محدودة أو إخضاعه لمقاييس صارمة، لأن في ذلك محو لحقيقته الوجودية الفعلية[3].

كما ثار الوجوديون على الفلسفات المثالية التي تأتت بفكرة المطلق، إذ تزور على التجربة الإنسانية الفريدة الحية التي تتمتع بالاستقلال الذاتي والخصوصية التي لا نظير لها[4].

من هنا يمكننا أن نلاحظ أن الفلسفة الوجودية هي فلسفة واقعية فالوجودية هي أصدق تعبير عن حالة العقل العام الذي تملك العالم بعد الحرب العالمية الأولى والثانية.

فقد كان لهذين الحدثين أثرا بالغا في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة محلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها[5].

---

[1] جان بول سارتر، "الوجودية نزعة إنسانية"، باريس، د ط، 1946، ص93.

[2] يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية "دراسات في فلسفة باول تيليش"، دار القباء للطباعة والنشروالتوزيع، القاهرة، دط، 1989، ص40.

[3] يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية، المرجع السابق، ص40.

[4] محمد مهران رشوان، مدخل الى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1984، ص97.

[5] عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشاطات، بيروت، ط1، 1985، ص19.

كذلك نستطيع القول أن هايدغر يشترك مع الوجوديين في مواضع ويختلف معهم في مواضع أخرى فأما المسائل التي يشترك معهم فيها وهي رفض القائلين بأن العقل قوة مطلقة قادرة على حل المشكلات، إذ قوى العقل محدودة عندهم فالعقل لا يمكن أن يقدم تفسيرا لجميع أمور الواقع وعلى رأسها الأمور الإنسانية[1].

إن الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية ونعني بها الوجود أسبق من الماهية نجد لها تعبيرا واضحا في الأوساط الإشراقية خصوصا تلك التي عنيت بيان الوجود المطلق والوجود العقلي للصورة في معارضتها للمشائية[2]، إلا أننا نجد هايدغر يقر أن الماهية تنحصر عنده في الوجود ذاته ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه[3].

كذلك يكمن حديثا عن الوجود المطلق وصلته بالضرورة والإمكان وفي التعريف الصوفي نجد أنه تحقق الوجود العيني من رتبته الذاتية، والمقصود بالرتبة الذاتية هو الماهيات، وجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هايدغر وهي التفرقة بين الآنية والوجود المطلق، ثم بين الآنية والوجود الماهوي وإن كان الإشراقيون يملون أو البعض منهم بأن الوجود المطلق هو الله والمهم أن نقرر أن مفهوم "الآنية" إنما يرجع الى الصوفية وحدهم[4].

كذلك يصح لنا الانتقال من الوجود الماهوي الى الآنية في المذهب الوجودي عند هايدغر خصوصا عند نفوذ العدم في الوجود الماهوي، فقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين[5].

---

[1] محمد مهران رشوان، مدخل الى دراسة الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص96.

[2] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص78.

[3] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركيجورد الى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، مر: محمد عبد الهادي، أبو رويدة، دار الأدب، بيروت، د ط، دس، ص13.

[4] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص ص79 . 80.

[5] المرجع نفسه، ص81.

وهذا ما أكده هايدغر أننا نعلوا دائما بذواتنا متجهين نحو المستقبل لكي لا نخرج من ذواتنا لكي تنتقل نحو الله، أو نحو أي موجود آخر متعال وإنما نحن في اتجاه مستمر نحو العالم ونحو المستقبل ونحو العدم[1].

ليصح بنا القول أن فكره العدم أيضا نجدها عند الإشراقيين فهم اعتنوا بهذه المسألة ورأو ضرورة إمكان نفوذ العدم الى الوجود المطلق، أي نفوذ العدم إليه إحداثا لثنائية فيه مع أن الوجود المطلق واحد بالحقيقة[2].

أما فكرة العدم عند هايدغر فتقول إن الذي يكشف عن العدم في مذهبه هو الحالة العاطفية المعروفة بالقلق، على حد تعبير عبد الرحمان بدوي "لقد وجدت" تعريفا للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هايدغر وهذا ما كان نقطة البدء في تنبهي الى إمكان وجود صلة أوجه تلاق بين الصوفية والمذهب الوجودي[3].

