



جامعة وهران 2  
كلية العلوم الاجتماعية  
أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

## السلطة والرمز في الفلسفة الإشراقية السهروردي أنموذجا

تحت إشراف الأستاذ:  
بن جدية محمد

من إعداد الطالب(ة):  
مبارك فضيلة

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
عبد اللاوي محمد	أستاذ تعليم عالي	رئيسا	جامعة وهران
بوعرفة عبدالقادر	أستاذ تعليم عالي	عضوا مناقشا	جامعة وهران
غماري طيبي	أستاذ تعليم عالي	عضوا مناقشا	جامعة معسكر
بوشيبة محمد	أستاذ تعليم عالي	عضوا مناقشا	جامعة وهران
شارفي عبدالقادر	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة الشلف

## الإهداء

إلى التي أنجبتني إلى حيز الوجود أمي الغالية أطال الله في عمرها  
نسأل الله عز وجل أن يديم عليها الصّحة والعافية.

إلى والدي الذي كان سندا ومثلا لي في حياتي.

إلى الرّوح الطاهرة التي فارقت الوجود واختارت أن تجاور ربّها إلى  
روح أستاذي قاري محمد رحمه الله.

إلى روح الأستاذ حميد حمادي رحمه الله.

إلى عائلتي جميعا أخصّ بالذكر قرّة عيني صباح وفضيلة الصغيرة  
والكتكوت أمين

إلى عائلة غزالي بفرنسا غزالي محمّد وغزالي فلة

إلى هؤلاء جميعا وإلى كل محب للحكمة.

## شكر وعرفان

« الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ

الْحَنِيرُ »<sup>1</sup>

الحمد لله حمدا كثيرا مباركا نحمده على كل شيء ونشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى نحمده في السراء والضراء نحمده حمدا دائما على فضل توفيقه وتسديده خطانا في انجاز هذا البحث المتواضع اللهم صلي و سلم وبارك على النبي المختار وحبينا المصطفى عليه ألف صلاة وأزكى التسليم وعلى آله وصحبه أجمعين.

بادئ ذي بدء نشكر الأستاذ الفاضل المحترم « بن جدية محمد » على منحه الثقة فينا وقبوله الإشراف على هذه المذكرة نسأل الله أن يطيل في عمره ويديم عليه الصحة والعافية، دمت ذخرا لنا ولكل طالب علم.

نشكر جزيل الشكر الأستاذ المحترم « عبد القادر بوعرفة » كما نشكر اللجنة العلمية الموقرة على قراءتها وقبولها مناقشة هذا البحث نشكر جزيل الشكر الأخت « خضرة » أطال الله في عمرها ورزقها كل خير ونشكر الأستاذ « بوشيبة محمد » على مساعدته لنا نشكر الأستاذ الفاضل « عبد اللاوي محمد » على نصائحه القيمة وأتقدم بالشكر والعرفان إلى الأستاذ الفاضل من تونس الشقيقة « مقداد عرفة منسية » على توجيهاته ونصائحه القيمة لانجاز هذا العمل، والشكر موصول أيضا إلى كل من الأستاذ « بومانة محمد » والأستاذ « بخولة بن الدين » ولا يفوتنا أن نتقدم بجزيل الشكر إلى عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية الأستاذ « تاج محمد » كما نشكر الأستاذ « زاوي حسين » ونشكر أيضا الأستاذ « بلفضل عبد الله » على مجهوده الكبير، وأيضا الطالب « خليل حسني » كما نشكر إدارة قسم الفلسفة بجامعة وهران وجميع من ساهم من قريب أو بعيد في انجاز هذا العمل المتواضع.

<sup>1</sup> الآية 01 من سورة سبأ ص 428

إن ازدهار حركة الترجمة للنصوص اليونانية، أفرز رؤية مزدوجة في تبرير مشروعية الفلسفة الإسلامية التي تراوحت بين التقليد والإبداع (الأصالة)، فتجلت أصالتها مع علم الكلام الذي يمثل مرحلة حاسمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية بسبب إثراء الساحة الفكرية بعقيدة المتكلمين، وفلاسفة الإسلام الذين انخرطوا في شرح وتهذيب الفلسفة اليونانية، والتي ثار ضدها لاحقها الغزالي في مؤلفه الشهير **تهافت الفلاسفة** الذي بين فيه تضاربهم وتناقضهم، مما دفعه إلى البحث عن طريق آخر المعروف بالمعرفة الذوقية، والتي اتخذها شهاب الدين السهروردي بعده أساسا في الدفاع عن شرعية الفلسفة الإسلامية من كل شبهة موجهة إليها، ونتيجة لتدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية والامتزاج الثقافي والتلاحح الحضاري الذي ساد القرن السادس الهجري، انعكس ذلك جليا على تركيبة المجتمع، وعلى ذهنية المفكرين، فثار السهروردي الحلبي على هذه الظروف القاهرة، فاختار مسلكا صعبا ضمنه في الحقل المعرفي الذي تشكلت معالمه الكبرى في دائرة التصوف الفلسفي، الذي نحى من خلاله منحى حضاريا وفكريا ترجم فيه همومه المعرفية المتعلقة بأصالة وجدية الفلسفة الإسلامية، فأخرج لحيز الوجود فلسفة لها خصوصيتها المعرفية والمفاهيمية والانطولوجية، فرسمت بذلك معالم فلسفة جديدة تمثلت في حقل الإشراق والرمز في لمسة جديدة مغايرة،

والتحليق عبرها في عالم غير مرئي يكون مصدرا لتبرير مشروعيتها

ومصادقيتها، وبناء على ما تقدم وجب إثارة الإشكاليات المحورية التالية:

- الخطاب الصوفي الرمزي عند السهروردي خطاب سياسي مضمّر.

- السلطة والرمز طريق للإشراق.

- التصوف الفلسفي طريق لتحقيق سلطة (باطنية أم ظاهرية) تجمع بين

البحث والتأله.

وهذه الإشكاليات الأساسية تتفرع عنها عدة إشكاليات فرعية كالتالي:

هل حكمة الإشراق بكل محتوياتها المعرفية هي امتداد للمشروع السينوي

وفلسفة الغزالي؟ وما الجديد الذي أضافه على مستوى سلطة الحكيم المتوغل في

التأله والبحث معا؟ من له الأحقية في السلطة واستخدام الرمز الحكيم المتذوق

والمتمعمق في النظر والبحث أم الذي يجمع السلطتين معا السلطة الذوقية

والبحثية؟.

ومن بين الأسباب الموضوعية التي أدت بنا لاختيار هذا الموضوع هو

البحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية، وإيجاد مبررات تدفع عنها تهمة النقل أمام

تحديات الفكر الغربي، وكذا البحث في حقيقة الفلسفة الإشراقية من جذورها إلى

ذروتها، وكشف الصلات المعرفية بين الاشراقيين أنفسهم وتسليط الضوء على

معلم بارز من أعلام التصوف الفلسفي والإبحار في ثنايا الحكمة الاشراقية،

والرغبة الملحة من طرفنا في الاهتمام بالفكر العربي الإسلامي وبمورثنا في سلسلة البحوث التي تم انجازها في التدرج وما بعد التدرج، وكشف المغمور في فكر شيخ الاشراق، وما يعتبر حافزا قويا لنا هو تهميش لهذا النوع من الدراسات العرفانية في حيز الحقول الفكرية العربية، واهتمام المستشرقين بمثل هذه البحوث الإشرافية على حسابنا نحن، ومن بين الدوافع التي حركت فينا الإقبال على هذا البحث هو التطرق الى الجانب الرمزي في خطاب التصوف الفلسفي وأبعاده السياسية، وكذلك إبراز خصوصية المدرسة الاشرافية مقارنة بالمدارس الفكرية الأخرى وعلى رأسها المدرسة المشائية الإسلامية بزعامة ابن سينا.

إن هدفنا من هذه الدراسة هو محاولة الحفر والتنقيب في الفكر الاشرافي، وتسليط الضوء على بعض الجوانب منه وكشف الغطاء الغامض للفلسفة الاشرافية، وتوضيح الجبهة السياسية والخلفية الايديولوجية التي تحركه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى درء شبهة الجمود الفكري للمسلمين بعد ابن سينا ونقد الغزالي. إن الهدف من هذه الدراسة المتواضعة هو الاختصاص في مجال الفلسفات الإشرافية العرفانية، وتحقيق مخطوطات السهروردي الحلبي كمشروع مستقبلي، والتعرف أكثر على الإسلام في ايران وحقيقته بعيدا عن الفخ الأيديولوجي.

ولفهم حقيقة التساؤلات المطروحة التي تنطوي تحت الإشكاليات التي أثارها

تم هندسة وتصميم الأطروحة وفق الهيكلية البحثية التالية:

الفصل الأول: موسوم بجينياالوجيا وكرونولوجيا ويتكون من ثلاث مباحث

أساسية نستهلها بالمبحث الأول: شبكة المفاهيم وتناولنا فيه مقارنة جينياالوجية

للمفاهيم الإشرافية وكذا للمعجمية الصوفية، الفلسفية والمقارنة بين التعاريف، أما

المبحث الثاني: الحكمة المشرقية كمصطلح (البداية والتأسيس) وهنا تناولنا

بالبحث والدراسة المشروع السينوي، وعالجنا الصبغة الإشرافية لمؤلفات ابن سينا

أي الاتجاه الإشرافي، وهل منظور ابن سينا هو نفسه منظور السهروردي؟ وفي

إطار الفصل الأول دائما اقتضت منا الضرورة المنهجية إجراء مقارنة إبيستمية

بين شيخ الإشراف والشيخ الرئيس. وختمنا هذا المبحث بعناصر الاختلاف بين

الشيخين من أجل حسم الإشكالية المطروحة.

فيما يخص المبحث الثالث فتمتته: مقارنة إبيستمية بين الغزالي والسهروردي

وسلطنا الضوء على جوانب من فلسفة الغزالي، خصوصا فيما تعلق بالطابع

الإشرافي ومسألة السبق التاريخي والفلسفي للغزالي في التأصيل لفلسفة النور. ثم

بيننا المنحى الانطولوجي والاببيستيمولوجي لفلسفة النور عند حجة الإسلام مع

بيان الاختلاف بينهما، ثم تطرقنا إلى الانطولوجيا الإشرافية عند الغزالي

وخصوصيتها، وعرجنا بعدها إلى المنهج الذوقي عند الغزالي، وفي ختام هذا

الفصل بيننا فلسفة النور بين الغزالي والسهورودي وحقيقة كل منها عند الآخر، وختمنا هذا الفصل بالقيمة الفلسفية للنور عند الغزالي وربطناها بمفهوم التصوف، وبيننا الانتقادات التي قدمها الغزالي للتصوف الفلسفي وتحديد موقفه من العرفان والفلسفة بحكم الاختلاف الإيديولوجي بينهما.

الفصل الثاني : تأملات معرفية ومنطقية في أصول الحكمة الإشراقية، وينطوي على ثلاث مباحث، فالمبحث الأول: ارتأينا أن يكون عنوانه فلسفة السهورودي من منظور غربي، وتناولنا فيه كل ما يتعلق بحياته، تعليمه، مأساته، مؤلفاته ومصنفاته، وتطرقنا إلى كل من تصنيف هنري كوربان ولويس ماسينيون.

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية والفلسفية لشيخ الإشراق، وتناولنا فيه المصادر التي نهل منها السهورودي (الأثر الفارسي واليوناني...).

المبحث الثالث: إصلاح المنطق الأرسطي وتهذيبه، وتناولنا فيه البديل المعرفي الذي أصّل له شيخ الإشراق والمتمثل في المنطق الإشراقي ونقد المنطق الأرسطي، ثم بينا علاقة المنطق بنظرية المعرفة الإشراقية، وأشارنا إلى أهم المحاور الأساسية في فلسفته، منها فكرة الإنسان الأعلى والحكمة الصوفية والمثلث المعرفي عنده. وختمنا هذا الفصل بأهمية التجربة الصوفية وأهمية المصطلح الصوفي، وتطرقنا أيضا إلى مقارنة بين السهورودي والفلسفة الغربية مثل مفهوم الدازاين والقلق عند هيدغر.



الفصل الثالث: فلسفة الشهود والوجود عند السهروردي، ويتضمن ثلاث مباحث، فالمبحث الأول: تحت عنوان الترتيب الانطولوجي عند السهروردي (مراتب الوجود نظرية الفيض والصدور)، واقتضت منّا الضرورة المنهجية أن نمهد للموضوع حول السياق الفكري لفلسفة الوجود، فتناولنا بالمبحث والدراسة حكمة الإشراق وبعدها الوجودي ومراتبه، وأثرنا الصلة بين نظرية الفيض ونظرية الإشراق، ونظرا للطابع النسقي لفلسفة السهروردي ربطنا نظرية الوجود بفلسفة النور، وبيننا الكيفية التي تصدر وتتبع منها الإشراقات الوجودية، وختمنا هذا المبحث بميتافيزيقا الأنوار عنده وفق قاعدتي الأشرف والأخس، ومفهوم وحدة الوجود في المنظومة الفيضية الإشراقية.

أما المبحث الثاني: وصول المرید إلى الشيخ (طي مراتب الوجود)، فتناولنا فيه عدة محاور أساسية كالمبحث عن الحقيقة من طرف المرید ودليله في ذلك وإتقان كيفية الانتقال من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال، وتحديد العلاقة بينهما، ثم بيان أحوال السالكين عنده.

والمبحث الثالث: هو نتيجة حتمية للمبشرين السابقين فعنوانه: معراج المتأله والاتحاد الإشراقي، وهي ثمرة السالك، وتناولنا كذلك المعراج الصوفي ومراتبه المتمثلة في الاتحاد الإشراقي بين العارف والمعروف، والقول بمفهوم الحلول وضرورة الاغتراب الروحي عند المتصوفة.

الفصل الرابع: التصوف الفلسفي بين السلطة الظاهرية والسلطة الباطنية،

وللحفاظ على توازن هيكله البحث قسمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث:

فالمبحث الأول: سلطة المعرفة عند الحكيم الإشراقي، وتناولنا فيه كل ما

يتعلق بالجوانب المعرفية التي تمثل سلطة باطنية للإشراقي، وما نتج عنها من

امتداد لسلطة الشيخ على المريء، وباعتبار السهروردي الأب الروحي للتصوف

الفلسفي، طرحنا إشكالية رسم طريق الحكماء وبيان القيمة المعرفية الإشرافية

للسلطة الباطنية، وما آلت إليه من تجاوز التفسير والفهم إلى إشراقية تجريبية،

وإشكالية المنهج الحدسي العرفاني والمعرفي في فكر السهروردي اللذين يمثلان

الحقول الخصبة لتقوية سلطة الحكيم المتأله.

وتكلمنا عن مفهوم الإدراك ومستوياته ووسائله، وأشرنا إلى أهمية النظريات

في الفكر الإشرافي، وهما نظرية المشاهدة والكشف، أما المبحث الثاني: السياسة

والأخلاق في المنظومة الإشرافية، وينطوي على المقومات الأساسية في بناء

نظرتي الأخلاق والسياسة، أهمها الحكيم المتأله ومفهوم السياسة ونظرية الخلافة

وانعكاساتها على نظرية السعادة.

والمبحث الثالث: موسوم بحقيقة الرمز عند السهروردي، وباعتبار فكرة الرمز

الصوفي الحجر الأساس في فكر السهروردي، تطرقنا إلى ضرورة الإشراق

كمؤشر للرمز، ثم تطرقنا إلى التجربة الصوفية بين الرمز والذوق وضرورته في

الفضاء الروحي، وعرجنا إلى مسألة الرمز بين الخطاب الصوفي والخطاب الفلسفي ومعياره في الحقيقة بين طرفي الشيخ والمريد، وتجلي هذا الرمز في الرسائل الصوفية والفلسفية للسهروردي، وبذلك التأصيل لنظرية في الرمز، إذ يعتبر من الأوائل اللذين اصّلا لنظرية في الرمز وربطها بامتلاك السلطة المعرفية في حقل التصوف الفلسفي، ومسألة الرمز في العلم اللدني.

الفصل الخامس: نقد وتجاوز فكر السهروردي بين التراث والحداثة، ووزعناه على ثلاث مباحث، فكان المبحث الأول: عنوانه تجاوز المدرسة الإشراقية، فتكلمنا عن مكانة المدرسة الإشراقية بين القبول والرفض، والبديل الذي حل محلها وهو مدرسة الحكمة المتعالية، والرد على المدرسة الإشراقية بنظرية الخيال المتصل، وأصالة الوجود ووحدته عند الملا صدرا.

ثم تطرقنا إلى قيمة الفكر الإشراقي وإثارة إشكالية عدم الإقبال على ترجمة مؤلفاته في الفلسفة المدرسية.

المبحث الثاني: إشكالية المعقول واللامعقول في الفكر العربي، وتناولنا فيه الإشكاليات المعاصرة المتعلقة بالصبغة اللامعقولة في الفكر العربي المعاصر، ودراسة الفلسفة الإشراقية من زاوية استشراقية على حساب الفكر العربي المعاصر.

وقمنا كذلك في هذا المبحث بدراسة إشكالية فلسفة الاختلاف في الفكر العربي المعاصر، وأكدنا على كل الإشكاليات الفكرية التي طرحت، منها أزمة الفكر وخصائصه وشروطه في ظل الصراع الحضاري. وتناولنا مسألة في غاية الأهمية وهي الحرية، والطرح العلمي للفكر العربي المعاصر، وطرحننا المخرج الفكري والمتمثل في تأمين الأفكار.

وكختام للفصل الخامس، ركزنا في المبحث الثالث على آليات الحوار وإنقاذ الوضع الراهن، واعتمدنا على تجربة المفكر المغربي طه عبد الرحمن ضمن عنوان: جدل الحوار والتراث والفلسفة.

وبما أن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج فإن المنهج الذي يخدم الإشكاليات والفرضيات التي طرحناها، إنه المنهج التحليلي النقدي، وتمثل ذلك في نقد المدرسة المشائية ونقد المدرسة الإشراقية في حد ذاتها من طرف مدرسة الحكمة المتعالية، وكذلك التأصيل للفلسفة الإشراقية برؤية عرفانية رمزية تجمع بين البحث والذوق، وتحليل المواقف التي توصلنا إليها، وكذلك استخدمنا المنهج المقارن لدراسة أوجه الاختلاف بين الفكر الإشراقي والفكر السينوي والغزالي وحتى الفكر الغربي.

وما تعلق بالدراسات السابقة التي سبقت هذه الدراسة نذكر منها:

- جواد كاظم عبهول: « الرمزية في فلسفة السهروردي»، إشراف الأستاذ الدكتور نعمة محمد إبراهيم، رسالة دكتوراه كلية الآداب جامعة الكوفة، 2005.
- بولدوم أحمد: « موازنة بين ابن سينا وابن طفيل والسهروردي قصة حي بن يقظان مقارنة نقدية»، إشراف حميدي خميسي، دكتوراه أدب صوفي جامعة الجزائر2، قسم اللغة العربية وآدابها، 2014.
- عبود عبدا لله العسكري: « تاريخ الطرق الصوفية في سورية (النشأة والتطور ) الزمان-المكان-الإنسان»، دار النمير دمشق، سوريا، ط1، 2006.
- غسان محمود سلمان السعدي: « العروج في فلسفة السهروردي»، إشراف سلمان البدور، رسالة ماجستير كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، تموز 1995.
- ناصر محمد يحيى ضميرية: « نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية»، إشراف يوسف سلامة، رسالة ماجستير جامعة دمشق، قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005.
- إن الدراسات السابقة المذكورة أنفا تناولت السهروردي من زوايا مختلفة، فمنها من ركزت على الرمز فقط في الفلسفة الاشرافية اي الجانب الذوقي، اما الدراسة الاخرى فتناولت الحقل الادبي الصوفي باجراء مقارنة بين الفلاسفة الثلاثة ابن سينا والسهروردي وابن طفيل، اي الجوانب المتداخلة ونسبة الترابط

بينهم، اما الدراسة التي ارتبطت بتاريخ سورية عرضت لتاريخ الطرق الصوفية والاشارة الي الطريقة السهروردية كطريقة صوفية في سورية، والدراسة التي اهتمت بالعروج او ما يسمى بالسفر الروحي، فهي دراسة صوفية تعنى بالمقامات والاحوال.

إننا نركز في هذه المغايرة البحثية التي تتعلق بالدراسات السابقة على جوانب مختلفة تتمثل في التأكيد على أهمية السلطة المعرفية وبيان أبعادها الرمزية. وكذا بيان توظيف الرمز الصوفي في حقل التصوف الفلسفي. إن سلطة الحكيم المتوغل في البحث والتأله هي التي تضفي الطابع السلطوي في فكره، انطلاقا من مقولته الشهيرة لا رد على الرمز، فهو الآلية اللازمة في التعبير والإشارات، لأن التفسير والفهم يعجزان عن امتلاك المعرفة التي تمنحه سلطة الكونية الخفية، وتناولنا بالبحث أيضا فلسفة الوجود والشهود، ومقاربات بين السهروردي وابن سينا والغزالي، بالإضافة الى مصادر متخصصة نذكر منها هياكل النور ومقامات الصوفية وحكمة الاشراق.

أمّا عن الصعوبات التي صادفناها طيلة قيامنا بهذا البحث نذكر منها:

- تشابه وتكرار نفس المعلومات والأفكار في كتب مختلفة.
- صعوبة فهم وقراءة مصادر السهروردي مثل مؤلفه « حكمة الإشراق بأجزائه ».

- قلة المصادر وندرتهما والتي معظمها باللغة الفارسية.
- كتابة فلسفة السهروردي بأقلام استشراقية غريبة مما يثير الشك في صحة القراءة وضرورة اللجوء للترجيح.
- تشعب الموضوع وسعته بحكم نسقية السهروردي.
- ونظرا للطابع الرمزي الذي يميز الفلسفة الإشراقية خصوصا ما يتعلق بالرسائل الصوفية والفلسفية، وجدنا صعوبة كبيرة في تفكيك رموزها وحملها على معانيها المناسبة.
- وكآفاق للدراسة وانطلاقا من الأهداف، نستشرف آفاقا مستقبلية تتمثل في الاهتمام بالتصوف الفلسفي، كونه يحمل رسالة توجيهية لأجيال المستقبل، وهنا لا بد أن نشير إلى التصوف الايجابي الذي يحرك ويفعل دور الفرد داخل مجتمعه، تصوف يؤاخي بينه وبين قيم المجتمع مرفوقا بوعي فلسفي كبير، وكذا الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي، والاهتمام بالتصوف الفلسفي في المشرق، وتحريك رغبة البحث في حقل الإشراق. فنحن نرجو أن يكتب العرفان الإشراقي بأقلام عربية أصيلة تربط حلقة الماضي بالمستقبل، ويستفيد الفكر العربي المعاصر من مؤلفات السهروردي، ويستخرج من هذه الثروة المعرفية دراسات مستقبلية تربط بين البحث والذوق في صورة فكرية توحى بعبقرية الفكر العربي الإسلامي مع الانفتاح على الآخر، للسهروردي مؤلفات مغمورة ومخطوطات

متوفرة تحتاج إلى التحقيق، نتمنى أن تكون مشاريع مستقبلية ضمن جدول  
البحوث المتعلقة بـ الفكر العربي.



## المبحث الأول: شبكة المفاهيم

### 1) ضبط مفهوم الإتحاد:

كلمة الإتحاد مشتقة من الجذر اللغوي (ا-ت-ح-د) يتحد، اتحادا وفي الدلالة اللغوية نقول الإتحاد:

أ/ لغة: « الإتحاد في اللغة هو أن تصير الذاتين واحدة ولا يكون إلا في العدد من الإثنين فصاعدا. »<sup>1</sup>

### ب/ من الناحية الصوفية:

هناك إجماع عند المتصوفة أن مفهوم الإتحاد لا يخرج عن دائرة الفناء: « فهو يطلق ويراد به عدة معان منها: « تصير الذاتين ذاتا واحدة، وذلك محال، فإن كان فهو حال أما كونه محالا فلأنه...في حال الإتحاد فهما إثنان لا واحد.»<sup>2</sup>

ولمعرفة مفهوم الإتحاد وما يراد به في علاقة العابد بالمعبود، وفي حضرة الحق تعالى انظر<sup>3</sup> والمفاهيم الصوفية مرتبطة مع بعضها البعض، فمفهوم الإتحاد مرتبط ارتباط كلي بالتصوف الفلسفي والشطحات الصوفية إذ العارف بالله يسعى للإتحاد بالله وبذلك تتحقق له المشاهدة وهذا ما قال به الحلاج والسهورودي.

والإتحاد: « هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدومٌ بنفسه لا من حيث ... وقيل الإتحاد هو القول من غير روية وفك.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ابو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف: التعريفات، الدار التونسية للنشر، (د)، ط)، 1974، ص7

<sup>2</sup> عبد الرزاق القاشاني: لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام، معجم المصطلحات والاشارات الصوفية، تح ودراسة سعيد عبد الفتاح، ج2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1996، ص159

<sup>3</sup> انظر المصدر نفسه، ص ص 160، 161، 162

<sup>4</sup> ابو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف: التعريفات الدار التونسية للنشر (د ط) 1974 ص7

إنّ تعلّقنا على هذه النصوص التي تضبط مفهوم الإتحاد فهو يخص الواحد المنزه أما الإتحاد به فعلى سبيل المجاز، أما في المعجمية الصوفية يقصد به مشاهدة وجود الحق الواحد المطلق مجازاً.

وفي المجال الصوفي العرفاني نقصد بالإتحاد أيضاً: « حالة نفسية لا تنجم إلا عن تجربة خاصة وقد يترجم بالبسط والقبض أو التلوين أو الوجود أو المحو...وفناء لا تدرك إلا بالذوق.»<sup>1</sup>

للإتحاد دلالات خاصة تعكس تجربة ذاتية خاصة يعيشها الصوفي قد تعرف بالقبض والمحو والبسط الناجم عن الخيال الخلاق وهو الفناء ولا يكون إلا بالذوق. وهناك تعريف آخر له من الناحية الصوفية: « هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود... بالحق.»<sup>2</sup>

في وجودنا نتوقف على وجود الحق أي لولا وجود الحق المطلق والكلّي لما وجدنا، وبالتالي التجربة التي يعيشها الصوفي العارف تجعله يطمح للإتحاد بالله قصد مشاهدة الحق والفناء بالحق.

### ب/ فلسفياً:

إنّ التعريف الفلسفي للإتحاد هو: « الإتحاد الصوفي (unionmystique) أعلى مقامات النفس ويصبح معه الواصل وكأنه والبارئ شيئاً واحد فيخترق الحجب ويرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.»<sup>3</sup>

إنّ درجة الإتحاد تمثل أعلى درجات وأعلى مقامات النفس بحيث تصبح النفس والبارئ شيئاً واحداً؛ فيخترق الحجب على مستوى التخيل فالإتحاد الصوفي فلسفياً هو أن تصير الذات العارفة والله شيئاً واحداً فتصبح في أعلى درجات المعرفة الإلهية وتسقط الموجودات الحسية.

<sup>1</sup> بشير جلطي: حقيقة التصوف بين التأصيل والتأثير، دراسة علمية نقدية للتصوف الإسلامي ما له وما عليه، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2012، ص106

<sup>2</sup> رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1999، ص6

<sup>3</sup> مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979، ص3

## (2) ضبط مفهوم الذوق:

أ/ لغة:

نقصد بالذوق من الناحية اللغوية ما يتعلق بالمذاق ، والحكم على حسن الطعام .  
الذوق لغويا مصدر للفعل (ذاق يذوق) يقال ذقت الطعام أذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا .  
« بما يتعلق بلطائف الكلام لكونه بمنزلة الطعام...المذاق مصدر وطعم الشيء.»<sup>1</sup>

إن الذوق من الناحية اللغوية متعلق بالمذاق ونقول إنسان مذاق أي له القدرة العالية في التذوق، وله ملكة المفاضلة بالحكم على الحسن من القبيح في العلوم المعيارية. ارتبط مفهوم الذوق بالمعرفة الصوفية فنقول مفهوم السالك أو العارف هو الذي يتذوق المعرفة عندما تتوفر فيه شروط معينة، وغالبا ما تتفق التعاريف اللغوية مع الدلالات الأخرى.

(ب) صوفيا: « هو أول درجات شهود الحق بالحق، أثناء البوارق المتوالية عند التجلي الخاطف أو السريع.»<sup>2</sup>

نلاحظ أن هناك اتفاقا حول المفهوم اللغوي للذوق أي له دلالة لغوية واحدة وما يهمننا هو المعنى الصوفي أو الذوق الصوفي: «...ومنه الذوق الصوفي يقال إن هذا الذوق يحصل للإنسان في حالة غير طبيعية وكونه خروجا عن الحالة الطبيعية لا ينبغي (أو لا يجوز) أن يخاطب به المنقيد بالنواميس الطبيعية.»<sup>3</sup>

ج / اصطلاحا:

أما من الناحية الإصطلاحية فإن للذوق علاقة بالفن والجمال ولا يخرج عن الموازنة الجمالية التي تعطي للذوق قيمة جمالية.

<sup>1</sup> المعلم بطرس البساتي: محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان، (د، ط)، 1987، ص314

<sup>2</sup> محمد الكتاني: موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والادبي، ج1، 1، 1- ذ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، (د، س)، ص ص 1033، 1034

<sup>3</sup> رفيق العجم: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، ج2، 1890-1940، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 2002، ص513

**الذوق:** « لا يكون الذوق الرفيع إلا حيث تكون التربية الجمالية الرفيعة... فكلما ازدادت الكائنات التي تشعر بأنها في نفسك ومن نفسك ازدادت محبتك لها.»<sup>1</sup>  
 إن هذا يعني: أن الذوق ملكة رفيعة المستوى تحصل عند الخروج عن المألوف وملازمة الرياضات الروحية.

إن للذوق مكانة رفيعة تتعلق بالجمال والفن وتتجاوز ذلك عندما يتعلق الأمر بالمعرفة الإلهية فيكون للعارف حظ من التذوق المعرفي الرباني بعد ممارسة رياضات روحية مكثفة تقهر الجسد وتطهر النفس.

#### د/ فلسفيا:

أما فلسفيا فإن الذوق يرتبط بالمعرفة الربانية التي ترتبط بالذوق المتعالي: « في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره.»<sup>2</sup>  
 إن الدرجة التي يصل إليها العارف بعد محاربة الجسد يكون مستعدا لتلقي الفيوضات الربانية، فيقذف الله عز وجل نورا ساطعا في قلبه حيث يكون قادرا على التفريق بين الحق والباطل.

### (3) ضبط مفهوم السلطة:

#### ا/ لغة:

الدلالة اللغوية لمفهوم السلطة مرتبطة بالملك والتحكم في زمام الأمور: « السهم الدقيق الطويل ثوب يجعل فيه الحشيش والتبن في سلط وسلط والسلطة القدرة والملك ونسابة سلطات اي حادة شديدة.»<sup>3</sup>

#### ب/ صوفيا:

<sup>1</sup> جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، ج3، 1940-2000 مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 2002، ص918

<sup>2</sup> رفيق العجم: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي -8- مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 2004، ص210

<sup>3</sup> المعلم بطرس البستاني: قطر المحيط، قاموس مختصر للغة العربية ا-(1) مكتبة لبنان، (د، ط)، (د، س) ص951

إن علماء التصوف يعرفون مفهوم السلطة بأنها الكيفية النورية التي تحصل للصوفي: « سلطة: سلطان نوري المراد بالسلطان النوري الكيفية النورية التي تحصل له (اي للروح الحيواني) من النفس وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور، فإن تعلق النفس به يفيد طاقة ونورا.»<sup>1</sup>

ج/ فلسفيا: السلطة: نفوذ / Autorité/ Authority/power/

في ما يخص المعنى العام انظر<sup>2</sup>

وكذلك لمعرفة مفهوم السلطة فلسفيا ينظر<sup>3</sup>

وعليه فالسلطة: « هي القدرة التي يملكها فرد أو جماعة من الناس والتي تمارس لإكراه أفراد آخرين أو جماعات أخرى على أداء عمل معين، يستعمل مصطلح السلطة بمعنى الحكم السياسي، ولكن هناك أشكال أخرى يمكن درسها، مثل السلطة الإقتصادية والدينية والأخلاقية في المجتمع.»<sup>4</sup>

إن مفهوم السلطة مرتبط بممارسة نفوذ معين إزاء المحكومين، وما يهنا هنا توظيف السلطة الروحية والمعرفية في السياق الإشرافي العرفاني فالصوفي العارف بعد المجاهدة الروحية تتكوّن له سلطة معرفية تخوّل له حق ممارسة الذوق والإتحاد والمشاهدة والمكاشفة، فيحصل الصوفي على درجة عالية من المعرفة يكون بفضلها مؤهّلا للحصول على لقب متصوف أصيل.

#### (4) ضبط مفهوم الإشراف:

أ/ الإشراف لغويا:

<sup>1</sup> رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1999، ص476

<sup>2</sup> محمد عزيز الحبابي: المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الانسانية، دار الكتاب، الدار البيضاء، ج1، ط1، 1977، ص275

<sup>3</sup> روزنتال يودين: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والادكايامين، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1981 ص248

<sup>4</sup> خليل احمد خليل: معجم المصطلحات الفلسفية، عربي فرنسي انجليزي، سلسلة المعجم العلمية، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص93

« من الفعل شرق وقيل هذا خطأ بل هي نسبة إلى موضع من اليمن، (شرقت) الشمس شروقا من باب قعد وشرقا أيضا طلعت، وأشرقت بالألف أضاءت، ومنهم من يجعلهما بمعنى واحد وأشرق دخل في وقت الشروق.»<sup>1</sup>

ب/ صوفيا:

الإشراق: « النور الفائض من لونه، وجدنا في أنفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات تشريق ومنه إشراقي يدوم التجوهر بنور الأنوار المعبر عنه بالحق والإتصال به، إما بواسطة من الحق أو بغير واسطة من الحق.»<sup>2</sup>

ج/ فلسفيا:

ومنه المدرسة الإشراقية ونقول: « إشراقية (illuminisme) مذهب يقول بظهور الأنوار العقلية وفيضانها على النفوس عند تجردها.»<sup>3</sup>

« نظرية ن ادت بها جماعة من الفلاسفة أكدوا فيها إيمانهم بالإشراق الداخلي أي:

اعتقادهم بأنهم يتلقون الإلهام المباشر من الخالق الذي يوحي إليهم بالحقيقة.»<sup>4</sup>

وفي الإطار الفلسفي للإشراق نعني به الفلسفة المشرقية (orientalisme): « وهي الحكمة المشرقية أي التي تنتمي إلى المشرق، وهي الحكمة اللدنية التي تقوم على المشاهدة الباطنية.»<sup>5</sup>

من هذه التعاريف لا بد أن نشير إلى أن مفهوم الإشراق هو الإضاءة والنور. خصوصا عند تجرد النفس من علائق البدن عندما تشرق عليها الأنوار الربانية، وكذلك

<sup>1</sup> احمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ: المصباح المنير، معجم عربي عربي، مكتبة لبنان، (د، ط)، 1987 ص118

<sup>2</sup> رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مصدر سابق، ص63

<sup>3</sup> جبور عبد النور: المعجم الادبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1989، ص24

<sup>4</sup> عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي عربي انجليزي، فرنسي ألماني لاتيني، الدار الشرقية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1990، ص243

<sup>5</sup> جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، (د، ط) 1982، ص ص 94، 95

نعني بالإشراق الحكمة الذوقية القائمة على القلب وهناك تقاطع بين الحكمة الإشرافية والحكمة المشرقية وسنفصل ذلك في المبحث الثاني.

### 5) ضبط مفهوم الكشف:

أ/ لغة: « كشف الشيء من باب ضرب فانكشف وتكشّف، وكاشفه بالعداوة بادره بها ويقال لو (تكاشفتهم) ما تدافنتم، أي لو انكشف عيب بعضكم لبعض.»<sup>1</sup>

ب/ صوفيا: « للكشف أنواع شتى لا تحصى فإن لكل إنسان ذوق خاص وكشف مستقل على حسب استعداده وقبوله لتجلي الحق تعالى عليه.»<sup>2</sup>

نفهم من التعاريف اللغوية والصوفية لمفهوم الكشف أنه يتعلق بالذات الكاشفة ومدى قدرتها لكشف حقيقة الأمور، أما اذا تعلق بالصوفي فإن من شروط تجلي الحقائق هو الطاقة الجبارة التي يمتلكها الصوفي قصد تحقيق الكشف بغية تحقيق التجلي.

### ج/ فلسفيا: الكشف (Découverte)

نقصد بمفهوم الكشف فلسفيا ما يتعلق بما وراء الحجب، وهناك تقاطع بين التعريف الصوفي والتعريف الفلسفي لمفهوم الكشف، وهو استعداد الصوفي التام لقبوله بحيث تتجلى له الحقائق الربانية.

عند الصوفية: « الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمر الحقيقية وجودا أو شهودا.»<sup>3</sup>

إن هذه التعاريف توحى لنا بنهاية المرحلة التي يصل إليها العارف، وهي كشف ما وراء الحجب وجودا أو شهودا، ومن التعاريف السابقة نستنتج أن مفهوم الكشف يتحقق للمريد بعد المرور بمراحل روحية.

<sup>1</sup> محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: رتبته محمود خاطر، راجعه نخبة من علماء اللغة العربية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، (د، ط)، (د، س)، ص 572

<sup>2</sup> سميح دغيم: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر ج1، مكتبة لبنان، ناشرون سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، لبنان، ط1، 2001، ص 949

<sup>3</sup> ابراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، عالم الكتب، بيروت، (د، ط)، 1979 ص 153

### 6) ضبط مفهوم المشاهدة:

أ/ لغة: « الإدراك بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة.»<sup>1</sup>

والشاهد: « ما تعطيه المشاهدة من الأثر في القلب، فذلك هو الشاهد، وهو على

حقيقة ما يظهر للقلب من صورة المشهود.»<sup>2</sup>

ب/ فلسفياً: هناك تداخل بين المفاهيم الصوفية التالية : المحاضرة والمكاشفة

والمشاهدة انظر<sup>3</sup>

### 7) ضبط مفهوم التجلي:

أ/ لغة:

التجلي: « فالتجلي الأول إنما يتعين الأول الذي هو الوحدة كما عرفت وبهذا

يعرف أن حقيقة التجلي الأول: إنما هو عبارة عن شهود الذات نفساً وإدراكها من حيث

وحدتها... و حضرت معها بلا توهم تقدم أستار وغيبية وفقدان.»<sup>4</sup>

ب/ صوفياً:

التجلي: « رؤية الله في كل مكان والرؤيا خاصة بالأنبياء والأولياء فأول ما بدئ

به النبي الرؤيا الصالحة وهي تجل من نوع علوي للعبد النائم... الدخول في خلوة حيث

يقع التجلي الذاتي.»<sup>5</sup>

### 8) ضبط مفهوم الرمز:

فلسفياً: « Symbole باللغة الفرنسية رمز كل علامة اتخذت للدلالة على شيء

آخر، ومن هنا كانت أنواع الرموز أكثر من أن تحصى.»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> الشيخ عبد الله البستان: الوافي، معجم وسيط اللغة العربية، مكتبة لبنان، (د، ط) 1980، ص337

<sup>2</sup> الجرجاني: التعريفات، مصدر سابق، ص140

<sup>3</sup> ابي القاسم عبد الكريم ابن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري النيسابوري الشافعي: الرسالة القشيرية ج1، تح عبد الحليم

محمود ومحمود بن شريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1، 1966، ص226

<sup>4</sup> عبد الرزاق القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، معجم المصطلحات والإشارة الصوفية، مصدر سابق، ص

ص300، 301

<sup>5</sup> محمد غازي عرابي: النصوص في مصطلحات التصوف، دار قبية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د، ط)، 1985،

ص54

<sup>6</sup> عبده الطلو: معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي-عربي، مصدر سابق، ص167



يتعلق الرمز بالدلالة اللغوية فيكون من الناحية الصوفية مطلق ومفتوح على عدة معان، أما فلسفيا فالرمز هو فهم الفهم وهذا ما عبّر عنه أنصار المدرسة التأويلية في الفكر الغربي، وقد يرتبط بالتفسير كما وضّح ذلك ابن رشد، والرمز في التصوّف الفلسفي ضرورة في بناء صرح تأويلي خاص بعالم الصوفية ومعانيهم.

### 9) ضبط مفهوم التأويل:

**فلسفيا:** « هو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً للكشف عن معانيها الخفية لأن الشريعة مشتملة على ظاهر وباطن، كما يذهب في الاعتقاد بعض رجال الدين والتأويل يؤدي إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها.»<sup>1</sup>

إن تعليقنا على هذه المعجمية الصوفية والفلسفية يتطلب منا أن نوضح نقطة مهمة في فكر السهروردي وهي الأدوات والآليات المعرفية التي وظفها، تقتضي منا الإشارة إليها، لذلك ركّزنا على بعض المفاهيم وهي ضرورة ملحة، كونه جامعاً بين التصوف والفلسفة في منظومة فكرية متانسقة سواء على المستوى المعرفي والمنهجي أو حتى على المستوى المفاهيمي؛ فمفهوم التجلي والكشف والمشاهدة مفاهيم معانيها تكمل بعضها البعض، وفي فلسفته الطابع النسقي لها يجعلها مثل الأبنية المتكاملة الجوانب والحقول، إن مفهوم التأويل مفهوم ضروري في الخطاب الصوفي كونه مرتبط بالنص الذي ينتجه العارف، أما الكشف فمن خلال التعاريف السابقة هو الكشف الربّاني الذي يحصل للعارف بعد تصفية وتهذيب سريره، أما مفهوم التجلي فهو مرتبط بتجلى الحقائق ومشاهدتها عند تجرد النفوس بعد تطيقها للعالم الحسي.

وعموماً فإننا نستنتج من المفاهيم السابقة أنها أدوات معرفية ضرورية في صناعة الخطاب الصوفي والفلسفي، فالمفاهيم هي الحقل الذي ينتج خطاباً جديداً انطلاقاً من مبدأ المعرفة الصوفية معرفة متميزة تقتضي الممارسة الحقيقية وتوظيف مفاهيم تخدم المشتغل في حقل التصوف الفلسفي.

### المبحث الثاني: الحكمة المشرقية كمصطلح (البداية والتأسيس)

<sup>1</sup> كميل الحاج: الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي الانجليزي، مصدر سابق، ص145

## 1) التسمية ومدلولاتها:

لقد تناولت الدراسات الغربية والعربية الفكر السيني من جوانب مختلفة ركزت على الجانب المنطقي والنقدي، أو ما يسمى فلسفة ابن سينا المشائية، وتغافلوا عن حقل معرفي هام جدا يتمثل في الجانب الإشرافي في فلسفته، هذا الجانب الذي ينسب لفيلسوفنا السهروردي ويغيب منه ابن سينا، أليس هناك تأثير لابن سينا في ظهور الفلسفة الإشرافية؟ وخصوصا وأن هناك نقاط مشتركة بينهما تتمثل في التأثير بالأفلاطونية المحدثة التي يتزعمها أفلوطين، وكذا في قصة حي ابن يقظان لابن سينا وابن طفيل الذي وجد السهروردي فيها نقطة البداية لمشروعه الإشرافي، فحيث انتهى الشيخ الرئيس بدأ شيخ الإشراف.

يمثل المصطلح الفلسفي أداة معرفية في فهم الخطاب الفلسفي والتعبير الحقيقي لكل المعرفية، مهما كانت طبيعتها، وإذا تكلمنا عن مصطلح حكمة المشرقين فإن هناك إجماع صريح يثبت أن ابن سينا هو أول من أبدع هذا المصطلح، وهو السباق إليه، وهذا سبق المعرفي لابن سينا حفز المستشرق الإيطالي كرلو ألفونسو نلينيو<sup>1</sup> أن يبحث في الموضوع فكتب عملا جادا موسوما: «بمحاولة المسلمين نحو إيجاد فلسفة مشرقية»<sup>2</sup>.

وما يستفاد من هذا البحث هو التحري المعرفي وراء هذا المصطلح والمغزى منه، وفلسفته المشرقية: «قد تتحلل من قيود المشائية اليونانية وعرض لفلسفته الخاصة التي وقعها على خاصة تلاميذه ووضح فيها اتجاهه الإشرافي، وفي هذه الفلسفة أعلن ابن سينا بصريح اللفظ ثورته على أرسطو والمشائية ووضح ذلك في كتابه (منطق المشرقين) وأعلن ذلك أيضا في رسالة الكيا وفي (شرح حرف اللام) و(شرح كتاب أتولوجيا) وفي تعليقاته على كتاب (النفس) وفي الفصل الأول من مدخل (منطق الشفاء)»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> انظر عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، يوليو 1993، ص583.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، (د. ط)، 1940، ص267.

<sup>3</sup> مرفت عزت بالي: الاتجاه الإشرافي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994، ص10

وقبل الخوض في التسمية والجدل الذي أثاره المصطلح لا بد من أن نعرف معنى الإِشراق عند ابن سينا: « هو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل إلى التأمل والبحث النظري والتشوق إلى الاستنباط.»<sup>1</sup>

نستنتج من هذا كله أن رسائل ابن سينا حملت: « بعضا من المعاني والرموز التي لها دلالات صوفية وإشراقية وهي تكشف لنا عن تقدّم واضح في اتجاه ما أسماه ابن سينا بالفلسفة المشرقية أو فلسفة الإِشراق.»<sup>2</sup>

تعتبر كلمة مشرقية من المفاهيم التي كثر حولها الجدل والنقاش خصوصا ما تعلق بالتسمية ونطقها، بفتح ميم الصدارة أي مَشْرُق ويضم ميم الصدارة أي: مشرق، وعليه نكون أمام موقفين، الموقف الأول بفتح الميم بزعامة تولول وتوزي واللذين يرون أنها بفتح الميم مشرقية فتولول في رأيه: « إن فلسفة الإِشراق هي عين الحكمة المشرقية لابن سينا وانتهى إلى القول أن الحكمة المشرقية لابن سينا هي حكمة الإِشراق التي اتخذها بعض المسلمين وليست هذه الحكمة الأفلاطونية المحدثة ولفظ إِشراق نفسه في رأي تولول الذي يترجمه بالكلمة (die-erleuchtung) ترجمة للكلمة الصوفية التي استعملها الأفلاطونيون المحدثون وهي (qwitiqmotos). ومعناها إِشراق أو إضاءة وانتهى إلى القول بأن الحكمة المشرقية أفلاطونية النزعة.»<sup>3</sup>

أما الموقف الثاني مع دي سلان كارادي قو وجوتيه وهورتن<sup>4</sup> يقرؤونها بضم الميم، وترجمت بما يدل على الإِشراق (illumination)، حيث وضّح كارادي قو في كتابه ابن سينا وترجمها (مُشرقية) بقوله (illuminative philosophie) أي الحكمة الإِشراقية يعتمد كارادي قو على فقرة ابن رشد التي تقول: « وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا إنه ليس

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 46

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 73

<sup>3</sup> مرفت عزت بالي: الاتجاه الإِشراقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص 75

<sup>4</sup> انظر عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص 194، 462، 618.

يرى أن ههنا مفارقا وقالوا إن ذلك يظهر من قول في واجب الوجود في مواضع وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية.<sup>1</sup>

علينا تجاوز المنحى اللغوي البحت وحسمه فمن الافتراضات السابقة: « إن فلسفة ابن سينا المستورة هي فلسفة الإشراق التي أتت بعدها استنتج خطأ أن (مشرقية) تقراً بضم الميم، وترجمت خطأ بما يدل على أنها (إشراقية) ومن هذه الافتراضات التي سنبين أنها تقوم على غير أساس في الأبئود التالية، استنتج أن فلسفة الإشراق وجدت بالفعل وبالإسم قبل فلسفة السهروردي المقتول وإنما هو أتى بالمصطلح الفني (حكمة الإشراق).<sup>2</sup>

وعلى كل حال فهما يكن من أمر القراءة التي اختارها الباحثون للصفة مشرقية: « فإن الفكرة القائلة بأن هذا الكتاب كتاب يتضمن آراء صوفية مستورة، كانت فكرة راسخة منذ زمن طويل في عقول كل الباحثين، لدرجة أنه على أساسها وحدها أنكر بكل تأكيد ويقين إمكان أن تكون مخطوطتان بعنوان (الفلسفة المشرقية) لابن سينا يحتويان هذا المؤلف أو جزء منه.<sup>3</sup>

وبناء على ما سبق، فإن ابن سينا أصل للمصطلح: « اصطنع في آخر حياته فلسفة أخرى خلاف المشائية التي بسطها في الشفاء وفي النجاة هي التي يسميها الفلسفة المشرقية كما تتمثل في الإشارات والفلسفة إشراقية، صوفية، متأثرة بالمشرق في فارس.<sup>4</sup>

من النصوص السابقة بإمكاننا القول أن ابن سينا وضع الحجر الأساس لفلسفة إشراقية في مقابل المدرسة العقلية المشائية، يعني محاولة ابن سينا تأسيس فلسفة خاصة تسمى بالفلسفة الإشراقية التي تختلف عن المدرسة المشائية اليونانية مع أرسطو، فالذين يرون أن المشرقية بفتح الميم فهي تعني التصدي للغرب أي اليونان مع

<sup>1</sup> مرفت عزت بالي: الاتجاه الاشرقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص 77.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مرجع سابق، ص

<sup>3</sup> عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مرجع سابق، ص 267

<sup>4</sup> أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د، ط)، 1965، ص 147

أرسطو وتأسيس فلسفة للمشرق، وهنا لا نبعد الجانب الجغرافي والظروف الاجتماعية والخصوصية الثقافية العربية الإسلامية: « إن ابن سينا أراد عن قصد قاصد وضع أهل المشرق مقابل أهل المغرب، وبأسلوبنا المعاصر حكمة الشرق مقابل حكمة الغرب، والقول بفلسفة أهل المشرق يعني أيضا القول بالفلسفة الإشرافية.»<sup>1</sup>

فبناء على النصوص السنيوية خصوصا كتاب منطق المشركين فإن الجمع بين النطقين: « لازم لهما أو من لوازمهما والذي نراه أولا من ناحية علامة نطق الميم وما نرجحه هو فتح الميم أي مشركيين.»<sup>2</sup>

لا يهم في نظرنا مصطلح المشركيين بالضم أو بالفتح بقدر ما يهمنا أن ابن سينا تتضح من خلال نصوصه الأصلية أن له السبق كما قلنا سابقا في تحديد المصطلح، وهذا واضح في كتبه سواء الإشارات و التنبهات الذي يعكس بحق عن الأصول الحقيقية للحكمة التي كان يريد أن يرسبها ألا وهي الحكمة الإشرافية.

ويعني ذلك رفض المدرسة المشائية وذلك بالبحث عن أصول فلسفية مشرقية وهنا يمكننا القول أن ابن سينا أسس الحكمة المشرقية، لكنه لم يكملها بخلاف ما نجده عند شهاب الدين السهروردي المقتول.

إذن ابن سينا: « كتب في مقدمته أصناف الطالبين لفلسفة أرسطو ودوافع عدوله عنها إلى حكمة المشركيين التي لم تتم وحال دون إتمامها عوامل كثيرة منها ما يخص حياة ابن سينا التي كانت حافلة بالذات إلى حد الإفراط في الأعمال السياسية وعدم استقراره في البلد الواحد وتعرضه لكثير من الفتن من قبل الحاسدين من حاشية البلاط ثم أخيرا ضياع كثير من كتبه ولا سيما ما كتبه حول حكمة المشركيين وما حولها.»<sup>3</sup>

إن مصطلح حكمة المشركيين تعنى بالجانب الجغرافي وكل الأطر الثقافية للعالم المشركي دون أن نستثني فلسفة إشرافية فكر فيها ابن سينا ولو تفكيراً محتشماً مقابل السهروردي، مما يقودنا إلى القول أن هناك جوانب إشرافية في الفكر السينيوي وكان له

<sup>1</sup> محمد ابراهيم الفيومي: المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشرافية، ط1، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1994، ص96

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص96.

<sup>3</sup> محمد ابراهيم الفيومي: المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشرافية، مرجع سابق، ص102

السبق في ذلك وهذا ما سنوضحه من خلال مؤلفاته ذات الطابع الإشرافي سواء أكانت رسائل رمزية أو كتب فلسفية ذات صبغة إشراقية.

## (2) الإتجاه الإشرافي في الفكر السينوي:

من أجل الوقوف على الطابع الإشرافي في مؤلفات ابن سينا علينا أن نوضح مسألة مهمة، وهي أن ابن سينا تأثر بأستاذه الفارابي في نظرية السعادة وأسقطها على مؤلفاته، كما تأثر بالتراث الشرقي الذي سبقه، فمؤلفاته الرمزية أو الفلسفية هي نتاج تأثيرات شرقية وحتى يونانية في فكره.

### أ/ الرسائل الرمزية وأبعادها الإشرافية:

أحسن تصوير للبعد الإشرافي في الفكر السينوي نستشفه في رسالته الصوفية الرمزية (حي ابن يقظان) ففي هذه القصة إكتشف ابن سينا الكون والحواس الظاهرة والباطنة وفي هذه القصة نلمس طابعا إشراقيا: « ظهر في صورة متصوف جوال يضرب في أصقاع الأرض تحقيقا لوصية تلقاها من والده ومجملها دعوة إلى النفس، النفس المكبلة بأغلال العالم المادي لكي تتحول عن لذات الجسد الفانية وتتجه بأنظارها نحو المصدر الأقصى للجمال والنور الذي يحجبه فرط بريقه وضيائه عن البصر.»<sup>1</sup>

إن المتفحص لهذا القول يفهم منه أن ابن سينا أراد من هذه القصة الرمزية أن يرقى بالنفس إلى عالم مفارق تجد فيه النور، مبتعدة عن الظلمات والكدرات، ومفهوم النور هنا هو الجمال المطلق والخير، فهي إشارة ضمنية إلى تأثره بمذهب الأفلاطونية المحدثة، ولابن سينا رسائل رمزية عديدة منها رسالة الطير أو الرسائل الأخرى ومن هنا نقول: « إن كتب ورسائل ابن سينا الإلهية حملت بين طياتها من قريب أو بعيد بعضا من المعاني والرموز التي لها دلالات صوفية وإشراقية وهي تكشف لنا عن تقدم واضح في اتجاه ما أسماه ابن سينا بالفلسفة المشرقية أو فلسفة الإشراف.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> مرفت عزت بالي: الإتجاه الإشرافي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص 60

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 61

ومما تقدم يمكننا القول: « إن الحكمة المشرقية ليست هي حكمة الإشراق، وإنما هناك وشائج قرى بين كلمتي إشراق وحكمة مشرقية.»<sup>1</sup>

فمدار الحديث هنا هو فلسفة لا تعتمد على النظر العقلي المجرد، وإنما فلسفة تقترض رؤيا داخلية، وتجربة صوفية، ومعرفة مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات المجردة: « وإن المعرفة المشرقية وإن كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية فانها عند ابن سينا نتاج النظر العقلي، والتجربة الصوفية عند السهروردي جماع الحكمة بنوعيهما البحثية والذوقية.»<sup>2</sup>

ومن هذا نفهم أن مصطلح الحكمة المشرقية لا يعني أبدا حكمة الإشراق، وهذا ما سيتأكد في قصيدته حول النفس و الحكمة.

ب/ مؤلفات ابن سينا واثر الإشراق فيها:

حيث يقول:

« هذب النفس بالعلوم لترقى \*.\* وذر الكل فهي للكل بيت

إنما النفس كالزجاجة و العلم \*.\* سراج وحكمة الله زيت

فإذا أشرقت فإنك حي \*.\* وإذا أظلمت فإنك ميت »<sup>3</sup>

ما نقرأه من هذه القصيدة أن ابن سينا يركز على تهذيب النفس وتشبّعها بالعلوم لتسمو وتشرق فيها حكمة الله فتحيا، ونلاحظ أن ابن سينا وصف مفهومين (أشرقت) و(أظلمت) وربطهما بالنفس، فالإشراق عنده يحيي النفوس ويعطيها البهاء، أما الظلمات فيعني الموت في حلك الجهل والظلام، وفي نفس السياق يذكر ابن سينا في رسالة الطير الرمزية كلمتي العقل والفكر لا القلب والروح، هذا ما يجعلنا نقول أن تصوفه فلسفي بالدرجة الأولى مبني على العقل لا على القلب والذوق وورد في الرسالة :

1 مرفت عزت بالي: الإتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص 61

2 المرجع نفسه، ص 109

3 أبو علي بن سينا: منطق المشرفيين، القصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية السكة الجديدة، القاهرة العدد 43، (د، ط)، 1910، ص ر ج

« كم من أخ قرع سمعه قصتي فقال أراك مس عقلك مس أو ألم بك لمم وما والله ما طرت بل طار...وتهجر السهر ونقل الفكر.»<sup>1</sup>

أما في عيون الحكمة يخيل إليك من العنوان أن ابن سينا يعرف الحكمة المشرقية ويضع أسسا لها ومنهجها وخصائصها، لكن حسب عبد الرحمن بدوي فإن هذا العنوان لا يوجد أصلا وإنما الموجود هو كتاب الموجز، إن المتفحص لهذا الكتاب يجد أن ابن سينا مشائي في أفكاره ومنهجه، وأن الصبغة الإشرافية مجرد سطحيات: « فإذن هذا الشيء عقل بالفعل وفعال فينا فيسمى عقلا فعلا وقياسه من عقولنا قياس الشمس من أبصارنا كما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد من عوارض المادة معقولات فيوصلها بأنفسها.»<sup>2</sup>

ونفهم من هذا أن ابن سينا عقلي المنهج، بعيد كل البعد عن فلسفة الإشراق التي تكلم عنها السهروردي فابن سينا بناء على ما تقدم أسس نظرية في العقل ذات طابع رمزي خيالي شعري، وهنا نقصد قصة حي ابن يقظان الرمزية وفيها يبين صعود النفس من العالم المادي حتى تبلغ النهاية التي تمثل عرش الواحد القديم فابن سينا: « حاول أن يعرف الأرض والسماوات بالحواس الظاهرة والباطنة وينفتح أمامه طريقان إلى المغرب طريق المادة والشر وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها المادة أبدا ويقود حي ابن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق، ويردان معا بشرة الحكمة الإلهية، ينبوع الشباب الدائم حيث الحسن حجاب الحسن والنور حجاب النور وحيث السر الأزلي.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> لويس معلوف وآخرون: مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى، تعر اسحاق حنين لمقالات أرسطو وأفلاطون وفيتاغورس، المطبعة الكاثوليكية لأباء اليسوعيين، بيروت، ط2، 1911، ص 70

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي: ذكرى ابن سينا 5، ابن سينا عيون الحكمة، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة، (د، ط)، 1954، ص43

<sup>3</sup> دي بور ج دي: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعر، علق، محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1981، ص265



يحيننا هذا القول أن المغرب هو عالم الظلمة والجهل ويقابله المشرق وهو عالم النور والضياء، وبالتالي فهناك ثنائية المادة التي تعكس العالم الغربي والصور المثالية أو المعقولة التي تعكس المشرق، وما شخصية حيي إلا أنموذجا لمعرفة عرش الواحد القديم عن طريق الحاسة الباطنة وهي المخيلة.

« أما النور إسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار، والذاتي كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطا طاليس والمستعار وجهين فكلمة النور حسب رأي ابن سينا تحمل معان مشتركة.»<sup>1</sup>

مما يجعلنا نقول أن فلسفته ذات طابع عقلي لأنه يستشهد بأرسطو ومقولتي العقل بالقوة والعقل الفعال مستقاة من عند أستاذه الفارابي.

ومن أجل الفصل في المسألة تمثل الحكمة المشرقية (الفلسفة الإشراقية) التي أسندها الكثير من الباحثين والمؤرخين للشيخ الرئيس من الإشكاليات الأساسية والبارزة في تاريخ الفلسفة خصوصا مؤرخي فلسفة العصور الوسيطية، حيث أثارت كثيرا من الجدل والفروض والإحتمالات التي أخذت مجريين، المجري الأول: « الذي يحتمل أن مؤلف الحكمة المشرقية مؤلف مندثر ولم يصلنا عنه شيئا.»<sup>2</sup>

أما الإحتمال الثاني فعلى مستوى تطور الفكر السينيوي نفسه، وكأننا هنا أمام حلقة مفقودة حملت على عدة تاويلات ومنها أن ابن سينا في آخر حياته اتجه اتجاهها صوفيا إشراقيا وهذا نلمسه في مؤلفاته منطق المشرقيين والإشارات والتبهيئات والشفاء والرسائل الرمزية المختلفة.

يعني ذلك القول: « بوجود كتاب الحكمة المشرقية قد اعتمدوا أقوال ابن سينا نفسه وقول ابن طفيل في القرن الثاني عشر للميلاد.»<sup>3</sup>

إذن التسليم بهذا الطرح بناء على قول ابن سينا في كتابه منطق المشرقيين: « وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا، وأما العامة

<sup>1</sup> ميشال مرمورة: إثبات النبوات لابن سينا، الدراسات والنصوص الفلسفية، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، (د)، 1968، ص4

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي: ذكرى ابن سينا 5، ابن سينا عيون الحكمة، مرجع سابق، ص (ي)

<sup>3</sup> محمد المهدي المسعودي: ما يجب أن تعرف عن ابن سينا، دار سراس للنشر، تونس، 1981، ص164

من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في (كتاب الشفاء) ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه، وعلى كل حال فالإستعانة بالله وحده.<sup>1</sup>

لكن بالرغم من هذه النصوص لابن سينا إلا أن: « نظرياته ركز فيها على العقل وعلى العقل وحده لا على أساس الذوق والمعرفة الوجدانية حتى في الإشارات فإن الملمح الصوفي يطغى عليه الطابع العقلاني المميز لآثار ابن سينا جملة.<sup>2</sup> وكخلاصة نقول بأن الآراء مختلفة في تصوف ابن سينا، وإذا اعتبرنا التصوف تجربة روحية ومعاناة ذاتية، فإن ما يعرف بالتصوف عند ابن سينا لا يكون تصوفاً، وبالتالي فإن ابن سينا ليس متصوفاً، أما إذا قبلنا بوجود ضروب من التصوف منها العقلي أو الفلسفي فتصوف ابن سينا يدخل عندئذ ضمن مقولة التصوف الفلسفي أو العقلي وبذلك يكون ابن سينا متصوفاً عقلياً وفلسفياً.

من خلال الدراسات النصية لآثار ابن سينا يتمكن المرء من إدراك الصفات المميزة لفلسفة ابن سينا الباطنية، وهذا ما ذهب إليه سيد حسين نصر إلى القول: « إلا أننا إذا تأملنا آثار ابن سينا لاكتشفنا أن هناك مجموعة كتب تختلف في طبيعتها عن كتبه المشائية، وتشير بكل وضوح إلى كونها بقايا الرسائل التي تضمنت شرح فلسفته المشرقية.<sup>3</sup>

ويستطيع الإنسان أن يدرج في عداد هذه المجموعة بالإضافة إلى: « منطق المشركين والفصول الأخيرة من كتابه الإشارات والتنبيهات، وهو آخر كتبه، وقد وضع فيه عدداً من المبادئ الأساسية للتصوف على أفضل وجه، ورسالته في العشق حيث يستعمل الإصطلاحات الفنية الصوفية، وبعض أشعاره وخطبه، وأخيراً القصص

<sup>1</sup> أبو علي بن سينا: منطق المشركين، القصيدة المزدوجة في المنطق، مصدر سابق، ص4

<sup>2</sup> محمد المهدي المسعودي: ما يجب ان تعرف عن ابن سينا، مرجع سابق، ص171

<sup>3</sup> مجموعة أبحاث ندوة 18 كانون الثاني 1980 الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1981، صص100، 101.

الخيالية الثلاث: حي ابن يقظان, رسالة الطير, سلمان وابسال, فمن دراسة هذه الأفكار يمكن المرء من إدراك الصفات المميزة لفلسفة ابن سينا الباطنية.<sup>1</sup>

و يرى أيضا: « انتهى ابن سينا إلى فلسفة مشرقية إن لم تؤخذ بجديّة من جانب معظم المفسرين الغربيين، فقد كانت ذات أهمية بالغة في العالم الإسلامي، إذ أشارت إلى اتجاه حكمة الإشراق التي دشنت بعد قرن ونصف تقريبا على يد السهروردي.<sup>2</sup>»

إن تعليقنا على موقف سيد حسين نصر أن ابن سينا له السبق المعرفي في الإشارة إلى حكمة ظلت مبهمة والتي حملت على عدة أوجه غير أن السهروردي هو من أسسها ووقع شهادة ميلادها لحيز الوجود وحسب كتاب الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس نكون أمام ثلاث وجهات نظر فيما يتعلق بفلسفة ابن سينا المشرقية ورسائله الرمزية أو الباطنية.

« وجهة نظر ترى أنها تنتم للبناء المشائي لفلسفة صوفية ذات علاقة بمذهب الفيض، ووجهة نظر ترى أن فلسفة أفلاطون قد استهوت ابن سينا أكثر مما استهوته فلسفة أرسطو، ووجهة نظر ترى ان ابن سينا أراد صياغة فلسفة صوفية يعارض بها فلاسفة اليونان، فلجأ فيما لجأ إلى لغة الرمز الأقرب إلى الروح الشرقية وإذا عجزت هذه المحاولة عن النجاح نجاحا تاما على يد ابن سينا فإنه على الأقل المؤسس لهذا المذهب الذي أشاد صرحه السهروردي فيما بعد.<sup>3</sup>»

إن الحكمة المشرقية التي أصّل لها ابن سينا ذات صبغة عقلية وإن حكمة الإشراق على أساس: « الوصول إلى معرفة باري الأشياء فالأول هو طريق التأمل والبرهان ويدعي من يتبعون هذا الطريق إذا ما آمنوا بالوحي واستمسكو به، ويدعون فلاسفة إذا لم يؤمنوا بذلك أو إذا ما قاموا بالتجريد لذلك، والطريق الآخر هو طريق الرياضات

<sup>1</sup> سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1971، ص ص 59، 60

<sup>2</sup> الموجع نفسه، ص 61

<sup>3</sup> مجموعة ابحاث ندوة 18كانون الثاني 1980 الذكرى الالفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا، مرجع سلبق، ص 95

الزهدية، ويطلق اسم الصوفي على من يتبعونها إذا ما كانوا مسلمين مخلصين فإذا لم يكونوا من هؤلاء سموا الحكماء الإشرقيين.<sup>1</sup>

ويمكننا إثبات ذلك من خلال دراسة نصوص من الإشارات لابن سينا لا سيما مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث، إن مذهب ابن سينا في التصوف أرساه حسب ما فهمه وما وصل إليه وما سمع عنه وما قرأ عنه: « فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل وطهارة النفس في رأيه عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات.»<sup>2</sup>

إن هذا القول يؤكد ما قلناه سابقاً عن الحكمة المشرقية لابن سينا، بالفعل هو أول من أصل لها، لكنها لا ترقى إلى مستوى حكمة الإشراق التي تكلم عنها السهروردي، لأن ابن سينا يعتمد دائماً على المعرفة العقلية التي تتخذ من العقل منهجاً والإستدلال والبرهان انتصاراً لها، فابن سينا يركز دائماً على انتصار الذهن والإشراق ويذكر: « والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف.»<sup>3</sup>

هنا لم يقل ابن سينا في علاقة الله بعباده بالقلب والذوق وإنما بالفكر، مما يجعلنا نقول أن ابن سينا أحسن من مثل المدرسة المشائية لأن حكمته بحثية عقلية استدلالية لا ذوقية روحية.

### (3) مقارنة ابستمية بين السهروردي وابن سينا:

إن الفترة الزمنية الكبيرة بين الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق والتي تقارب حوالي 120 سنة لا تلغي الهوة المعرفية ووشائج الصلة بين الشيخين، حيث شرح بعض كتبه

<sup>1</sup> البارون كارادوفو: ابن سينا، ثق عادل زعيتير، قد محمد عبدالغني حسين، دار بيروت للطباعة والنشر، 1970، ص ص 150، 151

<sup>2</sup> عبد الحليم محمود: التصوف عند ابن سينا، دراسة لنصوص من الإشارات، مكتبة دار العروبة، القاهرة، (د، ط) (د، س)، ص 16

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 47

كالإشارات و ترجم رسالة الطير إلى اللغة العربية، وأمانى ابن سينا في التأصيل لأصول العلم الحق الذي لا يخص إلا ذواتنا لم تتحقق ولم تتوقع شهادة ميلاده، لكن شيخ الإشراق نفذ مشروع ابن سينا وأكمل أبعاده وأسس أصوله إنه شيخ الإشراق الذي جمع بين البرهان والعرفان بين البحث والذوق: « إنه بلغ في الأولى مكانة لم يصارعه فيها أحد باعتراف أعلامها أنفسهم وأما الثانية فإن هذا المؤلف يذكر عنه أنه استفذ في رسالته الهامة الموسومة بالمشارع مضامين حكمة الأوائل والأواخر، وأبطل مزاعم الفلاسفة المشائين وأعاد تعليم قدماء الحكماء إلى نصابه على نحو لم يسبق إليه، أحداث بعض المتصوفة كالبسطامي والحلاج الذين ربما بلغوا مكانته في ميدان الصوفية العملية لكن لم يتمكن أحد قبله من أن يجمع بين الطريقتين النظرية والعملية بمثل هذه البراعة الفائقة.»<sup>1</sup>

فعلا ألف السهروردي بين نوعيين من الحكمة النظرية والعملية لكن هذا لا يعني أنه لم يأخذ من ابن سينا ولم يتأثر به بل أكمل المشروع السينوي وهذا ما ذهب إليه ماجد فخري بلمسة قرآنية ذوقية مستمدة من حكمة القدماء، وكأن حكمة الإشراق هذه هي حكمة متناقلة من الحكماء القدامى، لكننا بكل موضوعية يجب أن نعترف أن الشيخ الرئيس له نظرة كوسمولوجية للوجود والتي استفاد منها السهروردي ووظفها في فلسفته.

« أما سائر هذه النظرية الكونية الميتافيزيقية الشاملة، التي ينسبها السهروردي إلى الفلاسفة، فهي نظرة ابن سينا المعروفة، وهو لا يكتفي في بسطه لها بالموافقة الضمنية عليها، لكنه يحاول فضلا عن ذلك أن يؤيدها بشواهد من القرآن أو من التراث الصوفي.»<sup>2</sup>

إن هذا النص الذي أمامنا يثبت مدى تأثير الفكر السينوي في فكر السهروردي، ففلسفة النور مشروع سينوي ذو أبعاد ميتافيزيقية كونية ومع ذلك: « فالاستنتاج الذي لا مفر منه هو أن السهروردي يؤيد هذه النظرية الكونية تأييدا مطلقا أما ما أدخله عليها

<sup>1</sup> ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تق كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، الجامعة الأمريكية، (د، ط)،

1984، ص301

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص412

من تحسينات فلا يتعدى الأسلوب البياني، وهذه مستمدة في الغالب من أصول صوفية أو زرادشتية والسهورودي يتخطى الفارابي وابن سينا بعيدا في تصوفه.<sup>1</sup>

وفي المقابل نجد السهورودي نفسه يعترف أنه: « ينكر على ابن سينا أن يهاجم أفلاطون في نص له في آخر الشفاء.»<sup>2</sup>

يتفق السهورودي مع ابن سينا فيما يعرف التناقض فيقول: « بأنه - عند المناطقة - اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير وهو يوافقهم في هذا التعريف ويوافقهم أيضا في اعتبار شروط التناقض الثمانية وهي اتفاق القضيتين في الموضوع والمحمول لفظا ومعنى والكل والجزء، والقوة والفعل، الشرط والاضافة والزمان والمكان.»<sup>3</sup>

وكلمة المناطقة ويقصد بهم ابن سينا الذي أيده في التناقض وشروطه إذا أردنا أن نجري مقارنة بين الشيخين فهما من شيوخ الإسلام وأحسن من مثل الفكر الإسلامي بل هم من الحكماء الذين كتب عنهم حسين نصر كما رأينا سابقا، فابن سينا يمثل زعيما للمدرسة المشائية في المشرق، أمّا السهورودي مؤسس الفلسفة الإشراقية: « ومهما يكن من أمر فقد أخذ السهورودي بأكبر نصيب عن المشائية الإسلامية في المشرق، ممثلة بوجه خاص في ابن سينا وهي تجمع بين البحث والذوق بين الفلسفة والتصوف ومن مؤلفاته مجموعة تردد تعاليم هذه المشائية ترديدا صادقا ومن ثم سميت المجموعة المشائية وهي التلويحات، اللحات، المطاحرات، المقاومات وإذا كان قد عارض أرسطو، فما ذاك إلا أنه لم يجد عنده العرفان الذي ينشده، على أنه ليس أول معارض له في الإسلام.»<sup>4</sup>

كما قلنا سابقا بأي حال لا يمكن أن ننفي تأثير الفكر السينيوي على السهورودي والإعتراف سيد الأدلة كما قال السهورودي في حكمة الإشراق: « إنه كان شديد الذب

<sup>1</sup> ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 412، 413

<sup>2</sup> علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مسلمين للمنطق الارسطاليسي، دار الفكر العربي، ط1 1947، ص218.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص226

<sup>4</sup> ابراهيم مذكور: الكتاب التذكري شيخ الإشراق شهاب الدين السهورودي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته 587هـ - 1190م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د، ط)، 1974، ص70

عن طريق المشائين في صباحه حتى اهتدى إلى نور الحق أي إلى العالم العلوي الإشرافي.<sup>1</sup>

في إطار نقاط التلاقي بينهما من الناحية الصوفية العرفانية: « فلا يكاد يختلف تصوف السهروردي عن هذا كثيرا فهو تصوف نظري، يقوم على كشف وفيض مصدرهما النور كما يقول، أو العقل الفعّال كما قال ابن سينا وهذا خلاف في التسمية والحقيقة المسماة واحدة ولعل السهروردي يعوّل على الفيض أكثر من تعويله على النظر والتأمّل والإشراق عنده كشف وتجل من أعلى لا مجرد صعود وترق من أسفل وتلك فروق جزئية وهدف الشخصين معا واحد وهو الإتصال بالعالم العلوي.<sup>2</sup>

إن التصوف عند الشيخين من الجانب الشكلي هو مجرد فيض مع أن هذا الفيض في نظر السهروردي عبارة عن تجل من الأعلى إلى الأسفل وهذا ما سنعالجه في الفصل الثالث في مبحث خاص موسوم بمراتب الوجود، ومن باب قدسية البحث العلمي لا نخلط بين إشراقية ابن سينا وإشراقية السهروردي: « اللهم إلا إن أردنا بالإشراق مجرد الكشف والتجلي.<sup>3</sup>

وللمزيد من الإيضاح حول المشرقية التي أصّل لها ابن سينا وأكملها السهروردي الذي أرسى حكمة الإشراق ووضع أسسها ونظّر لها، غير أن ابن طفيل عرض في قصة حي ابن يقظان الشهيرة مفهوم الحكمة المشرقية حيث يقول: « طلب من ابن طفيل أن يعرف حكمة الإشراق وفي رأيه هذه الحكمة هي الحقيقة سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم، منحك الله البقاء الأبدي، واسعدك السعد السرمدني أن أثبت إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والحد في اقتنائها.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> المرجع السابق ، ص 70

<sup>2</sup> المرجع نفسه ، ص 77

<sup>3</sup> المرجع نفسه ، ص 80

<sup>4</sup> ابوبكر بن طفيل: حي بن يقظان، قد وعلق ألبير نصري نادر المشرق ش م م بيروت، ط3، 1986، ص ص

إن هذا النص المعطى أمامنا يحيل أول ما يحيل إليه أن ابن سينا ذكر مصطلح الحكمة المشرقية، وهذا ما هو وارد في نص ابن طفيل وأن هذه الحكمة المشرقية هي الحقيقة حيث يقول: « ثم إذا بلغت الإرادة والرياضة حدا من عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيدة كأنها بروق وتومض إليه ثم تحمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الإرتياض، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الإرتياض، فكلما لمح شيئا عاد منه إلى جنات القدس، فيذكر من أمره أمرا فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء.»<sup>1</sup>

بناء على هذا النص نستنتج أن هناك نوع من المعرفة الصوفية كون ابن سينا في أواخر حياته حاد عن سبيل المدرسة المشائية إلى نمط آخر من المعرفة تعرف بالمعرفة الصوفية الكشفية التي من خلاله تتكشف الحقائق ويتراءى الحق، وتذوب في ذات الحق، غير أن الوصول إلى هذا الحق حسب ابن طفيل وهو يثبت أسرار الحكمة المشرقية: « ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ الرئيس وصرف بعضها إلى بعض، أصنافه ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا، ونهج بها قوم من منتحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه لان هذا الذوق اليسير بالمشاهدة، حينئذ رأينا أنفسنا أهلا، كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من اتحفناه، بما عندنا واطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائق وزكاء صفاتك.»<sup>2</sup>

حسب هذا النص ومن خلال ما سبق نستنتج أن ابن سينا تجربته الصوفية التي عاشها تجربة تعتمد على البحث والنظر لا الذوق والمشاهدة مقارنة بالسهرودي، فحكمته التي ينظر لها مبنية على البرهان لا على العرفان مثلما هو حال المتصوفة مما يجعلنا نقول أن تصوفه عقلي لا ذوقي بعيد كل البعد عن الذوق والمكاشفة القلبية:

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص17

<sup>2</sup> ابوبكر بن طفيل: حي بن يقظان، مصدر سابق، ص24



« ولا سبيل إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ذلك أنها حالة ذوقية لا تتأتى عن طريق الإدراك المستخرج بالمقاييس و تقديم المقدمات وإنتاج النتائج.»<sup>1</sup>

فابن سينا تصوفه مبني على العقل بعيدا عن الممارسة والتطبيق فهذا حال الطبيب الذي يؤمن بالعقل على حساب القلب وهو بهذا يخلف عن التصوف الذي نادى به المدرسة الإشرافية، وهذا ما يجعلنا نقول أن فلسفة الإشراف مع مؤسسها السهروردي هي نور على نور أو فلسفة في النور: « هذه الحالة نور في نور، إنها لا تتاسب الخفافيش الذين يعيشون في الظلام، حتى إذا ما أشرق الفجر وتلألأ السناء غشيت أبصارهم.»<sup>2</sup>

ومن خلال المقارنة الإبتيمية بين ابن سينا والسهروردي انطلاقا من قصة حي ابن يقظان، هذه القصة الرمزية المليئة بالتأويلات الفلسفية ذات الأبعاد الميتافيزيقية الكوسمولوجية نستشف أن الاختلاف بينها واضح حيث أن حي ابن يقظان في ابن سينا يمثل العقل الإنساني فقط بينما في نظر السهروردي هو الإنسان الذي اكتمل عقله متخذا من الكشف والمجاهدة طريقا للوصول إلى معرفة الذات الإلهية، فالعقل الإنساني يعكس التوجه العقلي المشائي لابن سينا والطابع العام لفلسفته هو طابع عقلي مشائي، أما الكشف والذوق في نظر السهروردي يعبر عن فلسفة الإشراف والرقى بالإنسان حتى يصل الحضرة الإلهية: « فلئن كان حي ابن يقظان في نظر ابن سينا هو العقل الإنساني وفي نظر ابن طفيل هو الإنسان نفسه باحثا منقبا عن الحقيقة حتى يصل إليها فإن حي ابن يقظان عند السهروردي هو الإنسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء.»<sup>3</sup>

إن المفاهيم التأسيسية للفلاسفة الثلاث توضح المنحى الفلسفي والمعرفي لكل واحد منهم، فابن سينا يجمع بين العقل والفلسفة أما ابن طفيل يجمع بين التصوف والعقل بينما السهروردي التصوف في نظره هو ما يوصل إلى كنه المعرفة، ومفهوم الإنسان

<sup>1</sup> عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالاته حي ين يقظان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، (د، ط)، 1982، ص50

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص50

<sup>3</sup> أحمد أمين: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مؤسسة الخايجي مصر، مكتبة الممشى، بغداد (د، ط)، 1958، ص39

في نظر السهروردي هو أرقى أنواع الإنسان: « فابن سينا جعله عقلا متفلسفا وابن طفيل جعله إنسانا عاقلا ومتصوفا والسهروردي جعله إنسانا متصوفا بلغ به التصوف إلى حد المعرفة.»<sup>1</sup>

ويظهر الاختلاف بين السهروردي وابن سينا في بنية المنطق الأرسطي، فابن سينا يمثل أكبر مشائي سار على نهج أرسطو في المنطق وتقبله كما هو أي يمثل أكبر مفسر للمنطق الأرسطي، في حين أن السهروردي قام بنقد المنطق الأرسطي وأسس منطقا جديدا أسماه المنطق الإشرافي وألف في حقه كتابا موسوما بالمقاومات وكذا كتاب حكمة الإشراف، فعلى سبيل المثال نجده يقول تحت عنوان: « قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في تعريفات يعترض على الحدود المنطقية في بيان خاص ويستتبع.»<sup>2</sup>

إن التبيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان، واعترف أرسطو بصعوبة ذلك مع اختلافه في الإحصاء ويعتبر: « المقولات مع أرسطو وأتباعه ذلك من موارد النقد دلالة على نشاطه العلمي وقدرته على الابتكار.»<sup>3</sup>

ابن سينا تصوفه نظري استدلالي لا ذوقي ويجعله يبلغ درجة العابد المواظب على العبادات: « ولكن العارف ينصرف بفكره إلى قدس الجبروت ويستديم شروق نور الحق في سره وتتعلق إرادته بالحق لذات الحق ولا يؤثر شيئا على عرفانه إلا الحق وإرادته إلى الرياضة ينحى بها ما دون الحق ويطوع نفسه للتوهمات المناسبة للأمر القدسي ويلطف سره للتبويه ورياضة النفس هي نهيه عن هواها وصرفها إلى طاعة مولاها فإذا ترقى المرید في الرياضة عنت له حليات من اطلاق نور الحق عليه.»<sup>4</sup>

إن حكمة الإشراف مبنية على الذوق والكشف والمشاهدة والإشراف، في حين نجد أفكار ابن سينا بحثية تخلو من كل ذوق إشراقي، فلسفته مبنية على العقل والتحليل

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 39

<sup>2</sup> مصطفى طباطبائي: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين: تر عبد الرحيم ملارئي البلوشي، دار ابن حزم، ط1، 1990، ص 80.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 81.

<sup>4</sup> عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، ط2، 1999، ص 57.

والبرهان بينما: « حكمة الإشراق تتبني على النور والإشراق وفق قاعدة الله نور الأنوار جميعا مما يدعوننا إلى القول أن الحكمة المشرقية هي الحكمة التي وعد ابن سينا وعرفنا بها كلها أو بقسم منها.»<sup>1</sup>

لقد خصص ابن سينا كتاب الإشارات والتنبيهات بدراسة التصوف والإشراق غير أننا ما نلمسه من خلال كتابه هذا أن تصوفه عقلي نظري لا عملي كما هو عند السهروردي: « إن ابن سينا بحث موضوع المعرفة الذوقية أو التصوف كدراسة متصلة مع مذهبه الفلسفي العام على اعتبار أن الشيخ الرئيس ترقى عقله ابتداء من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي إلى المعرفة الذوقية أو الإشراقية.»<sup>2</sup>

بأي حال من الأحوال لا يمكننا إنكار السوابق التاريخية لمفهوم الإشراق عند ابن سينا قبل السهروردي حتى وإن تنبها للتسمية: « ولا شك أن ابن سينا كان فيلسوفا عقليا إلا أنه يظهر أن قلبه مال إلى التصوف وأصحابه وأعجب بطرقهم الموصلة إلى الشهود والحضور والسعادة الروحية.»<sup>3</sup>

إن الكلام عن التصوف من الجانب الروحي الخالص هو من اختصاص التصوف الديني الذي يرقى إلى تحقيق أقصى درجات الروحانيات، بينما التصوف الفلسفي كما نجده عند السهروردي أو ابن عربي قائم على التذوق والمكاشفة، وهذا ما يفتقر إليه ابن سينا: « ليس هناك إذا تصوف فلسفي وتصوف صوفي وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف وابن سينا فهم التصوف الصحيح على حقيقته... لا نجد فرقا ما بينه وبين غيره من الصوفية اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التي حام حولها ابن سينا وعبروا البحر الذي لم يصل ابن سينا إلى حافته..... بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى انتصار الذهن، وإشراق العقل وتزكية النفس لتكون مستعدة لتلقى فيض العقل الفعّال.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ضعت ريادة: الموسوعة الفلسفية العربية مج 01، الإصدارات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986 ص392.

<sup>2</sup> سالم ممرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قنينة للطباعة والنشر، ط1، 1992، ص325.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص325

<sup>4</sup> عبد الحلیم محمود: التكوير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، (د، ط)، (د، س)، ص ص 384، 385.