ومن هنا يمكننا أن نلاحظ أنه بالرغم من أن هناك نقاط تشابه بين المذهب الوجودي والمذهب الصوفي الإسلامي، الى اننا نلمح وبكل وضوح أن فلسفة هايدغر فقدت طابعها الديني على غرار المذهب أو الفلسفة الصوفية الإسلامية، وهذا ما وضحه "هايدغر" بنفسه حيث يقول "أن اللحظة الحاسمة هي مواجهة الموت، وليست لحظة وجودنا امام الله.

فاستباق الموت بعزم يعني أن يجد المرء اكتمالا ما ذلك بأن الموت بالمنظور لهيدغري، يضع حدا لوجودنا ويعد لحظة بلوغ الموجود البشري حدود وجوده[4].

كذلك من نقاط الاختلاف عن المذهب الصوفي الإسلامي نجد هايدغر يربط بين فكرة الزمان وبين الوجود عن طريق فكرة القلق، وينظر الى الزمان على أنه من نسيج الوجود،

---

[1] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر للطباعة، دب، د ط، دس، ص ص415 . 417.

[2] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص84.

[3] اعبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص88.

[4] جون ما كوري، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد 58، أكتوبر 1982، ص265.

والحق أن الزمان عند الصوفية يغلب عليه أن يكون الزمان الوجودي وحده، لأنه تعبير عن حالات وجودية يكون لحمة لها[1].

وفي الأخير نستنتج أن المذاهب الصوفية عامة والإشراقية خاصة عملت وبكل وضوح على بث نور وهاج من التفسير الوجودي الحديث، وحتى تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية، فالفلسفة في المذهب الوجودي العربي أعطت نوعا جديدا من البحث في الحياة والوجود، فهم يعود لهم الفضل في تسميتهم بالآباء الأوائل للوجودية، لذلك يعتبر السهروردي مشارك في الفلسفة الوجودية بترجمة لهايدغر أي نقصد هنري كوربان الذي ترجمته في كتابه شخصيات قلقلة في الإسلام[2].

نستخلص في النهاية من عرضنا لأوجه التشابه والاختلاف أنه رغم التمايز بين المذهب الصوفي الإسلامي والوجودي إلا أن نقطة بدئهم ومركز اهتمامهم كان واحدا ألا وهو دراسته الوجود الإنساني، بحيث لا يمكننا بناء الحاضر إلا تحت ضوء الماضي وتجاوزه..

[1] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص96.

[2] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص ص103-104.

خاتمة

خاتمة:

وفي الاخير نصل الى ان شهاب الدين السهروردي يعد من كبار العقول الحكيمة التي ساهمت، في ايجاد فلسفة حقانية، وحكمة اشراقية فاقت بعزمتها كل الفلسفات التي قام بها من سبقه من الفلاسفة والعلماء لذلك لقب "بشيخ الاشواق" كونه خلق بإشراقاتهالروسية الى متاهات العالم العلوي الذي استمد من التأييدات الاشراقية، والحكمة الحقانية فسمع بعد ان عرف ذاته الى ما وراء الذات الكلية، فصفت نفسه وشعت روحه نورا عرفانيا ساميا اضاء مسالك الدروب الى الكمال والمثالية والمعرفة الحقة، كذلك فحياته رغم قصرها الا انها كانت مليئة بمغامرات فنية، وكتب ثرية ارست دعائم الفكر الاسلامي بكل ما حتوت عليه من مواضيع كونية عامة وانسانية خاصة فهو عمل على ايجاد فلسفة لدنية عتيقة زاوجت بين المعرفة القلبية الروحية والمعرفة العقلية الاستدلالية البحتة هذا من جهة ومن جهة اخرى ففكرة الاشراقية التي كونها السهروردي تتنزع الى الفكرة الافلاطونية التي تقرر في حد ذاتها تطابق المادة مع الفكر، كذلك تعاليم الاشراقية كانت تهدف وبكل وضوح، الى تطهير النفس، وتوجيهها للوصول الى الانوار العالية، ولما كان البدن هو مانعا من تحقيق هذا الهدف كان الهروب منه واجبا لتحقيق الخلاص والتحرر العقلي.

فالبدن هو الذي يمتلك مناصفة الظلام-وطبيعته بالتالي لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الاصلي للنور، كذلك فالحب عامة وعند السهروردي خاصة هو الذي يقيم رباطا بين النفس والبدن فهي ليست علاقة جوهرية بل شوقيهبين النفس والبدن المستعد لقبول أفاعيلها هنا نجد السهروردي في مذهبه هذا تابع المشائية الاسلامية الى حد كبير في ايجاد هذه العلاقة بين النفس والمدن وخاصة ابن سينا.

من هنا يمكننا ان نستخلص او نلاحظ على ان شهاب الدين السهروردي في مذهبه الاشراقي قد قام بالتوفيق بين النهج العقلي والقلبي.

فالأول يقوم على البرهان والاستدلال والثاني يقوم على الالهام والكشف، واستنارة القلب ان يوحد بين هذين المنهجين في منظومته الفكرية المسماة بحكمة الاشراق، هنا يتوافر له الامكان في ربط الكلام والفكر الانساني بالكلام والفكر

الالهي، فيربط الحكمة بالقرآن الكريم، فلا نراه في أناره لا متدرجا صاعدا حتى يتوج مسيرته الفكرية بالآية القرآنية مستشهدا بها في جلالها وعظمتها.

كذلك نجد في منظومة هذا الاخير مصالحة بين الانسان ونفسه فالإنسان في نظره عاقل وعاشق في وقت واحد، فالسهروردي على حد تعبير سيد حسين نصر عمق روح الفلسفة الاسلامية، حيث عبر عن الشوق والعشق على انهما سر الحركة الجوهرية لكل الموجودات في العالم، فواجب الوجود هو غاية جميع الموجودات، انوار شارقة طالبة لكمالاتها، ساعية الى تحصيل ذلك الكمال الكلي (نور الانوار).

بهذا فان دائرة الكون قد تضيق امام همته وطاقاته الروحية المبدعة، من هنا يتطلع اهتمامه على الحقيقة الربانية التي تحرك كافة الموجودات العلوية والسفلية، فهو زين كتبه بالجواهر الفلسفية والحكم التأويلية الباطنية الخالدة، وهذا ما عبرت عنه فلسفته الصوفية الاشراقية الكشفية وكذلك ما عبرت عنه الفاظه العذبة المنوعة بين الفارسية والعربية- والقدرة على طاقاته الفلسفية الرمزية والتأويلية من كنوز القران الكريم.

ويكمن هذا فيما جسده في اقامته العلاقة بين العالم والانسان او بالأحرى بين العالم الشعر بنفسه وبالله، فهو ارتفع بالإنسان وخلص نفسه من سجنها لتتصل ببارئها، وعبر عن هذا كله بالرياضة والمجاهدة الروحية وذلك بالتأمل في مزايا الكون، هنا ينعم هذا المخلوق بالوجود المطلق والخير المحض اما العالم فان كان قد برز من اشراق الله وفيضه فالنفس تصل كذلك الى بهجتها بواسطة الفيض والاشراق فاذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية تجلى علينا نور الهي لا ينقطع مدده عنا، وهذا النور الصادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الاب والسيد الاعظم للنوع الانساني، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها ويسمى الروح المقدسة او بلغة الفلاسفة العقل الفعال ومتى ارتبطنا به ادركنا المعلومات ا لمختلفة، واتصلت ارواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة.

نستطيع القول في الاخير انه بعد عرض مخلص لفلسفة شهاب الدين السهروردي الاشراقية واهم اسسها، وافكارها، نرى انه يقدم لنا مذهبا فلسفيا

انسانيا كاملا، يناقش فيه قضايا الفلسفة من خلال المنظومة الرئيسية لها: الله، الكون، الانسان، فيقدم لنا مفهوما لكل منها وعلاقة كل منهما بالأخر ، شانه في ذلك شان اي فيلسوف، وهو في ذلك يقف على قدم المساواة مع امثال: ارسطو وافلاطون ومذهب السهروردي في الاخير شانه شان اي مذهب فلسفي اخر فيه جانب التأثر بما سبقه وبرز فيه جانب النقد ومحاولة تقديم الجديد.

.

قائمة

المصادر والمراجع

?- قائمة ?لمصا??:

1. السهروردي شهاب الدين، "الكلمات الذوقية، والنكات الشوقية، رسالة الأبراج"، تح: زياد عبد الدائم، د ط، 2008.
2. السهروردي شهاب الدين، اللمحات، تح: إميل المعلوف، دار النهار للنشر والتوزيع، لبنان ط1، 1969.
3. السهروردي شهاب الدين، المؤلفات الفلسفية والصوفية "الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات"، تح: نجفقلي حبيبي، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2014.
4. السهروردي شهاب الدين، شواكل الحور في شرح هياكل النور، شر: جلال الدين الدواني تح: محمد عبد الحق، محمد كوكن، بيت الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
5. السهروردي شهاب الدين، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تص:سيد حسين نصر، تح: هنري كوربان، مطالعات فرهنكي، تهران، د ط، 1373.
6. السهروردي شهاب الدين، هياكل النور، تح: محمد علي أبوريّان، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة، ط1، 1957.