هذا التصوف الذي يتكلم عنه ابن سينا تصوف يعكس الإتجاه السينوي في المعرفة بقوله: « إن هؤلاء الفلاسفة عندما احترمو العقل ووضعوه فوق كل اعتبار في هذه الحياة آمنوا بعصمته ووصلوه إلى المعرفة العليا لم يمنعهم ذلك من أن يعتقدوا أن فوقه قوة بصيرية تصل عن طريق التنسك إلى أسمى منزلة وتنتهي بأن تغمر صاحبها في بحار النور الأقدس الذي لا يستعصي عليه انكشاف كل عرفان.»<sup>1</sup>

يعني ذلك أن ابن سينا أعطى للمعرفة الإسلامية صفة تلقي الأنوار الذي هو المعرفة العليا، وهنا تتحقق درجة التصوف الإشرافي وهذا الأمر يجعلنا نقول: « إن الشيخ الرئيس وجه المعرفة الإسلامية وجهة إشراقية وفتح الباب أمام مفكري الإسلام بعده لتفسير نظرية المعرفة تفسيراً صوفياً.»<sup>2</sup>

ومن أجل الفصل في هذه المسألة، نستطيع أن نقول مع هنري كوربان أن ابن سينا أسس وأصل لمشروع فلسفة مشرقية غير أنه لم يكمله وذلك راجع لجملة من الأسباب: « فلقد أقام ابن سينا مشروع فلسفة مشرقية حقا ولكن مشروعه نتيجة لأسباب قاطعة مهياً للفشل وإذا فإن الإشراق يدعوا أياً من أراد التعرف إلى (الحكمة المشرقية) إلى دراسة كتابه، فالتقابل الذي طالما أريد إقامته بين فلسفة ابن سينا المشرقية وفلسفة السهروردي الإشراقية إن هو إلا تقابل لا يستند إلى معرفة كافية للنصوص، وذلك لأسباب لن نستطيع إيرادها هنا.»<sup>3</sup>

وفيما يخص السبب الذي يبرر عدم فلاح ابن سينا في تحقيق مشروعه: « أما السبب الذي يشرح به السهروردي قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية، فهو أن ابن سينا جهل الأصل المشرقي نفسه، الأصل الذي يحقق الصفة المشرقية فابن سينا لم يعرف هذا الأصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة الخسروانيين والذي هو الحكمة اللدنية الحقيقية.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> أحمد عبد المهيمين: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، (د، ط)،

(د، س)، ص 105

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 107

<sup>3</sup> هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر نصير مروة، راجعه وق موسى الصدر، عارف تامر عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص 306

<sup>4</sup> هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص 36

إن قراءة ابن سينا من منظور السهروردي يجعلنا نفهم أن الحكمة المشرقية التي تكلم عنها ابن سينا تختلف تماما عن فلسفة الإشراق السهروردية التي هي حدسية حضورية، أما ابن سينا فإن فلسفته استدلالية بحثية، فالسهروردي جذور حكمته تمتد إلى الفرس والهند واليونان ويختصرها السهروردي بالقول الإشراقيون رئيسهم أفلاطون والمشائون رئيسهم أرسطو، إن الحكمة الإشرافية: « عبارة عن بناء فلسفي لا يختلف في بنيته العامة عن المنظومة الفارابية السينية فهيكل البناء وأساسه هو الميتافيزيقا الفيضية والهدف هو السعادة بالمعنى الذي أعطاه لها ابن سينا ويكاد ينحصر الإختلاف بين الصياغة الفارابية السينية والصياغة السهروردية للمنظومة الفيضية، في المصطلحات التي جعلها شيخ الإشراق أسماء نورانية.... الذي ادعى السهروردي أنه اهتدى إليه هو وحده دون ابن سينا، ليس شيئا آخر سوى المصطلحين الفارسيين المعروفين النور والظلمة.»<sup>1</sup>

يحلينا هذا النص إلى دلالة معرفية أشار إليها السهروردي وتمثلت في إحياء الخميرة المقدسة، وإبداع مفاهيم نورانية شيدت صرح فلسفة الإشراق هكذا نقول: « إن حكمة الإشراق السهروردية لا تتجاوز الحكمة المشرقية السينية معرفيا، فهي ليست سوى نسخة منها مكتوبة بمصطلحات نورانية ولكنها مع ذلك، بل وليست ذلك تفسرها ايدلوجيا، لقد كانت (الفلسفة المشرقية) السينية في آن واحد تعبيراً عن وعي قومي مهزوم ووعي ايدولوجي مقلوب.»<sup>2</sup>

إذا طرحنا سؤالا جوهريا وقلنا ماذا أخذ السهروردي عن ابن سينا؟ وهل أتم مشروعه؟ فإنه بإمكاننا القول: « أتى السهروردي المقتول، زعيم الحكمة الإشرافية من غير منازع، فاعتبر إشراقه متمما لفلسفة ابن سينا والسهروردي وتلاميذه وشراحه بعد، يعتبرون ابن سينا واحدا من الذين انكشف لهم السر ويقتبس السهروردي عن ابن سينا

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993، ص

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سابق، ص157

عددا من الأفكار الأساسية في الفيض ومراتب الموجودات وروحانية النفس ودرجات العقل، وطبيعة المعرفة العقلية وطبيعة إدراك الذات ذاتها من غير واسطة.<sup>1</sup>

يعني ذلك أنه أخذ عنه في مراتب الوجود كما وضحنا ذلك سابقا وأن المعرفة الحقة هي المعرفة التي تتأتى من غير واسطة، أي أن السهروردي أخذ في الجانب المعرفي وتعداه إلى موضوعات أكثر رمزية موحية بالمعرفة الصوفية الروحانية، وهذا ما نجده في قصصه الرمزية والتي استقى منها السهروردي فلسفته كموضوع قصة حي ابن يقظان وقد صارت قصة الغربة الغربية قال السهروردي: « إنى لما رأيت قصة حي ابن يقظان وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الإلهية إلا في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طورا في القصة سميتها أنا قصة الغربة الغربية.»<sup>2</sup>

وتم عدد من المقاطع في كتب السهروردي نجدها في نصها الحرفي في كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبهات، إن هناك خصوصية في فكر السهروردي تتمثل في إحياء حكمة فارس، وهذا دائما ما يؤكد السهروردي باعتباره شيخ الإشراق الأكبر، فهو على الرغم من موته المبكر وصل الإشراق معه أعلى درجاته وهو كما قلنا استمرار وامتداد لفلسفة كانت سابقة عليه وهي فلسفة سينية وهناك اختلاف بين الشيخين: « عرف السهروردي مؤلفات ابن سينا، وتبنى منطق المشرقيين وتابع القصص الرمزية التي كان الشيخ الرئيس قد بدأها، مؤكدا أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه وهو يرى أن ابن سينا قصر عن إدراك الحكمة اللدنية الحقيقية لأنه جهل أصولها الفارسية القديمة، فأتى هو بعده ليحيي تلك الحكمة النورانية الشريفة.»<sup>3</sup>

ومما سبق نستطيع القول أن ابن سينا: « وضع نظرية الإشراق ومصطلحات الإشراقيين وتعابيرهم، فحدثنا عن الرياضة والعبادة والإرادة والوقت والجذب والخطف والنفس التي تصبح محلا ومرآة.... وضع أسلوب القصص الرمزي الذي صار أسلوب

<sup>1</sup> السهروردي: هياكل النور، ضبطه أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2008، ص109

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 109، 110

<sup>3</sup> السهروردي: هياكل النور، مصدر سابق، ص ص 114، 115

الإشراقين المميز، وكأنما شاء هذا الأرسطي الطيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود فاستعان على المادة الروح وعلى المنطق الشرق وعلى المعرفة العقلية المقيدة بالحواس وبالحدس المتطلع إلى ما وراء المنظور.<sup>1</sup>

#### 4) عناصر الاختلاف بين السهروردي وابن سينا:

يختلف السهروردي عن ابن سينا من حيث المنهج: « فابن سينا منهجه برهاني عقلي تبنى أفكار المدرسة المشائية، أما السهروردي منهجه إشراقي ذوقي بل يجمع بينهما مؤسس المذهب الإشراقي، ويبقى الإختلاف، ذلك أنه في جميع الأحوال لم يتجاوز حدود الطريقة العقلية البرهانية.<sup>2</sup>»

وهناك فرق جوهري بينهما من حيث الجانب المعرفي، فالسهروردي فلسفته إشراقية ذات طابع ذوقي صوفي يعكس العلم الإلهي ومنه تحتل المفاهيم السهروردية: « وفي النور والظلمة والإشراق لها مكانة متميزة على الصعيد المعرفي الاستيمولوجي ذلك أن العلم الإلهي عند ابن سينا وجميع المشائين هو علم صوري بحت لا يسعه أن يحمل معنى النورية والإشراق كما هو الحال عند السهروردي.<sup>3</sup>»

وعليه يعتبر الفلاسفة المتأخرون: «..ابن سينا نظرة مشائية بينما السهروردي سمة (زعيم الإشراق) كأول فيلسوف ومؤسس لهذا الاتجاه لكن دون أن ينكر ما تأثر به هذا الفيلسوف بالشيخ الرئيس سواء على صعيد الأفكار أو على صعيد الأسلوب الخاص في مطارحاته المشرقية الإشراقية.<sup>4</sup>»

لعل المتصفح لكتاب الإشارات والتشبيهات يرى بعض الجوانب الإشراقية فيه حيث: « يشبه عمل العقول وخاصة العقل الفعال تشبيهات تعد قريبة إلى حد ما من التشبيهات الصوفية.<sup>5</sup>»

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 114

<sup>2</sup> يحيى محمد: نقد العقل العربي في ميزان دراسة معرفية تعنى بنقد المطارحات مشروع (نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري)، ط2، 2008، ص 81

<sup>3</sup> يحيى محمد: نقد العقل العربي في ميزان دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري)، مرجع سابق، ص 82

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 82

<sup>5</sup> محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1978، ص 206

مستندا إلى الآية القرآنية الكريمة سورة النور: « **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ** كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ **الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** »<sup>1</sup>

ثم إن ورود الحكمة المشرقية عند ابن سينا كثر حولها الجدل وإن كتبه التي زعم أنها تحمل دلالات إشراقية مفقودة كما صرح عبد الرحمن بدوي: « كتاب الإنصاف ظل مسودة أو دساتير وأنه بقيت منه وأنا لنأمل أن يؤدي نشر نصوص أخرى إلى زيادة توكيد هذا الرأي، إن كان لا يزال بعد في حاجته إلى فضل تأييد.»<sup>2</sup>

ولكي نختم هذا المبحث الموسوم بمقاربة بين ابن سينا والسهرووردي، يعتبر السهرووردي مؤسس الخميرة المقدسة والذي قدم حلا معرفيا للفلسفة الإسلامية خصوصا بين علماء الكلام ومنهجهم الجدلي العقلي والمتصوفة ومنهجهم الكشفي وأخرج إلى حيز الوجود (المنهج الإشراقي) أو ما يعرف بفلسفة الإشراق التي لها جذور ومرجعيات، وإذا تكلمنا عن ابن سينا نجد موقفه واضحا من المدرسة المشائية، إلا أنه انتهج نهجا صوفيا وفي أواخر حياته عارض المشائين، وهذه المعارضة استفاد منها السهرووردي واتخذها كأرضية له: « لقد استغل السهرووردي هذا النفس السلبي عند ابن سينا تجاه المنطق المشائي إلى أبعد حد ممكن وربما كان السهرووردي بحاجة إلى دعم علمي لفلسفته ولم يجد أفضل من ابن سينا الذي اعتبر نفسه امتدادا له بالرغم من أن بعض الباحثين لا يرى لابن سينا فضلا يذكر في هذا الحقل.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> سورة النور الآية 35

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي: أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978، ص27

<sup>3</sup> محمد تقى المرسي: العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، لبنان، ط3، 1996، ص119



ومن هنا نستنتج أن ابن سينا له تأثير على السهروردي وحتى الغزالي تكلم عن فلسفة إشرافية فيضية: « إن كتب الغزالي الخاصة تتضمن فلسفة فيضية واضحة المعالم والحظوظ، وإن كتبه الخاصة (كالمشكاة) مثلاً تتكلم عن إشراق الأنوار حسب النظرية مع إبدال بعض كلمات الفلاسفة من ابن سينا بألفاظ جديدة مثل النور وإشراق الأنوار على عادة الغزالي.»<sup>1</sup>

إن التدقيق المعرفي في فلسفة السهروردي لا يجعلنا نقول أنه تأثر بابن سينا فحسب بل حتى الغزالي في نظرية الفيض وتفصيل ذلك يكون في المبحث الثالث فالسهروردي: « كان عارفاً بالفلسفة القديمة أو الحكمة وتسمى الحكمة (الإشرافية) من الإشراق أو الكشف الذي هو منهج المعرفة عند الصوفية وله نظرية في الوجود مشتقة من نظرية الفيض ومعناه أن العالم انبثق من الألوهية بالفيض دون أن ينقص منها شيء كانبثاق النور من الشمس.»<sup>2</sup>

إذن نستنتج مما سبق أن ابن سينا أرسى قواعد الفلسفة الإشرافية التي أكملها السهروردي: « إن الإتجاه الصوفي عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الإشرافية الأفلاطونية التي سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردي المقتول، وإن هذا الاتجاه الإشرافي عند ابن سينا هو الذي يعبر عن مذهبه الخاص الذي أودعه كتاب الحكمة المشرقية والذي لا نعرف عنه شيئاً كثيراً، ولكن نجد صده في رسائله الصوفية وهو الجزء الثاني من الإشارات.»<sup>3</sup>

إن السهروردي صاحب منهج يجمع بين التعاليم الدينية والأفكار النظرية وبين الفلسفة والتصوف بين فلسفات اليونان ومعجزاتهم وحكمة فارس القديمة ومن ثم تأسيس أو بناء فلسفة جامعة تسمى الحكمة الإشرافية التي وضعت لنفسها منهجاً بدأ بالبحث والنظر وانتهى بتخليص النفس من كدورات المادة وكل ذلك له أصول تسمى بالفلسفة المشرقية والتي اتفق عليها المستشرق الفرنسي هنري كوربان مع نيالينو، لا يوجد عند

<sup>1</sup> محمد تقي المرسي: العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، مرجع سابق، ص 120

<sup>2</sup> علي أحمد: تاريخ الفكر الإسلامي، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، (د، ط)، 1997، ص 126

<sup>2</sup> محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة الفرق الإسلامية وعلم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار

المعرفة الجامعية، (د، ط)، 2000، ص 316

السهروودي مذهب يعرف بالفلسفة المشرقية بضم الميم، ويؤكد نلينو أن فلسفة السهروودي تختلف عن الفلسفة المشائية وذلك يرجع كما قلنا سابقا أن السهروودي جمع بين تعاليم الدين الإسلامي وحكمة فارس.

نحن نعتقد: « أن ابن سينا كان أول من وضع حجر الأساس للفلسفة الإشرافية ورسائله الصوفية خير دليل على ذلك (كقصة حي ابن يقظان) والتي ستكون ملهمة للسهروودي ومنورة لفكره سواء من حيث الرمز والخيال أو من حيث التصوف ... وهي اللفظة التي سيجعلها السهروودي عنوانا لقصته التي عارض بها قصة ابن سينا واستكملها، جاعلا قصة حي ابن يقظان هذه المرة بعنوان قصة (الغربة الغربية).»<sup>1</sup>

إن ابن سينا له تأثيرات كبيرة في الفلسفة العربية الإسلامية: « ومن هنا سنجد في العالم الإسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس إلى القرن الحادي عشر الهجري تتأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسع جوانب بدئها ويكفي في ذلك أن يذكر أسماء السهروودي المقتول وفخر الدين الرازي 1209م ونصير الدين الطوسي المتوفي في سنة 1274م وملا صدرا الشيرازي المتوفي سنة 1640م.»<sup>2</sup>

ومهما يكن فإن هناك صلات معرفية بين قصتي ابن سينا والسهروودي ويمكن إجمالها في مايلي:»

1. اصطنع السهروودي نفس أسلوب الرمز المكثف الذي كتب به ابن سينا قصة حي ابن يقظان وإن كان أسلوبه أكثر رمزا وتكثيفا.
2. اعطت التضمينات القرآنية الكثيرة في قصة السهروودي رحابة دلالية ومضامين أشد عمقا مما نجده في قصة ابن سينا.
3. تعد الغربة الغربية استكمالا وتطويرا لقصة حي ابن يقظان بأكثر مما تعد معارضة لها فقد أراد السهروودي كما قال في ديباجة الغربة الغربية: « أن يضيف إلى

<sup>1</sup> ابن سينا وابن طفيل وآخرون: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، تحق يوسف زيدان، دار الشروق، القاهرة، (د، ط)، 2008، ص45

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضرة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، (د، ط)، (د، س)، ص82

القصة المزيد من التلويحات و الإشارات العلوية التي .... قصة حي ابن يقظان...منها.»<sup>1</sup>

إذن حتى وإن كان هناك اختلاف بين السهروردي وابن سينا يمكننا القول أن ابن سينا وضع نظرية في الصدور وربطها بالإشراق العقلي وعليه: « إن ابن سينا استطاع أن يضع الحجر الأساس لهذه الفلسفة على أسس فلسفة إشراقية يشيد بناءها على أساس فلسفي عقلاني.»<sup>2</sup>

إن هذه الفلسفة الإشراقية تحمل دلالات أو ترادف بين مفهومي الإشراقي والمشرقي، وإن الذين قالوا بالإشراق هم فلاسفة الشرق الذين اعتمدوا على منهج الذوق الكشفي الحدسي والتي ترمي للوصول إلى الله وبالتالي يمكننا القول أن الفلسفة الإشراقية تشبه الفلسفة اليونانية التي ظهرت وتبلورت كمعجزة يونانية نتيجة التأثير والتأثير بين فلاسفة اليونان أنفسهم وبين اليونان والشرق، أما الفلسفة الإشراقية لها ميزة كبرى جعلتها تحتل الصدارة بفضل الدين الإسلامي الذي ألبسها ثوب العرفان، والتصوف الإسلامي في حد ذاته يعكس الأصالة الفكرية للفلسفة الإسلامية الإلهية التي تجعل من الحكمة ضالة لها: « لينظر فيه من جديد عند العرفانيين من الصوفية وقولهم بوحدة الشهود كالجنيب البغدادي أو في دائرة الفلسفة كما ظهر عند الكندي بشكل أقل وعند الفارابي بصورة أوضح ومن ثم عند ابن سينا الذي أسس نظرية قائمة على الإشراق ... فقد أسس فلسفة إشراقية طريقها الإتصال الإشراقي العقلي المفعم بالمحبة والشوق والكشف عن حجب الغيب الذي ترك صدهاء على السهروردي المقتول وانتقل إلى فلاسفة المغرب.»<sup>3</sup>

ومما سبق نقول الفلسفة مهما كانت طبيعتها هي إثارة إشكاليات معرفية ذات أبعاد تاريخية وفكرية تواصلية تعكس خصوصية كل فكر، فمثلا قصة حي ابن يقظان لدى كل من ابن سينا والسهروردي: « اتفقت القصتان في الأبنية العامة، وفي اتكائهما معا

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضرة العربية، مرجع سابق، ص 94

<sup>2</sup> فضيلة عباس مطلق: الإشراق الإلهي في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2011، ص 106

<sup>3</sup> فضيلة عباس مطلق: الإشراق الإلهي في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 151، 152

على إطار الرحلة لكن رحلة ابن سينا في (حي) كانت أرضية تتشوق للعروج، بينما اتخذت رحلة السهروردي في (الغربة الغربية) خطا عروجيا سماويا.<sup>1</sup>

وعليه فإن هذه الفلسفة ذات إضافة على مستوى موضوعها ومنهجها، وذات أخذ من الفلسفات السابقة عليها وهذا ما يتفق عليه بعض الباحثين ولا سميا بعض المستشرقين: « إن هذه الفلسفة ذات إتصال وثيق بالفلسفة اليونانية وبفلسفة الفرس وإن ابن سينا قد عرض لها قبل السهروردي.<sup>2</sup>»

ومن باب الضرورة المنهجية لا بد من الإشارة إلى تأثير السهروردي بالفلسفة اليونانية: « قرأ الفلسفة اليونانية قراءة درس وتبصر، وقاسها على غيرها من الفلسفات، وأعطاه ربيع منزلتها، ثم عكس عليها هذه الأضواء من روحه وذوقه وكشفه ونزعاته وإذا هو ينقض الكثير من أسسها ليقوم على أنقاضها فلسفة جديدة أطلق عليها أئمة الفكر من شرقيين وغربيين واعتبروا السهروردي مبدعها وواضع أسسها ومدرستها.<sup>3</sup>»

إن سبيل المعرفة في كل عصر من العصور ينحو منحى حسيا أو عقليا أو إشراقيا، فالسهروردي تجاوز هذا السلم العقلي والحسي إلى سلم معرفي راق متعال سبيله القلب شأنه في ذلك شأن فلاسفة اليونان الذين وضعوا الثقة في العقل حيث قدسوه وألّوه، غير أن رحلة السهروردي في بحثه عن الحقيقة كانت بالقلب والروح حتى وإن لقي حقه مثل سقراط: « إلا أنه انصرف إلى نوع من المعرفة الإشرافية التي هي ضرب خاص من المعرفة كما تعني لفظا إشراق نور العقل الفعّال وفيضانه على صفحة القلب وسبيلها التصرف العقلي المستند إلى التأمل الفكري والاستغراق الروحي بحيث يصير العقل متهيأ لتلقي المعرفة المطلقة.<sup>4</sup>»

ومهما يكن الاختلاف حول مصطلح الحكمة المشرقية فإنها تحتل مكانة كبيرة في التصوف الذي يرقى بالإنسان إلى عالم الحقايات، فسفينة المعرفة التي أرساها

<sup>1</sup> ابن سينا والسهروردي: حي بن يقظان، تحق يوسف زيدان، مصدر سابق، ص94

<sup>2</sup> سامي الكيالي: السهروردي، نوايغ الفكر العربي، 13 دار المعارف، (د، ط)، دار المعارف، 1955، ص35

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص33

<sup>4</sup> مجدي كامل: سقراط رحلة بحث عن الحقيقة (حياته، فلسفته، حكمه، نوارده وطرائفه، محاكمته وإعدامه)، دار الكتاب العربي دمشق، القاهرة، ط1، 2011، ص80.

السهروردي ومن قبله ابن سينا: «... أو لأنها تعني حكمة القسم الشرقي من الدولة الإسلامية، إذ أن ابن سينا فارسي وفارس تقع في القسم الشرقي من بغداد التي كانت عاصمة الدولة العباسية، ومن قائل يقول أنها تعني حكمة الإشراق، فيرد معترض ويقول لو كانت تعني الإشراق لأطلق عليها اسم الحكمة الإشرافية لا المشرقية لكن نجد أنه سواء عنت حكمة المشرق أو حكمة الإشراق فالمقصود واحد، وهو الإشراق هذا المذهب الذي أدخله الفارابي في الفكر الإسلامي واعتقه من بعد ابن سينا الذي تتلمذ للفارابي عن طريق مؤلفاته الفلسفية.»<sup>1</sup>

الفلسفة الحقة كما يقول الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز هي إبداع للمفاهيم، فابن سينا أبداع المفهوم وعنى به دلالات معرفية معينة إلى أن أتى السهروردي وطور المفهوم وأعطاه سياقات معرفية مختلفة تماماً حتى وإن كانت فلسفة ابن سينا مرجعية فكرية له: «ليست فلسفة ابن سينا فلسفة عقلية فقط، وإنما هي فلسفة إشرافية تصف فيض الصور عن العقل الفعّال، كما تصف ارتقاء العارفين بالإرادة والرياضة والتأمل... نشهد وقوع النفس الإنسانية في قفص الطبيعة واستئناسها به ثم خلاصها من الشرك، واغتنامها النجاة وصعودها في أجواء الفضل من صقع إلى صقع حتى بلوغ المدينة التي يتبوؤها الملك الأعظم.»<sup>2</sup>

وكذلك إن أردنا أن نبيّن وجه الاختلاف بين السهروردي وابن سينا حول منطق المشرقيين والمنطق الإشرافي: «نلاحظ أن منطق المشرقيين عند ابن سينا وإن كان يستعمل نفس اللفظ (شرق) إلا أنه لا صلة بينه وبين منطق الإشراق فلفظ (المشرقيين) عند ابن سينا لا يدل على منطق خاص بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعني به ابن سينا أكثر من عنوان لكتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطي التي ثار حولها خلاف في عصره... كتابات المناطقة المشائين السابقين.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أبو بكر محمد بن طفيل: رسالة حي ابن يقظان، منشورات الجمل، ط1، 2007، ص9

<sup>2</sup> جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، (د، ط)، 1989، ص ص 261، 262

<sup>3</sup> محمود محمد علي محمد: المنطق الإشرافي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص89.

إضافة إلى ذلك نستشهد بلمحة السهروردي نفسه إلى مخطط ابن سينا حيث يقول: « ولهذا صرح الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسايط ترسم ولا تحد، وهذه الكراريس، وإن نسبها إلى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائيين، والحكمة العامة، إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرف لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانيين فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة.»<sup>1</sup>

ومعنى هذا أنه لا مجال للتفرقة بين منطق الإشراق ومنطق المشرقيين من حيث المضمون، أما من حيث اللفظ فالسهروردي لا يقصد في كلمة: « إشراق أي معنى جغرافي، بل بقصد معنى صوفي ولهذا يجعل من المشرق دلالة مجازية على الإشراق.»<sup>2</sup>

وفي الوقت الذي كانت تنمو فيه أصول المدرسة الإشراقية في المشرق مع السهروردي، كان فيلسوف قرطبة ابن رشد في المغرب الإسلامي محاميا بارعا عن الفلسفة الإسلامية وبالخصوص المدرسة المشائية في كتابه تهافت الفلاسفة الذي أشار إليه الغزالي حينما كفر الفلاسفة وانتقدهم.

ومن ثم نستنتج أن هناك مدرستين تختلفان من حيث الموضوع والمنهج عن بعضهما، فالمشائيون أصلهم النظر والاستدلال أما المدرسة الإشراقية فأصلها الذوق والتعالي الروحي والرقى بالعارف إلى درجة السمو الروحي، ولذلك نقول ان مقومات المدرسة الإشراقية هي:

<sup>1</sup> السهروردي: المشارع والمطارحات ضمن مجموعة في الحكمة الالهية ج1، تصحيح هنري كوريان، استانبول 1945، ص195.

<sup>2</sup> محمد علي أبو ريان: الإشراقية مدرسة أفلاطونية، مناقشة قضية المصدر الإيراني، بحث نشر ضمن الكتاب التذكري شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص58.

المزاوجة بين العقل والكشف وفي هذا الشأن يقول شيخ الإشراق: « وإنه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشرافية ما لم يكن الحكيم ماهرا في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية.»<sup>1</sup>

يعني ذلك ان طريق الإشراق والوصول إليه يستدعي التفنن وإتقان العلوم البحثية، فالإنتقال من العلوم البحثية إلى العلوم الذوقية يكون بإتقان سبل العلوم البحثية والإرتقاء إلى الذوق والكشف.

إن الحكمة الإشرافية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والإستدلال البرهاني موقعه الخاص به، ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق بل تحاول الاستعانة بهما معا للوصول إلى الكمال المطلوب: « فالعقل والكشف كل واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.»<sup>2</sup>

بل السهرودي نفسه يصرح في كتابه (المشارع والمطارحات): « لا نقصد إلا تتميم طرائق المشائين وتفريغها وتهذيبها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين، وإن كان قد يتفق فيه نكت متفرقة بحثية شريفة والخطب العظيم مرموز في كتابنا، المشتغل على الأصول الشريفة المسمى بحكمة الإشراق.»<sup>3</sup>

ثم إن السهرودي فلسفته مقومها هو نقد الفلسفة المشائية موضحا: «... بعض المحددات الأساسية للفلسفة المشائية عبر طرحه لأسس الإشراق التي سرعان ما وجدت صداها في درس الثيوصوفي ومن ثم درس الفلسفي، ليؤسس الخيال مجراه الجديد في طريق الفلسفة المشرقية، والمراد بالمشرقية البعيدة عن المعنى الجغرافي، أو أي تصور إثني، وقد تنبه ملا صدرا لطرح السهرودي بوصفه باعثا لحكمة الفرس المتعلقة بفلسفة الأنوار عند الحكماء الفرس القدماء.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> كمال حيدري: مدخل الى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، (د، ط)، (د، س) ص243.

<sup>2</sup> كمال حيدري: مدخل الى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مرجع سابق، ص244.

<sup>3</sup> شهاب الدين السهرودي: المشارع والمطارحات، تح دكنز مقصود محمدي أشرف عالي بور، منشورات الجمل بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص71.

<sup>4</sup> صدر الدين الشيرازي: اتحاد العاقل والمعقول، تح قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2004، ص06

وإذا أردنا أن نحسم مدى صلة فكر السهروردي شيخ الإشراق بالشيخ الرئيس ابن سينا ونكون أكثر دقة، فإن القاسم المشترك بينهما يكمن في النظرية الأساسية التي عرفها فلاسفة الإسلام أو ما يعرف بنظرية الانبثاق: « وفي ذلك يجب فهم النظرية السينية في فيض الأشياء أو صدورها عن واجب الوجود هذا (الفيض) الذي يتحدث عنه الشيخ الرئيس كعملية خلق مصاغة بالمصطلحات الأفلاطونية. فليس (الفيض) عملية واقعية طبيعية، تتم في زمان ومكان، وإنما هو علاقة منطقية محضة، علاقة تبعية (ممکن الوجود) (واجب الوجود).»<sup>1</sup>

إن إجراء هذه المقاربة بين الشيخين لا يعني أننا نقلل من ابن سينا في عطاءه الفكري والفلسفي خصوصاً في الفلسفة الإشراقية، بل بالعكس يعتبر ابن سينا واحداً من أهم فلاسفة الإسلام: « كان ابن سينا أفلاطونياً في نفسه أرسطياً في عقله مسلماً حقيقياً في إيمانه هذا كله مع احتفاظه باصالته وهويته، فهو بحق فيلسوف الفكر العربي كما قال عنه روجر بيكون، ويطلق على ابن سينا لقب الشيخ، فالشيخ لقب علمي والرئيس لقب سياسي، فالشيخ الرئيس يدل على جمعه بين الإشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة فهو أشبه بالحاكم الفيلسوف الذي أراده أفلاطون في جمهوريته وكما يقول سارتون عنه: إنه يعد ظاهرة فكرية ربما لا تجد من يساويه في نشاطه وإنتاجه.»<sup>2</sup>

وكختام لهذا المبحث ومن أجل الفصل في أسبقية ابن سينا لمصطلح حكمة الإشراق، فإن تصوف ابن سينا تصوف نظري عقلي، غير أننا لا ننكر أخذ السهروردي عليه، وتأكيد ذلك في مفهوم العارف عند ابن سينا الذي ينظر إليه نظرة فيلسوف منهجه بحثي عقلي ولا مجال للقلب هنا: « فالعارف عند ابن سينا رجل فيلسوف يعمل عقله في كل ناحية من النواحي التي يطرقها، فهو زاهد بعقله مرید بعقله وعارف بعقله، وبالتالي فهو لم يسلك طريق الصوفية العملي بل وقف على بابهم فحسب، ونظر إليهم

<sup>1</sup> ارثور سعد بييف: ابن سينا دراسات في الفكر الإسلامي، تعر توفيق، دار الفاربي بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص212.

<sup>2</sup> رجاء أحمد علي: الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012، ص110.



وأعجب بهم وعبر عن إعجابه، بخلاف العارف الصوفي فإنه يعتمد في وصوله إلى الملاً الأعلى على القلب وحده ولا أهمية عنده للعقل.<sup>1</sup>

إذن نفهم من هذا ومما سبق أن التصوف عند ابن سينا يأخذ طابعا عقليا، وبالتالي هناك فرق واضح بين مفهوم العارف بين الفلاسفة والمتصوفة لأن المنهج يختلف، فالمنهج الذوقي يختلف تماما عن المنهج البحثي وبالتالي ابن سينا كان متأملا في التصوف أكثر منه متصوفا حقا بخلاف السهروردي الذي كان تصوفه إشراقيا ذوقيا: « إذن فالوسيلة للوصول إلى ذلك مختلفة عند كل من العارف عند الفلاسفة والعارف عند الصوفية، فالأول يصل عن طريق العقل والثاني وصوله يتم عن طريق القلب.»<sup>2</sup>

إن ابن سينا في نمط حياته يختلف عن نمط حياة السهروردي، فالسهروردي ارتدى الخرقة الصوفية وكان زاهدا في حياته ولبسه ومتقشفا، بينما ابن سينا كان يعيش في البلاط السياسي ويمارس السياسة أي عاش حياة البذخ والترف حتى إنه قيل كان يشرب الخمر ويعاشر النساء وهذه حياة كل من يعيش في البلاط السياسي.

وعليه فإن التصوف الذي تكلم عنه ابن سينا تصوف عقلي وهو يختلف عن تصوف العارفين والإشراقيين الذوقيين: « ولهذا فإن دراسته في التصوف والإشراق والتي خصص لها جانبا كبيرا من فلسفته وبخاصة في القسم الأخير من كتابه الإشارات والتبهيئات.»<sup>3</sup>

أقول إن هذه الدراسات كلها تعتبر تصوفا عقليا نظريا لا عمليا كما هو الحال عند متصوفة الإسلام غير أننا لا ننكر تأثر السهروردي بابن سينا: « ويقتبس السهروردي عن ابن سينا عددا من الأفكار الأساسية في (الفيض) ومراتب الوجود وروحانية النفس ودرجات العقل وطبيعة المعرفة العقلية وطبيعة إدراك الذات ذاتها من غير واسطة.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ثروت حسن عبد الرحمن مهنا: العناية الإلهية في فلسفة ابن سينا، دراسة تحليلية من وجهة نظر الإسلام، كلية أصول الدين والدعوة، القاهرة، ط1، 2005، ص100.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص100.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص100.

<sup>4</sup> شمس الدين محمد شهرزوري: شرح حكمة الإشراق ج1، تح أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2012، ص142.

وكان السهروردي لفت انتباه ابن سينا في هذا المشروع الإشرافي وطوره، وبالتالي فإن ابن سينا هو المؤسس الأول لمفهوم الحكمة المشرقية غير أنه يوضح الفرق بين البحث النظري والذوق الكشفي: « وعند ابن سينا نجد أول توضيح للفرق بين المستوى النظري التقليدي من التفكير الفلسفي والمستوى الإشرافي الذي يتم التوصل إليه بالعقل القدسي.»<sup>1</sup>

وهناك ملاحظة مهمة جدا لا بد من الإشارة إليها هي أن ابن سينا فعلا أشار للمصطلح أو المفهوم، غير أن فلسفته تختلف تماما عن الفلسفة الإشرافية وحتى المنطق الإشرافي الذي أسسه السهروردي بدون منازع، وبالتالي فإن السهروردي يربط بين مباحث نسقه المعرفي من منطق ومعرفة وتصوف يعكس فيها الطابع الإشرافي وبذلك يتميز عن ابن سينا.

وللفصل في هذا المبحث لا بد من الرجوع إلى النصوص الأصلية لابن سينا حيث نجده يذكر بعض المفاهيم التي يبني السهروردي حكمته الإشرافية عليها مثل الحكماء الإلاهيين وكل ما يتعلق بسلوك السالك: « ثم إنه إذا أمعن في السلوك علم أنه لا يقدر على السلوك إلا بهدايته تعالى إلى الطريق السوي.»<sup>2</sup>

إن ابن سينا مهّد الطريق للسهروردي ليكمل مشروعه الإشرافي، لكن حكمة الإشراف التي أرسى قواعدها السهروردي تختلف في محتواها ومنهجها عن ما أشار إليه ابن سينا: « كلام غير محصل، لما مر ولأن الشيخ إنما أثبت الأول وصفاته في هذا الكتاب بما أثبتها هو وغيره من الحكماء الإلاهيين في سائر الكتب.»<sup>3</sup>

إن السهروردي قرأ واطلع جيدا على مؤلفات ابن سينا ورسم منهجا قائما بذاته، ووظف مفاهيم سينية والدليل على ذلك: « تأمل كيف ابتداء الوجود من الأشرف

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص143.

<sup>2</sup> أبي علي ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي ذخائر العرب 22 قس الاول، تح سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1119، ص114.

<sup>3</sup> أبو علي ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي ذخائر العرب 22 قس الاول، مصدر سابق، ص116.

فالأشرف، حتى انتهى إلى الهيولى ثم عاد من الأخس فالأخس، إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد.<sup>1</sup>

إن المتأمل لهذا النص وبالضبط في النمط السابع الموسوم في التجريد من الفصل الأول يقابلها كتاب الحكمة الإشرافية وكيفية صدور الموجودات عن نور الأنوار وفق قاعدة الأشرف في حضرة نور الأنوار وقاعدة الأخس اقترابا من الظلمات وهو عالم المحسوسات وعالم الفساد كما يسميه أفلاطون.

وفي الأخير نريد أن نقول أن ابن سينا مشائي ونستشعر ذلك في مؤلفاته: « هو مشائي ولا نزاع في ذلك، ولكنه مشائي مستقل يأخذ عن أرسطو دون ان يتعبد به فيضيف إليه ما يضيف ولعله في مشائيته أكثر تحررا من أمثال الاسكندر الافروديسي وبين الإغريق وثامسطيوس بين رجال مدرسة الإسكندرية.»<sup>2</sup>

وكختام لهذا المبحث بإمكاننا أن نقول أن ابن سينا مشائي وأحسن من مثل الفلسفة الإسلامية في ثوب متميز عن فلسفة أرسطو بالرغم من تأثره به، وعموما عرف العرب المسلمين نمطا متميزا من التفكير عكس الأصالة العربية الإسلامية.

### المبحث الثالث: مقارنة ابستمية بين الغزالي والسهروردي:

أما الإنتقادات اللاذعة التي وجهها الغزالي للفلسفة جعلت الفلاسفة سواء كانوا غربيين أو مسلمين يصنفون الغزالي ضمن دائرة التصوف والدين لا الفلسفة، ونحن في فصلنا هذا نتبهننا إلى مسألة بالغة الأهمية هي الصلة المعرفية المشتركة بين الغزالي والسهروردي ضمن مؤلفه الشهير مشكاة الأنوار، الذي ينظر له نظرة ضيقة على أنه مجرد تفسير لآية قرآنية خاصة هي آية النور بل أن الغزالي قد لخص في هذا التفسير فلسفة إشرافية كاملة ونظرية في حقيقة الوجود أي (ماهية الوجود) وعلاقة الخالق بالمخلوقات وحتى في الجانب المعرفي حيث بنى نظرية في المعرفة.

<sup>1</sup> أبو علي ابن سينا: الاشارات والتبهيئات مع شرح نصير الدين الطوسي ذخائر العرب 22 قس الثالث، تح سليمان دنيا، دار المعارف، ط3، 1911، ص241.

<sup>2</sup> أبو علي ابن سينا: الشفاء الطبيعيات 1- السماع الطبيعي تص ومرا ابراهيم مذكور، تح سعيد زايد بمناسبة الذكرى الالفية للشيخ الرئيس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 1983، ص (ح).

## 1. الغزالي والتأصيل لفلسفة النور:

يشترك الغزالي والسهورودي في أن الله تعالى هو (نور الأنوار) وهو (النور الأول) وهو النور الذي تشع منه كل سائر الأنوار وحسب الغزالي: « بل لا بد أن ترتقي إلى منبع النور الأول الذي هو النور بالذات أو النور الحقيقي أو النور المحض (الله) الذي لا يسمى غيره باسم النور إلا مجازاً.»<sup>1</sup>

إن الغزالي بناء على هذا النص يشير إلى نوع خاص من الفلسفة بعيدا عن الهيوليات والمادة، إنها فلسفة النور ويكون قد عبّد الطريق لمفهوم (الإشراق)، وهنا يختلف الغزالي تماما عن المدرسة المشائية العقلية بزعامة ابن سينا، ولعل الغزالي كان أسبق فيلسوف إسلامي إلى الأخذ بمذهب الإشراق بل هو في رسالته مشكاة الأنوار: « أسبق كبار فلاسفة الإشراق المتأخرين أمثال السهروردي الحلي و قطب الدين الشيرازي ومهد أمامهم الطريق إلى فلسفة إشراقية كاملة مفصلة وعلى الأخص في النواحي التي تتصل بالمعرفة والنفس.»<sup>2</sup>

## 2. المنحى الأنطولوجي والإبستمولوجي لفلسفة النور عند الغزالي:

يتجلى البعد الإبستمولوجي في فلسفة النور الغزالية في بناء نظرية في المعرفة، والتي تتطلب توفر العابد والمعبود في إطار صوفي محض، وبناء على هذا يكون هناك تشابه كبير بين المعرفة عند السهروردي والمعرفة عند الغزالي، فهي مبنية على النور: « نور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة.»<sup>3</sup>

« وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية فليس على العبد إلا الإستعداد بالتصفية المجردة

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي: مشكاة الانوار، حق وقد أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964،

ص13

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص34

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص35

وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الإنتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة.»<sup>1</sup>

لقد أسس الغزالي مذهبا مبنيا على أساس الإشراق والقذف، وجعل المعرفة نورانية ترقى إلى درجة الإلهام الذي يتجلى للذات العارفة: « فنحن نرى أن هذا النور الذي قذفه الله تعالى في صدره هو مفتاح المعرفة عنده، ولا يمكننا أن نفهم فلسفته إلا إذا أدركنا مدى ما تمثله هذه المسألة من أهمية، فالعقل لا يمكن أن يكون مصدرا للعقيدة الدينية ولا يكون له سوى دور لاحق يتمثل بتحقيق التطور العلمي فالعقل لا يفسر الدين ولا يبرره بل الدين يعطى العقل مشروعيته فعليينا أن نفسر المبادئ العقلية انطلاقا من الدين لا أن نفسر الدين تبعا للعقل.»<sup>2</sup>

إن من هذا المعطى الذي أماننا نفهم أن الغزالي معرفته معرفة صوفية ذات صبغة دينية بخلاف السهروردي الذي تصوفه فلسفي محكوم بإطار فلسفي معرفي ذوقي بحثي، وهذه هي خصوصية فكر السهروردي حيث تتميز هذه الحكمة: « بالذوق أو الكشف والإشراق، القائم على انطولوجيا النور، باعتباره الطريق الامين إلى الحق اليقين ولكن إلى جانب هذه الحكمة الحدسية (intuitive) لا (الذوقية)، (الكشفية) هناك حكمة أخرى استدلالية (descurcivie) بحثية نظرية، هذبها أرسطو وأتباعه من المشائين والذوق الكشفي أعلى من البحث النظري ومع ذلك فإن حكمة الإشراق تجمع بين طريقي المعرفة كليهما.»<sup>3</sup>

بمعنى أن السهروردي تميز عن المشائين بكتاب حكمة الإشراق، الذي جمع فيه بين الحدس والإستدلال في علاقة صوفية ضرورية تربط بين العابد والمعبود، وتكون فيها النفس في طريق الحق وحضرته: « جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم

<sup>1</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين ج3، الدار المصرية اللبنانية، (د، ط)، (د، س)، ص21

<sup>2</sup> أحمد شمس الدين الغزالي: حياته آثاره فلسفته، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص48.

<sup>3</sup> آرثو سعد ييف توفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف، دار الفاربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص296.

ويأطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.<sup>1</sup>

أما الغزالي يرى أن الوجود يقتبس نوره من نور الأنوار، وتسمية النور في حد ذاته ما هو إلا على سبيل المجاز والنبوة المحمدية هي النور الحقيقي في هذا الوجود.

إذا كان السهروردي قد جمع بين الحكمة الذوقية الكشفية والبحثية النظرية فإن الغزالي يرى: « الذوق ليس مضادا للعقل وإنما هو وجه من وجوهه وفي آخر نقطة من تطوره بالإكتساب أو يظهر عند البعض بالمجاهدة المتوجهة إلى النفس وصلها، فالغزالي يصنف أهل الذوق مع العقلاء.»<sup>2</sup>

غير أننا نلاحظ أن الغزالي يعطي المرتبة القصوى لأهل الذوق، فهو يقول في المشكاة: « ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه.»<sup>3</sup>

فذوق الغزالي مبني على إيمان القلب والوجدان: « فالعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس والإيمان قبول مجرد التقليد.»<sup>4</sup>

### 3 الانطولوجيا الإشرافية في فكر الغزالي:

تتسم رسالة مشكاة الأنوار للغزالي بنوع من الانطولوجيا الإشرافية التي تبحث في ماهية الوجود، بل ارتقى إلى التوحيد في آن واحد بين الوجودي والمعرفي في الإنسان، هذا ما يجعلنا نقول أن الغزالي صاحب نسق معرفي وجودي، وهذا كذلك وارد في كتابه (مشكاة الأنوار) حيث تكلم عن إمكانية بلوغ الإنسان لمرتبة الملائكة استنادا إلى رقيه وسموه الأخلاقي: « فإن الفتحاح هو المصدر المعرفي الروحي للسالك الصوفي أو مثاله المصدري، فالفتحاح بالحق هو الله من بيده مفاتيح الغيب والوجود كله.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> يوحنا قمير: الغزالي دراسة مختارات ج1، ط2، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1955، ص44.

<sup>2</sup> نور الدين الساقى: نقد العقل في فلسفة الغزالي منزلة العقل النظري والعقل العلمي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، 2009، ص ص 120، 121.

<sup>3</sup> الغزالي: مشكاة الانوار، مصدر سابق، ص186.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص186.

<sup>5</sup> ميثم الجنابي: الغزالي (التأليف اللاهوتي الفلسفي الصوفي) ج4 الاخلاق، دار الهدى للثقافة والنشر، ط1، 1998، ص104.

إن الغزالي أسس فلسفة إشراقية قائمة على علاقة الموجود بالموجد، وهنا يظهر الطابع الوجودي الإشراقي والطابع الغنوصيولوجي المعرفي في فلسفته: « وهناك ما هو أكثر تعقيدا والذي يحتاج إلى أن يفعل العقل في الكشف عن الحقائق، وهناك المستوى الذي ينبه عليه كلام الحكماء، وعندما يبلغ الإنسان درجة إشراق نور الحكمة فإنه يصير مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة.»<sup>1</sup>

لقد لاحظنا الجانب الإشراقي في فلسفة الغزالي، لكن الضرورة المنهجية تستدعي منا توضيح معنى النور في نظر الغزالي، مقارنة بالنور الذي تتادي به الديانات الفارسية الثنوية ومبدأ الصراع بين الثنائيات الخير والشر والنور والظلام وهكذا... فالنور عنده هو الوجود الإيجابي والظلمة هي تعبير عن العدم أو عن سلب الوجود: « ولما كان النور هو الأظهر والأبهر كان الوجود الإلهي هو الوجود الحق والأوحد وما عداه فكالظلمة، فلا شيء في العالم إلا الله إذن وما من إشارة إلى الموجودات إلا وهي إشارة إلى الله لأن هذه الموجودات ظلال له فلا يشار إليها وإنما إلى مصدرها ومسببها.»<sup>2</sup>

#### 4 المنهج الذوقي عند الغزالي:

سَطَّرَ الغزالي في مسألة المعرفة ومنهج البحث عن المعرفة نظاما معرفيا أصَّل فيه إلى بناء المعرفة على أساس الإشراق، مما يقودنا إلى القول بالسبق المعرفي لفلسفة الإشراق من طرف الغزالي، حتى أنه أسس منهجا يعرف بالمنهج الذوقي المؤطر بالإشراق والنور: « هذا النور الذي يمدنا بالكليات والمعاني الجوهرية والذي يرافقنا أساسا منذ مستهل حياتنا، لكنه يزداد إشراقا أو يقل صفوة حسب السيرة العلمية والخلقية التي نختطها وحسب الإلتزام بالحدود الشرعية فإذا ما رتعت النفس في الرذائل والمعاصي، فإنه يخفت حتى يكاد يتلاشى فتظلم النفس وتورث الكسل والحرمان، وإذا ما تحلَّت بالفضائل والإلتزام بالعبادات وجاهدت لتفوز بدرجة الصديقين المقربين فإنها تزداد إشراقا وتتألأ بالحقائق اللدنية بمزيد كشف وإيضاح وعلى رأس هذه الحقائق مبدأ

<sup>1</sup> ميثم الجنابي: الغزالي (التأليف اللاهوتي الفلسفي الصوفي) ج4 الاخلاق، مرجع سابق، ص127.

<sup>2</sup> عبد الحميد خطاب: الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص374.

كل شئ ومنتهاه سبحانه وتعالى، والله مبدأ كل شئ أوله وآخره، ظاهره وباطنه والذي لا موجود في الحقيقة سواه.»<sup>1</sup>

إن المتأمل لنصوص الغزالي يرى حذاقة عقله وتقيده بالنسق الفكري الإسلامي، فالغزالي يفلسف الدين خصوصاً في كتابه مشكاة الأنوار لأنه فيها يعرض لنظرية في النور: « إن تحديد مفهوم النور عند الغزالي مرهون دائماً بالشرع أي نور العقل ونور الشرع.»<sup>2</sup>

« حتى إنه اعتبر الدين ذوقاً باطنياً لا مجرد أحكام شرعية أو عقائد بل هو شئ أكثر من ذلك، وأنه شئ تتذوقه الروح.»<sup>3</sup>

ذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك في تأسيس نظرية في النور مبنية على منهج ذوقي تتكشف فيه الحقائق: « من ههنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذرورة الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العينية أن ليس في الوجود الا الله.»<sup>4</sup>

باعتباره الكلي والوجود المطلق الذي تتبثق منه الحقيقة وعند السهروردي الإدراك نفسه أو ما يرمز إليه بالنور أو بحضور الذات: « وهذا الإدراك لا يقوم بغيره إذ هو عين القيومية بمعنى اليقظة المطلقة والحضور.»<sup>5</sup>

## 5) فلسفة النور بين الغزالي والسهروردي:

❖ « إن المعرفة الإنسانية إنما تتم على صورة أنوار وأضواء تفيض من العقل الفعال على النفوس البشرية وأن تلك الأنوار والأضواء لا تفيض إلا بشرط أن تكون

<sup>1</sup> أنور الزعبي: مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص265.

<sup>2</sup> جمال رجب شدي: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2000، ص23.

<sup>3</sup> قدري حافظ طوفان: مقام العقل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د، ط)، 2003، ص79.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، 2000، ص276.

<sup>5</sup> أبو يعرب المرزوقي: تجليات الفلسفة العربية منقحاً من خلال منزلة الكلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001، ص486.



النفس مستعدة لتقبلها بفضل ما مرت به من مراحل الإدراك الأولى من حس وخيال ووهم.<sup>1</sup>

❖ « يسمي السهروردي الأنوار بالقاهرة وهي تفيض على الأنوار المتسلطة وهذه تفيض بدورها على الأنوار المسيطرة ثم على الملائكة وكأنها فيض نظرية الأنوار إن صح التعبير في مقابل نظرية فيض العقول عند الفلاسفة اليونانيين.<sup>2</sup>

❖ « العلم الرياني و العلم اللدني الذي لا يمكن أن يستقصى في علم المعاملة علم أهل الظاهر والعالم المادي المحسوس فالقول فيه يطول ولا يليق إلا بعلم المكاشفة علم أهل الباطن والعالم الروحاني المعقول.<sup>3</sup>

❖ « العلم أو الإشراق الحضوري هو الإتصال المباشر بين النفس وموضوع المعرفة المبصر هنا وهو ما سماه بالمشاهدة.<sup>4</sup>

❖ « إن هذا النور النابع من الجود الإلهي ليس بالمطلب السهل البسيط بل إنه سمة عالية لا يمس إلا الذين اختارهم الله وهم قليلون حيث ليست البشرية كلها تعرض عن دار الدنيا.<sup>5</sup>

❖ « فتصير القلوب منورة لا تبقى فيها جفوة، فالعلم حملة موهوبة من الله للقلوب.<sup>6</sup>

❖ « استشفاف الأنوار الإلهية من وراء الحجب البشرية عسير غير يسير.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> محمد العربي بوعزيزي: نذرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 302

<sup>2</sup> عبد المجيد رضا نوار: الفلاسفة أصالة الوجود والماهية بين الملا صدرا و الفلسفة الاشراقية دار المعلم (د، ط)، 2001، ص81.

<sup>3</sup> محمد عبد الرحمن مرجبا: الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية مجلد 2، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، (د، ط) 2000، ص718.

<sup>4</sup> حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية تبلور الفلسفة التصوف إخوان الصفا مجلد3، ط2، دار الفارابي، الجزائر، ص158.

<sup>5</sup> عماد الدين الجبوري: الله والوجود والإنسان دراسة تحليلية للفكر الفلسفي عبر التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986، ص134.

<sup>6</sup> السهروردي: ملحق إحياء علوم الدين، (د، ط)، المكتبة التجارية، مصر، ص130.

<sup>7</sup> عبد الرحمان بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1988، ص195.

- ❖ إن فلسفة النور لكل من الغزالي والسهورودي ترتكز على: « درجة المعرفة التي تكون أسمى من درجة العلم القلبي ودرجة العلم القلبي أسمى من درجة البرهان العقلي وإن كان الجميع يندرج تحت المعرفة بمعناها الواسع.»<sup>1</sup>
- ❖ إن حكمة الإشراق في محتواها مزيج من الأفكار السابقة ومنها تعتبر فلسفة السهورودي مستقاة ومتأثرة بكتاب مشكاة الأنوار للغزالي وعليه فلسفة النور للغزالي مقدمة مهمة للسهورودي، إن الغزالي: « يعتقد أن النور ظاهر الأشياء إلا أن شدة ظهوره قد بعثت على حقائقه أي أنه من وجهة نظره ظاهر بالذات ومظهر للغير.»<sup>2</sup>
- ❖ تتميز فلسفة النور بتقديم الأولياء على العلماء من منطلق: « أن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلي المعلومات فيه.»<sup>3</sup>
- ❖ وهذا يؤدي بنا إلى القول أن فلسفة النور الغزالية والسهورودية تشتركان في ما يسمى فلسفة أرباب النوع: « إن كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملاتكة، منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ولأجلها قد تسمى أربابا.»<sup>4</sup>
- إن الغزالي والسهورودي أسسا لميتافيزيقا الأنوار من خلال مؤلفاتهم الشهيرة: مشكاة الأنوار وحكمة الإشراق، فالغزالي في المشكاة أسس لفلسفة الوجود النورية حيث: « الوجود ينير الذات والذات بدورها تشع على الوجود في ما يشبه انفجارات نورانية متضايقة ومتتالية.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، ط5، دار الجيل، بيروت، 1919، ص202.

<sup>2</sup> غلام حسين ابراهيمي ديناني: المنطق والمعرفة عند الغزالي، تعر عبد الرحمن العلوي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص29.

<sup>3</sup> الظاهر المعموري: الغزالي وعلماء المغرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د، ط)، 1990، ص68.

<sup>4</sup> ابن الدين زيان: الغربي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، مكتبة النهضة، مصر، (د، ط)، (د، س)، ص113.

<sup>5</sup> مقداد عرفة منسية: أبو حامد الغزالي في الذكر المئوية التاسعة لوفاته، أشغال الندوة الدولية الغزالي اليوم لماذا بيت الحكمة 17- 21 ماي 2011، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، قرطاج، 2012، ص851.

أما السهروردي طبق منها أركيولوجيا في التتقيب عن حكمة فارس القديمة وفلسفة النور ومزجها بالأخذ من القرآن الكريم، غير أننا حسب هنري كوربان نعتقد أن السهروردي يعتبر الممثل الأساس للعرفان الشيعي ويمجد دولة طهران الإسلامية أما الغزالي فيمثل الدين الإسلامي في طابعه السني.

وبكل موضوعية وبعيدا عن الوقوع في الفخ الأيديولوجي فنحن نعي القيمة المعرفية والفلسفية لكل منهما ولا نغفل الطابع النوراني أو الجوانب النورانية في فكر الغزالي، فالغزالي هو خطوة معرفية في بداية المشروع الإشراقي مع السهروردي المقتول.

ونستنتج مما سبق أن هناك ثلاثية معرفية أصلت لفلسفة الإشراق فكان ابن سينا أول من أوجد المفهوم والغزالي بنى تراتبية الوجود النوراني والسهروردي أكمل المشروع وأضفى عليه النزعة الإشراقية المستمدة من أعرق جذور الحكمة العريقة.

### 6/ القيمة الفلسفية للنور عند الغزالي:

أعطى الغزالي للنور قيمة كبيرة في فلسفته الإشراقية وحددها كما قلنا سابقا في حقلين الحقل الوجودي والحقل المعرفي، باعتبار المعرفة شرطا ضروريا في إنتاج فكر فلسفي، فالعالم في نظر الغزالي: « مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والباطنية العقلية والأنوار السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج وأعلاها وهو الروح النبوي القدسي يقتبس من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور.»<sup>1</sup>

و كأن الغزالي في هذا النص أعطى أهمية كبيرة للنور في تأسيس المعرفة، ومن ثم نقول أن للنور قيمة رمزية كبيرة وفلسفية تتمثل في صدور الفيوضات الأخرى عن نور الكل: « إنها صادرة من الله لا مباشرة بل بتوسط المبدع الأول.»<sup>2</sup>

وعليه فإن الغزالي دائما يؤكد على الدلالة المعرفية والأنطولوجية للنور وبالتالي يصل إلى نتيجة فلسفية: « التي هي الخلط بين الذات والموضوع وبين المعرفة والوجود وبين النظر والعمل وتلك هي خاصية التفكير السابق للكوجيتو الديكارتي.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد بوهلال: الغيب والشهادة في فكر الغزالي، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2003، ص167.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص171.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص173.

تحدد سلطة المعرفة المطلقة حسب الغزالي ضمن حقل الإشراق وحده، لأنه معتمد على القلب أو هي إشراق من العقل الأول إلى العقل الإنساني بواسطة العقل الفعال ومنه نستخلص أن المعرفة الكاملة هي: « التي تتجلى بصورة هبة من العالم الأعلى وفي ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصورة الكلية للأجسام.»<sup>1</sup>

ويقدم الغزالي مسائل كمعرفة النفس والله والجواهر الروحية والمثل العليا، فالعقل لا يمكن له إدراكها تمام الإدراك بل يرجعها إلى العقل: « إقرار العقل بمفاهيم الذوق والكشف وإسناد الإشراق إلى البرهان الفلسفي.»<sup>2</sup>

ويؤكد الغزالي كذلك: « فكما أن النور هو الواسطة إلى إدراك المحسوسات كذلك المعرفة هي الواسطة إلى إدراك المحسوسات وتعلقها وبلورتها، وأبرز مصاديق هذا التشبيه مستمدة من خلال آية النور، فتمثيل النور يدور بين إشارات العلم والحس والنور والحرارة، فكما أن النور يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرارة والضوء فكذلك المعرفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقل والحس.»<sup>3</sup>

يعني أن للنور قيمة مختلفة من شأنها أن تؤسس علوماً لدية في مقابل العلوم الظاهرية: « فهذه المعرفة النورية كما أنها تظهر علوماً باطنية لدية فهي في الوقت نفسه تؤسس لعلوم ظاهرية تأخذ معياريتها من العلوم الباطنية وتحكم بأدوات الباطن.»<sup>4</sup>

« النور يبدع العالم بأمر منه انطلاقاً من انفصال الظلمة عنه التي ستصبح هي الطبيعية أو المادة الأولى التي منها سيتكون العالم ثم يبدع النور وبتعبير النصوص القديمة يلد النور الذي هو إله وحيد أحد ذكر وأنثى في نفس الوقت، يعد ابنه الأول الذي يستولي صنع العالم ويكون هو الإله الصانع، ثم يلد ابنه الثاني الذي هو الإنسان

<sup>1</sup> عبد الله محمد الغلابي: نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ص321.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص105.

<sup>3</sup> فاطمة سامي فريحات: الرؤية العرفانية في العملية العربية رؤية عرفانية ونقد لآراء الجابري، دار المعلم، بيروت، ط1، 2002، ص31.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص31.

السماوي الذي سير خطيئته... يعود الخلق بموجبه إلى أصله ويعود العالم كما كان قبل أن يكون نورا يعمر الكل ولا شئ سواه.<sup>1</sup>

هناك تطابق بين صاحب القلب وصاحب الحكمة أو بين العاقل والحكيم، وإبراز الدلالة العملية بينهما هو ابراز مفهوم الحكمة في الممارسة الإسلامية، فالعمل وصف لازم للقلب في هذه الممارسة حتى قيل: « عمل القلب فيكون المراد من نسبة الحكمة إلى صاحب القلب أو قل العاقل هو نقل هذا الوصف إلى الحكمة فيكون غير منفك فما لا ينفك عن القلب.»<sup>2</sup>

نستنتج مما سبق أن الغزالي يرى بأن المعرفة الإنسانية: « إنما تتم على صورة أنوار وأضواء تفيض من العقل الفعال على النفوس البشرية، وأن تلك الأنوار والأضواء لا تفيض إلا بشرط أن تكون النفس مستعدة لتقبلها بفضل ما مرت به من مراحل الإدراك الأولى من حس وخيال ووهم.»<sup>3</sup>

### 07/ مفهوم التصوف في نظر الغزالي:

من المعروف أن الغزالي كان يهاجم الفلسفة وهدم الإتحاد والخلول والإتصال وتمسك بالشرع والعقيدة الأشعرية وتأطير التصوف بالسنة، لكن هذا لا يعني القول بوحدة الوجود، بل هو الممهّد لوحدة الوجود لابن عربي: « لقد تجاوز الغزالي نقض الحلول ودحض الإتحاد إلى تأسيس مفهوم جديد بديل لهما معنى عما فيهما من تناقض وإشكال واستحالة وسيكون هذا المفهوم مفتاح نظرية الوحدة الوجودية كما سينظر لها ابن عربي وأتباعه.»<sup>4</sup>

غير أن هذا التصوف في حقيقته هو: « خطاب الحقيقة الصوفية من حيث هي حقيقة كونية جامعة للمذاهب والأديان كلها، متجانسة مع المذاهب الفلسفية

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية نقد العقل العربي

(2) ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2000، ص260.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005، ص358.

<sup>3</sup> محمد العربي بوعزيزي: نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، مرجع سابق، ص302.

<sup>3</sup> محمد بن الطيب: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخه، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008، ص109.

والدينية الكبرى التي وجدت عبر تاريخ الإنسانية من دون أن يكون ثمة أي مطابقة، وكأن خطاب المعرفة في نظام الكتابة الصوفية يقوم على تفكيك للانساق المعرفية والدينية والفلسفية المتقدمة عليه زمنياً.<sup>1</sup>

أما عن المنهج الذي تكلم عنه الغزالي في تحقق المعارف فهو الكشف: « عندما يتمكن الإنسان بالرياضة والمجاهدة من ضبط رغباته وشهواته والتخلص من جميع مشاغله وهمومه وحكايته، فلا يبقى في القلب أثر من هم أو رغبة أو حاجة أو ألم أو أمل إلا أمله بالاقتراب من الله ومعاناة جمال الحضرة الربوبية وجلالها.»<sup>2</sup>

يمثل حجة الإسلام الغزالي أنموذجاً بارزاً في التصوف الإسلامي يعكس التجربة الروحية المبنية على الإلهام والأخلاق الحميدة، فهو فضح أصحاب الحلول والكشف حتى أُلّف كتابه الموسوم بالفضائح الباطنية يكشف فيه خطورتهم على العقيدة الإسلامية والسنة النبوية الشريفة، فهم في نظره يتلقون العلم من الأئمة المعصومين، قدم لنا الغزالي المنهج القويم في التربية الروحية الإسلامية وعدد وجهات نظره في ميدان المعرفة وأعطى للمعرفة الإلهية أهمية كبيرة في خدمة الدين والفلسفة التي لا تخلو من الجانب النوراني، الذي يعكس المرجعية السنية للغزالي غير أنه يتخلف تماماً عن مرجعية السهروردي الذي زعم أنه حكيم متأله ويتقلد مباشرة، أما الغزالي فنهج منهجا ذوقيا لا يخرج عن إطار الدين الإسلامي بعيدا عن تأثيرات الفرس والنصارى.

وإذا قارنا بين نظرية الفيض عند السهروردي وفلاسفة الإسلام، حيث يتم هذا الانبثاق عن طريق الله عز وجل دون واسطة، فيشرق هذا العقل الفعال على تلك النفوس إشراقاً قوياً: « فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال فيعرفون كل شيء من أنفسهم من دون حاجة إلى تعلم مكتسب.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد بن الطيب: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخه، مرجع سابق، ص 118.

<sup>2</sup> فكتور سعيد باسل: منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د، ط)، (د، س)، ص 230.

<sup>3</sup> زكريا بشير إمام: الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالي رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط 11، 1989، ص 384.

إن مفهوم النور والإشراق تتصف به فلسفة الغزالي والسهورودي، أما نظرية الفيض عند فلاسفة الإسلام فلها مقولاتها الخاصة بها، غير أن هناك نقطة مشتركة بينهم ألا وهي أن الله هو مصدر جميع الموجودات وما العالم إلا فيوضات صادرة عنه، أي فيوضات ربانية وتختلف درجة النور حسب القرب من الله وهذا ما جعل السهورودي ينادي بوحدة الوجود: « يرى الباحثون عن مبدأ وحدة الوجود الذي يصور الله غير العالم ثم يحل فيه أو يظهر في صور الكائنات مع الاحتفاظ بوجوده المجرّد أو تنزله عنه، يكثر المنتسبون إليه من الإسلاميين سواء في جانبه الصوفي العرفاني أو الفلسفي...ومن الفلاسفة، يعتبر البعض شيخ الإشراقيين شهاب الدين السهورودي مؤسس فلسفة الإشراق وصدور المتألهيين الشيزاري من أصحاب الإتجاه نفسه.»<sup>1</sup>

إن الكلام عن نظرية الفيض عند السهورودي مرتبط بمراتب الوجود ووحدته وحتى بنظرية المشاهدة، وهذا ما أشار إليه في كتابه حكمة الإشراق، لأن فلسفة الإشراق ماهي إلا إشراقات ربانية وفيوضات ولقد أخذ السهورودي بنظرية الفيض الأفلاطونية وتأثر كذلك بالغزالي حتى في مراتب الأنوار والموجودات ودرجة النورانية يشتركان فيهما معا: « ويذكر الغزالي ما يشبه تماما هذا المعنى حيث يقول الأنوار السماوية التي تقتبس الأنوار الأرضية منها، وإن كان لها أن تترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع الأول باسم النور لأنه أعلى رتبة، ومثال ترتيبها في الوجود.»<sup>2</sup>

لكن الفكر في المنظومة الإسلامية وعلاقة الله سبحانه وتعالى بسائر المخلوقات لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار فكرة التنزيه، أي ينبغي أن ننزه الذات الإلهية عن كل حس خصوصا ما تعلق الأمر بفكرة الفيض الأفلاطونية: « والسؤال الآن الموجه بصدد فكرة الفيض الأفلاطونية كيف يقبع هنالك إله يسمو عن الكون ويعلو عليه في القمة، ثم

<sup>1</sup> محمد رضا اللواتي: المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى، دار الساقى، بيروت، ط1، 1994، ص154.

<sup>2</sup> نقلا عن عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة (من اواخر القرن الاول وحتى منتصف القرن الرابع الهجري)، منشأة معارف الإسكندرية جلال حزي وشركاؤه، (د، ط)، 1986، ص208.

تصدر عنه أشد المخلوقات الحسية إقترابا لطبيعة خسة المادة ؟ ألا يدنس ذلك الإله المتسامي ويجعله غير صاف.<sup>1</sup>

إن نظرية الفيض والإنبثاق الأفلاطونية تجعل من الإله موجدا يتصف بصفات الإنسان والموجدات الحسية، وهكذا يكون مبدأ الإشتراك في الخلق والمخلوقات بمعنى أن الموجودات لها دخل في وجودها وهكذا وحاشى أن يتصف الإله بهذه الصفة: « ثم إذا كانت المسألة فيض وتدرج وصدور واستغراق...أفلا يتحول المخلوق الحسي إلى مخلوق نوراني شريف ثم يقبع هنالك في القمة لتصدر عنه الموجودات.»<sup>2</sup>

إن التمعن في فلسفة السهروردي يجعلنا نقول أنه لا يختلف كثيرا عن المصدر الأول ألا وهو الأفلاطونية المحدثة وحتى فلاسفة الإسلام بما فيهم الغزالي، لكن هناك أسئلة كثيرة تطرح في فلسفة الغزالي ومدى تأثر السهروردي به، وهل الغزالي كان مشروعه الفلسفي إشراقيا وحتى على مستوى الفيض والصدور فالإختلاف واضح في فلسفة السهروردي عن الغزالي، لأن السهروردي يبني كل فلسفته على النور فهو المبدأ الوحيد الذي تبنى عليه كل الموجودات، لأن فكرة النور وإشراقه على سائر الموجودات بفعل نور الأنوار والوصول إلى العلوم الإلاهية لا يكون إلا للواصلين أو الحكماء، فالسهروردي يؤكد على الصلة الروحية العالية بين الحكيم ونور الأنوار وبذلك يكون الكشف النوراني مطمح كل صوفي، الذي من خلاله يرى العارف ويشاهد الحقائق الربانية: « فالوجود والمعرفة وكل المفاهيم المؤلفة لفلسفة السهروردي جعلها المستشرق الفرنسي هنري كوربان إلى الأنوار المحضة بذلك يكون الإشراق، ولا يخرج عن هذا المعنى فهي تلك الفكرة التي ترجع (أ) الوجود و(ب) المعرفة إلى هيئات إشعاعية صادرة عن مصدر واحد هو النور المحض أو نور الأنوار (نور على نور)، فالوجود كله والموجودات كلها وكذلك المعرفة والعرفانية .. صادرة عن هذا النور المحض.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة (من اواخر القرن الاول وحتى منتصف القرن الرابع الهجري)، مرجع سابق، ص208.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص208.

<sup>3</sup> زكريا بشير إمام: دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل بيروت، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط1، 1991، ص223.



ومن أجل حسم أمر العلاقة المعرفية بين السهروردي والغزالي، فإننا لا ننكر تأثير السهروردي بالغزالي غير أن هناك حقيقة لا ينكرها إلا جاحد وهو أن الغزالي ذو نزعة إشراقية قرآنية سنية تعكس حقيقة توجهه السني الذي يخدم الدين الإسلامي، أما السهروردي فتحركه مرجعية قرآنية أيضا لكنها تخدم الإسلام الإيراني أو الإسلام الفارسي الشيعي، فالإشراق أفكار فارسية قديمة ممزوجة بالدين الإسلامي من أجل التقية فقط: « بنفي صبغة الإشراق عن الغزالي لأنه صاحب فلسفة نورانية قرآنية لا ينبغي خلطها بإشراقية الفرس أو الفلاسفة.»<sup>1</sup>

إن للسهروردي أفكارا باطنية وآراء تعكس توجهه الشيعي وهي واضحة في فلسفته حينما تكلم عن خليفة الله في الأرض وهو الحكيم المتوغل في البحث والتأله معا، وهذا ما سنوضحه في الفصل الثالث في مبحث السياسة والإمامة: « والمهم أن السهروردي ينطلق في تركيبته من الإتصال بالعقل الفعال الذي يعينه على كشف الغيب حال اليقظة والنوم، ولا يقنع بهذا الإتصال، بل يمضي صعدا إلى الإتحاد والامتزاج بنور الأنوار، جامعا بين النظرة المشائية والنظرة الحلاجية ولا شك أن الأصول الفارسية القديمة والباطنية الحديثة هي التي مدت السهروردي بفلسفته الإشراقية حتى خرجت منها البابية والبهائية المتأخرة.»<sup>2</sup>

التأكيد على الصبغة الفارسية لفلسفة السهروردي وأفكاره الباطنية التي تمخضت عنها حركات باطنية أخرى استمدت جذورها المعرفية من فلسفة السهروردي نفسه.

### 8/نقد الغزالي للتصوف الفلسفي:

رفض الغزالي هذا النوع من التصوف الفلسفي وسماه بالتصوف الخارج عن الشرع، فهذا النوع من التصوف فيه مروق عن الدين إذ نادوا بالحلول والمشاهدة: « وإن صدر عن أحد منهم كلمة من ذلك على سبيل النذور، سموه شطحا، بمعنى أن حال الغيبة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 261.

<sup>2</sup> محمود عبد الحميد الكفري: فلسفة الروح بين العلم وبين الأديان والحركات الصوفية والباطنية، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2002، ص 208.

والسكر استولت عليه حتى تكلم بما ليس له الكلام به، كما نقل عن أبي يزيد في قوله (سبحاني ما أعظم شأني).<sup>1</sup>

إن الغزالي نقد بل فضح الصوفية في شطحاتهم وسكراتهم، فطريق التصوف طريق المكاشفة والمشاهدة وهو طريق يخص أصحابه الحقيقيين وهم من زمرة الأنبياء والرسل لأنهم مؤيدون بالوحي وهذا ينبطق عليهم فقط: « إن الأنبياء صلوات الله عليهم، هم أهل المكاشفة والمشاهدة بالأصل، إذ لهم جبلة وطبيعة. واللحة التي تحصل لغيرهم، من وليّ أو صديق، بتكليف أو اكتساب.»<sup>2</sup>

يعني ذلك أن الأنبياء هم أولى بالمكاشفة والمشاهدة كونها من طبيعته بل هي أصلهم الأول، أما طريق الأولياء فهو طريق مكتسب ينتهجون طريق التصوف لكن التصوف المقنن بأوامر ونواهي الشرع ولا صلة له بالشطح والحلول الذي هو مروق عن الدين، وهذه إشارة إلى أنصار التصوف الفلسفي أمثال السهروردي وابن سبعين والحلاج الصوفي: « واطلاع النبي على أحوال الملكوت أكمل من اطلاع العارف والوليّ، بل لا نسبة بينهما، وهم قادرون على التعبير عن ذلك بإمداد الله إياهم بنوره، ومع هذا فلم ينقل ذلك عنهم.»<sup>3</sup>

إن الغزالي صوفي من الطراز الأول ونحن في هذا المقام لا ننكر عليه تصوفه ولا ننكر حتى تأثره بالتصوف الفارسي الوافد على الفكر الإسلامي، وإنما نريد أن نؤكد القول على أنه نهج تصوف الأنبياء والرسل ونادى بالمعرفة القلبية التي تحارب شهوات النفس وتسخر نفسها إلى عبادة الله، إنه اتجاه معنوي غير مادي تتبعه النفس لتفوز برضى ربّها وفي محاربة شرّ النفس لذلك لجأ الغزالي إلى هذا النوع من التصوف النموذجي الخاص بتصوف الأنبياء والرسل.

نقش الغزالي سبيل السعادة في مؤلفه الشهير كيمياء السعادة، والسعادة التي رسم معالمها ركيزتها الأساسية هي الفلسفة والتصوف، ولا نقع هنا في تناقض كلامي بل

1 الغزالي: ميزان العمل للإمام الغزالي ذخائر العرب 38، حق وقد سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، د، (س)، ص172.

2 المصدر نفسه، ص173.

3 الغزالي : ميزان العمل للإمام الغزالي ذخائر العرب 38، مصدر سابق، ص173.

الغزالي جعل من التصوف هدفا لتحقيق السعادة فاطمئن لطريق القلب في ذلك، وهنا يظهر الجانب الروحي للغزالي والفرق بينه وبين السهروردي أن السهرودي بالغ كثيرا في تأثره بالعقائد المجوسية والأفلاطونية، أمّا الغزالي فبقي متمسكا بالقرآن والسنة النبوية الشريفة، وعموما ومما سبق نقول أن الغزالي قدّم لنا تجربة حقيقية عن التصوف الإسلامي نافية بذلك مزاعم الإسماعلية الباطنية ومذاهبهم في الحلول والإتحاد والكرامات، مناديا للمعرفة القائمة على القلب التي تتحقق للصوفي بناء على اتباع نهج القرآن الكريم والسنة، ولا يمانع في طلب النفس للكمال اي الكمال الروحي الذي تطلبه بغية تحقيق أقصى قدر من السعادة وهي السعادة الأخروية التي هي مطمح كل الفلاسفة، كما أن الغزالي شأنه شأن الفلاسفة عول على الدين والتصوف وعلى الحكمة جاعلا من العقل خادما للدين.

### 09/ الغزالي بين العرفان والفلسفة:

إن نظرة الغزالي للفلسفة والعرفان تتحدد من خلال الحفر الفكري فيهما بعد تجربة مثمرة أوصلته إلى جعل العرفان المبني على المنهج الذوقي أرقى من العقل وأوثق، حيث يكون العقل مجرد فتحة في فضاء روحي كبير يكون المجال فيه للقلب من أجل بلوغ الكمال وتحقيق السعادة: « لقد استطاع الغزالي - عن طريق فكره الفلسفي - أن يدرك التصوف إدراكا منهجيا وبعين ناقدة وقد كان لذلك أثره في ممارسته العملية للتصوف، ومن ناحية أخرى ساعده التصوف في سعيه للوصول... هذه الملكة التي حصلت على شرعيتها الكاملة عن طريق مبدئه الفلسفي.»<sup>1</sup>

أعطى الغزالي للبصيرة أهمية كبيرة في الوصول إلى المعرفة الحقة، فالسالك الحق هو من لا يعوّل على المعرفة، ولا مجال للتقليد في التجربة الصوفية، إذ عارض الغزالي كل ما من شأنه أن يززع أركان العقيدة وأكد على حقيقة واحدة هي أن الله هو النور الكامل الذي ينبغي علينا أن نكابّر من أجل الوصول إليه.

<sup>1</sup> محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، 1911، ص

وكاستنتاج لهذا الفصل المعتقد الحقيقي للسهورودي هو بعث الإسلام الإيراني الذي يمد بجذوره إلى حكمائها القدامى، وفي الفلسفة نحتاج إلى قراءة نقدية بغية تشخيص المدلول الأصلي لحكمة الإشراق، والذي نعني به بزوغ الإشعاعات الربانية على الأنفس عند تجردها الكامل.

### 10/ تجاوز أسطورة الحكمة المشرقية أم فلسفة إشراقية:

وكختام لهذا الفصل لابد من الإشارة إلى مهمة التجاوز السلبي إلى الاتجاه الموضوعي الذي عرفه الفكر الإسلامي عندما أشار ابن سينا إلى المصطلح، وينبغي تجاوز عقدة التأسيس المعرفي للفلاسفة العرب كابن سينا والغزالي والسهورودي وحتى ابن طفيل، فالقارئ لمؤلفاتهم يجد نوعاً من التغونص العرفاني ولعل هذه حيلة معرفية كانت مطمحا لهم من أجل إسقاط اللوغوس بمعناه اليوناني، وسواء أنهم وفقوا في ذلك أم لم يوفقوا فإنه يكفي وجود تشابه بينهم: «...فذلك الضياع المزدوج قد أوجد الشروط الموضوعية لتحويل الحكمة المشرقية إلى أسطورة ولا سيما في إطار الضجة التي أثارها من حولها السهورودي المقتول في مسعاه إلى توظيفها باتجاه حكمة الإشراق أي على حد تعبيره الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهي الخميرة الأزلية.»<sup>1</sup>

حاول المسلمون على اختلاف إيديولوجياتهم ومرجعياتهم أن يقدموا للفلسفة الإسلامية جرعة جديدة من الأفكار التي تميزها عن كل أنواع الفلسفات الموجودة، فحاول كل فيلسوف أن ينطلق من فلسفة سابقة عليه، فالسهورودي انطلق من المشروع السينوي، وابن طفيل ارتكز على فلسفة السهورودي: «...نستطيع أن نصف ابن طفيل من هذا المنظور، بأنه سهورودي المغرب... فبدون أن يكون مهموما هم السهورودي بإحياء الحكمة العتيقة المزعومة فقد استطاع مثله مثل شيخ الإشراق... إلى حكمة

<sup>1</sup> جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص220.

عرفانية ولكن ليس بالاستناد إلى التراث الجمعي... بل بالاستناد إلى التجربة الشخصية لسلطة المتوحد المنقطع في جزيرته عن كل تراث، بل حتى عن كل لغة.<sup>1</sup>

إن الملامح العامة للفكر الإسلامي هي طغيان الجانب العرفاني عليه، وهي ميزة مشتركة للمفكرين المسلمين، يقول السهروردي في هذا الحديث الذي أخذه عن الغزالي: « في موضوع التزهّد العلم الذي لديه كثمار هذه الحالة يقتضي معرفة ما، إن ما تخلينا عنه هو دون قيمة بالنسبة إلى ما نتلقى إذن في هذا المعنى هو مثل التاجر الذي يعرف ما سيتلقاه مقابل سلعته التي تساوي أكثر من ما يبيعه... وإن العالم الآخر أو بالأحرى الحياة الأخرى أحسن وأكثر ديمومة من عالمنا هذا وحياتنا هذه مثلما هو الحال بالنسبة للجواهر التي أحسن وأكثر استمرارية من الثلج... مثل الجوهرة الثمينة التي لا تباد أبدا.»<sup>2</sup>

المهم أن فلاسفة العرب مزجوا التصوف بالفلسفة وتجلّى ذلك بشكل واضح في الكثير من المؤلفات الصوفية الفلسفية للعديد من المتصوفة المتفلسفين، وهذا كان نتيجة تراطبات الفكر السيني والغزالي مع شيخ الإشراق: « تعرف على تعليم ابن سينا قام بترجمة رسالة الطير الرسول من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية ومن هنا بدأ يكتب العديد من الكتب كحديقة الرجل الداخلي لكنه لم يلق صدى كبيرا فسافر للبحث عن العلم الذي يدرسه كبار المعلمين... ويتفسير أفكار أفلاطون على شكل انجولوجيا زرادشتية.»<sup>3</sup>

إن العمق الفلسفي لدى المسلمين يكمن في أصالة التصوف الفلسفي مع شيخ الإشراق الذي فرق بين النور والظلام، بين عالم النور وعالم الظلمة عندما جعل الغرب مصدر للجهل والانطفاء الروحاني والشرق مركز الإشعاع النوراني: « تصور التجربة الصوفية كصراع بين النور والظلام اتجاهاين متعاكسين تقومان بتمزيق قلب الإنسان...

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص220.

<sup>2</sup> CARRA DE VAUX : les penseurs de l'islam IV la scolastique la théologie et la mystique la musique, geuthner librairie Paul GEUTHNER paris, 1921, pp 204,205.

<sup>3</sup> Jean chevalier : que sais je le soufisme, Ire édition, juin 1984, presses universitaires de France, paris, p49.

لكن هذا التعاكس ليس بالنسبة للصوفي ثنائية للخير والشر ولا تؤدي إلى أحادية تلحق كائنات النور الذاهبة والتي تنوب في النور الأبدي.»<sup>1</sup>

هذه الحكمة الإشرافية هي ثمرة مزيج شرقي وغربي امتدت إلى يومنا هذا، فمن أراد أن يتعلم أجدديات هذه الفلسفة عليه بالاطلاع على كتاب حكمة الإشراف: « في القرن 17 اندمجت الحكمة الشرقية مع التصوف الشيعي، وبالأخص بفضل ملا صدرا الشيرازي الذي قام بترجمتها ممثلاً إياها بميتافيزيقا الوجود، لكن الأعمال التي قام بها P. Fenton أثبتت في القرن 14 أن ربيع داود الميموني زعيم المجتمع اليهودي بمصر استلهم بطريقة ملحوظة من مخطط وعقيدة السهروردي... ونقد ما قام به شيخ الإشراف ناكرا بذلك عظمته.»<sup>2</sup>

إن الفرضية الرئيسية التي انطلقنا منها في هذا الفصل تتمثل في: هل ثمة سوابق فكرية لابن سينا على السهروردي في المشروع الإشرافي؟ إن كشف هذا الفرض والإجابة عليه تتمثل في تميز الحكمة الإشرافية بالتأصيل للنور الروحاني الذي ينطلق من مقولة نور الأنوار، ومن أجل نور أبدي لا يزول بزوال الإنسان، أي فلسفة خالدة مصدرها هو النور المحض: « إن هذه التيولوجيا الإشرافية تترجم معرفة راقية في العلم والفلسفة مليئة بالرمز والتيولوجيا فالتيولوجيا الإسلامية ذات بنية نورانية ميتافيزيقية إيمانية صوفية شرقية غنوصية خالدة ذات مستويات مختلفة.»<sup>3</sup>

مثل ابن سينا نقطة انطلاق للسهرودي، غير أن الفلسفة الإشرافية تجاوزت الطرح السينوي إلى ما يعرف بالتيولوجيا والتيوصوفيا، ولاقت صدى مع فلسفة الحكمة المتعالي.

<sup>1</sup> Jean chevalier : que sais je le soufisme, Ibid, p49.

<sup>2</sup> chrstan jamet Albin michel: Dictionnaire des philosophes, encycloaedia universalis préface d'andré comte sponville, 2 eme édition, France, 2016, p1411.

<sup>3</sup> Lambros GOULOUbaritsis : histoire de la philosophie ancienne et médiévale figures illustres le collège de philosophie, GRA.SSET bernard Grasset paris édition, Grasset fasquelle ,1998, pp 1007, 1008.

## المبحث الأول: فلسفة السهروردي من منظور غربي

قبل الكلام عن حياة السهروردي والتفصيل فيها، علينا كباحثين أن ننوه إلى نقاط معرفية نقدية في فكر هذا الفيلسوف الذي كتب بأقلام غريبة وقرأ فكره من وجهة إستشرافية، خصوصاً مع هنري كوربان ولويس ماسنيون، وبالتالي نكون في فخ القراءة الغريبة وتأويلاتها، والسؤال المنهجي والمعرفي الذي يطرح في هذا السياق: لماذا لم يقرأ ويكتب فكر السهروردي قراءة وكتابة عربية إسلامية موضوعية؟ حتى يتسنى للباحثين الشروع في بحوث من شأنها أن تنمي هذا المشروع الإشرافي بدون عقدة التبعية للغرب وبكل موضوعية، ونقصد هنا التخلص من الأيديولوجيات التي تعيق طريق البحث العلمي الموضوعي.

### 1) الفضاء الكرنولوجي للفيلسوف:

اسمه السهروردي شهاب الدين أبو الفتوح بن يحيى بن حبش بن أميرك (الأمير الصغير) *sohrawardi, shihabàddin yahya* الحلبي وكلمة الحلبي للترقية بينه وبين غيره لأن هناك خمس شخصيات تسمى بالسهروردي، وكذلك ليميز عن أبي النجيب السهروردي عبد القاهر بن عبد الله البكري (499-563هـ) (1097-1168م)، وابن أخيه شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي، الذي ينسب إليه شارع الشيخ عمر في بغداد، وصاحب كتابي: عوارف المعارف، ورشق النصائح الإيمانية وكشف الفصائح اليونانية (539-632هـ) (1144-1234م)<sup>1</sup>.