?- قائمة ?لمر?جع:

1. ابراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر للطباعة، دب، دط، دس.
2. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تح: درويش جويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر بيروت، طبعة جديدة، 2002.
3. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، مكتبة دار الحياة، بيروت، د ط، 1965.
4. ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية، القاهرة، دط، 1966.
5. أبوريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية القاهلرة، ط1، 1959.

6. أحمد علي، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب، دط، 1997.
7. اقبال محمد، تطور الفكر الفلسفي في ايران، تر: محمد السعيد جمال الدين وحسن محمود الشافعي، الدار الفنية، دب، ط1، 1989.
8. آل ياسين جعفر، صدر الدين الشيرازي "مجدد الفلسفة الإسلامية"، مطبعة المعارف، بغداد ط1، 1955.
9. أمين أحمد، ظهر الإسلام، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1969.
10. باري ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1969.
11. بالي مرفت عزت، أفلوطين والنزعة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1493ه.
12. بدوي عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي المعاصر، دار العلم، وكالة المطبوعات، بيروت، دط، 1998.
13. بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، القاهرة، ط1، 1943.
14. بدوي عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشطات، بيروت، ط1، 1985.
15. بدوي عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام "دراسات إسلامية3"، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1924.
16. بزي محمد حسين، الوجود عند السهروردي، دار الأمير، بيروت، دط، 2009.
17. تج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ديرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، دس.
18. تريكي إبراهيم محمد، التصوف الفلسفي الإسلامي "أصوله وتطوراته"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007.

19. التميمي محمد، هيدغر واللاهوت المسيحي، تر: صفاء عبد السلام جعفر، دب، دط، دس.
20. تومي عبد القادر، وجوه الفلاسفة، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والإشهار، دب، دط، دس.
21. الجابري علي حسين، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، دار مجد لاوي للنشر والتوزيع، دب، ط1، 2007.
22. الجابري محمد عابد، ابن رشد "سيرة وفكر دراسة ونصوص"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1981.
23. الجنابي هيثم، حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، د ب، ط1، 2001.
24. جولفيهريجيس، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، مر: محمد عبد الهادي، أبو رويدا، دار الأدب، بيروت، دط، دس.
25. الجيلاني الحسني عبد القادر، السفينة القادرية، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
26. الحيدري كمال، العرفان الشيعي، "رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العلمية، بقلم: خليل زرق، مؤسسة الإمام جواد للفكر والثقافة، د ب، د ط، 1429ه.
27. الحيدري كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ج1، منشورات دار فرقد للطباعة والنشر، إيران ط4، 2007.
28. الحيدري كمال، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مؤسسة الإمام جواد للفكر والثقافة، د ب، د ط، د س.
29. الخامنئي السيد محمد، مسار الفلسفة في ايران والعالم خلال العشرين قرنا، تع: حيدر نجف، طهران شارع رسالة، مجمع الإيمام الخميني، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، ط1، 2002.
30. الخولي يمنى طريف، الوجودية الدينية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.

31.ديناني غلام حسين إبراهيمي، شعاع آنديشيه وشهود در فلسفة السهروردي، منشورات الحكمة بالفارسية، د ط، د س.
32.رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1984.
33.الرقب صالح والشوبكي محمود، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، الجامعة الإسلامية، غز، ط2، 2009.
34.ريشارد شاخت، الغغتراب، تر: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1985.
35.سارتر جون بول، الوجود والعدم "بحث في الأنطولوجيا الظاهرتية"، تر: عبد الرحمن بدوي منشورات دار الأداء، بيروت، ط1، 1966.
36.سعيديف آرثور وسلوم توفيق، الفلسفة العربية الإسلامية "علم الكلام، المشائية، التصوف" دار الفارابي، بيروت، ط1، 2000.
37.سليمان جمال محمد أحمد، مارتن هيدغر "الوجود والموجود"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دب، دط، دس.
38.السهروردي شهاب الدين أبي حفص عمر، عوارف المعارف، ذخائر العرب"73"، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، ج2، دار المعارف، القاهرة، دط، 1019.
39.السيد صالح سعيد الدين، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1998.
40.الشريف زيتوني، مشروعية من الناحية المنطقية، تصدير: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، د ط، د س.
41.الشهرزوري شمس الدين، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تص: خورشيد أحمد، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية، دب، ط1، 1976.
42.الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1981.

43.الشيرازي قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، إت: عبد الله النوراني، مهدي محقق، أنجمن أثار ومفاخر فرهنكي، دط، 1383.
44.الطباطبائي السيد محمد حسين، أسس المذهب الواقعي، ج1، تعليق: مرتضي مطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الحاقاني، دار التعاريف للمطبوعات، د ب، د ط، د س.
45.الطباطبائي السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، إش: الشيخ ميرزا عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، د ب، د ط، 1404ه.
46.الطوسي أبي نصر السراج، اللمع، تح: عبد الحليم طه، عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، دس.
47.العاملي سيد حسن محمد، نظرية المعرفة "مدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات"، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1990.
48.غالب مصطفى، السهروردي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط 1982.
49.غالي ميلاد زكي وآخرون، مشكلات فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1999.
50.الفاخوري حنا، والجرخلي، تاريخ الفكر الفلسفي، عند العرب، ج2، دار الجيل، ط2، 1982.
51.الفارابي أبو نصر، آراء المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط6، 1986.
52.القشيري أبو القاسم، العروج، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1، 1964.
53.الكامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.
54.كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، مر: موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998.
55.كوربان هنري، مجموعة في الحكمة الإلهية، مج1، مطبعة المعارف، اسطنبول، دط، 1945.

56.كيال باسمة، أصل الإنسان وسر الوجود "فلسفة العقول 2" منشورات دار ومكتبة الهلال، د ب، ط1، 1983.

57.محمد محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، تص: عاطف العراقي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999.

58.مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ط3، 1983.

59.مروة حسين، النزعات المادية" تبلور الفلسفة، التصوف، إخوان الصفا"، مج3، دار الفارابي د ب، ط2، 2008.

60.مغنية محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية "نظرات في التصوف والكرامات"، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.

61.منصور أنيس، التصوف عند الفرس، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، د ط، 1119.

62.مهنانة إسماعيل، الوجود والحداثة "هيدغر في مناظرة العقل الحديث"، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم، د ب، ط1، 2012.

63.نصر السيد حسين، دراسات إسلامية "أبحاث متفرقة في الشرع والمجتمع والعلوم الشرعية والفلسفة والتصوف"، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.

64.نصر سيد حسين، ثلاث حكماء مسلمين، تر: صلاح الصاوي، مر: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ط1، 1971.

65.هاشم الآملي، جامع الأسرار، تر: طباطبائي جواد، مؤسسة التاريخ العربي للنشر الأول د ب، د ط، 2000.

66.هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دس.

67.هيدغر مارتن، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودوا، منشورات الجمل، الجزائر، ط1، 2003.

68.اليزدي مهدي الحائري، هرم الوجود " دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن"، تر: محمد عبد المنعم الحاقاني، د ب، ط1، 1990.

69.اليزوي محمد تقي مصباح، تعليقه على نهاية الحكمة، مؤسسة بطريق الحق، إيران، ط1 1405ه.

70.يعقوبي محمود، فلسفة الوجود" خلاصة الميتافيزيقا"، ج3، دار الكتاب الحديث، د ط 2002.

?- قائمة ?لمعاجم ??لموسوعا ?:

1.إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، دب، دط، 1983.

2.ابن منظور، لسان العرب، تح: لجنة من دار المعارف، القاهرة، دط، 1970.

3.بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

4.بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دب، ط1، 1984.

5.البصري الحافظ علاء، شرح المصطلحات الفلسفية، إع: قسم الكلام، في مجمع البحوث الإسلامية، دار البصائر، ايران، ط1، 1414ه.

6.الجرجاني علي، التعريفات، اسطنبول، دط، 1308.

7.دادوة نبيل، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، دار نوميديا للطباعة والنشر، دب، دط، 2009.

8.دعيم سميح، موسوعة المصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1998.

9.صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982.

10.صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982.

11.طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة "الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006.

12.عكاوي رحاب خضر، موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافيا والتاريخ والفلسفة، ج2، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.
13.كامل فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، دط، دس.
14.لالاند آندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، إش: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.
15.مغنية محمد جواد، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دط، دس.
16.المنجد الأبجدي، دار المشرق، بيروت، ط1، 1967.
17.وهبة مراد، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982.
18.يعقوبي محمود، معجم الفلسفة "أهم المصطلحات وأشهر الأعلام"، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2008.