وللترقية بين السهروردي الحلبي: « وبين عمر بن محمد شهاب الدين أبو حفص ت (632هـ-1234م) فقيه شافعي ولد بسهرورد، وتوفى ببغداد شيخ الصوفية في بغداد عرف بنقواه ونسكه، له عوارف المعارف و نغمة البيان في تفسير القرآن»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> كامل مصطفى الشيبلي: ديوان السهروردي المقتول أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ت 586 هـ، المكتبة الوطنية الفهرسة، (د، ط)، 2002، ص4

<sup>2</sup> كرم البساتي وبوس موترد وآخرون: المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق بيروت، المكتبة الشرقية لبنان، ط27، 1984، ص369.

إن السهروردي الذي نحن بصدد دراسته هو السهروردي الحلبي المقتول، ولقب المقتول لقبه به فقهاء السنّة نتيجة المناظرات الخطيرة التي كان ينادي بها، أما شيخ الإشراق فهو لقب منحه إياه أنصاره وتلامذته أمثال الشهرزوري والشيرازي، أمّا السهروردي البغدادي فهو فقيه شافعي معروف بكتابه الشهير عوارف المعارف، غير أنّهما متصوّفان ولكنهما يختلفان من حيث المرجعية والادبولوجية.

وللمزيد من معرفة الفرق بين السهروردي الحلبي شيخ الإشراق والسهروردي البغدادي. ينظر<sup>1</sup>

يختلط أحيانا القارئ لفكر السهروردي الحلبي فيقع في لبس بينه وبين اسم السهروردي للآخرين، لكن معيار التفرقة بينهم هو كتاب حكمة الإشراق وفلسفة النور، لأنه كثيرا ما يقترن مفهوم الحكمة المشرقية مع اسم السهروردي لذلك ارتأينا أن نزيل كل غموض يعيق سير البحث في سيرة السهروردي ولقبه بالرجوع إلى أمّهات الكتب لتوضيح ذلك.

وانظر أيضا من أجل تعميم الفائدة أكثر بين السهروردي المقتول وبين الآخرين<sup>2</sup>.

وتقتضي بنا الضرورة المعرفية أن نوضّح للباحثين أن السهروردي الذي هو موضوع بحثنا هو السهروردي المشهور الذي كان مقرب من ابن صلاح الدين الأيوبي، والذي أعطاه المستشرق الفرنسي هنري كوربان أهمية كبيرة بترجمة أعماله والكتابة حول فكره وسيرته.

وللمزيد أيضا ومن أجل حسم السيرة الذاتية للسهروردي المقتول وإبراز الفرق الجوهرية بينه وبين الآخرين<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> انظر عمر رضا كحالة: المستدرك على معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1 1985، ص836.

<sup>2</sup> انظر بسام عبد الوهاب الجالي: معجم الأعلام، معجم تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ط1، 1987، ص937.

<sup>3</sup> أ.جي بريل: موجزة دائرة المعارف الإسلامية، تحرير م. ت. هوتسمات و.ارنولد ر.باسيت هارمان ج33، الفهارس والكشافات الأجزاء من 1 إلى 32، المشرف محمد سمير سرحان، المراجعة والإشراف حسين حبشي عبد الرحمن عبد الله الشيخ مدير التحرير خلف عبد العظيم سيد المسيري، الهيئة المصرية العامة، (د، ط)، 1998، ص10398.



هكذا ومن باب إزالة كل لبس فصلنا في السيرة الذاتية للسهروردي المقتول صاحب أكبر مشروع إشرافي عرف بفلسفة الإشراف التي جمعت كل الحضارات في زمرة إسلامية وفكر مفتوح على كل الشعوب والمعتقدات والثقافات، إنه الحكيم المتأله كما لقب نفسه، كان زاهدا في الحياة، وقيل أنه كان يرتدي خرقة صوفية بالية قاهرا نفسه من كل الملذات الدنيوية.

« فالسهروردي الحلبي من مواليد سهرورد ( 1155م / 549هـ ) ( 1192م / 586هـ ) وهناك إجماع على ميلاده ووفاته وتسميته في أغلب الكتب، تتلمذ في مراغة على يد الإمام مجد الدين الجيلي، درس الحكمة وأصول الفقه، وقضى حياته في أصفهان وبغداد وحب، كان قوي الشخصية وطليق اللسان، دخل في مناظرات مثيرة واستفزازية مع فقهاء حلب، فاشتكوه إلى صلاح الدين الأيوبي الذي أمر ابنه الظاهر سلطان حلب بقتله ولذلك لقب بالشيخ المقتول.<sup>1</sup>»

عاش السهروردي في ظروف سياسية حرجة مع انهيار الفرق الشيعية السياسية، حيث الكفة الغالبة كانت للتيار السنّي الذي ما أن يحس بشبهة شيعية إلا وتصدّى لها، يذكر أنه ادّعى النبوة وقال أنه يتلقى مباشرة من الله، وسمّى نفسه بعدة تسميات منها سيد الوقت والمؤيد بالملكوت، تأثر كثيرا بعبدة الكواكب والمجوس من أجل بناء فلسفة إشرافية انتزع فيها لقب الإشرافي من دون منازع، اشتهر في التأصيل لمفهوم التصوف الفلسفي والجمع بينها.

يعتبر من أعلام الفلسفة والتصوف في الفكر العربي الإسلامي، فهو حكيم إشرافي مشهور جمع بين الفلسفة العقلية، وأذواق التصوف القلبية، ولقبه أتباعه « بالشيخ الشهيد، وسمّاه مترجمو حياته بالشيخ المقتول بلغ عدد كتبه تسعة وأربعين عنوانا وقد عرف أتباعه بالإشراقيين وأشهرهم شمس الدين الشهرزوري، و(فلسفة النور) هو العنوان العام الذي يمكن أن يوضع لفلسفته التي أرادها: « (حكمة

<sup>1</sup> الرئيس شارل حلو: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ج1، اروني أيلي، مرا جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص ص 574، 575.

مشرقية) تبعت حكمة فارس القديمة وتتمّ المشروع الذي لم يستطع ابن سينا إنجازه لجهله، على حد تعبير السهروردي الأصل المشرقي.<sup>1</sup>

## (2) تعليمه:

«قرأ بالمراعة على يد الشيخ الإمام مجد الدين الجيلي الفقيه الأصولي المتكلم ولازمه مدة، ثم تنقل في البلاد على قدم التجرد، ولقي بماردين الشيخ فخر الدين المارديني وصحبه، وكان يثني عليه كثيرا ويقول: لم أر في زمني أحدا مثله ولكني أخشى عليه من شدة حدّته وقلة تحفظه، ثم رحل أبو الفتوح إلى حلب فدخلها في زمن الظاهر الغازي ابن أيوب سنة تسع وسبعين وخمسائة ووصل إلى المدرسة الحلاوية وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين.»<sup>2</sup>

وبحث مع الفقهاء من تلاميذه وغيرهم وناظرهم في عدة مسائل: « فلم يجاره أحد منهم وظهر عليهم وظهر فضله للشيخ افتخار الدين فقرب مجلسه.»<sup>3</sup>

## (3) مأساته:

ولمّا ذاع صيته وشهرته تأمر عليه الفقهاء وكثير تشنيعهم له: « فاستحضره الملك الظاهر وعقد له مجلسا من الفقهاء والمتكلمين فباحثوه وناظروه فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدّته وظهر فضله للملك فقربه... فكتب صلاح الدين إلى ابنه الظاهر يأمره بقتله وشدّد عليه بذلك وأكّده، وأفتاه فقهاء (حلب) بقتله فبلغ ذلك الشهاب.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، (د، س)، ص 343.

<sup>2</sup> علي احمد الخطيب: من أعلام التصوف الإسلامي، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، (د، ط)، 2008، ص 40

<sup>3</sup> الياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج 5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص 613.

<sup>4</sup> علي احمد الخطيب: من أعلام التصوف، مرجع سابق، ص 41.

إن تبرير هذه المأساة مرتبط بخلفية سياسية عبر عنها في ثوب رمزي يعرف بالرمز والسلطة في حقل الإشراف والتصوف الفلسفي .

« فطلب من الظاهر أن يحبس في مكان ويمنع من الأكل والشرب إلى أن يموت ففعل به ذلك.»<sup>1</sup>

وقيل أن الظاهر أمر بخنقه في السجن: « فخنق سنة سبع وثمانين وخمسمائة وقد قارب الأربعين.»<sup>2</sup>

إن مقتل السهروردي شيخ الإشراف فيه اختلاف في الروايات حسب تلميذه الشهرزوري، فهناك من يقول أنه خنق بوتر وبعضهم يقول أنه قتل بسيف: « وقيل أنه حط من القلعة وأحرق، ورئي رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم يجمع عظامه ويجعله في الثقوب وقيل في كيس ويقول هذه عظام شهاب الدين والذي رأى النبي عليه الصلاة والسلام، هو الشيخ جمال الدين الجيلي رحمة الله عليه وبلغني أن بعض أصحابه كان يقول أبو الفتوح رسول الله.»<sup>3</sup>

بينما كان يطوف ناشرا لمذهبه الحلولي الاتحادي: « بلغ أمره إلى صلاح الدين الأيوبي ونقل إليه أنه ضال في مذهبه الذي يدخل به في دين الإسلام ما ليس منه، مثل الحلول والاتحاد وغير ذلك، فبعث صلاح الدين إلى ابنه أمرا بقتله فصاب وكانت وفاته سنة 587 هـ وكان عمره آنذاك 38 عاما وقبره هنالك معلوم.»<sup>4</sup>

وقام الملك الظاهر فاجتمع بالسهروردي، وأخذ ضيفا عليه في قلعة حلب، وصارت له منزلة عظيمة عند الملك، لكن الفقهاء اغتاضوا من هذا الوافد الجديد، وحسدوا تلك المنزلة التي احتلها.

<sup>1</sup> الياقوت الحموي: معجم الأدباء، مرجع سابق، ص 613.

<sup>2</sup> علي أحمد الخطيب: من أعلام التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 41.

<sup>3</sup> شمس الدين الشهرزوري: سلسلة تاريخ الفلاسفة والحكماء قديما وحديثا 3 تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحق عبد الكريم أبو شيرير، دار بيبليوس، باريس، (د، ط)، 2007، ص 380.

<sup>4</sup> محمود أبو الفيض المتوفي: التصوف الإسلامي الخالص، دار النهضة للطبع والنشر، الفحالة، القاهرة، (د، ط)، (د، س)، ص 183.

إن التعليق على ما سبق، أن السهروردي بأفكاره الباطنية أثار حقد الفقهاء السنّة عليه، فالطريقة التي قتل بها دليل على ذلك فالمناظرة التي أجراها وقّع بها شهادة موته خصوصا عندما سئل سؤالا حول إمكانية خلق نبي جديد: « وسئل السهروردي هل يستطيع الله أن يرسل نبيا بعد محمد؟ هذا السؤال الخطير يعرف في المنطق باسم قياس الإحراج، ولا توجد إلا الإجابات القاتلة، فإذا قال أن الله يمكن أن يرسل نبيا بعد محمد صلى الله عليه وسلم فهذا كفر لأنه آخر الأنبياء وخاتمهم، وإذا قال أن الله لا يستطيع ذلك هذا أيضا كفر لأنه يحد من قدرة الله تعالى... أن السهروردي يعتقد إمكان إرسال نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم وهذا خروج عن دين الإسلام.»<sup>1</sup>

#### (4) مؤلفاته:

ترك السهروردي العديد من المؤلفات الرائعة، فكتب باللغة العربية: حكمة الإشراف - التلوينات - المقاومات - الألواح العمادية - الواردات - الغربية الغربية - كلمات ذوقية ونكتات شوقية وكتب بالفارسية: لغة موران (لغة النمل) - صفير سيمورغ (صفير العنقاء) - وأزوير جبرائيل (أصوات أجنحة جبرائيل).

رغم وفاة السهروردي صغيرا كما قلنا سابقا إلا أنه خلف آثارا ومؤلفاته غزيرة كلها نتيجة عصارة حضارات سابقة عليها ممزوجة بالدين الإسلامي، وساعده في ذلك أيضا اطلاعه على رسائل ابن سينا والغزالي، وصنع صرحا فلسفيا ومنطقيا عرف بالحكمة الإشرافية، وما ميّز السهروردي أنه كتب بلغة راقية رمزية بالعربية والفارسية، يظهر ذلك جليا في كتبه وحتى مخطوطاته: « ومن مؤلفاته ما كتبه بالعربية ثم أعاد كتابته بالفارسية، مثل هياكل النور تلك بعض الأمثلة من مؤلفات السهروردي التي تبلغ قرابة الخمسين والتي تبلغ قدرا من الرمزية الساحرة في ألفاظها ودلالاتها والتي لازالت تشغل بال الدارسين وتلهب خيال الصوفية.»<sup>2</sup>

#### (5) مصنفاته:

<sup>1</sup> يوسف زيدان: شعراء الصوفية المجهولون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996، ص ص 19، 20

<sup>2</sup> يوسف زيدان: شعراء الصوفية المجهولون، مرجع سابق، ص23.

خلف السهروردي إنتاجا وافرا وحظيت رسائله بشروح كثيرة، ومن أشهر ما طبع من كتب السهروردي :

«ا/ حكمة الإشراف:

الذي يصور فلسفته الجديدة، وقد نشره هنري كوربان في إيران سنة 1952 ومما يذكر أن على هذا الكتاب ثمانية شروح بأقلام مصنفين مشهورين من الباحثين في المسائل العقلية في الإسلام.

ب/ هياكل النور:

بالفارسية والعربية وقد نشر النسخة العربية الدكتور محمد علي أبو ريان وعلى هذه الرسالة خمسة شروح.<sup>1</sup>

« ج/ أصوات أجنحة جبرائيل:

نشرها كوربان وأعاد نشرها عبد الرحمن بدوي في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام سنة 1936.

د/ الغربية الغربية:

وهي رسالة تشبه رسالة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل وكذلك (رسالة في اعتقاد الحكماء) وكتاهما متضمنة في المجموعة الثانية من مصنفات السهروردي التي نشرها هنري كوربان في سنة 1952م.

هـ) صفيير سيمورغ:

وسيمورغ لفظ فارسي يقابل العنقاء عند العرب، وهو طائر خرافي يقترن دائما ببحث الإنسان عن الخلود، وهذه الرسالة فارسية تبحت في الوجود نشرها كوربان أيضا سنة 1939.

و) التلوينات:

<sup>1</sup> كامل مصطفى الشيبلي: ديوان السهروردي، مرجع سابق، ص 110.

وله مختصر عنوانه المقاومات وعليها شروح، ومن جملتها شرح ابن كمونة الإسرائيلي الذي ألف كتابا في الرد على الإسلام في القرن 7 هـ وأقام عليه قائمة الفقهاء في بغداد.<sup>1</sup>

وللسهروردي أعمال كثيرة غير مشهورة تنتظر التحقيق، منها التعرف للتصوف وكتاب المعارج والمطارحات وغيرها.

إن الاهتمام بمؤلفات السهروردي وتحقيق آثاره لم يكن حتى في أواخر الربع الأول من هذا القرن، ثم إن فقدان بعض آثاره من رسائل وكتب أدى بالمؤرخين إلى الغموض في تسميتها، وعموما حاول معظم دارسي السهروردي تصنيف كتبه غير أن المسألة هذه تبدو في غاية الصعوبة لأسباب نذكر منها :

غموض السهروردي في فكره مقارنة بأي فيلسوف آخر كابن سينا والغزالي أضف إلى ذلك تداخل آرائه بل الطابع التفيقي في منهجه وفلسفته.

### (6) تصنيف كتبه:

يقسم ماسنيون كتب الشيخ إلى ثلاثة أقسام بحسب ثلاث مراحل من حياته الفلسفية ميزت كل منها تفكيره بطابع معين وهذه المراحل هي : «

- مرحلة الشباب : وفيها كتب الألواح العمادية، هياكل النور والرسائل.
- مرحلة المشائية : وألف فيها التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات والمناجاة.
- المرحلة السينية الأفلاطونية : وألف فيها حكمة الإشراف وكلمة التصوف ورسالة في اعتقاد الحكماء.<sup>2</sup>

### (7) تصنيف كوربان:

<sup>1</sup> كامل مصطفى الشيبني: ديوان السهروردي، مرجع سابق، ص 110.

<sup>2</sup> السهروردي: كتاب اللحات للسهروردي حق وقد إميل المعلوف، دار النهار ش م ل، بيروت، لبنان، (د، ط) 1969، ص 17.

هذا التصنيف أو التقسيم الذي قدمه ماسينيون دفع كوربان إلى اعتماد تقسيم آخر مراعيًا فيه الوحدة العضوية في مؤلفاته والأواصر المعنوية والنفسية في كتبه ورسائله، وهو يقسم كتب الشيخ إلى أربعة أقسام: «

أ/ الكتب العقائدية الكبرى: التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراف.

ب/ المجموعة الصغرى: أي الكتب العقائدية التي تتبع بوجه عام معالم للمؤلفات الكبرى، وهي الألواح العمادية وبستان القلوب وهياكل النور واعتقاد الحكماء وكلمة التصوف وكشف الغطاء واللحاحات وبرتونامة وهي كتب يكمل بعضها بعضًا ولكنها تختلف عن القسم الأول بانعدام الصلة العضوية فيما بينها.

ج/ الرسائل ذات الطابع الرمزي: وقد كتب معظمها بالفارسية، عقل سرخ أوازي باري جبرائيل، والغربة الغربية، وكلمات ذوقية، ولغة موران، ومؤنس العشاق، ورسالة في حالة الطفولة، ورسالة روزي باجماعت صوفيان، ورسالة الطير، وصفيري سيمرغ.

د/ الواردات والقديسات: وهي مجموعة من الأناشيد والابتهالات التي تحمل في لائحة الشهرزوري الأرقام ( 34، 35، 36، 41، 43، 45، 46)، وقد كان السهروردي يخصص لكل يوم من أيام الأسبوع دعاء على شكل أدعية الصوفيين وأورادهم.<sup>1</sup>

ويتبع سيد حسن هذا الترتيب على العموم إلا أنه يضيف إلى تصنيف كوربان: « مرحلة خامسة هي مرحلة الترجمة والاقتباس والشرح، كترجمة رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية، واقتباسه رسالة في حقيقة العشق من رسالة ابن سينا في العشق، وتفسير عدد من آيات القرآن وبعض الأحاديث وشرحه كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.<sup>2</sup>»

<sup>1</sup> السهروردي: كتاب اللحاحات للسهروردي، مصدر سابق، ص 18.

<sup>2</sup> السهروردي: كتاب اللحاحات للسهروردي، مصدر سابق، ص 19.

وللسهروردي مصنفات كثيرة: « فمن ذلك كتاب التنقيحات في أصول الفقه، وكتاب التلوينات وكتاب الهياكل وكتاب حكمة الإشراف، وله الرسالة المعروفة بالغرابة الغربية على مثال رسالة الطير لأبي علي ابن سينا ورسالة حيي بن يقظان لابن سينا أيضاً، وفيها بلاغة تامة أشار فيها إلى حديث النفس وما يتعلق بها على اصطلاح الحكماء.»<sup>1</sup>

وكتعليق لما سبق، عاش السهروردي في ظروف سياسية قاهرة والغلبة والسلطة كانت للتيار السني وتراجع التيار الشيعي، وكذلك أفكاره الباطنية ساهمت في التعجيل بمصيره، لكنه ترك مؤلفات كثيرة اختلف في تصنيفها والمستشرق الفرنسي هنري كوربان اهتم به اهتماما كبيرا مقارنة مع المستشرق لويس ماسينيون، فالسهروردي صاحب نسق فكري موسوعي خصب جمع فيه بين الدين الإسلامي من قرآن وسنة وأفكار حضارية أخرى متنوعة، فالمتمثل لرسائله الرمزية يجدها تعالج المعاناة الروحية والفلسفية التي يعيشها الصوفي، مرصعة بالرمز تحتاج لفهم وتفكيك، وأشهر مؤلفاته حكمة الإشراف الذي يوضح فيها معالم فلسفته الإشرافية والوجودية والروحية والأخلاقية والتربوية وحتى السياسية، وكذلك نقده للمنطق الصوري الأرسطي في كتابه المقاومات.

ويذكر جلال الدين الدواني في كتاب شرح الحور في هياكل النور وهو كتاب يقدم فيه شروحا حول كتاب السهروردي هياكل النور، والتصنيفات لكتب السهروردي بالعربية والفارسية تثبت على أنه كان ماهرا وبارعا في العلوم الفلسفية والحكمية من 1 إلى 27 مؤلفا نقتصر على البعض منها: »

- كتاب الروح.

- رسالة في وصف العقول: رسالة مختصرة أولها مرحبا بالإشراف وسبحان الله نور الأنوار، منه نسخة خطية في مكتبة رامبور.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حق إحسان عباس، المجلد 6، دار صادر، بيروت، (د، ط)، (د، س)، ص 270.

<sup>2</sup> جلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي، تح محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الورق للنشر، ط 1، 2010، ص 34.



فالفيلسوف ابن بيئته وعصره وهذا ما فعله السهروردي حينما ثار على الفلسفة اليونانية ومنهجها، لأنه لا يخدم جانبا أشار إليه أفلاطون وغيّبه أرسطو وأحياء السهروردي ألا وهو الجانب الروحي الذي يعتمد على الذوق ثم حاول أن يعطي لهذه الفلسفة الإشرافية نوعا من التميز المعرفي والمنهجي فجمع بين ميكانيزمات العقل ووجدان القلب.

أن الهدف من هذه المؤلفات هو تقديم رؤية فلسفية تعبر عن ما هو كائن والتنظير لما سيكون وما هي إلا ثورة خفية على الأوضاع السياسية والإشارة المضمره بانه الانسب للممارسة الحكم وبالتالي خطابه خطابا سياسيا ذو ابعاد سلطوية فيه طرح مغاير يشبه الطرح الافلاطوني في كتاب الجمهورية هذه الفلسفة الإشرافية ذات ابعاد سياسية تتمثل في تحقيق فكرة الرياسة على وجه الارض.

### المبحث الثاني : المرجعية الفكرية والفلسفية لشيخ الإشراف

#### 1) أثر المؤلفات الهرمسية وحكمة فارس القديمة على فكر السهروردي:

إن الهرمسية تتميز بغلبة الجانب الديني الإيماني على البحث الفلسفي النظري، ومن ثمّ الثقة في الوحي على العقل، يعني ذلك التأسيس للمعرفة الصوفية الروحانية الذوقية المتعالية عن كل حس: « فالتهبؤ الروحي العرفاني هو طريق الهرامسة، فبعد فتح بلاد مصر والشام عرف المسلمون الفلسفة الهرمسية عن طريق صابئة حران لتوصيل آراء الهرمسية إلى المسلمين وهي ما عرفت في العالم الإسلامي بالكتابات المنسوبة إلى هرمس»<sup>1</sup>

استقى السهروردي فلسفته من الهرامسة الذين يرون أن الجانب الروحي أو العرفاني أساس كل معرفة حقة، وهذا ما نجده عند صابئة حران خصوصا بعد فتح مصر والشام والامتزاج الثقافي بين شعوب الشرق، عندها وصلنا هرمس بأفكاره التي تؤسس على العرفان لا على البرهان.

<sup>1</sup> مرفت عزت محمد بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الانجلو المصرية، (د، ط)، (د، س) ص 225، 226.

بعدها: « وجدت جماعات ذات أصل شيعي مثل النظرية والدرزية تضع الهرامسة في أعلى المراتب بل إن أبرز ممثلي الإتجاه الهرمسي في الفكر الفلسفي الإسلامي فيلسوفين عرف بمناصرتها لآراء الهرمسية وهما ابن سبعين والسهورودي»<sup>1</sup>

ما يهمنا هو تأثير الهرمسية في أفكار السهورودي وكيف وظفها في كتبه، لقد اعتبر السهورودي هرمس الأب الروحي للإشراقيين حسب كتابه حكمة الإشراق ويعني ذلك: « أن السهورودي كان متعلقا بهرمس وبآرائه الإشرافية وجهوده في إرساء الدعائم الأولى للمذهب الذوقي أو الإشرافي»<sup>2</sup>

وبالإجمال إن المتأمل لفلسفة السهورودي يجد فيها أصولا هرمسية سواء في: « المنهج الصوفي أو في نظرية الصدور أو في فكرة الطهارة الروحية عن طريق مجاهدة النفس وهي فكرة صوفية قال بها الهرامسة ووجدناها عماد التصوف عند صوفية الإسلام والفلاسفة المتصوفون»<sup>3</sup>

نستنتج مما سبق أن شيخ الإشراق تضافرت جملة من المرجعيات الفكرية والتاريخية في تشكيل فلسفته الإشرافية: « فقد كان يعتبر هرمس الترسمجستي الجد الأول للحكمة وهو البطل النموذجي للوجد الصوفي»<sup>4</sup>

على الرغم من البيئة الإسلامية للسهورودي، لم يمنعه ذلك من استغلال الأفكار السابقة سواء كانت فارسية أو يونانية بل على العكس من ذلك تماما: « وحاول أن يقرب بينه وبين زرادشت وأفلاطون وعلى أرضية إسلامية ذات التقليد التوحيدي»<sup>5</sup>

لقد « استقبل الدين الإسلامي وفودا مختلفة كالزرادشتية والمانوية والمزدكية التي كانت منتشرة في المجتمع الفارسي وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 226.

<sup>2</sup> مرفت عزت محمد بالي: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مرجع سابق، ص 227.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 227.

<sup>4</sup> جان شوفالي: التصوف والمتصوفة، تر عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1999، ص

54.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 54.

المجردة وصراع الخير والشر وما دعت إليه من إحلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا محل الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية.<sup>1</sup>

إن كل هذه المعطيات المعرفية الفارسية ساهمت بطريقة أو بأخرى في تشكيل فكر السهروردي، إذ تمثل حكمة فارس القديمة منبعاً هاماً في بلورة فلسفة السهروردي الإشرافية، فالمعروف أن الدين الفارسي القديم والمتمثل في مذهب زرادشت مبني على نظام الثنائيات المعرفية الخير والشر، النور والظلام وهذا يتنافى مع الدين الإسلامي لأنه دين التوحيد ولا يعترف بنظام الثنائيات، هذا ما جعل السهروردي ذكي في توظيف الدين الفارسي بما يتماشى والطبيعة الإسلامية، فنحن لا ننكر تأثره بالديانات والثقافات الفارسية القديمة لكنه كما قلنا عليه بتبنيها بيئة إسلامية: « قد قبل فكره النور والظلام مثلاً، لكنه لم يقبل أن يكون مبدأين وجوديين أصلاً.»<sup>2</sup>

« فهو يعتبرهما مظهرين لمبدأ وجودي واحد أو لحقيقة واحدة، النور يعبر عن هذه الحقيقة وهذا المبدأ لكن الظلام ليس شيئاً فهو عدم النور وهو تلاشي النور وهو شبح للحقيقة النورانية.»<sup>3</sup>

إن فلسفة السهروردي فلسفة ذات طابع إسلامي تبنى على فكرة النور، ومن ثم فهي فلسفة نورانية أساسها النور: « وهو الله نور الأنوار لا فلسفة مبنية على نظام الثنائية النور والظلام وهنا الاختلاف الكلي بين كفرة المجوس والدين الإسلامي، والسهروردي اعتمد على الزرادشتية في استعمال الرموز وفي علم الملائكة، إلا أنه لم يكن يرمي لأن يكون زرادشتياً، بل حاول أن يبعث تلك العقائد القديمة بروح جديدة.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> محمد ياسر شرف: فلسفة التصوف السبعيني، منشورات وزارة دمشق، (د، ط)، 1990، ص102.

<sup>2</sup> علي عبد المنعم طالب: شيخ الإشراف حياته آثاره وخصائصه الفكرية، تق طراد حمادة، دار المعلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص99.

<sup>3</sup> أ.ف فلاسفة الشرق: تر عبد الحميد سليم، مر علي أدهم، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص ص 145، 146.

<sup>4</sup> علي عبد المنعم طالب: شيخ الإشراف حياته آثاره وخصائصه الفكرية، مرجع سابق، ص100.

لقد أثرت المدارس الهرمسية في فكر السهروردي، بل عرف المسلمون الفلسفة عن طريق الاحتكاك وامتزاج الثقافات مع الفرس حيث: « عرفوا من هذه المدرسة المجموعات الهرمسية أو الكتابات الهرمسية التي انتشرت في العالم الإسلامي وأثرت في كثير من المفكرين، أثرت في سلامان وأبسال لابن سينا وحي ابن يقظان لابن طفيل والغربة الغربية للسهروردي وأثبتت الأبحاث العلمية أن المجموعة الهرمسية كانت من وضع امونيوس ساكاسي أول فلاسفة المذهب الإسكندري.»<sup>1</sup>

لا بد من الإشارة إلى نقطة مهمة ألا وهي تسييح هذه الفلسفة النورانية بالدين الإسلامي وربطه بمبدأ التوحيد في الشريعة الإسلامية: « ومعنى هذا أن السهروردي لم يقبل فكرة النور والظلام كما هي عند المانويين مثلاً أو المزدكية حيث، النور مبدأ مساو في الوجود للظلام وحيث الصراع دائم بينهما، إذ النور والظلام عنده مظهران لحقيقة باطنة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة أما الظلام فهو عدم النور.»<sup>2</sup>

إننا نقصد هنا أن السهروردي رفض نظام الثنائيات والصراع بينهم كما هو الحال عند ماني ومزدك فمفهوم النور ما هو إلا مظهر لحقيقة باطنة والنور هو الوحيد المعبر عنه أما مفهوم الظلام فهو عدم النور.

« فالفلسفة الإشرافية التي دعا إليها السهروردي متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعة إلى العالم العلوي، غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها... فكان السهروردي حين دعى للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابي رأى أن يجمع بينهما وأن يقول بالاتصال والإتحاد معا وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع أوجه العامة.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> داود علي أفاضل: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، (د، ط) (د، س)، ص 38.

<sup>2</sup> ياسين الويسي: السهروردي الإشرافي ونقده للفلسفة اليونانية، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2009، ص 99.

<sup>3</sup> إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج 1، دار المعارف، ط 3، (د، س)، ص 55.

يمثل تلاقح وامتزاج الثقافات (فارسية، يونانية) من المواضيع المعقدة وتأثيرها في التصوف الإسلامي: « فمنذ القديم تحدث المتكلمون والفلاسفة وكتاب الفرق والمقالات عن حضور الثقافة الفارسية باتجاهاتها الروحية الإشرافية والفلسفة الدينية المختلفة في التصوف الإسلامي وحديثاً ظهرت الأقوال والآراء التي ترد تطور الأفكار والنظريات الصوفية إلى مذاهب الفرس في المعرفة والزهد والعرفان والأخريات (L'eschatologie)». <sup>1</sup>

إن مسألة التأثير تمثل إشكالية معرفية حضارية، والضرورة المنهجية تقتضي منا طرح السؤال المعرفي التالي: هل استند السهروردي في بناء صرح فلسفته الإشرافية على التأثيرات الفارسية؟ الإجابة على هذا السؤال ستكون من منظور استشرافي حيث يرى: « فون كريمر KREMER AVON (1868) أن الحكمة الإشرافية عند السهروردي المقتول مزيج بين الأفلاطونية والمذهب الزرادشتي». <sup>2</sup>

وأحسن من أجاب عن هذا السؤال هو هنري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية: « إن نظرية الحكمة الإشرافية التي جوهرها الجمع بين الفلسفة والتصوف وشرط للاتصال بالعالم العلوي ومعرفة أسرارها ما هي في الأصل إلا إحياء لحكمة فارس القديمة، يرى كوربان أن شرط فهم فلسفة النور المدار الأساسي لفكر السهروردي .. لكتابه الرئيسي حكمة الإشراق». <sup>3</sup>

تكمن خصوصية الحكمة الإشرافية في تعدد منابعها ومصادرها، ولما كان طريق الحقيقة متعددًا ومصادرها متنوعة: «.. أنبياء فلاسفة فإن السهروردي يدمج هؤلاء الحكماء الفلاسفة ومتصوفة الإسلام ضمن شجرة روحية تجمع على السواء أهل

<sup>1</sup> محمد الكحلوي: مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية والثقافة الفارسية والعقائد الهندية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د، ط)، ص93.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص100.

<sup>3</sup> محمد الكحلوي: مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية والثقافة الفارسية والعقائد الهندية، مرجع سابق، ص104.

الحكمة العقلية النظرية وأهل الحكمة الذوقية الإشرافية التي هي أكمل من جهة إحاطتها بحقيقة الوجود.<sup>1</sup>

إن هذا الاحتكاك والاطلاع يجعلنا نقول مع هنري كوربان: « أن السهروردي المقتول موسوعي النزعة لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ ويسعى إلى أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أم غربيين، فنجده يجمع بين حكماء الفرس واليونان، بين كهنة مصر وبراهمة الهند ويؤاخي بين أفلاطون وزرادشت، بين فيثاغورث وهرمس.<sup>2</sup>»

يعني ذلك أن شيخ الإشراف في بناء فلسفته الإشرافية متعدد المشارب والمرجعيات، وكأن فلسفته أحييت الهرمسية بثوب إسلامي فالسهروردي أصل لمقولات إشرافية في خضم الفلسفة الإسلامية. فلسفته زاوجت بين البرهان والعرفان بين الذوق والبحث أو جمعت بين حكمة الفرس وكهنة مصر وبراهمة الهند، تمثل الهرمسية تيارا معرفيا ومنبعا لفلسفته وأصلا بنائيا لمشروعه الضخم (فلسفة الإشراف) ومن أدلة تأثير الفكر الهرمسي في فكر السهروردي ذلك النص الذي: « يشرح قصة المبدأ والمعاد على شكل رؤية رآها هرمس، وهذه الرؤية عبارة عن حوار بينه وبين الإله المتعالي (بورامندريس) وذلك النص له أهمية كبرى في فهم العقيدة الهرمسية كمصدر من مصادر السهروردي وقد جاء هذا النص الذي يحمل اسم بورامندريس في بداية المدونة الهرمسية.<sup>3</sup>»

إن هذا النص يحكي قصة مبدأ الكون ونظرية الفيض والصدور، وهذا ما سنوضحه لاحقا: « ويظهر هذا النص بشكل واضح قصة مبدأ الكون وظهور الإنسان الأول، ثم يظهر مصير الإنسان بعد الموت ولقد استلهم السهروردي هذه القصة بوضوح على ما سيظهر عند عرض فكر السهروردي، خاصة فيما يتعلق بتفسير نشأة الوجود والكائنات عن طريق الفيض والصدور، وتأكيد العرفان كوسيلة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص116.

<sup>2</sup> هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص304.

<sup>3</sup> محمد حسين بزري: فلسفة الوجود عند السهروردي (مقاربة في حكمة الإشراف)، دار الأمير للثقافة والعلوم ش. م. م، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص46.

للمعرفة ورفض الحواس كمصدر من مصادر معرفة الحقيقة وربط الشر بالظلام والخير بالنور.... إلى غير ذلك من الأفكار الهرمسية.<sup>1</sup>

إن تأثير الأفكار الهرمسية على شيخ الإشراق تجاوزت الحكمة الإشرافية إلى الحكمة المتعالية مع الملا صدرا الشيرازي الملقب بصدر المتألهين، وكذا مع شراح السهروردي، إن الأفكار الهرمسية عبّدت الطريق لمشروع الحكمة الإشرافية: « فإنها شرعت الاندماج بالمذهب الإشرافي على يد السهروردي في القرن السادس (الثاني عشر) وراح تأثيرها يتجلى عند الإشرافيين المتأخرين وعند سواهم من المتعاطفين مع هذا المذهب، نظير قطب الدين شيرازي، جلال الدين دواني، وصدر الدين شيرازي.»<sup>2</sup>

نقول أن هرمس هو بمثابة المعلم الأول، فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول لفلسفة الإسلام فإن هرمس كذلك هو المرجع الأول (المعلم) للفلسفة الإشرافية، وهنا نعقد مقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإشرافية التي تختلف عن الفلسفة الإسلامية من حيث المنهج المتبّع في البحث عن الحقيقة ألا وهو المنهج الذوقي الذي يختلف عن المنهج العقلاني القائم على البرهان والقياس، فهرمس أعطى للفلسفة الإشرافية الصبغة النورانية التي تميزها عن الفلسفات الأخرى: « إن المذهب الهرمسي أطلق في الفلسفة نزعة إشرافية فاعتبر التطهر الداخلي وسيلة لبلوغ الحق معارضا بذلك ميول المشائين العقلانية.. ومع أن الهرمسية أقرب بطبيعتها إلى الصوفية وأبعد عن العقلانية الأرسطوطاليسية.»<sup>3</sup>

عبّر الهرامسة عن نوع من المعرفة التي تركز على الحقيقة الصوفية الكشفية والتي تجعل من الوجود والمعرفة متحدان وهو يعكس: « جانب إشرافي حيث يستبين الوجود كله من خلال الشهود المعرفي أو الحضور الإشرافي فما يتجلى بذاته إنما هو مظهر لذاته وليس في حاجة لأن أظهره باللغة أو الفكر لأنه أعلى من أن

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 46.

<sup>2</sup> سيد حسين نصر: دراسات إسلامية وأبحاث متفرقة في الشرع والمجتمع والعلوم الشرعية والفلسفة والتصوف في الإطار الإسلامي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 75.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 79.

يحتمل لغة أو فكر وهنا ينبغي علينا أن نلقي بالسلم اللغوي جانباً لتكون لغة الصعود الروحي هي أساس الكشف والمعرفة الحقيقية.<sup>1</sup>

وإذا أردنا أن نكون أكثر عمقا فإن امتزاج الثقافات كان على عدة مستويات كالأدب والنثر والشعر والفلسفة والتصوف دون أن نغيب تأثر الفرس بالعرب خصوصا النقلة النوعية والمعرفية التي أحدثها مجيء الإسلام: « فكان امتزاج في الدم وكان تفاعل في العقائد وكان نتاج عربي يحمل ألوانا من حضارة الفرس ومن روحانيتهم، وخيالهم وحكمتهم.»<sup>2</sup>

إن للهرامسة تجليات حيث: « انتصر العقل المستقل إذن في المشرق والمغرب وأصبحت (الكلمة - المعرفة) لأتباع وتلامذة ابن عربي والسهورودي وتصوفهما الإشرافي الموجل في أعماق الهرمسية.»<sup>3</sup>

فالمعلم ودوره أساسي أي المرجعية ضرورية في تشكيل الفكر، وفي هذا يقول دي بور: « متابعة البحث مستقلا كانت فكرة لا تقع في مخ الشرقي، الذي يصور لنفسه أن الإنسان بدون معلم تلميذ الشيطان.»<sup>4</sup>

انصبّ البحث على فلسفة أرسطو ولقب بالمعلم الأول في كل شتى أنواع المعرفة المتعلقة به، أفرز هذا تابعين وتلامذة لأرسطو أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، الكل عكس فلسفته حسب كل فيلسوف دون أن يخرج ذلك عن الدائرة الأرسطية حتى لقيت فلسفتهم بالمدرسة المشائية، في حين غيب جانب له مكانة كبيرة في الفلسفة اليونانية، لأن مفهوم المعجزة اليونانية يتكون من عمودين معرفيين هما أفلاطون وأرسطو فأرسطو ركزوا عليه وأفلاطون أهمل رغم أن له مدرسة في

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د، ط) 1985، ص ص 297، 298.

<sup>2</sup> يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية، دار المشرق، بيروت، ط4، 1986، ص33.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي نقد العقل العربي (1) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص325.

<sup>4</sup> محمد عبد العزيز المعاينة: الفلسفة الإسلامية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2008، ص 15.



المقابل مثلها في الفلسفة الإسلامية السهروردي، والتي أصبحت تسمى بالإشراقية الإسلامية التي أعطت للفلسفة الإسلامية وجها جديدا وثوبا إشراقيا، بعد الهجمة الشرسة للغزالي على الفلسفة وما اعتقده مؤرخو الفلسفة بأنها ماتت واندثرت، أي الإبداع الفلسفي توقف مع ابن سينا لكن بالرغم من هذا الاعتقاد إلا أنه ثمة فلسفة وقّعت شهادة ميلادها رغم الظروف المحيطة بها من سقوط الدولة الفاطمية وانحلال المذاهب الشيعية وانتصار الإسلام السني وتصدي الدولة الإسلامية السنية للحملات الصليبية، ثم إن ظهور هذه المدرسة كان نتيجة حتمية لما وصل إليه ابن سينا حول التسمية والمفهوم، فالسهروردي له نظرية في الإشراق بل مدرسة أصبحت تضاهي المدرسة المشائية من حيث الموضوع والمنهج والخصائص، وحتى المرجعيات السابقة عليه وخصوصية هذا المذهب الإشراقي المتأثر بالعقيدة الهرمسية المبنية على النور والظلام فالسهروردي: « لم يقبل فكرة النور والظلام كما هي عند المانويين مثلا أو المزدكية حيث النور مبدأ مساو في الوجود للظلام وحيث الصراع دائم بينهما، والنور والظلام عنده مظهران لحقيقة باطنة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة... والزرادشتيون والمانويون اتخذوا الشر عندهم مفهوما انطولوجيا بعد أن كان أخلاقيا.»<sup>1</sup>

يفهم من هذا أن الوجود الحقيقي في نظر السهروردي هو الوجود النوراني وما الظلام سوى أشباح وظلال، وبالتالي فهي شر وما يمكن كذلك توضيحه هو أن السهروردي ذو مرجعية دينية إسلامية ولا بد من تمييزه عن كفرة المجوس الذين يؤمنون بنظام الثنائيات ومن ثم مقابل النور هو اللانور عند السهروردي والوجود الحقيقي يعني عالم الأنوار والظلام واللانور هو العدم وهو وجود زائف.

ثم إن المتفحص لكتب شيخ الإشراق يرى جليا استخدامه لبعض المصطلحات والأسماء الفارسية واليونانية خصوصا في كتابه (حكمة الإشراق) مثل أنبازوقليس وفيثاغورث وأفلاطون وهرمس وزرادشت: « قد تأثر بفلسفة حكماء فارس على وجه

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، (د، س)، ص81.

الخصوص من حيث إقامته لمذهبه على أساس التمييز بين النور والظلمة، بين (عالم الأنوار وعالم الظلمات) وهذا الترتيب الوجودي يشبه ما ورد في الأستاق (Avesta) كتاب الفرس القدماء المقدس من تقرير مبدأين أحدهما النور والآخر الظلام.<sup>1</sup>

إن للفرس عاداتهم وتقاليدهم بل وحتى حضارتهم الخاصة، أما الإسلام وعالميته أحدث تغييرا جذريا في كل الشعوب العربية وحتى الفارسية: « وقد فتح الباب على مصراعيه بعد دخول إيران (دار الإسلام) نتيجة موجة الفتوحات الأولى والثانية وامتزاج الشعبين والحضارتين ومن خلال الهجرات السلمية والتجارة والرحلة في طلب العلم والتزواج... حيث صعب أحيانا التفريق بينهما خاصة بعد أن اقتبسوا الأزياء والعادات والتقاليد نفسها.»<sup>2</sup>

وإذا أردنا أن نكون أكثر موضوعية فإن السهروردي في مؤلفاته استعمل مفاهيم إبداعية خاصة به وهي تعكس أصالة فكره وتميزه المعرفي عن الفلسفات السابقة: « يستعمل الشيخ مصطلحات كثيرة لا توجد في كتب غيره من الحكماء نحو النور الإسفهد الإنسي والإمام المتأله وجوزهر الفلك القدسي وضيم اسفندر مذوقية الديهور والقوابس وعهد السماء وكيان خره وهور خشن وغيرها.»<sup>3</sup>

يعني ذلك أن السهروردي نحت مفاهيم خاصة بفلسفته الإشرافية مما يعطيه خصوصية فكرية وفلسفية تميزه عن غيره مثل مفهوم القوابس القاهرة والإمام المتأله وهكذا لأن كل فلسفة أصيلة لا بد أن تعبر على نفسها بمفاهيم خاصة بها.

## (2) الجذور الفارسية في فكر السهروردي:

لقد بنى فلسفة في النور وعلى أساسها لقب بشيخ الإشراف لأنه ألف كتابا مشهورا يعرف بحكمة الإشراف وفيه أحيانا بشكل واضح حكمة فارس القديمة خصوصا مع

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، مرجع سابق، ص 36.

<sup>2</sup> فاروق عمر فوزي: الإستشراق والتاريخ الإسلامي القرون الإسلامية الأولى دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص 258.

<sup>3</sup> جلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، مرجع سابق، ص 34.

هرمس وزرادشت وهم المعروفون بالخسروانيين الذين أسسوا الحكمة اللدنية التي هدت السهروردي إلى طريق الحق والنور وهم حكماء فضلاء وليسوا بالمجوس، وهنا يجب الإشارة إلى العلاقة بين الزرادشتية والمجوسية: «علاقة جزء من كل، وفرع من أصل، مما يسمح بالقول أن ثمة مجوسية أصلية، ومجوسية غير أصلية، فالأولى كانت قبل زرادشت والثانية هي الزرادشتية الأولى وهي المزديّة القديمة والثانية هي المزديّة الحديثة.»<sup>1</sup>

فعلا السهروردي زواج بين أفلاطون وزرادشت في ما يعرف بالحكمة الإشرافية، والتي استمدت مشروعيتها من مصادر مختلفة، سواء من مؤلفات الغزالي خصوصا كتابه (مشكاة الأنوار) وما استفاد منه، كما كان له تأثير مباشر على العلاقة بين النور والإمام، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة فقد تأثر بابن سينا والغزالي في الإسلام ومصادر أخرى عرفت بما قبل الإسلام ونقصد الفيتاغورية والزرادشتية والهرمسية: «وفوق هذه المصادر اليونانية ومصادر البحر الأبيض المتوسط وعلاوة عليها، التفت السهروردي نحو الحكمة الإيرانية القديمة فحاول أن يبعث عقائدها من جديد واعتبر حكماءها الورثة المباشرين للحكمة كما أنزلت قبل الطوفان على النبي إدريس أو اخنوخ (اينوخ بالعبرية)، ... اعتبر نفسه منتميا إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد الباطنية القائمة على وحدة المبدأ الإلهي، وأصحاب سنّة سرية في صلب المجتمع الزرادشتي.»<sup>2</sup>

إننا لا نحاول أن ننكر تأثير الفكر الفارسي القديم على السهروردي في فلسفته، غير أن الزرادشتية لها تعاليم مخالفة للإسلام، والسهروردي أقرّ بذلك وأكد على وحدة الإله غير أن فلسفتها لها علاقة بالعقائد الباطنية ووظف الرموز النورانية والظلمانية في فلسفته.

<sup>1</sup> خالد السيد محمد غانم: الزرادشتية تاريخا وعقيدة وشرعية (دراسة مقارنة)، تق منذر الحايك، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2009، ص23.

<sup>2</sup> هنري كوريان وبول كراوس: رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي، مكتبة السهروردي شهيد الصوفية 6، تر وتق عبد الرحمان بدوي، دار بيليون، باريس، (د، ط)، 2010، ص ص 151، 152

إن السهروردي وقع في فخ العقائد الشيعية السرية الباطنية بعد أن رفض التصريح بالتحاليم الزرادشتية، ثم أن زرادشت لم يرد ذكره في القرآن الكريم وبالتالي كشف الوجه الخفي للسهروردي للترويج لأفكاره الباطنية، ونفهم من ذلك أن السهروردي يعتبر زرادشت مرجعية فكرية له حتى وإن وقف على المعتقد الإسلامي ثمة اعتراض على هذا الرأي من وجوه عدة : »

- الوجه الأول: أن زرادشت كان ينظر إلى النار نظرة تقديس.

- الوجه الثاني: أنه لم يرد اسمه في القرآن الكريم.

- الوجه الثالث: أن العقيدة الزرادشتية نادت بالإثنين إله النور وإله الظلام.<sup>1</sup>

وعلى هذين الأساسين إله النور وإله الظلام بنى السهروردي فلسفته النورانية وجمع بين الفلسفة اليونانية ممثلة في فلسفة أفلاطون والحكمة الفارسية، وعلى هذا فإن شيخ الإشراق: « يعتبر نفسه المركز الذي يلتقي عنده مرة أخرى فرعا الحكمة، اللذان كانا قد انبثقا عن نفس المصدر في زمان ما ولهذا فقد حاول التوفيق بين حكمة زرادشت وأفلاطون، كما حاول ذلك جميستوس بleton (Gemistos plethon) في الحضارة البيزنطية المجاورة بعد ذلك بثلاثة قرون على الرغم من أن الأثر والأهمية اللاحقين كان بالنسبة إلى الرجلين بطبيعة الحال متفاوتين تماما.<sup>2</sup>

ينظر السهروردي إلى نفسه أنه مركز التقاء الحكمة اليونانية بالفارسية، وأنه وفق بين الحكمتين في إطار إحياء حكمة فارس النورانية ويرى السهروردي فيهم: « وكانت في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة بالمجوس قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> خالد السيد محمد غانم: الزرادشتية تاريخا وعقيدة وشرعية، مرجع سابق، ص78.

<sup>2</sup> هنري كوربان وبول كراوس: رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي مع شرح لها، مصدر سابق، ص ص 154، 153

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: رسالة الأبراج ويليه الألواح العمادية وكلمة التصوف واللحاحات، تح هنري كوربان مكتبة السهروردي شهيد الصوفية 3، دار بيبليون، باريس، (د، ط) 2009، ص114.

يقتدي السهروردي بالحكمة النورانية الفارسية ويعتبرها أمة حق وهداية، فمثل هرمس وزرادشت وأفلاطون كلهم مثال في الحكمة والذوق والنور بعيدا عن الثنائيات والمادة فهم أصحاب الخميرة المقدسة التي تنصّ على الحكمة الإشرافية وبهذا نحى طريق الحكمة الإشرافية وسرها يكمن في اتخاذ النور أساسا لها مع الاعتماد على الحكمة المقدسة للفرس، وكأنه مارس سياسة الإمام بشتى أنواع الحكمة حتى يصل إلى زبدة وقمة الحكمة.

ويعتبر الفرس اليونان وحتى الفلسفة الإسلامية منبع إلهام ودلائل خير، والدّاعين إلى الله وعبادته: « واعلم أنّهم القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم ولا يستوحش منهم أنيسهم، وخالصة الوجود، والمقربون إلى المعبود.»<sup>1</sup>

إن السهروردي استقى منابع أفكاره من مصادر مختلفة إذ يعتبر الشعاع اللامع في القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي) في التصوف الفلسفي، ويعتبر الرائد في العرفان الصوفي الجامع بين التصوف والفلسفة: « وفي فكر الإمبراطورية الإسلامية تيار عرفاني يعرف بالصوفية ينتسب في أصوله لمثلث العظمة هرمس ومنهم كثير من الشعراء والعارفين وقد أخذ الفيلسوف الإيراني يحيى السهروردي على عاتقه في القرن الثاني عشر الميلادي أن يربط بين ما أسماه الدين الشرقي الأصلي والإسلام وقد قال بأن حكماء العالم القديم قد دعوا إلى مذهب وحيد والذي تنزل على هرمس وقد وحّده السهروردي مع النبي إدريس... من نصيب الحلاج.»<sup>2</sup>

إن الميزة التي تميز بها السهروردي هو الجمع بين تعاليم القرآن الكريم والمبادئ الهرمسية والزرادشتية، ثم إن هرمس عرف عند المسلمين بالنبي إدريس عليه السلام، ولقد أخذ السهروردي عنهم الجانب العرفاني الصوفي الغنوصي، وبما أن الحضارة تتناقل عبر الشعوب فقد وصلت إليه عن طريق اليونان، لأن السهروردي يقرّ دائما بزعامة أفلاطون وبعده الإشرافي وكما يقول أفلاطون صاحب الأيد والنور، بالإضافة

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: رسالة الأبراج ويليها الألواح العمادية وكلمة التصوف واللّمحات، مصدر سابق، ص 15.

<sup>2</sup> ثيمو ثي فريك وبتر غاندي: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، تر عمر الفاروق عمر، حقوق الترجمة و النشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص18.

إلى تأثره بالحلاج الصوفي أستاذه، والدليل على ذلك تلقّيهما نفس المصير وهو القتل بسبب اتهامهما بالزندقة: « لقد تأثر السهروردي بالنبي زرادشت الذي عاش في بلاد ... أنه كلام زرادشت نفسه ويرجعون تاريخه إلى القرن السابع أو العاشر قبل المسيح ومبنى هذا على أنه هل وجد نبي فارسي كما يرون ذلك في ديانة الفرس وهل هذا النبي هو زرادشت أو غيره وعلى أية حال فليس من كلام زرادشت من هذا القسم هو رأي الكثرة المطلقة من الباحثين يمثل الزرادشتية الأولى حق تمثيل ويصبح أن يعتمد عليه في تاريخ العصر الأول من عصور هذه الديانة.»<sup>1</sup>

ومعنى ذلك أن الإنسان مهما أطلق العنان لعقله فإنه لا يستطيع أن يدرك معنى الخير والشر، فهو بحاجة إلى وحي منزل على الأنبياء والمرسلين، ونحن كمسلمين نسلم بالأفكار التي توافق روح الإسلام وسنة النبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه أجمعين التي تثبت حقيقة النبوة لا حقائق تروج للمجوسية وأن ثنائية الخير والشر تعبر عن حقيقة وقيمة أخلاقية من شأنها أن تقوم السلوك، أو ما ينبغي أن يكون عليه السلوك السليم وفق معياري الخير والشر، أمّا ثنائية الخير والشر التي استقاها السهروردي أعطاها صبغة إسلامية لأنه موحد دون أن ننفي أنها فكرة فلسفية عامّة عرفتتها الحضارة الشرقية القديمة من هندية وفارسية وحتى صينية، وهذا راجع كله إلى الامتزاج والتلاحق الثقافي بين العرب المسلمين والفرس عن طريقة حركة الترجمة والسهروردي بممارسته الجريئة للفلسفة وياتخاذ العقل كحجة في كل الأفكار ونشرها، إضافة إلى ذلك استعانته بالقلب، والتعبير عن الحقائق العرفانية بالذوق والقلب أو بالحكمة البحثية والذوقية تجعله جدير باسم شيخ الإشراق ومن النخبة التي أضافت للفلسفة الإسلامية وساهمت في بلورة عبقرية المسلمين في ميدان الذوق والعرفان ومجال البرهان والبيان، فالسهروردي لم يعتبر النور والظلمة مبدأ للموجودات وإنما استعان بهما في بناء فلسفة النور عنده وينادي بالنور واللانور الظلمة واللاظلمة، وهكذا وهنا يلتقي السهروردي مع إبراهيم بن سيار النظام:

<sup>1</sup> علي معبد فرغلي: الجانب الفلسفي عند الأمتين الفارسية والصينية، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 1984، ص09.

« فالقرآن نفسه أيضا مملوء بالمتقابلات، وهو يلفت النظر إليها، وإذا كان النظام متأثرا في هذا بأصل أجنبي فهو أجدر أن يكون من أثر اتصاله بالثنوية في الرد والدفاع.»<sup>1</sup>

إن الصراع بين الخير والشر منذ الأزل غير أنه في الدين الإسلامي مضبوط بقواعد شرعية تنظم حياة الإنسان في جو يسوده الخير بعيدا عن الشرور والمآسي وهكذا: « ومن أهم مميزات هذه الديانة أن زرادشت وحد بين الإله مازدا وبين الخير توحيدا جعلهما اسمين لمسمى واحد فسبق بهذا التوحيد أفلاطون إلى هذا المزج الفلسفي الأخلاقي العظيم وبهذا أصبح الخير قلب الديانة الزرادشتية الذي ينبض بحياتها قد أعلن أن الخير سيعم الكون كله عندما تسود الفضيلة وينهزم إله الشر اهرمان الذي هو العدو الأوحده لئله اهورا مازدا.»<sup>2</sup>

تؤكد الديانة الزرادشتية دائما على الصراع بين الخير والشر وفي الأخير تكون الغلبة للخير على الشر، ونحن نعلم أن تاريخ الشعوب والحضارات قائم على الصراع بين الحرب والسلام بين الخير والشر، إذ يسعى أصحاب الشر بنشر الفساد والرذيلة: « والذي هو دائم الحرب معه مستعينا بجنوده من أنصار الرذيلة والفساد الإنساني والذي يجب على كل مؤمن أن يقوم بنصيبه من قتاله ... جانب من جوانب الرذيلة البشرية التي ينشرها إله الشر في الأرض.»<sup>3</sup>

إن المشكل الأخلاقي وسلّم القيم وانتصار الخير في الأخير هو هاجس ومبتغى كل حضارة عبّر عنه الفلاسفة أو الأنبياء وحتى بشكل أسطوري، لأن الخير كقيمة أخلاقية قصوى مطمح كل فيلسوف فاضل أو نبي مؤيد بالوحي، أما بالنسبة للزرادشتية مثلها زرادشت النبي الذي يقال أنّه كان موحّدا والقرآن يشير إلى أنبياء لم يذكرهم لنا، كما أنه لا يوجد اختلاف بين حكماء الإسلام وحكماء اليونان، ومبادئ الفلسفة في الحضارات الشرقية القديمة، فلو تأملنا مؤلفات أفلاطون نجدها مليئة

<sup>1</sup> إبراهيم بن سيار النظام وآرؤه الكلامية الفلسفية، تق فيصل عون الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2010، ص127.

<sup>2</sup> علي معبد فرغلي: الجانب الفلسفي عند الأمتين الفارسية والصينية، مرجع سابق، ص12.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص12.

بالمواعظ الأخلاقية والحكم ونفس الشيء بالنسبة إلى زرادشت فعقيدته قائمة على تعاليم أخلاقية سامية وما الشر إلا نتيجة الصراع بين الخير والشر: « تقوم الزرادشتية على القول بوجود مبدئين اثنين هما مبدأ الخير والنور يمثله ارمز أو اهورامزدا ومبدأ الشر والظلام ويمثله اهريمن وكان كل من هذين الكائنين يقيم في ناحية ما من نواحي العالم بعيدا عن الآخر لا يعلم عنه شيئا ولما علم كل بوجود الآخر نشأت بينهما عداوة وبغضاء أدت إلى الصراع.»<sup>1</sup>

إن هذا النص الذي أمانا يوحي لنا أن الصراع بين هذين المبدئين قائم في الديانة الزرادشتية، لكن لا يوجد ما يبرره في الشريعة الإسلامية لأنها شريعة تراعي القلب والعقل معا والصراع لا يمارسه إلا من لا يؤمن بتعاليم الشريعة الإسلامية.

« وكلمة اهورامزدا فإنها تتكون من ثلاث كلمات هي (اهو) و(را) و(مزدا)

ومعناها على الترتيب أنا الوجود الخالق أو أنا المفيض أو أنا خالق الكون.»<sup>2</sup>

« ومع ذلك كله فالعناصر الإيرانية الأصلية الباقية في هذه الكتب تكفي للدلالة على طابعها العام، فالعالم فيها تسوده فكرة الثنائية وهو مسرح لنزاع دائم يستمر اثنتي عشرة ألف سنة هي فترة النزاع بين اهورامزدا إله الخير واهرمين.»<sup>3</sup>

إن فكرة الصراع الدائم بين الخير والشر ليس هناك ما يبرره في الإسلام، لأن تعاليمه مستمدة من الوحي، والزرادشتية إذا كانت تعاليمها سماوية فإنها حرفت واختلطت بالمجوسية وبالتالي لا مجال للمقارنة بينها وبين الإسلام لأن القرآن الكريم مقدس أنزل ليحفظ وينظم حياة البشر من دون صراع لأن كل شيء فيه بيّن واضح.

<sup>1</sup> المسعودي: مختصر كتاب مروج الذهب، تق سحر سامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2012، ص77.

<sup>2</sup> حامد عبد القادر: زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين حياته وفلسفته، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب الكتاب الأول، مكتبة نهضة مصر، (د، ط) (د، س)، ص81.

<sup>3</sup> حامد عبد القادر: زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين حياته وفلسفته، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب الكتاب الأول، مرجع سابق، ص81.



«... ولكن الطهر والأمانة وهما أكبر الفضائل ينتهيان بالعالم إلى الأبدية والخلود، فأما الموتى فلا يجب دفنهم أو حرقهم كما يفعل السفهاء من اليونان والهنود بل يجب أن تطرح جثثهم للكلاب لتتهشمها أو للطيور لتتقات بها.»<sup>1</sup>

إن الطهارة كمفهوم يحلينا إلى القول بالجانب التوفيقي بين الفلسفات بدءاً من الشرق وهي وفكرة الطهارة التي تعبر عن فلسفة روحانية ذات أبعاد صوفية وتعكس القيمة الإنسانية الحقة المبنية على الإلهام والذوق والكشف، لأن مفهوم الطهارة الروحية فضيلة لا ينالها إلا الفضلاء وذوي الأخلاق العالية فنوريتها تقتبس من نور الأنوار كما سمّاه السهروردي: « ولقد جعل صفة النور صفة أساسية لإله اهورامزدا وصفة النورانية هذه هي التي تكلم عنها السهروردي وجعل فلسفته فلسفة نورانية مبدأه الأساسي النور ومثال الخير والشر في الزرادشتية كالشمس عندما تكون مائلة يتكون الظل عند الإنسان لأن نور الشمس لم يتمكن من كل الجسد وعندما تكون الشمس عمودية عليه ينعلم ظله، فالشمس هي المعرفة والظل هو الشر وهو المؤشر لنا بأننا دون كمال.»<sup>2</sup>

هذا القول استثمره السهروردي في فلسفته النورانية عندما قال بالشرق هو المكان الذي تشرق منه الشمس وبالتالي هي مصدر للمعرفة وشروق الأنوار، والمغرب هو المكان الذي تغرب فيه الشمس وهو موطن الظلام وهو الظل وبإمكاننا القول: « تعتبر فلسفة زرادشت فلسفة مثالية ميتافيزيقية وطريقته منطقية جدلية، نشر فلسفته بقرون عديدة قبل سقراط وأفلاطون وأرسطو وفيثاغورث، ويعتبر بعض المؤرخين أن فيثاغورث كان تلميذاً لتعاليم زرادشت كما كان الأفلاطونيون من طلاب أفلاطون اللاحقين وكذلك المؤرخون اليونانيون هيرودتس كتسيان وكزنفون والآخرون من اللاحقين على اطلاع بفلسفة وديانة زرادشت.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ول دورانت: نقلا عن كتاب قصة الحضارة قصة الحضارة الفارسية، تر إبراهيم أمين الشواربي، الناشر مكتبة الخانجي، (د، ط)، 1947، ص42.

<sup>2</sup> مجدي كامل: زرادشت الذي حير العالم، رحلة في الشرق القديم الساحر قبل ظهور الأديان، الزرادشتية حقيقة أم أسطورة، ديانة أم فلسفة، الناشر دار الكتاب العربي، ط1، 2011، ص52.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص64.

إن الفكر العربي الإسلامي بثقافته وفلسفته ومختلف تياراته ومدارسه بعد حركة الترجمة وازدهارها تأثر بالإرث الفلسفي السابق عليه والمتمثل في الفكر اليوناني والفارسي والهرمسي والأفلاطوني، فالهرمسية اكتسحت الفكر الإسلامي خصوصاً السهروردي، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة فإن السهروردي في كتابه التلوينات اللوحية والعرشية وفي باب عنوانه (مرصاد عرشي) يذكر اسم هرمس وهو رمز للنفس الكاملة ويذكر الشارح في حاشية الكتاب أن المراد بهرمس: « النفس الكاملة الشريفة، وبالصلاة التوجه إلى ذلك العالم وليلة عند شمس ليلة حضور مقصود النفس من الرياضة، والسلوك وانشقاق عمود الصبح ظهور النفس عن البدن لورود الأنوار والبقاق القدسية عليها.»<sup>1</sup>

إن هذا النص له علاقة بالفصل الثالث خصوصاً بالمبحث الثالث الذي يتكلم عن عروج النفس عند ممارستها للرياضات الروحية والمجاهدات التي تعيشها، عندها تحصل إشراقات إلهية وبقاق قدسية، فهرمس مصدر الحكمة ويعتبر الحكيم الأول لأنه صعد إلى العالم العلوي، يعني أنه حقق فكرة العروج الصوفي، والسهروردي اقتبس حكمة زرادشت وكان له تأثير عليه وعلى ابن سينا، والسهروردي هو نقطة التقاء الحكماء جميعاً وبالتالي فإن الجانب الروحي هو المسؤول عن كل ما يحدث في الكون: « ظهرت نزعتها الصوفية في الاتجاه الإشرافي في فلسفة ابن سينا وشهاب الدين السهروردي وجميعهم يأخذون بما ورد في هذه الرسائل من تصور يرى أن جميع أجزاء الطبيعة مرتبطة بفعل قوى النفس سكونية وأن من الممكن للقوى الروحانية أن تؤثر في الكائنات المادية مما يجعل للسحر والطلسمات دوراً مهماً في العلوم التجريبية والطبيعية.»<sup>2</sup>

إن السهروردي أخذ عن الهرامسة النزعة الصوفية الإشرافية الروحانية ومزجها بتعاليم القرآن الكريم، وللتوضيح أكثر في رسائله الصوفية الرمزية وحتى ابن سينا تأثر بهم: « لابن سينا قصصه الرمزية بخاصة في رسالة حي بن يقظان والرسالة

<sup>1</sup> ماجد مصطفى الصعيدي: هرمس في المصادر العربية، دار الكرز للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص135.

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2010، ص99.

النيروزية ورسالة الطير وقد ترجمها السهروردي إلى اللغة الفارسية في هذا الاتجاه قصص وحكايات كثيرة من أمثلتها الغربية الغربية وأصوات أجنحة جبرائيل وحي بن يقظان.<sup>1</sup>

وعموماً فإن السهروردي اطلع على الفكر الهرمسي والزرادشتي وليس السهروردي وحده، بل الفكر الإسلامي بصفة عامة له مرجعية فارسية إيرانية سواء في مجال علم الكلام والفلسفة وحتى في التصوف الفلسفي، والسر عند السهروردي يكمن في توظيف فكرة النور في فلسفته وبإمكاننا أن نقول أن التلاقح الثقافي والحضاري لا يمس الحضارة العربية الإسلامية وحدها وإنما الفكر اليوناني والفكر الفارسي والفكر الإسلامي، هذا الامتزاج صنع لنا فلسفات جديدة مبنية على أفكار سابقة عليها ولكنها تعطيها البصمة الحضارية التي تنتمي إليها وهذا ما فعله السهروردي: « وثمة مسألة هامة تتعلق باسم اهورامازدا الذي يصير اهورا أحياناً ومازدا أحياناً أخرى... وهي ثنائية قد تعطل بأن اهورا إطلاقاً على مرتبة الألوهية وهي مرتبة تسمو على كل التعيينات وتسبق العبادة وأن مازدا إطلاقاً الربوبية وهي المرتبة التي تتحقق فيها العبودية لأهورامازدا ولعل هذا التقسيم عرفه الخطاب الصوفي الإسلامي وبشكل خاص محي الدين بن عربي في الفتوحات المكية وفصوص الحكم.<sup>2</sup>»

إن هذا الأثر الفارسي للسهروردي أو ابن عربي تجاوز مداه إلى تأثير الفكر اليوناني والأفلاطونية المحدثة، فشيخ الإشراف أراد في بناء فلسفته أن يأخذ من الروحانيين المتصوفة الذين سلكوا طريق الدين وطريق طهارة الروح.

### (3) تأثير الفكر اليوناني في فلسفة السهروردي:

يصرح السهروردي في مؤلفه الشهير حكمة الإشراف بفضل أفلاطون ويعتبره قدوة له بل هو معلمه، فإذا كان أرسطو المعلم الأول بالنسبة للمدرسة المشائية الإسلامية

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، مرجع سابق، ص 107.

<sup>2</sup> خليل عبد الرحمن: أستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، روافد الثقافة والفنون، دمشق، ط2، 2008، ص

فإن أفلاطون معلّم بالنسبة للسهروردي، له أفكار إشرافية يقول السهروردي: « ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور أي وكذا هو ذوق الحكماء الذين كانوا قبل أفلاطون من زمان هرمس الهرامسة المصري المعروف بإدريس النبي عليه السلام إلى زمان أفلاطون والعظماء الذين بينهما كأبناذوقليس وتلميذه فيثاغورث، وتلميذه سقراط وتلميذه أفلاطون وهو خاتم أهل الحكمة والذوقية ومن بعده فشت الحكمة البحثية، وما زالت في زيادة الفروع غير المحتاج إليها حتى انطمست الأصول المحتاج إليها...»<sup>1</sup>

يمثل السهروردي الفيلسوف الإشرافي الذي أحيى فلسفة أفلاطون لأن فلسفته أخذت منحى إشرافياً ذوقياً في فلسفته المثالية وعالمه السماوي الذي للحس فيه الدور البارز وهنا يشترك السهروردي مع أفلاطون في رفض الحواس واستلهاهم الذوق، سلسلة متوارثة من الفرس إلى اليونان إلى الفلسفة الإسلامية.

« وإنما سمي هرمس والدا لأنه أول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات وكثير من العجائب ثم تداولت حكمته بين تلامذته وانتشرت بهم حتى انتهت إلى هؤلاء العظماء الذين هم أهل اليونان.»<sup>2</sup>

تعبّر الحضارات الشرقية أو الحضارة اليونانية عن هاجس التكون الفعلي المتمثل في تأمل الوجود والبحث عن أصله، متخذة في كل حضارة المنهج الذي يناسبها وهناك قاسم مشترك بينهم وهو الذوق كوسيلة لمعرفة الحقائق، وهذا ما لمسّه السهروردي في فهم وربط هذه الحلقات الحضارية في ما يسمى الحكمة الإشرافية لأنها خلاصة حضارات سابقة: «... وقد أحيى السهروردي حكمهم ومذاهبهم في هذا الكتاب حكمة الإشراف وهو عينه ذوق فضلاء اليونان وهاتان الأمتان متوافقتان في الأصل وهم كما ذكرنا مثل جاماسف تلميذ زرادشت وفردشاد وبوزرجمهر...»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أحمد أمين وزكي نجيب محمود: السلسلة الفلسفية قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص324.

<sup>2</sup> محمود عبد المولى: شهاب الدين السهروردي المقتول والحكمة الإشرافية الصوفية القباضة الأصلية، تونس، ط1، 2001، ص22.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 22، 23.

مما سبق نقول أن السهروردي شيدّ تراثه الإشرافي المبني على المعرفة الإشرافية الكشفية الشهودية المؤطرة بأطر دينية تراعي مبدأ التوحيد ويتناسب مع خصوصية الثقافة العربية الإسلامية.

والسهروردي تأثر كذلك حسب نصوصه بالمذهب الإبئي (الصابئة): « تأثر بمذهب الصابئة عن طريق الإسماعيلية وهؤلاء قد تأثروا بدورهم بهذا التيار فتراهم يرمزون للكواكب السبعة بسبعة أشخاص روحانيين رؤساء العالم الروحاني وهم عندهم الأئمة السبعة.»<sup>1</sup>

ومن هنا نرى ثراء مرجعية السهروردي من أفلاطون إلى صابئة حران (نسبة إلى حران)<sup>2</sup> وهناك علاقة بين السهروردي والصابئة: « العلاقة الوثيقة بين السهروردي وموقف الصابئة ذلك أن السهروردي يجعل معرفتنا الحسية والعقلية مرتبطة بالأنوار العليا وعلى رأسها نور الأنوار بحيث تتم المعرفة بحضور إشرافي فكأن حواسنا ما هي إلا قوابل لتلقي الإشراق من أعلى أو بمعنى آخر ما هي سوى هياكل، لظهور أثر الأنوار الإلهية في عالمنا.»<sup>3</sup>

إن السهروردي بفكره الموسوعي أحدث تميزاً كبيراً بل أبدع على مستوى المنطق والفلسفة ومباحثها الأساسية كالمعرفة والوجود والقيم والتصوف الفلسفي ورسم طريق الإشراق بإمامه لكل المعارف السابقة عليه خصوصاً الحكمة الذوقية، فكل شيء في الكون أثار اهتمامه حتى مفهوم النار نظر إليها السهروردي وأعطاه قيمة معرفية كبيرة وهذا كل ما استقاه من حكمة الإيرانيين: « فلم يعتبر السهروردي عقيدة حكماء إيران القديمة في شرف النار من حيث نوريتها عقيدة إلحادية.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان: هياكل النور للسهروردي إشرافي السلسلة الإشرافية، دار المعرفة الجامعية، (د، ط)، 2002، ص 21.

<sup>2</sup> حران : مدينة قديمة في بلاد ما بين النهرين تقع حالياً جنوب شرق تركيا عند منبع نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات، ذكرت في التوراة على أنها المدينة التي استقر فيها النبي إبراهيم بعد هجرته من أور. سميت عند الرومان باسم (كارهاي). دخلها المسلمون عام 639م.

<sup>3</sup> محمد علي أبو ريان: هياكل النور للسهروردي إشرافي السلسلة الإشرافية، مصدر سابق، ص 21، 22.

<sup>4</sup> غلام حسين إبراهيمي الديناني: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعر عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2005، ص 378.

لقد أكد السهروردي بالفعل روحه الإبداعية واستثمر كل المعارف السابقة من الفارسية والهندية والغنوصية والمناوية (نسبة إلى ماني) وللمزيد من التفصيل، حول ماني وحياته ينظر<sup>1</sup>

غير أن الخصوصية العربية الإسلامية للسهروردي جعلته يقبل أفكار سابقه وقبلها كما هي: « والمصنف لما ظفر منها، ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية استحسناها وكملها، وقاعدة الشرق في النور والظلمة هي ليست قاعدة كفره المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان، لأنهم مشركون لا موحدون.»<sup>2</sup> ومعنى هذا أن السهروردي ركّز على الأصل وهو التوحيد ورفض التشبه بالكفرة المجوس في قولهم بوجود إلهين يحكمان الكون: «... والزرادشتيون والمناويون اتخذ الشر عندهم مفهوما انطولوجيا بعد أن كان أخلاقيا.»<sup>3</sup>

ودائما في إطار التأثيرات والمرجعيات التي ساهمت في بناء فلسفة السهروردي التي أحييت القديم في نظام معرفي جديد: «... ويقال أن ذلك التيار الروحي قد بلغ ذي النون وسهل التستري عبر الفلسفة اليونانية متمثلة في فلسفة أفلاطون، ووصل إلى أبي يزيد البسطامي والخرقاني، ثم منهما إلى الحلاج عن طريق الملوك، مما يجعل أعمال السهروردي في غاية الأهمية عند مؤرخي التاريخ الديني هي محاولته الجمع بين أهم تيارين للفلسفة الدينية قبل الإسلام.»<sup>4</sup>

#### 4) أثر الفكر الأفلاطوني و الأفلاطونية المحدثّة عند السهروردي:

إن الأفلاطونية المحدثّة منهل ومرجع الفلسفة الإسلامية خصوصا فلاسفة الإسلام في نظرية الفيض والصدور ومراتبها والتي هي بدورها لها سند يوناني ممثل في فلسفة أفلاطون وحتى أرسطو، وهكذا فإن الفكر دائما في اتصال وانفصال:

<sup>1</sup> انظر إبراهيم يوسف النجار: مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2013، ص، ص 123، 124.

<sup>2</sup> محمود بن مسعود كازروني: قطب الدين الشيرازي شرح حكمة الإشراق للسهروردي، مصدر سابق، ص16.

<sup>3</sup> السهروردي: المقاومات، تح ياسين الويسي فلسفة، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009، ص64.

<sup>4</sup> أنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006، ص294.

« أخذت الأفلاطونية الجديدة من أفلاطون خيالاته في عالم المثل ومن أرسطو تساؤلاته عن المعاني الكلية وهل لها وجود مستقل؟ ومن الرواقيين السمو الخلفي والترقي الروحي، ومن النصرانية تأثيراتها الروحية والخلفية ومن البوذية مسألة التطهير والتركية والفناء في المصدر الأول.»<sup>1</sup>

ثمّة وشائج قرى بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي القديم، لأن آراء أفلاطون وفيثاغورث وأنبازوقليس وغيرهم من الحكماء اليونان ما هي إلا امتداد للفكر الفارسي والهندي، أما مأخذ السهروردي عن الأفلاطونية المحدثه يظهر بوضوح في قصصه الرمزية إضافة إلى تطور الأدب الفارسي والظروف السياسية التي عاصرت السهروردي كلها مجتمعة ساهمت في بلورة الفكر الإشرافي: « وفي هذه الساحة الفكرية قدّم السهروردي حكّمته الإشرافية التي تحمل إضافة إلى تصوّفه الإسلامي مؤثرات عديدة مستمدة من تراث الفرس القدماء وآراء مستمدة من تراث أفلاطون المختلط بالفيثاغورية والهرمسية والأفلاطونية الجديدة، ومن جهة ثالثة ينطوي على آثار مذهبية ترجع إلى الشيعة الإسماعيلية وتدور حول فكرة الإمام المعصوم.»<sup>2</sup>

فلسفة السهروردي الإشرافية فلسفة ممزوجة من تيارات مختلفة فالإشراق ما هو إلا فلسفات قديمة مبنية على الكشف وعن طريق قطع منازل السالكين والتخلص من عالم الظلمة الذي هو عدم، فتحيا النفس في عالم المثل (العالم العلوي) سالكة طريق النور والإشراق وهو أيضا طريق الخير: « ويشترك السهروردي مع أفلاطون في أن النفس جوهرها خالد وطريقها هو العالم المثالي الروحاني وأن النفس ترتبط بالوجود والميتافيزيقا والمثل وغيرها وتحيا حياة مثالية أخلاقية لهذا السبب فإنه يجب أن يعيش المرء في خلال كل حياته على أكبر تقوى.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> سعدون محمود الساموك: الفلسفة الإسلامية دراسات نقدية منتخبة، الأكاديمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص67.

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، مرجع سابق، ص108.

<sup>3</sup> أفلاطون: في الفضيلة محاوره مينون، تر وتق عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 2001، ص60.

نهم من هذا أن أفلاطون إشراقي يطمح إلى امتلاك الحقيقة اليقينية المتعالية عن هذا العالم المادي والذي يسخط عليه السهروردي أيضا ونادى بطهارة النفس من المادة حتى يتسنى له العشق غير أن: « عشق الفيلسوف هنا لا يتجه إلى غاية حسية أو شهوانية وإنما غايته الوصول إلى عالم الحقائق المثالية التي هي الجمال المطلق والخير الأقصى وهذا هو الحب الفلسفي الذي ينشده أفلاطون.»<sup>1</sup>

إن حلقة التأثير والتأثير في الفلسفة متواصلة، وثمة صلة معرفية تربط بين مثالية السهروردي وأفلاطون الأب الروحي للمثالية وأفلوطين فهؤلاء الفلاسفة لهم نزعة صوفية تقوم على الزهد من أجل الظفر بالمتعالي: « وإذا كان أفلوطين لم يتأثر بنزعة الزهد عند أفلاطون فإنه تأثر بنظرية الجدل عنده واستخدمه في بيان مراحل سير النفس إلى الواحد المطلق وذلك للاتحاد به.»<sup>2</sup>

إن يمكننا القول بأن هناك ترابط حضاري وأن فلسفة أفلاطون الإشرافية ما هي إلا امتداد للفكر الشرقي القديم، أما الفكر الإسلامي وخصوصا مع السهروردي فقد اعترف بدور فلسفة أفلاطون في فكره ووظف مفاهيم أفلاطونية في فلسفته، كما أنهما يشتركان في رجوع النفس إلى أصلها الأول وهو الله ومن ثم طبيعة العلاقة التي تربط الإنسان بالله هي علاقة روحانية بالدرجة الأولى: « بحثها أفلاطون من خلال افتراضه للأصل السماوي للنفس الإنسانية ومن خلال نظريته الشهيرة عن المثل المفارقة.»<sup>3</sup>

وكما قدم لنا أفلاطون نظاما في الحكم والتربية والتعليم، كذلك السهروردي قدم لنا نسقا معرفيا في المعرفة وأصول التربية الصوفية وبالتالي فهم حكماء، ولا يمكننا أن ننكر بأي حال من الأحوال دور الفكر الشرقي في الفلسفة اليونانية وحتى العلم:

<sup>1</sup> أفلاطون: محاوره فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، تر وتق أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 2000، ص27.

<sup>2</sup> حزبي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي والديني في المدرسة الإسكندرية القديمة، تق على عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1992، ص196.

<sup>3</sup> مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (د، ط)، 1998، ص70.



« جميع اليونانيين الذين اشتهروا بعلمهم وحكمتهم زاروا مصر في العصور القديمة، حتى يتعرفوا على عاداتها وينهلوا من علومها ... وأن كل الأشياء التي جلبت لهؤلاء كانت منقولة عن مصر.»<sup>1</sup>

إن هذا يحيلنا إلى القول بأن الحضارات تتلاقح وتصنع فلاسفة يعكسون بيئتهم، فهم أبناء عصرهم وأفلاطون واحد منهم، لأنه قدم نظرية في المعرفة تجمع بين الدين والفلسفة، وهذا ما نادى به السهروردي، والهدف الأسمى عندهم هو الوصول إلى (الله): « الله هو بالنسبة للدين مثلما المثال هو بالنسبة للفلسفة أن الله هو اسم تشبيهي للمثال. ووضع غاية الحياة في معرفة المطلق أو المثال - لهذا - تعاليم الفلسفة والدين معا.»<sup>2</sup>

إذن أخذ السهروردي عن أفلاطون نظرية المثل وكيفية الجدل والتناسق في نسقه المعرفي والوجودي والأخلاقي ومركزية الله في الكون وعلاقته بالمثل والخير الأسمى يقول أفلاطون: « أنه أساس كل المثل.»<sup>3</sup>

كما أن هناك حلقة معرفية مشتركة بين أفلاطون والأفلاطونية المحدثة والسهروردي: «... والحق أن أفلوطين اقتبس من هذه المحاوره مبدأ نظريته في الواحد لكنه نهل أيضا من معين الكتاب السادس من الجمهورية... لنذكر بذلك هو بالضرورة عند أفلاطون الوجود في موجود ما.»<sup>4</sup>

إن التأثير الأفلاطوني واضح في نظرية المثل عند أفلوطين، فالخير المحض أو الواحد في فلسفتها يعني شيئا واحدا فقط التغيير في المصطلحات والمفاهيم، ولقد نحى السهروردي نفس المنحى إذ يمثل المحض أو الواحد نور الأنوار أو الله وهذا

<sup>1</sup> محمود محمد علي محمد: الأصول الشرقية للعلم اليوناني، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1998، ص7.

<sup>2</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 1984، ص176.

<sup>3</sup> أحمد أمين وزكي نجيب محمود: السلسلة الفلسفية قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص161.

<sup>4</sup> إيميل برهيه: تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية ج2، تر جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988، ص ص 246، 247.

الأمر يطرح لنا الصلة المعرفية بين الفلاسفة: « وتسلر مثلاً يميل إلى إرجاع التأثيرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية، خصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثه والأفلاطونية المجددة، ثم أفلاطون وأرسطو وأخيراً فيلون وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول أن الأفلاطونية كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت تلك البيئة في ذلك العصر وكانت من الأسس الأولى الرئيسة التي قامت عليها النظرة الوجودية في الحضارة السحرية العربية.»<sup>1</sup>

وعليه فإن التأثير قائم وأن التوليفة المعرفية حتى يومنا هذا، لأن الفلسفة هي ثورة على القديم والإتيان بما هو جديد، أما بالنسبة لأفلوطين هو حلقة رابطة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المدرسية: « وهي تجسد توليفة من الفكر الأفلاطوني والفيثاغوري والأرسطي والرواقي التي أصبحت تعرف بالأفلاطونية المحدثه New-platonisme وهي الفلسفة التي ظلت سائدة في العالم الإغريقي- الروماني بقية الأزمنة القديمة وجزءاً من العصور الوسطى.»<sup>2</sup>

السهروردي له مرجعية تمتد جذورها إلى أفلاطون وأفكاره الجديدة مع الأفلاطونية المحدثه، فالمذهب الإشرافي ما هو في حقيقته إلا أفكاراً أفلاطونية مصطبغة بصورة إسلامية تعكس تأثره بالقرآن الكريم، وبالتالي حاول المزج بين مختلف التيارات الفكرية والمعرفية في حلّة جديدة تعرف بالحكمة الإشرافية التي جمعت كل المذاهب بين العقل والذوق: « وعلى أية حال فإنه كان يجب أن يتأثر أصحاب الأفلاطونية الإشرافية بمختلف التيارات الفلسفية التي كانت سائدة في العالم الهلينيستي ولا سيما بعد ظهور مذهب الأفلاطونية المحدثه ومع هذا فإننا نرى أن مذهب الإشرافيين لا يختلف في بنيته الأساسية عن مذهب أفلاطون وآرائه بشقيها المدوّن والشفوي.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني سلسلة الفلاسفة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط4، 1970، ص120.

<sup>2</sup> جون فريلي علاء الدين: كيف وصلت العلوم الإغريقية إلى أوروبا عبر العالم الإسلامي، تر سعيد محمد الأسعد مروان البواب، دار الكتاب العربي، (د، ط)، 2010، ص97.

<sup>3</sup> محمد علي أبو ريان: المشكاة، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الإنسانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د، ط)، 1985، ص26.