?-? لا ?:

1.إم. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مجلة علم المعرفة، تر: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد165، 1992.
2.جون ماركوري، الوجودية، مجلة عالم المعرفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد58، أكتوبر1982.
3.الرفاعي بدر سيد عبد الوهاب، عالم الفكر، مج33، العدد4، دراسة فكرية وثقافية، مجلة دورية محكمة صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005.
4.ضيائي حسين، فلسفة الإشراق، المدى الثقافي، تر: كاظم محمد، العدد116، السبت11مارس 2006.
5.عمار جيدل، الخطاب الصوفي والعولمة، مجلة سنوية في الدراسات الصوفية، مخبر الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، شارع مراد، الجزائر، العدد2، 2008، رقم الإيداع القانوني2010.

6.قلعه جي عبد الفتاح، السهروردي " مؤسس الحكمة الاشراقية، دراسات ومختارات"، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، آفاق ثقافية، دمشق، العدد116، 2013.

?-?لأطر?حا ?:

1.السعدي غسان محمود سليمان، العروج في فلسفة السهروردي، إش: سلمان البدور، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1995.

2.ضميرية ناصر محمد يحي، نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، إش: يوسف سلامة، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 2005.

3.الفضلى عبد الهادي، مذكرة منطق، دار النهضة العربية، 1998.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان

إهداء

قائمة المختصرات

مقدمة 5.1

مدخل: التصوف الفلسفي والمدرسة الاشراقية

أولا: التصوف الفلسفي 7

تعريف التصوف الفلسفي..... 7

خصائص التصوف الفلسفي..... 8

علاقة السهروردي بالتصوف 9

ثانيا: المدرسة الإشراقية 10

سبب التسمية..... 10

مميزات المدرسة 11

تقسيم المدرسة..... 12

الفصل الأوّل: جينيالوجيا وكرونولوجيا

المبحث الاول: ضبط المفاهيم 14

الإشراق 14

الكشـف 15

المشاهدة 15

الــذوق..... 16

العرفان..... 17

الفيض 18
المبحث الثاني : حياة السهروردي 24
اسمه وولادته 24
حياته العلمية 25
وفاته 25
اثاره ومصنفاته 27
المرجعية الفكرية 30
المبحث الثالث: القاعدة الإشراقية في هدم القاعدة المشائية 35
نقد السهر وردي للمدرسة المشائية أو للمشائيين 35
نقد المشائيين في التعريفات 36
نقد الهيلموروفية المشائية (مذهب أرسطو وأتباعه). 36
نقاط الاختلاف بين المشائية والإشراقية 37
الفصل الثّاني: البعد الفلسفي عند السهروردي
المبحث الأول: فلسفة الوجود عند السهروردي 40
مفهوم النور عند السهروري 42
نظرية الفيض عند السهروردي 46
الرمزية في فلسفة السهروردي 50
المبادئ الأساسية لفلسفة السهروردي 52
المبحث الثاني: نظرية المعرفة 54
-1تحديد المفهوم 54
-2العلم الاشراقي 56

-3درجات المعرفة عند السهروردي 57
-4نظرية الإبصار الحسي 58
-5تجريد النفس 59
-6المنطق 60
المبحث الثالث: الفلسفة الاخلاقية عند السهروردي: 63
مراتب الحكماء عند السهروردي 64
نظرية الإمامة عند السهروردي 65
الفصل الثالث: نقد وتعقيب على المدرسة الإشراقية
المبحث الأول: فلسفة الإشراق في مراحلها الأخيرة –صدر الدين الشيرازي "النقد" 68
حياة الشيرازي 68
المدرسة الصدرائية 69
فلسفة الوجود عند الشيرازي 71
نقد الشيرازي للسهروردي 78
أولا في أصالة الماهية وإعتبارية الماهية 78
ثانيا في نظريةالخيال 80
ثالثا في المنهج 82
المبحث الثاني: تأثير السهروردي على الفكر العربي "المشرق – المغرب" 86
تأثير السهروردي في المشرق 86
تأثير السهروردي في المغرب 88
المبحث الثالث: مقاربة بين السهروردي وهيدغر 93

أوجه التشابه والاختلاف بين الوجودية والتصوف الإسلامي..... 96
خاتمة 102
قائمة المصادر والمراجع 104
فهرس 114