إذا أردنا أن نوضح أكثر ابتعد السهروردي عن الصبغة العقلانية واتجه إلى الطابع العرفاني الإشرافي فوجد ضالته في الفلسفة الأفلاطونية: « إن الأفلاطونية المحدثه في صيغتها الحرائية وبطابعها الثيوصوفي من أنسب الأنساق الفكرية للحركة الإسماعيلية وهو أمر أسهم في أن يأخذ الفكر الكلامي في بعض اتجاهاته وجهة غنوصية روحانية تبعده عن عقلانيته التي نجدها لدى المعتزلة والكندي وابن رشد وغيرهم.»<sup>1</sup>

تمثل الأفلاطونية المحدثه مرجعية فكرية لكل الفلاسفات من الفلسفة الإسلامية وحتى فلسفة العصر الوسيط، خصوصا مع القديس أوغسطين الذي يمثل معلما بارزا في العصر الوسيط الذي حاولت فلسفته التوفيق بين العقل والنقل ويعد إشراقيا حاول إعطاء دلالة إشراقية لنظريته المعرفية، وهذه الدلالة قائمة على الكشف والإشراق لأن الفلسفة الأفلاطونية مبنية على الروحانيات وتجاوز المادة: « وفلسفة أفلوطين تحيط بالعالم الطبيعي والمادي بترتيب ظواهر الوجود في سلم تصاعدي، المادة ثم الروح، ثم العقل ثم الله والله هو الوجود الخالص....تبدو ذروته في القديس أوغسطين أحد كبار فلاسفة اللاهوت.»<sup>2</sup>

والسهروردي شأنه شأن فلاسفة الإسلام باعتباره المؤسس الحقيقي للحكمة الإشرافية المبنية على قاعدة أساسية ألا وهي: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد التي انطلق منها وبنى عليها حكمته الإشرافية حيث يمثل هذا الواحد الخير المطلق: « الواحد الذي هو خير فإنه واحد، ووحدانيته خير والخير والواحد شئ واحد...الحق المفيض عليها بالفضائل وجميع الخيرات.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> احمد محمد جاد عبد الرزاق: أثر الأفلاطونية المحدثه على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية، دار الثقافة العربية، القاهرة، (د، ط)، 1999، ص267.

<sup>2</sup> صلاح عبد الصبور: المكتبة الغربية الأفلاطونية المحدثه عند وليم بليك جورج ميلز هاربر، العدد 75 مارس 1963، السنة السابعة، المجلة سجل الثقافة الرفيعة، ص111.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثه عند العرب ابرقلس : الخير المحض في قدم العالم في المسائل الطبيعية، هرمس: معادلة النفس، أفلاطون: الروابع، دراسة إسلامية، 19 مكتبة النهضة المصرية، (د، ط)، 1955، ص22.

ظلت الأفلاطونية المحدثة المنبع الذي استقى منه السهروردي فلسفته الإشراقية وفي نظرية الفيض هناك تشابه بينه وبين أفلوطين غير أن السهروردي أعطاها لمسة عربية إسلامية وأقر بتأثره بأفلاطون وأفلوطين ولمعرفة حياة أفلوطين وفلسفته.<sup>1</sup> أنظر نستنتج مما سبق أن السهروردي امتلك حصافة الرأي الذي مكّنته من حب الاطلاع والفضول المعرفي فهو سقراط الإسلام، لأن حب الحكمة هاجس لديه حرّكه ليطلع على كل أنواع الحكمة القديمة والفلسفة اليونانية وحتى النص المقدس الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم، فالفيلسوف حاول أن يعطي وجهها جديدا للفلسفة الإسلامية متمثلا في فلسفة روحية متعددة المنابع تجمع بين اللوغوس والغنوص، بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو والدين الإسلامي يؤطرها، إن حكمة الإشراق تعكس فعلا عبقرية السهروردي وعمقه الفلسفي وتميزه الفكري، فالفلسفة هي لحظة تفكير ذاتي مشحون بتساؤلات منهجية ومعرفية وكونية وهو ما نلاحظه عنده ، بل تجاوز ذلك إلى التفكير في ما يسمى بالاشعور السياسي وربط المعرفة بالسلطة والتصوف بالرمز. فلا يخلو الخطاب الصوفي من الرمز ولا ممارسة السلطة من إتيان فنون الحكمة وبالتالي كان أمام موقفين الموقف الأول هو رد الاعتبار للفلسفة الإسلامية ووضع منهج ذوقي بحثي وهذه الجدة أضفت على حكمته نوع من التميز المعرفي في مجال السلطة ، أما الموقف الثاني تمثل في اللجوء إلى الرمز كحيلة لاشعورية في عرض آرائه السياسية الباطنية في مجال الحكم والسلطة.

### المبحث الثالث : إصلاح المنطق الأرسطي وتهذيبه

#### (1) المنطق الإشراقي كبديل للمنطق الصوري :

<sup>1</sup> انظر فؤاد كامل الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية جلال العشري عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1986، ص58.

يشهد تاريخ المنطق أن أرسطو طاليس هو المؤسس الأول لعلم المنطق وعرفه على أنه الآلة التي تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ، ووضع له أسسه المعرفية من منطق الحدود ومنطق التصورات والقضايا والأحكام والقياس وأضره، وظل الآلة المسيطرة على كل فروع المعرفة إلا أن وقّعت شهادة ميلاد منطق مغايرة له عرف بالمنطق الإستقرائي أو المادي مع فرنسيس بيكون في القرن السادس عشر، غير أن هناك محاولة فريدة ومتميزة في الفكر الإسلامي في القرن الثالث الهجري إنه المنطق الإشرافي مع السهروردي الحلبي الذي عرّفه: « أنه سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل أتعابا في التحصيل.»<sup>1</sup>

إن المتمعّن في هذا التعريف يستنتج أن السهروردي أول ما بدأ به هو نقد المنطق الصوري من حيث التعريف، ووصف المنطق الذي قدمه أنّه منطق مختصر وأقل تعبا في التحصيل من المنطق الصوري: « بأنّه الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد.»<sup>2</sup>

إن هذين التعريفين يؤكدان على فكرة الاختصار وكثرة الفوائد ويشترك السهروردي مع أرسطو بان علم المنطق هو الآلة التي تعصم الفكر من الخطأ ومحاولة إعطاء منطق مغاير جديد يتماشى مع عمق الفلسفة الإشرافية ويخدمها على مستوى السياسة والمعرفة ويكون دعامة برهانية في الدفاع عن المقصد الأساسي وهو الأحقية في الحكم له .

بنى أرسطو مفهوم الحد على فكرة الماهية والجنس والفصل كما أشار إليها فورفوريوس الصوري، بينما السهروردي وضع مفهوم الحد ويتفق فيه مع المتكلمين باعتباره مفهوما لا يستند على فكرة الماهية وإنما هو قائم على فكرة الإشراف الروحي، وبهذا يربط السهروردي المعرفة الإشرافية بالمنطق الإشرافي وبهذا يصلح المنطق الأرسطي.

<sup>1</sup> محمد عزيز نظمي سالم: تاريخ المنطق عند العرب، تراث الثقافة الإسلامية، مؤسسة شاب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (د، ط)، 1983، ص 266.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 266.

إن السهروردي صبغ المنطق الأرسطي بصبغة الإشراق ونقده في جميع الأوجه، منطق الحدود ومنطق القضايا: « أي أن السهروردي ينكر الحد الأرسطو طاليس ويضع حدا لا يقوم على فكرة الماهية التي تستند إلى الجنس والفصل وهذا يتفق مع المتكلمين في إنكارهم لفكرة الماهية التي تستند لإسنادها إلى الأساس الميتافيزيقي ولكنه يختلف عن منطقة المتكلمين في اعتباره الحد بحسب العناية هو محولات ذاتية تطلق على الشيء بحسب المفهوم.»<sup>1</sup>

لما اطلع السهروردي على المنطق الصوري وفهمه وعارض المنطق السينوي بمنطق إشراقي يعكس توجهه الإيراني، فالمنطق عنده هو صورة إشراقية نوارنية فهو لا يهتم بمدى مطابقة الفكر لذاته وإنما يهتم بمدى مطابقة الفكر للتجربة الروحية أي الفكر خادم للإشراق: « جاء اهتمام السهروردي بالمنطق بشكل عرضي تماما من خلال اهتمامه بالفلسفة بوجه عام وكان في المنطق والفلسفة معارضا لابن سينا وينبغي أن نعه واقعا تحت التأثيرات الغربية فمن الواضح أن ميوله الإيرانية وضعت في تعاطف مع أكاديمية جنديسابور.»<sup>2</sup>

هناك من انتقد المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي أمثال ابن تيمية وابن سبعين والسهروردي، فابن تيمية أعطى الصبغة الإسلامية للمنطق بينما السهروردي وابن سبعين أصلا لمنطق إشراقي يتماشى مع روح الفلسفة الإشراقية المبنية على فكرة النور وقاعدتي الأشرف والأخس، إن محاولات نقد المنطق الأرسطي من طرف الفكر الإسلامي يمثل إضافات جادة تثبت عبقرية المسلمين في مجال التصوف والمنطق والفلسفة على أساس إشراقي عرفاني، فالمنطق الأرسطي منهجه برهاني عقلي والمنطق الإشراقي منهجه ذوقي، فالسهروردي طبّق مبدأ الملاءمة، فالمنطق الإشراقي يتوافق مع الفلسفة الإشراقية وله قيمة علمية تمثل في دعم التصوف الفلسفي واختزال المنطق الأرسطي بحيث يصبح جم الفوائد كثير المنافع: « في هذا النوع الأخير من أشكال المعارضة يمكن أن نضع ابن تيمية، هذا مع عدم إغفالنا لمحاولتين لهما قيمتهما في

<sup>1</sup> محمد عزيز نظمي سالم: تاريخ المنطق عند العرب: تراث الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 27.

<sup>2</sup> نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، تر ودراسة وتعم محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1985، ص 27.

تاريخ الفكر الإسلامي في نقض منطق أرسطو قبل ابن تيمية قدّمهما كل من السهروردي المقتول وابن سبعين.<sup>1</sup>

إن أهمية المنطق الإشرافي تكمن في وضع أسس جديدة ومغايرة تماما تعكس أصالة الفلسفة الإسلامية بعيدا عن ايديولوجية الغرب، ولقد أثبتت الفلسفة الإسلامية جدارتها المعرفية في التأصيل للمنطق الإشرافي في اتجاهه العرفاني الغنوصي يعكس خصوصية الفكر العربي الإسلامي.

والجدير بالذكر أن السهروردي ينفي كون هذه المقولات إرث أرسطي بل ينسبه إلى الفيثاغوريين يقول في ص 12 من التلويحات في جواب عن سؤال: « خالفت المعلم الأول (أرسطاطاليس) والجمهور؟ جواب: أما المقولات فليست مأخوذة عن المعلم بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس وليس له برهان على الحصر في العشرة والبرهان هو الذي نتبع.»<sup>2</sup>

إن الاتجاه الإشرافي الذي يمد بجذوره إلى فيثاغورث وأفلاطون جعل السهروردي يرجع المقولات إلى أصول فيثاغورية، وهنا يؤكد النقد لأرسطو بعدم إسناد منطق المقولات له وإنما تسند المقولات إلى أحد الفيثاغوريين يسمى أرخوطس، إن هذا القول يؤكد على أن المقولات كما هو شائع لدى الناس ليست إبداعا أرسطيا محضا وإنما هي من إبداع فيثاغوري وهنا يريد السهروردي أن يثبت أن الحكماء أولى بالإبداع المنطقي وليس المعلم الأول.

« ولما حصرنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر (عمر بن سهلان الساوي) حصرها في أربع : في الجوهر والكم والكيف والنسبة. وإذا اعتبرت هذا الحصر... لا تجده صحيحا، فإن الحركة لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض ولا تحت الكم... وليست كيفا... ولا نسبة... فالأقرب

<sup>1</sup> عفاف الغمري: المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د، ط)، 2001، ص19.

<sup>2</sup> نقلا عن سعاد الحكيم: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص128.

لمن يريد أن يثبت المقولات حصرها في خمس: الجوهر والكيف والكم والإضافة والحركة.<sup>1</sup>

لقد اختصر السهروردي المقولات الأرسطية في خمس مقولات هي الجوهر والكيف والكم والإضافة والحركة، ويرى أن هذا الاختزال ثابت وبهذا نسمي المنطق الإشراقي بالمنطق الاختزالي وتأكيدا على قول السهروردي: « بأن المقولات خمس فهو يختلف عن أرسطو وساوي.»<sup>2</sup>

وقد عارض السهروردي عمر بن سهلان الساوي عندما قال بأنه أصح للمقولات أن تكون أربع وهي مقولة الجوهر والكم والكيف والنسبة، وبهذا تميز في منطق الإشراقي وكانت له الجرأة المعرفية في رفض المنطق الصوري لأنه عقيم ومصادرة عن المطلوب: «... ولكن الشيخ شهاب الدين السهروردي يذكر في موضعين أن صاحب البصائر قد حصرها في أربعة في بعض المواضع: الجوهر والكم والكيف والنسبة... أما نحن فقد حصرناها في خمس على ما بيّنا في التلويحات وفصلناه في المطارحات.»<sup>3</sup>

لقد خصص السهروردي كتاب المطارحات والمقاومات في مقاومة المنطق الأرسطي والدفاع عن هذا المنطق الجديد الذي اعتبره من أهم العلوم المنطقية، بل هو جزء من العلم المطلق أي أن المنطق الإشراقي مدخل أساسي لفهم العلم المطلق وهو العلم الإلهي، فأساسياته المنطق والفلسفة والتصوف وكلها علوم في خدمة العلوم الإلهية الربانية: « وظن أن المنطق جزء من العلم المطلق، وكيف يتقوّم الكلي بجزئياته بل هو جزء لمجموع العلوم وجزئي للعلم المطلق وآلة لما عداه. واعتبار علمية المنطق وجزئيته لمجموع العلوم أعم من كونه آلة، إذ تصدق الجزئية والعلم عليه.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 129.

<sup>2</sup> انظر القاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي: البصائر النصيرية في علم المنطق، تعليقات محمد عبده، تق و تح حسن المراغي غفاريور، مركز تحقيق كامتور تد ير علوم إسلامي، طهران، إيران، (د، ط)، 2002، ص 02.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 15.

<sup>4</sup> شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية مج 1، تح محمد نجيب كوركون، دار صادر، بيروت، لبنان، مكتبة الإرشاد، استانبول، تركيا، ط 2، 2007، ص ص 44، 45.



ووصف السهروردي هذا المنطق بأنه آلة للعلوم وتصدق عليه صفة الجزئية مقارنة بالعلم المطلق: « أن يراعي أحوال اللفظ المطلق من غير تقييد بلغة دون لغة ويعلم أيضا أن الألفاظ لما كانت موازية للمعاني كان البحث عنها يغني عن بحث أحوال المعاني لتحاذيها... فقد انقسم المعنى إلى ما انقسم إليه اللفظ بعينه من غير تفاوت أصلا.»<sup>1</sup>

إنه يساعد على الفهم الرمزي للألفاظ والمعاني، وهي من العلوم الضرورية في نظر السهروردي: « وتجلى ذلك في موقفه من المنطق الأرسطي، فقد قبله بشكل عام وعدّه إحدى رياضات المتصوفة ومن ثمّ حاول أن يطبعه بطابعه الإشرافي جاعلا من المنطق الأرسطي سلّما صاعدا إلى عالم الإشراف.»<sup>2</sup>

إن المنطق الأرسطي منطق صوري فطريقه هو تقويم الفكر السليم، بينما المنطق الإشرافي فهو منطق المتصوفة والعارفين طريقه الروح والتجرد من كل العوالم المادية فمجال العرفان الإشراف والمنطق الإشرافي، لهذا جعل المنطق الأرسطي وسيلة للصعود والارتقاء في فضاء الروح والمثل، لقد استفاد من المنطق الأرسطي وأخذ منه ما يخدم إشرافيته الفيضانية الكشفية التي تطرد كل ما يعيق طريقها، لأن منطق أرسطو منطق يصلح للبرهنة لا ممارسة السلوك، فالمنطق الإشرافي منطق أخلاقي بالدرجة الأولى وهذا يلائم حكمة الإشراف: « هذا العروج الروحي أو النفسي من عالم المادة والحس نحو عالم المجردات والمعقولات يظهر بوضوح في التغييرات التي قام بها السهروردي على مبحث القضايا إذ حاول التخلص من عائق المادة عن طريق التخلص من القضايا الوجودية المرتبطة بالمادة والحس، والارتقاء نحو المعقولات والمجردات أي القضايا الكلية في المنطق.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية مج1، مصدر سابق، ص49.

<sup>2</sup> محمود محمد علي محمد: العلاقة بين المنطق والتصوف في تراثنا الفكري السهروردي المقتول نموذجا، مرجع سابق، ص259.

<sup>3</sup> محمود محمد علي محمد: العلاقة بين المنطق والتصوف في تراثنا الفكري السهروردي المقتول نموذجا، مرجع سابق، ص265.

يستخرج السهروردي من تعريفه للمنطق أنه منطوق مختصر واختزالي، فإنه رفض كل الفروع التي ليس لها فوائد جمة ولا تخدم العلم الإلهي في شيء، فتجاوز القضايا الوجودية والسالبة والشخصية أي كل ما له علاقة بالمادة والحس ولا ينمي المعرفة الروحية: « القضية الكلية ثم القضية الموجبة، فالقضية الضرورية والهدف من عمليات الرد هذه كما أعلن السهروردي أنه في العلوم الحقيقية لا يطلب البرهنة على قضايا جزئية أو سالبة، وإنما العلوم الحقيقية تطلب الكلي البات.»<sup>1</sup>

إن مجال العلم الإلهي مجال يقيني واليقين يرتبط بالكلي ولا صلة له بعالم الكثرة فعالمه عالم الوحدة: « الحدس المرتبط به، وهو ذلك الحدس الذي تقرره العبارة القائلة بأن الغبطة الإلهية هي السلام الإلهي الذي يفوق كل عقل.»<sup>2</sup>

إن الإصلاحات التي أضافها السهروردي للمنطق الصوري تكمن في أن المعرفة الإلهية تتجاوز العقل إلى الذوق قصد تحقيق السعادة المنوطة بالعلوم الذوقية وليس العلوم البحثية، لذلك المنطق الصوري يمثل في نظره خطوة أولية لاقتحام مجال الذوق، فالعلوم البحثية إن لم تخضع لرقابة ذوقية تفقد مصداقيتها: « الحدس الذي يتجلى في القضية القائلة بأن ليس ثمة غبطة في الأشياء المتناهية، بل في اللامتاهي وحده وهي القضية التي تصبح خاطئة إذا فهمت الغبطة على أنها تعني شيئاً شبيهاً بالسعادة الطبيعية.»<sup>3</sup>

ربط السهروردي السعادة بالحدس والقضايا الموجبة وبالامتاهي، فالأشياء المتناهية هي الأشياء المادية وهي التي ترتبط بالحس لا الحدس: « نقده لأشكال القياس وردها جميعها إلى الضرب الأول ومن الشكل الأول منه.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 269.

<sup>2</sup> ولتر ستيس: الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، تر زكريا ابراهيم مز أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د، ط)، 2013، ص 328.

<sup>3</sup> ولتر ستيس: الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 328.

<sup>4</sup> جعفر آل ياسين: المنطق السينيوي عرض ودراية للنظرية المنطقية عند ابن سينا، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 1، 1983، ص 65.

وفي إطار الانتقادات الموجهة للمنطق الأرسطي نقد أشكال القياس وردها إلى الضرب الأول من الشكل، فالسهروردي خالف أرسطو في ما هو جزئي وغير منتج من أجل بلوغ العلوم الحقيقية جعل المنطق الأرسطي نقطة عبور إلى العالم الروحاني.

« الجنس والفصل وقرر أننا لا نصل إليهما إطلاقاً ولا ندركهما... ولا يحدث هذا إطلاقاً في الحد المفهومي.»<sup>1</sup>

إن الجنس والفصل تستمد مشروعيتها من مبدأ خالص هو النور الذي يعطي للماهيات مثلاً نورية، وهي تختلف عن الحد المفهومي الذي تكلم عنه السهروردي: « فقد رأى ما في المنطق الأرسطاليسي من تطويل فحاول أن يرده إلى صورة واحدة مختصرة.»<sup>2</sup>

وعموماً فإن السهروردي عرض إصلاحات كثيرة على المنطق الصوري، وهذه العيوب تصححها المعرفة الإشرافية القائمة على الكشف والتجلي بدل البحث، فالبحت وحده في التجربة الصوفية فارغ من الممارسة التي تتطلبها المعرفة الحدسية: « وهذا يعني أنه لمعرفة ماهية الشيء يجب أولاً معرفة أنه موجود أما ما هو غير موجود فلا يمكن معرفة ماهيته، لأن الحد يكون لماهية الشيء وليس للاسم الذي سمي به الشيء.»<sup>3</sup>

وكختام لهذا الطرح المتعلق بالانتقادات الموجهة إلى المنطق الصوري يمكننا القول أن السهروردي ألف بين الحس الصوفي والحس البحثي في خلاصة لاهوتية إسلامية تجعل من الكلي هو المعرفة الحقّة التي تهذب العقلي من أجل الظفر بالعلوم الربانية، فهو يرى أن العلوم الربانية لا تحتاج إلى برهان بقدر ما تحتاج إلى الشعور والإيمان

<sup>1</sup> علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، (د، ط)، 2000، ص ص 2008، 2009

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 39.

<sup>3</sup> علي صديقي: تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي ابن حزم الأندلسي أنموذجاً، الكلمة مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري، ع 87 السنة 22 ربيع 2015، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان، ص 37.

الكلي بها، ويقر السهروردي بالتسليم بالوجود الفعلي للأشياء لأن الماهيات هي التي نعرف من خلالها الأشياء وليس الأسماء فالأشياء تعرف بماهيتها.

## (2) علاقة المنطق بنظرية المعرفة الإشرافية:

نريد أن نوضح في هذا المقام أن المنطق يستند على حجة البرهان في إثبات القضايا أو نفيها، والنظرية الإشرافية تركز على الذوق في التدليل على تجاربها وتأخذ من العقل الأداة الضرورية لذلك، فتستعين بالبرهان لإثبات منهجها الذوقي، وهذه الميزة المعرفية ربطت أسس المنطق الإشرافي بأصول الحكمة الإشرافية فقامت على فلسفة الشهود والمكاشفة المؤسسة على فكرة الطهارة الروحية، بهذا العمق الفكري والروحي استطاعت هذه المدرسة أن تقضي على الاتهامات الباطلة للفلسفة الإسلامية على أنها فلسفة فقدت قيمتها واندثرت عبر مراحل الفكر البشري، فأصّلت لنفسها فلسفة جادة تبحث عن الرؤية الشاملة والنقدية لهذه الثلاثية: (الله)، (الكون)، (الإنسان). قصد تقديم نظرية منطقية إشرافية وهذا ما أكّده السهروردي حينما قال: « إنه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشرافية ما لم يكن الحكيم ماهراً في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية.»<sup>1</sup>

يعني ذلك أن أساس الحكمة الإشرافية هو المنطق الإشرافي، وهو إتقان العلوم البحثية والنظرية، فلا يتحقق النظر وحده إلا بالعمل ولا نقطف ثمرة العمل إلا بأسس النظر وكأن بينها علاقة جدلية تقوم على التأثير المتبادل.

إن الفلسفة الإشرافية في جوهرها لا ترفض المنطق الأرسطي وإنما تعطي للعمل مكانة كبيرة في تحقيق مبتغاها المتمثل في حصول إشراقات على النفس بعد محاربتها للمادة: « ومن هنا تعد الفلسفة الإشرافية فلسفة استدلالية سلوكية تريد الاتصال بالحقيقة مباشرة لا من خلال المفاهيم والصور الذهنية فقط.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> السيد كمال الحيدري: المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د، ط)، 2013، ص73.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص76.

إن حكمة الإشراف هي حكمة ممارساتية بالدرجة الأولى، أي مرتبطة بسلوك العارف وهذا ما جسده السهروردي، ولا تتحرك إلا في إطار عقلائي وكأن العقل في المفهوم الإشرافي يمثل الغطاء المعرفي الذي تتكاثر فيه السلوكات العملية.

لا يفوتنا هنا أن نشير إلى نقطة مركزية في النص السهروردي أنه يعاني من الإقصاء الفكري في مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية، فالسهروردي أثار وعالج المثال النموذجي في الفكر الصوفي عند العرب المسلمين الذي مثل مادة دسمة للغرب لقراءتها قراءة فاحصة ودقيقة.

### (3) السهروردي والإنسان الأعلى:

في حقيقة الأمر فإن التصور الذي رسمه السهروردي للحكيم المتأله ما هو سوى الإنسان الأعلى الذي تكلم عنه فريدريك نيتشه عندما وصفه أنه إنسان عالم الحقيقة، إنسان يسعى لتمثيل الحقيقة العليا بعيدا عن عالم الرذيلة، فما أحوجنا في هذا القرن 21 إلى أنموذج في الأخلاق العملية بالمفهوم النيتشوي والسهروردي وحتى هيدغر فالإنسان الأصل هو الذي يبحث عن عالم حقيقي وليس عالم زائف، عالم بمثله الأخلاقية والقيمية والدينية إنه المثل الزهدي كما يسميه نيتشه: « ومن ثمة يشكل المثل الزهدي لديه المثل الأعلى الذي ينتشله من جحيم الذات ويحميه من عدوى الصراع الداخلي الدائم يعني هذا أن المثل الزهدي ليس مجرد تصور للعالم...ولهذا فهو يلقي بها خارج ذاته باعتبارها رغبة خبيثة شيطانية.»<sup>1</sup>

هناك تشابه في الطرح النيتشوي والسهروردي من حيث المقولة الافتتاحية لفلسفتها، وهذه المقولة الافتتاحية تتمثل في مفهوم الإنسان الأعلى الذي هو الإنسان الكامل، والحكيم المتأله الذي يضرب أصقاع العالم للتخلص من عالم الرذيلة، لأنه عالم الشيطان الذي يعكر صفو هذه الحياة، إنه الإنسان الأعلى الذي يتحقق في الدازاين بمعناه الهيدغري. يؤكد فلاسفة الروح أنه يجب الانفلات من قبضة الجسد، هذا الجسد الذي يعيق المسار الروحي لحياة الإنسان المعاصر، فكيف نتخلص من أشباح الجسد والجنس والنزوع إلى العالم الميتافيزيقي عالم الحقيقة فعلينا ممارسة مفهوم القطيعة الجذرية مع

<sup>1</sup> محمد أندلسي: نيتشه والسياسة والفلسفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006، ص124.

الجسد يقول نيتشه: « وإذا كان من غير الممكن إزالة ورفع لبس الخطاب عن الجسد، فما ذلك إلا لكون تجربتنا عنه هي في ذاتها تجربة مضاعفة لا تخلو من مفارقة فأنا أشعر بجسدي كما أنا موجود وكما لست أنا فأنا لست جسدي بشكل تام وكامل لأنه يكمن في كل لحظة أن يخونني ويعرضني لرؤى ونظرات الآخرين، ويبقى في تبعية لما يوجد خارج ذاتي، ولهذا أسعى إلى السيطرة عليه، عبر تقنيات تجعله أكثر ألفة وخضوعاً.»<sup>1</sup>

يتفق السهوردي ونيتشه في السيطرة على الجسد وتقويضه بقلب القيم البالية وإعطاء المركزية لإرادة القوة (la volonté des puissance) قصد تحقيق لحظة العيش المرح أو العود الأبدي (le retour éternel) إلى عالم المستقبل حيث: « يتضح لنا البعد المستقبلي في حديث زرادشت وضوحاً ساطعاً، إذ أنه يعبر عن رجوعه من سفر بعيد، هو سفر من المستقبل إلى الزمن الراهن.. لأن كل شيء سيعود.»<sup>2</sup>

إن هذه المقاربة بين فيلسوفين مختلفين من حيث الإيديولوجية الفكرية يجعلنا نشير إلى نقاط مشتركة في فلسفتها فالحكيم المتأله يقابله الإنسان الأعلى عند نيتشه والبحث والتأله يقابله إرادة القوة، فالحقيقة البشرية الواعية هي مقصد الفيلسوفين والتي تتمثل في السمو بالإنسان الأعلى إلى العود الأبدي فهو عالمه الحقيقي، ويشتركان في المرجعية الفارسية في اعتبار شخصية زرادشت المثل الأعلى للإنسان الأعلى فهو الإنسان الأرقى الذي يصنع من نفسه المعجزات، ودعا نيتشه إلى أن يتعلم الإنسان كيف يكون ذاته فقال: « أنتم تقولون بأنكم تؤمنون بزارا ولكن ما أهمية زارا؟ انتم تؤمنون بي، لكن ما أهمية كل ما في الأرض من إيمان، أما أنا فادعوكم بان تطيعوني وتجدوا أنفسكم فقط عندما تكونون قد أنكرتموني أريد أن أستدعيكم...»<sup>3</sup>

إن المسألة الإستمولوجية في الفلسفة تحتم علينا توضيح وحدة المرجع المتمثل في زرادشت الشخصية الأسطورية التي أبهرت نيتشه والسهورودي، والمنعرج المعرفي الذي

<sup>1</sup> محمد أندلسي: نيتشه والسياسة والفلسفة، مرجع سابق، ص 188.

<sup>2</sup> مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة وسؤال المستقبل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2014، ص 202.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 207.

رسمته فلسفتها والتمثلة في الحكيم المتأله والإنسان الأعلى الذي يمتلك إرادة القوة لأجل إدراك الحقائق البشرية الواعية.

#### 4) الحكمة الصوفية والمثلث المعرفي عند السهروردي:

يمثل فكر السهروردي لحظة تاريخية إبداعية في مجال الفلسفة الإشرافية التي اهتمت بالعقل العرفاني والبرهان والبيان حسب تعبير المفكر المغربي محمد عابد الجابري، فالسهروردي فلسفته فلسفة توفيقية بين العرفان والبيان والبرهان عبّرت عن روحها المتميزة بعقلانية جديدة، عقلانية تطبيقية عملية، وهي التي ميزت التفكير المشرقي الذي اختلف عن المدرسة المغربية أو التفكير العقلاني في المغرب الذي تزعمه ابن رشد حينما دافع عن الفلسفة ووفق بينها وبين الدين الإسلامي، وكانت هذه الإشكالية دعامة للفكر الغربي المسيحي في العصور الوسطى، وهنا نقول أن مثلث المعرفة عند السهروردي والتمثل في الجمع بين البيان والعرفان والبرهان هي لحظة الوعي الروحي والتاريخي، إنها لحظة التأسيس للآهوت الإسلامي التيوصوفي ونزعة مالت إليها الكفة الشرقية من العالم الإسلامي: «... أما العقلانية في المشرق فهي تختلف عن التفكير العقلاني في المغرب لأنهم في المشرق كانوا ينتهون دوماً إلى نوع من التراجع والارتداد نحو نوع من التصوف والغنوصية وعلى هذا النحو فقد رفض ابن رشد نظرية الفيض التي تمسك بها فلاسفة المشرق، ورأى في فكر ابن رشد اقتراباً من فكر النهضة الأوروبية»<sup>1</sup>

ورغم هذا الاقتراب الفكري من النهضة الأوروبية وتأثير الفلسفة في فلسفة العصور الوسطى، إلا أن الفيلسوف الألماني هيغل لا يعترف بالقيمة المعرفية والعلمية للمسلمين، وهذه تمثل نزعة مركزية غربية تنادي بالتفوق الغربي على حساب الفكر العربي الإسلامي الذي يمثل في نظره مجرد راسب دينية فقط: «فالفلسفة الإسلامية في كليتها

<sup>1</sup> أميرة حلمي مطر: عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2010، ص

على حسب اعتقاد هيغل ليست إلا فكريا دينيا وهذه الفلسفة لا تستحق مكانة خاصة في تاريخ الفلسفة ذاتها لم تحقق أي تقدم للفلسفة.<sup>1</sup>

لا ينبغي علينا أن نمر على هذا الموقف التعسفي لهيغل مرور لامبالاة فكرية، وإنما هناك في التصوف الغربي المسيحي الكثير من التيوصوفيا Théosophie والتي تؤكد على النظرية الإشرافية المرتبطة بالدين، موضوعها هو الإتحاد بالله، وهذا ما ذهبت إليه القديسة تريزا الأفيلاوية عندما أصّلت للاهوت المسيحي ارتقاء إلى عالم الطوباوي: « بل حاولت أن تربط بين الدنيوي والسمائي، بين الزماني والروحاني بين الحياة العملية النشيطة وحياة التعبد والتأمل فتجاوزت الخصومة اللاهوتية التي فرقت بين القائلين بأن: الخلاص يكون بالإيمان والقائلين بأن الخلاص يتوقف على الأعمال ورأت أن الصلاة والعبادة هما أفضل ما يربط بين الدنيا والآخرة بين الحياة العاجلة والحياة الآجلة.»<sup>2</sup>

إن فلسفة الحياة الروحية والاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية وعلاقة الإنسان بالله والكون هي قلق معرفي لجميع الشعوب والحضارات، وبالتالي فإن موقف هيغل موقف عدائي للإسلام والمسلمين وهي نزعة استشراقية تزعمها أرنت رينان، ونحن نكشف بذكر التجربة الروحية للقديسة تريزا التي تصف العالم العلوي وحالة الوحدة والجدب وهي قمة التجربة الصوفية في التصوف المسيحي: « أيتها النفس ابحتي عن كيائك في ذاتي وابحتي عن كياني في ذاتك.»<sup>3</sup>

مؤلفات السهروردي تمثل شواهد فلسفية في الفترة المعاصرة فكيف نفسر هذه الرؤية المنحازة لهيغل، وإذا كانت فلسفة السهروردي مجرد لاهوت فكيف نفسر في المقابل التصوف المسيحي وما القديسة تريزا الأفيلاوية إلا أنموذجا بسيطا فالغرب المسيحي عرف حياة التنسك والزهد والوحدة.

إذا نظرنا لموقف هيغل من النظرة الإستشراقية فإن هناك وجه تآثير مسيحي غربي في التصوف الإسلامي وهذا ما أكدته الدراسات الإستشراقية: «... مدونة ابن عربي ثرية

<sup>1</sup> محمدي رياحي رشيدة: هيغل والشرق، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص126.

<sup>2</sup> جلال الدين سعيد: فلسفة عصر النهضة، مطبعة الأبيض على الأسود، (د، ط)، افريل 1999، ص55.

<sup>3</sup> جلال الدين سعيد: فلسفة عصر النهضة، مرجع سابق، ص56.



بالأفكار التي تساعد في قراءة التصوف من جهة علاقته الجدلية العميقة بالأديان والفلسفات ذات المنحى الحكمي، ولعل هذا ما ساعد على دراسة مسألة التأثير المسيحي والألوهية من وجهة نظر فكرة القول بوحدة الأديان لدى الصوفية... وقد كان السهروردي رائداً في هذا المجمع وفي التأسيس للتجاوز الممكن بين الذوقي العرفاني والعقلي البرهاني وهو ما نظر له بعمق كبير ابن العربي.<sup>1</sup>

إن هذه المحطة الفكرية التي تمتد بجذورها العميقة إلى التصوف المسيحي والتصوف الإسلامي لا ننكرها عند السهروردي أو الحلاج أو ابن عربي وحتى رابعة العدوية، وبالتالي فإن التأثير والتأثير ساري المفعول في تاريخ الفكر الصوفي، وما المفاهيم التي أدخلت على التصوف مثل وحدة الوجود، وحدة الأديان، وحدة الشهود، الحلول، كون التجربة الصوفية تتجاوز حدود الزمان والمكان غير أننا نرفض بشدة هذه المفاهيم لأنها لا تمت لنا بصلة، إن الاتهام الباطل للدين الإسلامي بأنه عاجز عن تغذية التجربة الروحية وأنه رمز للتجبر الفكري وأنه غلق لأبواب التطور في الفكر الصوفي لا أساس لها من الصحة، فالدين الإسلامي دين صالح لكل زمان ومكان، وعلينا تجاوز النزعة المركزية الغربية والنظر إلى التصوف المسيحي والتصوف الإسلامي بنظرة فاعلة وإيجابية من دون أن يطعن ذلك في المبادئ الأساسية للدين الإسلامي، خصوصاً مبدأ التوحيد والتنزيه المطلق للذات الإلهية، كما أن القرآن الكريم مليء بالإشارات والآيات التي وجد فيها المفكرون والمتصوفة ضالته، ثم إن السهروردي بنى فلسفة في النور على منوال سورة النور وهذا ما فعله قبله الغزالي: « ففي هذه الآية أجمل مجازات القرآن بحيث ألهمت الغزالي كتاباً من أعرق مؤلفاته هو المشكاة (cavité la) ولكن عقلية المفسرين المحدثين قد أدركت في هذا المجاز أكثر من إشارة صوفية، أدركت موافقة من أعجب الموافقات الفكرة القرآنية للواقع الذي قرره العلم.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> توفيق ابن عامر: التراث العربي والحوار الثقافي، أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث: حوار الثقافات من 23 إلى 25 نوفمبر 2007، تونس، ص 96، 97.

<sup>2</sup> مالك ابن نبي: الظاهرة القرآنية مشكلات الحضارة، تر عبد الصبور شاهين، تق محمد عبد الله دراز محمود محمد شاكر، إصدار ندوة مالك ابن نبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (د، ط)، 1981، ص 277.

إن هذا الطرح الذي أمامنا ينفي جملة وتفصيلا موقف الغرب من الفلسفة الإسلامية ومن الحضارة الإسلامية، وكما قلنا سابقا التأثير موجود لكن مصدرنا الأساسي هو القرآن الكريم الذي يمثل مرجعية غنية لكل من أراد التدبر والتأمل بل دعا إلى ذلك وأن آية النور أكدها العلم وبالتالي فإن القرآن الكريم يمثل الشعاع الوهاج الذي يجمع كل المعارف ويوضح ذلك المفكر الجزائري مالك ابن نبي بالمعادلة الآتية: «مشكاة=

PPROJECTEUR=عاكس، مصباح=شيء ملتهب مضيء=سلك، زجاجة

=أنبوب.»<sup>1</sup>

إذن هذه الآية القرآنية تكفي للرد على الغرب بأن مجيء الإسلام أحدث منعرجا معرفيا وثقافيا للذهنية العربية الإسلامية، ثم إن ما ورد في القرآن الكريم أكده العلم الحديث مثل ظاهرة الختان وفوائد الصوم... الخ. وهناك علاقة كبيرة بين القرآن الكريم والكتاب المقدس فالقرآن الكريم هو الكتاب الشامل لكل الديانات السماوية السابقة عليه ونستدل على ذلك: «...فإن القرآن الكريم يؤكد مستعلنا صلته بالكتاب المقدس، فهو يطلب دائما مكانه في الدورة التوحيدية، وهو بهذا وبذلك يثبت-باعتداد- التشابه بينه وبين التوراة والإنجيل وهو يؤكد هذه القرابة صراحة ويلفت إليها النبي نفسه كلما جادت مناسبة.»<sup>2</sup>

وهناك آيات كثيرة تؤكد ذلك فمثلا في الآية التالية: «وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين.»<sup>3</sup>

نحظى بكثير من الأمثلة في القرآن الكريم وفي الأخلاق والميتافيزيقا وعلاقة الإنسان بالله، فحكمتنا في القرآن الكريم وهذا ما عبرت عنه الحكمة الإشرافية: «إنها عبارة عن محرك (دينامو) أخلاقي جماعي كان القرآن والتراث قد تمثله ووسّعه ونشره وهذا الدينامو الأخلاقي-الروحي- ومعه امتزاج العاملين الخيالي والعقلاني بشكل عميق جدا إلى درجة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 277.

<sup>2</sup> مالك ابن نبي: الظاهرة القرآنية مشكلات الحضارة، ص 189.

<sup>3</sup> سورة يونس الآية 37.

أن الانسجام الكامل النموذجي والبعد الداخلي الشخصي يشكلان الصفتين الأساسيتين للإنسان الحكيم المتمثل للتراث الحي.<sup>1</sup>

بمعنى أنه علينا إعادة النظر في تراثنا وتحديد موقفنا منه، وهذا ما أشار إليه محمد عابد الجابري في كتابه تكوين العقل العربي: «...اللامعقول (العقلي) ليكشف عن الكيفيات التي تستتر بها وراء المعقول الديني والمعقول العقلي فهذا اللامعقول، كان أول من انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية.. انتصار العرفان وتحول البيان إلى عقل عادة والبرهان إلى عادة عقلية.»<sup>2</sup>

يعني أن الخطاب العربي يتوزع على ثلاث مستويات وهي: البرهان والعرفان والبيان، في تضافر مستمر حتى نستطيع أن نفهم الانتلجيسيا العربية والتي تنتقسم إلى أنظمة ترد إليها: «قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية، وهكذا تغدو علوم البيان، وعلوم العرفان وعلوم البرهان بالتتالي مجال المعقول الديني واللامعقول العقلي والمعقول العقلي.»<sup>3</sup>

وعموما فإن المفكر المغربي محمد عابد الجابري حسم إشكالية التراث ووضح إشكالية اللامعقول العقلي في إطار علوم البيان والعرفان وحتى البرهان.

### 5) التجربة الصوفية وأهمية المصطلح الصوفي:

تمثل المصطلحات الصوفية في التجارب الصوفية الحجر الأساس لبناء منظومة صوفية إشرافية تكتمل معالمها بتحقيق المعراج الصوفي، بحيث يمثل المصطلح المناعة الأساسية في المشوار الروحي: «ولا يمكن للسالك المرید أيضا أن يسافر في معارجه الصوفي من أجل امتلاك حقيقة الإنسان الكامل أو الوصول إلى حقيقة القطب إلا بمعرفة المفاهيم والمصطلحات الصوفية التي قد ترشده وتهذبه في سفره الوجداني وترحاله

<sup>1</sup> محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز النماء القومي، تر هاشم صالح، بيروت، (د، ط)، 1987، ص177.

<sup>2</sup> محمد الداوي: التراث والحداثة في المشروع الفكري، محمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد، (د، ط)، 2012، ص110.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص111.

الروحاني، والتي تساعده بلا ريب على امتلاك قبس المعرفة الإشرافية... من معين الإشراف الإلهي والكشف الرباني.<sup>1</sup>

ومن أجل تجربة راقية ومعرفة إشرافية أكد السهروردي على أهمية المصطلح الصوفي فهو الرحم الذي يترى فيه الفكر الصوفي وتتشكل فيه صورة المعرفة الصوفية الحقّة: « ولا سبيل إليه إلا بالذوق، فلا يقدر العقل أن يقيم عليه دليلاً إلا بتذوقه، وهو من العلوم والمعارف التي يحس بها الإنسان بمشاعره... وهذا الاختلاف ناتج عن اختلاف استعداداتهم.<sup>2</sup>»

هذا القول يؤكد صحة ما قلناه سابقاً على أن المعرفة الصوفية تكون عندما يتحقق الحال فيكون: « للعارفين قلوب يعرفون بها نور الإله بسر السر في الحجب.<sup>3</sup>» أخرج السهروردي بهذه الفلسفة الإشرافية التجربة الصوفية من أفقها الضيق إلى حيز التصوف الفلسفي الذي فتح المجال للمعرفة الصوفية التي تتحقق حسب استعداد ورغبة كل عارف الذي يكون قلبه مستعداً لتلقي الأنوار عن طريق الكشف الصوفي، وهذا المفهوم وغيره من المفاهيم التي أدخلت على التصوف السني نتيجة التأثيرات الغنوصية في فكر السهروردي والحلاج وابن عربي وغيرهم، وقد أشار الدكتور إبراهيم هلال إلى التشابه بين الكشف الصوفي والغنوصية فقال: « كما أن هناك اتفاقاً واضحاً بين كلام الصوفية في المعرفة وبين اتجاه الغنوصية الذي يقوم على العرفان، والحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعرف، ثم كشف الأسرار الإلهية... ونفس كلمة معرفة بمعناها الصوفي، لا تفترق عن معناها اليوناني أو الغنوصي، فنفس الاتجاه، ونفس المبدأ بعيدان كل البعد عن الإسلام.<sup>4</sup>»

<sup>1</sup> جميل حمدوي: الصوفية تجربة ومصطلح خطاب المعرفة بوسائل القلب لا العقل 10 أفكار وقضايا، السبت 2007 /08/11 العرب الأسبوعي، ص01.

<sup>2</sup> ميسون مسلاتي: قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار فنطة للنشر والتوزيع، السودان، ستوكهولم، (د، ط)، 1997، ص50.

<sup>3</sup> أبو حامد محمد الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، س)، ص55.

<sup>4</sup> صادق سليم صادق: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً، الناشر الرشد المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1994، ص394.

أعطى السهروردي للمصطلح الصوفي أو المعنى الصوفي دلالة معرفية كبيرة في إخصاب حقل التصوف الفلسفي، المبني على اتحاد العارف بالمعرف أي أن التصوف الفلسفي فيه مفاهيم كثيرة دخيلة على الدين الإسلامي، خصوصاً التصوف السنّي نتيجة التأثير الكبير بالغنوص اليوناني في أفكار السهروردي، إن الكلام عن التلقي عند السهروردي يربطه مباشرة بالكشف والاتحاد الصوفي، وهي مفاهيم بقدر ما أعطت للتصوف الفلسفي الحيوية الفكرية بقدر ما أبعده عن المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، جمع السهروردي بهذا الطرح القائل بان المعرفة الصوفية معرفة اتحادية مع الله، وهنا يكون الصوفي المتفلسف معنى من الخطاب الشرعي ما دام حل محله الكشف فيكون السهروردي قد جمع بين منهج المتصوفة والأفكار الباطنية التي تلتزم فقط بتعاليم الإمام ولا بد أن نشير هنا إلى الفرق الواضح بين التصوّف والتشيعّ الذي أباح كل التيارات الغربية الوافدة من الخارج بغية الابتعاد عن المنهج الصحيح للشريعة الإسلامية، ومما لا شك فيه أن السهروردي كان باحثاً عن الحقيقة طيلة حياته فنفر من الحياة العادية إلى حياة التأمل وحياة القديسين الذين باعوا الدنيا من أجل الحصول على أسمى درجات المحبة الإلهية وهذه هي النشوة الحقيقية لكل صوفي: «... كلا إن التجربة هنا فريدة في نوعها، لأنها تجمع في كيان الإنسان بين اليقين العقلي المدعم بالبراهين مع التدوق والوجدان في وحدة متناسقة.»<sup>1</sup>

إن هذا المصطلح الصوفي هو الذي يحتوي الفيض والكشف والمشاهدة: « فيرى أفلوطين أن نشأة الكون ترتد إلى مبدأ أعلى يصدر عنه الخلق كالإشعاع أو التدوق بشكل سرمدى، ولا يقلل هذا التدفق الدائم الأصل والكائنات الأقرب إلى المبدأ هي الأكمل، ومنها تفيض كائنات أدنى.»<sup>2</sup>

ان هذه النصوص تحيلنا الى بعدا روحانيا وهو ادراك العالم اليقيني الحقيقي والذي هو من اختصاص فئة الحكماء المتوغليين في مجالي التعمق والتدبر اي ياخذون

<sup>1</sup> مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص149.

<sup>2</sup> إبراهيم محمد ياسين: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، إشارات فلسفية في كلمات صوفية، دار المعارف، القاهرة، (د، ط)، 1999، ص61.

بالاقاويل البرهانية ووصلوا الى درجة كبيرة من التأله عندئذ لهم الاحقية الكاملة في صنع الرمز وعالم الرموز يحمل الكثير من الاسرار التي تقتضي الفهم والسؤال المطروح هنا من له القدرة على الفهم ؟

ان الاجابة على هذا السؤال تتطلب التعمق في مجال التصوف الفلسفي وخطابه المبني على اليات و رموز كان السهروردي وحده السباق اليها فمملكة الملائكة لها اصحابها على منوال افلاطون والسهروردي .

ومن الأفلاطونية المحدثه رسم السهروردي معالم فلسفته، تلك الحكمة التي أراد أن يغرسها في نفوس الصوفية، وهي الحكمة الأزلية الإشرافية الذوقية الفاضلة وقد وصفها في القصيدة المشهورة: « أبدا تحن لكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح.»<sup>1</sup>

أي أن النفس تسعى إلى التعالي قصد التقرب من الله بهدف تطليق الحس ووضع نهاية له تبنى على فكرة القطب: « ومن ذلك يتبين أن القطبائية عند السهروردي هي صورة من صورة النبوة، فالإمام أو الخليفة هو القطب أو الإنسان الكامل، والأقطاب أو الأئمة هم الدعائم التي يقوم عليها صرح الوجود وهم الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق.»<sup>2</sup>

إن هذا الطرح الذي أشار إليه السهروردي والمتمثل في فكرة القطب يوحى بالفكر الباطني للسهروردي والمتمثل في الولاية التي هي في نظره أعلى مرتبة من النبي، وهنا ضرب للتصوف السني فالسهروردي في هذه الهندسة الفكرية لتصوفه الفلسفي يؤكد نوعا من التناسق في مفاهيمه المستعملة في كتابه حكمة الإشراف والنهائية تكون الشعور بلذة السعادة: « ومن ثمّ كلما أدرك الإنسان المعرفة أدرك كمال اللذة والسعادة وكلما انتقص

<sup>1</sup> محمد البهلي النيال: الحقيقة التاريخية للتصوف دراسة تاريخية، دار آفاق برسبكتيق للنشر، تونس، ط2، 2013، ص79.

<sup>2</sup> عيبر عزت حلمي: الإغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، كليوباترا الصغرى، الإسكندرية، (د، ط)، (د، س)، ص ص 255، 256.

منها انتقص من حصوله على كمالها، هذا بالإضافة إلى أن وجود الروح في الجسد يمنع الشعور بتلك اللذة أما إذا فارقت الروح ذلك الجسد تنعمت واستكملت لذاتها.<sup>1</sup>

إن النفوس إذا وصلت إلى عالمها الحقيقي كانت تتمتع بالسعادة والنورية والمشاهدة ولذة التجرد التي لا تدركها إلا النفس الحقيقية التي قتلت جسدها: « وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن... ويصير وكأنه موضوع في النور المحيط.»<sup>2</sup>

هكذا فإن السعادة تتال للسالك وهي مكافأة تمنح له: « فمن اقتصر من السالكين إلى الله تعالى على الوجود... وصل إلى المعبود وأضاء بأنوار الوجود وظهر بفيض الجود لأن الوجود هو النور وهو ماهيته وبه الطهور.»<sup>3</sup>

## 6) السهروردي ومفهوم الدازين :

انبثقت عن الحياة الصوفية للسهروردي رؤية إنسانية وجودية مركزها الروح، فنحن لا يجب أن يفوتنا تفعيل هذه الرؤى الكونية في ربط الماضي بالحاضر خصوصا الفلسفة المعاصرة مع أقطابها البارزين ونقصد بذلك الفيلسوف الدانمركي سورين كيركيغارد والفيلسوف الألماني مارتن هيدغر والسهروردي، إذ نلمس هناك في فحوى فلسفاتهم روابط معرفية وصوفية ووجودية متينة، وهذا ما أشار إليه المفكر عبدالرحمان بدوي رائد الوجودية في الفكر العربي، ولتوضيح هذه العلاقة الانطولوجية بين السهروردي ومفهوم الدازين علينا أن نلخص معنى الوجودية أو المذهب الوجودي الذي ينص على الوجود الذاتي الأصيل ويبعد الوجود الزائف، فالإنسان الأصيل هو الذي يحقق كينونته، فمثلا الشجرة لا تقارن بهذا الوجود الإنساني الحقيقي الأصيل لأنه يحقق الغرض من وجوده وهي ماهيته، أما عند السهروردي فإن الوجود الأصيل هو الوجود الذاتي الذي يحقق

<sup>1</sup> عبير عزت حلمي: الإغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، مرجع سابق، ص265.

<sup>2</sup> جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور: التجليات الروحية في الإسلام، نصوص صوفية عبر التاريخ، تصدير أحمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2008، ص485.

<sup>3</sup> ابن قضيبة البان ( ت 1040) والشرف البلاسي: المواقف الإلهية ويلييه رسالة تحفة الروح والأنس في معرفة الروح والنفس ورسالة الأذكار الموصلة إلى حضرة نور الأنوار، المحقق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2013، ص151.

مفهوم الحكيم المتأله الذي يجمع بين البحث والتأله، وبالتالي تتحقق نزعتة الصوفية التي تشترك مع النزعة الوجودية: « فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي كما تقول النزعة الوجودية تماما.»<sup>1</sup>

نادى السهروردي بمفهوم الإنسان الكامل، وأعطاهما عدة تسميات مثل القطب أو الإنسان الإلهي الذي هو أولى بالرياسة في نظره لأنه مؤيد بالملكوت تحققت له المعرفة الحقة فهو ذاته ولن يكون إلا ذاته فهو الوجود الحق والأصيل ونفس المنحى أو الرؤية نجدها عند الوجودية: « وفكرة الإنسان الكامل هذه تناظر في الوجودية فكرة الأوجد (DASEINZIGE L'UNIQUE) خصوصا عند كيركغارد والصفات التي يخلعها هذا الأوجد نجدها كلها تحتل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الإسلامي.»<sup>2</sup>

تنص الوجودية في طابعها العام على مبادئ التصوف اليهودي والتي تشترك كما وضحنا سابقا بالقرآن الكريم فتؤكد الوجودية على مبدأ أساسي وهو الصمت بل تجعل الوجودية الصمت سكنها فيه تكون وحيدة بماهيتها بمعية الله: « أمام الله أن تكون إلا أمام نفسك...وحيدا مع ذاتك أمام الله.»<sup>3</sup>

كان السهروردي وجوديا قبل وجودية الفلسفة الغربية المعاصرة، فهو ملهم لهيدغر وكيركغارد عندما نادى بمقولته الشهيرة الوجود يسبق الماهية أو كما عبر عنه بأن الوجود أسبق من الماهية فهي اعتبارية فلولا الوجود المطلق لما وجدت الماهية أي إعطاء المرتبة الأولى للوجود المطلق، أما الوجود الماهوي فهو مجرد وجود ثانوي: « والمهم في هذا كله أن كيركغارد يبدأ من نفس الأسس التي يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء... التي يصل إليها كيركغارد من هذه الأسس تشبه كثيرا النتائج التي يعرضها

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1982، ص74.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص75.

<sup>3</sup> عبد الرحمان بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مرجع سابق، ص76.



السهروردي... عند المقارنة بين كيركغارد و السهروردي أو الحلاج أو ابن سبعين، خصوصا من أجل إيضاح مذاهب هؤلاء.<sup>1</sup>

### (7) مفهوم القلق بين الوجودية والسهروردي:

يمثل الخوف مفهوما صوفيا محضا وأحد المقامات الصوفية، فالقلق هو حالة شعورية يعيشها الصوفي خوفا من الله وخوفا من عدم اليقظة الروحية التي يسعى إليها، أما الخوف عند الوجودية كذلك له نفس المعنى، فالإنسان الوجودي يجب أن يعي ذاته ويشعر بنوع من القلق والجزع حيال مستقبله لأنه يجهل مصيره، وهذا ما جعل الوجودية تقول أن الإنسان مشروع للموت أي تؤمن بحياة أخرى بعد الموت وأن الخوف بالنسبة إليهم هو تلك اللحظة الحاسمة أو المرحلة الانتقالية من العالم المزيف إلى العالم الحقيقي، الخوف هو انحراف كلي عن الحياة الزائفة والتوجه إلى الحياة الأصلية بمعنى أن تكون الذات محققة لوجودها الأصلي، إن القلق بالمعنى الصوفي والوجودي هو الانسلاخ والانفلات من قبضة الدنيا وطلب الآخرة حيث يكون القلق: « قلنا يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة، ويحبب إليه الموت.»<sup>2</sup>

نريد هنا أن نوضح الصلة المعرفية والروحية بين التصوف الفلسفي والمذهب الوجودي، ونكتفي هنا بمفهوم القلق فهو مطلوب ونقصد القلق الإيجابي الذي يصلق الذات ويقودها لإدراك ذاتها والاقتراب من ربها، إنه القلق الوجودي الذي يحقق الطمأنينة النفسية لسلوك طريق الحق. فالصوفية والوجودية تشتركان في أن القلق الحق هو القلق الذي يمحي الهواجس المادية للذات وقيادتها إلى نور الحق، فالسهروردي له جذور وخميرة وجودية تحتاج إلى الإيضاح وترهينها قصد الاستفادة منها وبيان أهميتها في نشوء المذاهب الوجودية المعاصرة مثل الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر وغيرهم من الوجوديين، علينا أن نسلط الضوء على كل المناحي التي تعرضت لها الفلسفة الإشرافية التي تتميز بالطابع الانسكلوبيدي الشمولي الذي حمل في طياتها فلسفة حقة تستحق الاهتمام والتأمل، وفي هذا المقام فإن مفهوم القلق كمفهوم أنطولوجي يمثل الدينامو

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي: مرجع سابق، ص 106.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 91.

الأساسي لكسر السر الأنطولوجي الخفي فهو الصراع الداخلي الذي تعيشه الذات لتتجاوز بذلك رغباتها البيولوجية (الأكل، النوم، الجنس) إلى أبعد الحدود ونقصد الحدود الروحية قصد المشاركة الوجدانية والروحية في امتطاء حصان التذوق المعرفي من أجل الفهم الصحيح لعلاقة الإنسان بربه في رؤية واعية ومن ثمّ الاقتراب من الحقيقة، إنه القلق الذي يخترق سر الحقيقة الربانية الأبدية: « فالقلق - إذن - هو صورة حياته والعلامة الدائمة على أنه باق في مستوى مصيره، أي أنه متجه - فيما وراء ذاته - نحو المستحيل.»<sup>1</sup>

فالإنسان الأصل هو المكابد في البحث عن الحقيقة التي تتطلب الاختراق الإيجابي للعوامل المجهولة والأسرار المقفولة، فهو باحث ورحالة نحو كل من يمهده بالنهاية، وبمعنى أكثر دقة إنه الإنسان المتمرد الباحث عن مصيره، والفلسفة الحقّة هي التي تبحث في إشكالية الإنسان ومصيره الأبدية وبالمعنى النيتشوي إنه الإنسان الأعلى الذي تحركه إرادة القوة، إنه الإنسان الذي يبحث عن الانعتاق الروحي أو الخلاص الروحي بالمعنى الذي تكلم عنه بودا، إنه يبحث في اللامعقول ومن هنا وفي هذه الإشارة إلى صلة السهروردي بهيدغر نلمس الأبعاد الوجودية لفلسفة الإشراف التي تتشدّد الدعم الرباني للعارف الذي يملكهما معرفياً هدفه اكتشاف الحقيقة وفق طقوس خاصة أهمها الخوف والجزع، ثم إن هناك قواسم معرفية مشتركة بين نيتشه وهيدغر والسهروردي في تأثرهم بالأساطير الفارسية واليونانية القديمة وإعادة بعثها من جديد في صورة تعبر عن مأساة الإنسان المعاصر وهمومه من حروب وسيطرة التكنولوجيا إلى عولمة متوحشة، وهذا الإنسان حالياً يعيش الوجودية بكاملها، أما الإشراف فهو حيلة لاشعورية أو فن الهروب من الواقع والنزوع نحو التألّه، فهو كمذهب يقوم على فكرة أساسية وهي طلب التأشيرة الروحية لدخول العالم الحق: « وقال الدكتور سامي النشار: إنه مهما قيل عن التأثير الفارسي في مذهب الإشراف، إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار الفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأخرة بتيارات الفكر الفلسفي التلفيقي

<sup>1</sup> ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كير كجور إلى جان بول سارتر، تر فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988، ص54.

الذي راجت تعاليمه عند السريان وانتقلت هذه الصورة إلى المسلمين في عصر الترجمة.<sup>1</sup>

ما فكر السهروردي الا استمرارية للدرس الافلاطوني، وما يستفاد منه هو تبرير اللامنطوق عنده بعرض نظريته في المعرفة، وتقديم نقد للمنطق الارسطي بغية التأكيد على الطرح الافلاطوني، ففي ثنايا هذه الحكمة الاشرافية التي هي مزيج غني من كل الحضارات عرض لنظريته في الحكم والسلطة. فالحكم في نظره لا يكون الا من جمع بين الحكمة والعلوم الربانية الإلهية، فجعل لحكمته أسوارا رمزية لا يخوض فيها الا من ألم إماما مستقيضا بشروطها وقواعدها، فإتقان قواعد الاشراف يخول فهم حقيقة الرمز، ومن كانت له القدرة فك الرمز فهم أحوال الرعية فكان خير حكيم وأحسن مدبر، فتدبير شؤون الرعية له فنون وأصول هي الاطلاع على الركائز الأساسية للحكمة الاشرافية.

<sup>1</sup> أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة الموسوعة الإسلامية العربية 11، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العالمي، (د، ط)، 1987، ص135.

## المبحث الأول: الترتيب الأنطولوجي عند السهروردي (مراتب الوجود

## نظرية الفيض والصدور)

## (1 تمهيد:

تهدف الحكمة الإشرافية إلى الوصول وتحقيق ما يعرف بالحكمة اللدنية ثم إن البناء الحقيقي لهذه الفلسفة يرتكز على الإشراق والوجدان الذي يكشف عن الحقائق شريطة المرور ومعايشة تجربة صوفية ومعاناة روحية قاسية ترقى إلى تذوق المعارف كما بينا في الفصل الأول، إن المعارف الحقانية هي حكمة فارس القديمة لكنها ذات خصوصية توحيدية أي توحيد الله تعالى الذي هو خالق الكون والوجود والمذهب الإشرافي مؤسس على فكريتي النور والفيض مكونا بذلك بناء أنطولوجيا ابستمولوجيا في فضاء ميتافيزيقا الأنوار.

## (2 حكمة الإشراق ونظرية الوجود:

أعطى السهروردي في فلسفته الإشرافية مكانة كبيرة للعلم الإلهي والنفس والوجود، حكمة الإشراق تبني نظرية في فلسفة الوجود أو ما يعرف في الفكر الغربي بأنطولوجيا الكون: « تقدم حكمة الإشراق نظريات تتعلق بالوجود والمعرفة دون الأخلاق ففي مجال الوجود تتعرض لوجود الله والعالم والإنسان - نفسيا وجسميا - وتفسر ذلك كله في ضوء مبدأ النور، المبدأ الأول للوجود وقد تكون مباحث الوجود غير منقطعة الصلة بالأخلاق... فصلة الله بالموجودات تتم في ضوء القول بالفيض والإشراق من نور الأنوار، و بالرغم من أن السهروردي ينتقد مذهب وحدة الوجود على أساس أخلاقي»<sup>1</sup>

وإذا أردنا أن نفصل القول في فكرة الصدور في الفكر الفلسفي فإن ذلك يرجع إلى: « الأفلاطونية المحدثة ولا سيما عند أفلوطين، كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثير - العالم المادي بجزئياته - عن الواحد البسيط وهو الله صدور مباشر في صورة الخلق والإيجاد دون أن تعترى ذات الواحد الكثرة والتغيير لذلك قالوا أن الواحد البسيط بما هو إنما يلزم عنه واحد، ومن ثمّ فالموجودات الجزئية في نظرهم

<sup>1</sup> أحمد محمود صبجي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1992، ص ص 217، 218.

تصدر عن الله ضرورة في صورة فيض وانبثاق وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ العقلية المفارقة تعرف بالعقول المفارقة.<sup>1</sup>

فهم من القولين السابقين أن مسألة الوجود وكنهها احتلت الصدارة في تاريخ الفلسفة سواء كانت فلسفة قديمة ونعني بذلك الفلسفة اليونانية التي تبحث في قضايا الوجود بل أسسوا مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة عرف بمبحث الوجود خصوصاً عند الفلاسفة الماديين الطبيعيين وما لحقهما من مدرّس، غير أن مسألة الخلق والصدور ظهرت في صورتها الحقيقية الواضحة عند الأفلاطونية المحدثة خصوصاً مع أفلوطين في كتابه المشهور «التاسوعات» وانطلاقه من مقولة أصبحت مشهورة «إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد». ثم دخلت نظرية الانبثاق في الفكر الفلسفي الإسلامي بمعالم واضحة تحاول أن تفسر الصلة بين الله والعالم بين الخالق والمخلوق وبشكل أدق عند المعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس وفي فلسفتهم هذه لم يخرجوا عن إطار أفكار الأفلاطونية المحدثة، والضرورة المنهجية والتاريخية تقتضي منا ربط فلسفة الإشراق بشقها الوجودي عند شيخ الإشراق فالسهروردي كما قلنا سابقاً لم يخرج عن دائرة المدرسة المشائية ولا عن الأفكار الشرقية فهو صاحب فكر ممزوج من كل الفلسفات والمعتقدات السابقة عليه ليس فقط في المنطق والحكمة بل حتى في نظرية الوجود حاول أن يمزج: «بين نظرية الفيض الأفلاطونية ونظام الملائكة النوراني والزرادشتية وذلك محاولة لترتيب الوجود في صورة فيض متدرج هرمي الشكل طرفاه التقابل بين عالمي النور (الألوهية) والظلمة (المادة).»<sup>2</sup>

إذن لفلسفة الإشراق السهروردية صلة وثيقة بالوجود بل هي في حد ذاتها نظرية في أنطولوجيا الوجود مع مراعاة الاختلاف دائماً بين مبدأي النور والظلام، فالنور يقابل عند الفلاسفة الموجود الأول أما عدم النور فهو يقابل المادة الهيولى بالمعنى الأرسطي وبشيء من الدقة: «فإن النور والظلام مظهران لحقيقة باطنة إلا أن النور هو الذي يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة، أما الظلام فهو عدم النور وهو تلاشي النور، ومن ثم فلا يمكن أن يعد مبدأ وجودياً وذلك محاولة للتهرب من الثنائية التي هي جوهر

<sup>1</sup> عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص246.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص247.

الزرادشتية وفي الوقت الذي حصر الفلاسفة الفيض ولم يطلقوه وزعموا أن العقول تسعة، أطلق السهروردي الفيض الذي تصوره على نحو أزلي.<sup>1</sup>

فالسهروردي ومذهبه الإشراقي لا يخرج عن فلسفة ابن سينا أما من حيث الانبثاق والإشراق لا تخالف الأفلاطونية المحدثة ويظهر ذلك جليا في فلسفة النور عنده وفي تقسيمه للعالم: «العالم الأعلى وهو عالم النور والعالم الأدنى وهو عالم الظلام وعلى رأس العالمين يوجد الإله الذي يدعوه السهروردي بنور الأنوار القاهرة وهنا (يلاحظ مذهب إله النور وإله الظلام الفارسي) وعالم الظلام في نظره هو عالم المادة الموهوبة الوجود، وهذه الفكرة تنتمي إلى مذهب أفلاطون في المثل ومذهب أفلوطين في الانبثاق الإشراقي.»<sup>2</sup>

فبإمكاننا القول أن سراج النور وإشعاعه له علاقة وطيدة بفلسفة الوجود ففكرة الإشراق في حد ذاتها تعبير عن إشعاع نوراني الذي هو المولد الحقيقي للوجود وكشف كنهه: « وبهذه الفكرة الرئيسية، فكرة «الإشراق» ندخل توًّا في صميم الحكمة الأفلاطونية المحدثة، وحالة السهروردي هي المرتبة الأولى لدعوتنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين، وبخاصة المتأخرين منهم، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الأتباع المتأخرين لمدرسة أثينا، فعند هؤلاء الممثلين المتأخرين للاهوت الأفلاطوني المحدث، الذي ربما لم يفقه لاهوت آخر حتى اليوم في عمقه النظري... وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماما التراتيل والمزامير التي نجدها ونقرؤها عند السهروردي.»<sup>3</sup>

نفهم من هذا أن جذور نظرية الفيض والصدور للسهروردي أفلاطونية المصدر والاختلاف فقط يظهر في المفاهيم وفي الصبغة النورانية للسهروردي: « ويتلخص مذهب الصدور عند الإشراقيين أمثال أفلوطين والمشائين من أمثال الفارابي وابن سينا

<sup>1</sup> م عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، رجع سابق، ص 247.

<sup>2</sup> محمود أبو الفيض المتوفي: التصوف الإسلامي الخالص، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د، ط)، (د، س)، ص 183.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: دراسات إسلامية شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1964، ص 110.

في أن الواحد أو الله... وقد دعا الإشراقيون هذا الكائن الأول أو المعلول الأول بالعقل الأول... ومنتشعب في العالم الحسي إلى أن تصبح أجزاء وأفرادا.<sup>1</sup>

نفهم من ذلك أن الوجود في نظر السهروردي هو إشراق نوراني منبثق من نور الله الذي هو مصدر جميع الكائنات أي نظريته في الوجود نظرية تشبه الأفلاطونية والمشائين إلا أنه توجد نقطة مشتركة أو قاعدة عامة كانت مصدر إلهامهم وهي الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، حيث الفلاسفة: « إن الواحد الذي ليس فيه حيثيات متعددة لا يصدر عنه إلا واحد، لأنه لا بد أن يكون بين العلة ومعلولها نوع من العلاقة والخصوصية، ولولا وجود العلاقة بينهما لما استدعت العلة وجود معلول معين، وكان صدور الحرارة عن النار دون البرودة، وصدور البرودة عن الماء دون الحرارة ترجيحاً بلا مرجح ما دامت العلاقة مفقودة بين الطرفين.»<sup>2</sup>

وما يميز نظرية الوجود وحكمة الإشراق أن مظلة الدين والتصوف أي طغيان الجانب الروحي النوراني عليها وخير دليل على ذلك تلقيب السهروردي: « بمتألهي الفلاسفة وهناك نشير مثلاً إلى أن السهروردي قد أشير إليه بأنه الحكيم المتأله أي الرجل الديني الروحي الذي حوى كل علوم الفلاسفة.»<sup>3</sup>

ومن نافلة القول بإمكاننا أن نؤكد فكرة مهمة أولاً وهي أن الأفلاطونية الحديثة التي ظهرت في القرن الثاني والثالث الميلاديين حاولت أن تفلسف الدين ومن أشهرهم أفلوطين المصري (ت 269م) وتلميذه فورفوريوس (ت 304م) وتتلخص المعرفة عندهم في الذوق والكشف ويحصررون الغاية من الفلسفة هي: « الخلاص من الشرور بمجاهدة النفس والقضاء على شهواتها وبهذه المجاهدة نتوصل إلى معرفة الله.»<sup>4</sup>

يعني ذلك أن الأفلاطونية المحدثة أثرت في الفكر الإسلامي خصوصاً إذا: « تأملنا ما تحويه الأفلاطونية الحديثة من وحدة الوجود، وفناء الموجودات ورجوعها إلى

<sup>1</sup> محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د، ط)، 1984، ص ص 340، 341.

<sup>2</sup> محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1960، ص 64.

<sup>3</sup> ناصر خسرو أبو معين القبادياني المروري: جامع الحكمتين، تر وقد ابراهيم الدسوقي بشتا، كلية الآداب جامعة القاهرة، (د، ط)، (د، س)، ص 98.

<sup>4</sup> محمد جواد مغنية: نظرات في التصوف والكرامات، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، (د، ط)، (د، س)، ص 29.

الموجود الأول، ومجاهدة النفس ثم الكشف والمعرفة القلبية ظهر لنا جلياً أن هذه الأفلاطونية من أهم منابع للتصوف الإسلامي.<sup>1</sup>

ولقد قلنا أن السهروردي انتقد مذهب وحدة الوجود إلا أنه تراجع عنه وله ما يبرر ذلك حينما فسر سورة النور الآية 24-25 قادته هذه الآية الكريمة إلى القول بوحدة الوجود حيث: « تأمل السهروردي هذه الآية الكريمة وفسرها على هدى فلسفة ابن سينا، فضلعن معارف فيتاغورية وأفلاطونية محدثة، وانتهى في تفسيره إلى القول بوحدة الوجود.»<sup>2</sup>

إن هذا الأمر يجعلنا نتصور أن المنحى الصوفي للسهروردي أدى به إلى القول بتقدير قيمة الإنسان الذي يتلقى الأنوار من نور الأنوار الله وهذا لا يكون إلا بمجاهدة النفس وتخليصها من كل الشرور وفي الأخير تصل إلى معرفة الله وحده المنزه: « يشير هذا التصور الصوفي بإجلال الله وتنزيهه وكذا تقدير قيمة الإنسان كما يوصى بتوصل السهروردي إلى حقيقة (وحدة الوجود) في صبغة تجمع بين الدين والفلسفة.»<sup>3</sup>

إن نظرية الفيض والصدور عند السهروردي لها سوابق عبّر عنها أفلوطين قبله بهذا الواحد المجرد الذي تتبثق عنه الموجودات الأخرى: « إن الواحد المحض يشبه الضوء والواحد الثاني المنسوب إلى شئ آخر يشبه الشمس والشئ الثالث يشبه القمر الذي ينال ضوءه من الشمس فالنفس فيها عقل مكتسب ينيرها بنوره وبصيرها عقلية.»<sup>4</sup>

لقد احتلت إشكالية الواحد المحض (الله) أو الخالق مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي بل إنها الهاجس الأول للإنسان والتفكير في هذه القوة العليا التي تصدر عنها موجودات وعقول مفارقة تصدرها غير أن هناك اختلاف بين فلاسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والسهروردي الذي يسميه نور الأنوار والذي تصدر عنه سلسلة من الموجودات ذات صبغات نورانية تستمد مشروعيتها من نور الأنوار الذي هو الله: «

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 29.

<sup>2</sup> محمود إسماعيل: سوسولوجيا الفكر الإسلامي طور الانهيار (03) الفلسفة والتصوف، دار مصر المحروسة، ط1، القاهرة، 2005، ص 128.

<sup>3</sup> محمود إسماعيل: سوسولوجيا الفكر الإسلامي طور الانهيار (03) الفلسفة والتصوف، مرجع سابق، ص 129.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، القاهرة، دراسات إسلامية 20، ط2، 1966، ص



والعقل ففيه نور ذاتي وليس هو نور فقط لكنه جوهر قابل للنور فأما الشيء الذي ينير العقل ويفيض عليه وهو النور وليس هو شيء آخر غير النور لكنه نور مبسوط صرف محض يفيض قوته على العقل فيصيره عقلا منيرا مضيئا.<sup>1</sup>

غير أننا لا بد من الإشارة إلى ملاحظة مهمّة تتمثل في أن الإشراق الذي تكلم عنه السهروردي وكيفية الصدور وحتى قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لم يشر إليها القرآن ولا السنة النبوية الشريفة ثم إن وضعت لله وسائط وهذا يستحيل على الله تعالى: « هذه القاعدة للفلسفة القديمة تعطي للأسباب القائمة والوسائط نوعا بل من الشراكة في الربوبية وتظهر أن القدير على كل شيء والغني المطلق والمستغني عن كل شيء بحاجة إلى وسائط عاجزة بل ضلوا ضلالا بعيدا فأطلقوا على الخالق بل وعلا اسم مخلوق وهو العقل الأول وقسموا سائر ملكه بين الوسائط ففتحو الطريق إلى شرك عظيم.»<sup>2</sup>

### (3) ترتيب الوجود:

إن الإشكالية الرئيسية التي عالجتها الفلسفة الإسلامية والمتمثلة في التوفيق بين الفلسفة والدين أفرزت تيارا صوفيا يوضح نظرية الاتصال بالعقل الفعال التي كان لها الأثر البالغ على كل الحقول المعرفية الفلسفية، العقلية والذوقية الصوفية وغير الصوفية ومن بين هذه المدارس من حمت العقل وحده أو الذوق أو من جمعت بين العقل والذوق معا وإذا أردنا أن نحدد موقف المدرسة المشائية من المعرفة والتي مثلها المعلم الثاني الذي يعتبر أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية التي بدورها أثرت في فلسفة السهروردي: « مدى تأثر السهروردي بالفارابي والمشائية في نظرية العقول العشرة لكنه يحطم القيد عنها فيطلقها إلى ما لا نهاية بحكم مبدأ الفيض اللانهائي، المهم أن السهروردي ينطلق في تركيبته من الاتصال بالعقل الفعال الذي يعينه على كشف الغيب، حال اليقظة والنوم إلى الاتصال (بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف وتتصل بالنفوس الفلكية العامة بحركاتها وتتلقى منها المغيبات..) ولا يقنع السهروردي بهذا

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، مرجع سابق، ص 186.

<sup>2</sup> بديع الزمان سعيد النورسي: ذات الإنسان وحركات الذرات بين الفلسفة والدين، من كليات رسائل النور، تر إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، ط1، 2004، ص 34.

الاتصال بل يمضي صعدا إلى الاتحاد والامتزاج بنور الأنوار جامعا بين النظرة المشائية والنظرة الحلاجية.<sup>1</sup>

نستطيع أن نقول أن فلسفة السهروردي هي مزيج أمشاج من الغنوصية الأفلاطونية والمشائية الإسلامية وإذا أردنا أن نعرض مراتب الوجود عند السهروردي نقول: « تدبر أمور عالم الأنوار المحضة... بل على أنها أقانيم من النور ويفيض على سلك كبار الملائكة... ويعبر السهروردي عن هذه الأنوار بالإسفهذ اي قائد الجيوش.<sup>2</sup>»

مما سبق نقول أن السهروردي بنى فلسفته في الوجود على نقاط وافق فيها المشائين بل في ظل المشائية وصل المذهب الإشراقي إلى درجات المعرفة الكشفية الذوقية وتقريب أرسطو أو إقامه في دائرة التذوق والروحانيات الخالصة وقراءة أرسطو قراءة إشراقية بحيث يصبح أفلاطون رأس الحكمة في هذه المدرسة الإشراقية التي تطورت نتيجة تطور المذهب المشائي الإسلامي بصورة جديدة تأخذ من أفلاطون وأفلوطين وعليه ففلسفة السهروردي هي ذلك الجانب الإشراقي الخالص من المشائية الإسلامية ومعارضة الأفكار السينوية مستعينا في ذلك بالخليط الفكري بما يلائم فكره من فكر يوناني في صورته الأفلاطونية والفيثاغورية أو التراث الفارسي في صورته الزرادشتية وحتى الأفلاطونية المحدثة بهذا التلاقح الحضاري ظهرت الحكمة الإشراقية أساسها فكرتي النور والفيض من أجل بناء عمارة وجودية وبإمكاننا القول أن المذهب الإشراقي في الفلسفة الإسلامية هو الارتكاز على مبدأي الفيض والصدور وهو ما تميزت به المدرسة المشائية وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة فالركيزة واحدة متمثلة في الفيض والنور أما المحتوى ففيه اختلاف وعلى العموم شيد السهروردي نظرية في الوجود أما ما يسميه بكيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه على مبدئين أساسيين نجدهما عند المشائين وهما:

»

1/ أن الواجب لم يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن.

<sup>1</sup> عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1986، ص87.

<sup>2</sup> موسى الموسوي: من السهروردي إلى الشيرازي، دار المسيرة، بيروت، ط1، 1979، ص ص 22، 23.

2/ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.<sup>1</sup>

أ/المبدأ الأول ( أن الواجب لم يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن):

ومن أجل توضيح ذلك بدقّة نعتمد على فصل في إبطال قاعدة لأبي البركات البغدادي وفي سبب انطماس الحكمة: « ومم يشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذبّ عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى بأبي البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر... فلا عقل ولا قرآن.<sup>2</sup>»

كما يقول: « إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضي هذارا، وتوهّم أن هذه الشرائع أوجبت إرادات حادثة غير متناهية في ذات البارئ وهذا ما لم يقله أحد من أهل هذه الملل أصلاً، فإن الذي يجتمع عليه أهل هذه الملل إنما عرف حدوثه... فيلزم منه حدوث البارئ كما لزم حدوث العالم عنهم...<sup>3</sup>»

بحسب محمد جلال شرف: « وفي هذا النقد نجد السهروردي ملماً بأراء المتكلمين سلفاً وخلفاً، فهو يوافق الخلق على أن العالم عبارة عن جواهر وأعراض أي أجسام حينئذ يصحّ القول بحدوث العالم لأن الأجسام لا تخلو من حوادث أما إذا قالوا بأن العالم هو كل ما سوى الله تعالى.. وهو تعريف السلف فلا تنطبق هذه المقدمة عليه لأن ما سوى الله يضم العقول التي لا تتغير أصلاً.<sup>4</sup>»

ويبدو أن السهروردي: « أراد أن يقوم بدور الوسيط لحل النزاع بين المتكلم والفيلسوف فيقرب وجهتي النظر.<sup>5</sup>»

ب) المبدأ الثاني:

<sup>1</sup> محمد جلال أبو الفتوح شرف: المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر، ط1، 1972، ص ص 168، 169.

<sup>2</sup> السهروردي المقتول: المشاريع والمطارات، العلم الثالث، المشرع السادس، تح يوسف إيبش، دار الحمراء للطباعة والتتشر، بيروت، ط1، 1990، ص43.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص43.

<sup>4</sup> محمد جلال أبو الفتوح شرف: المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 164.

<sup>5</sup> محمد جلال أبو الفتوح شرف: المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص166.

يتضح الجانب الإشراقي في كتاب شرح حكمة الإشراق وهذا المبدأ متعلق بالذات الإلهية حتى لا يكون محلاً للتغيير: « في أن الواحد الحقيقي، وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد وإن جاز صدور أكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة.... فلا يقتضي أن يكون لواحدتها من العلة ما ليس لآخر، فما يكون واحد منها غير الآخر.»<sup>1</sup>

وخلاصة القول: « أننا أمام مذهب عقلي ينظم سلسلة من الموجودات النورانية تترتب في ترتيب تنازلي ابتداء من نور الأنوار ويصدر بعضها عن بعض صدورا ضروريا وأساس الصدور أو الإشراق الخيرية المطلقة.»<sup>2</sup>

ويؤكد محمد أبو ريان في موضع آخر: « أن واجب الوجود واحد من جميع الوجود... باختلاف هيئاتها فلولا مخصصها لما اختلفت أشكالها ومقاديرها وصورها وأعراضها وحركاتها ومراتب أركان العالم، ونظامها، ولو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها.»<sup>3</sup>

من هذه النصوص نفهم أن السهروردي في الفلسفة الإسلامية هو أحسن من مثل الفكر الفلسفي في الإسلام خصوصا في جانبه الإشراقي الذي مزج بين أفلاطون وأرسطو وبين عناصر شرقية صوفية ذوقية وما تأثرت به من الأفلاطونية المحدثة فالسهروردي لا يخرج عن فكرة الفيض والصدور والتي تنص على أن العالم انبثق عن الواحد مباشرة وفاض عنه بنعمة الوجود هذا المفهوم الذي أثار جدلا بين المتكلمين والمتصوفة وحتى الفلاسفة وما أفرزه من مواقف أحيانا متوافقة وأحيانا مرفوضة فالسهروردي مثلا: « بنى هذا الفيض النوراني على أساس قاعدة إمكان الإشراق، وهذه القاعدة تبين مراتب الموجودات من ناحية ما هو أشرف وما هو أحسن ولهذا التفاضل المرتبي بين

<sup>1</sup> محمود بن مسعود كازروني قطب الدين شيرازي: شرح حكمة الإشراق للسهروردي، إهتمام به عبد الله نوراني مهدي محقق تهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، (د، ط)، 1383، ص 305.

<sup>2</sup> محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مرجع سابق، ص 175.

<sup>3</sup> محمد علي أبو ريان: هياكل النور للسهروردي الإشراقي السلسلة الإشراقية، مرجع سابق، ص 60.

الموجودات شبيهه عند الغزالي... ولكن هذا الترتيب لا يصدر عن الله مباشرة دون سبق زمني، أو يصدر منه عن الآخر كما هو الحال عند المشائين... بعد أن لم تكن.<sup>1</sup>

اتبع السهروردي مسلكاً جديداً جمع فيه بين طريق الكشف والمشاهدة وبين المنهج الأرسطي مبدعاً في ذلك فلسفة إشراقية احتلت مكانة هامة في الحقل الفلسفي والسهروردي في ظل مبحث الوجود وعرض إشكالية العلاقة بين الوجود والمعرفة أثار إشكالية فلسفية متميزة عن غيره من الفلاسفة المشائين وإن كان وافقهم في مسائل أخرى ومع العلم أن هناك نقطة مشتركة بينهم أن (نظرية الفيض) مستوحاة من اثولوجيا المنسوبة خطأً إلى أرسطو ثم إن: « فلسفته تعبير عن الفلسفة المثالية الواقعية التي قلبت مسألة الوجود رأساً على عقب، فتعاملت مع الوجود واقعا روحيا، حيث يكون العنصر الروحي لا المادي هو العامل... التي تقوم على عد النور المبدأ الخالص للوجود... كما هو شأن الفارابي وابن سينا.<sup>2</sup>»

والفيض في نظر السهروردي: « المراد بفيضه هو الوجود المنبسط الذي هو فعله وقد عرفت أنه لا نفسية له إلا كونه عين الربط به، فليس له مقام إلا كونه إضافة إشراقية لا ذات، ثبت لها الاضافة فإحاطته بكل شئ عين إحاطته تعالى بكل شئ.<sup>3</sup>»

والموجود: « إما أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه.<sup>4</sup>»

إذا أردنا ان نعلق على نظرية الفيض والصدور عند السهروردي نقول إنها نظرية لا تخلو من طبيعة عرفانية تسعى في الكشف عن الواحد بصورة إلهامية والتي اصطبغت بأفكار فلسفية مشائية ومزيج من الاتجاهات الأفلاطونية دون أن ننسى النزعة الإشراقية

<sup>1</sup> محمد جلال شرف: الله العالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت (د)، (ط)، (د، س)، ص ص 108، 109.

<sup>2</sup> كمال عبد الكريم حسين الشلبي: أصالة الوجود عند الشيرازي من الفكر الماهوي إلى الفكر الوجودي، تق صلاح الجابري صفحات للدراسات والنشر، ط1، 2008، ص74.

<sup>3</sup> حاج ملا هادي سبزواري: في الإلهيات بالمعنى الأخص من كتاب شرح غرر الفرائد بإهتمام ذكر مهدي محقق، مؤسسة انتشارات وجاباه، دانشگاه، طهران، (د، س)، 1368، ص184.

<sup>4</sup> فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين، راجعه وقد طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، (د، ط)، (د، س)، ص93.

والتي نعني بها الفيض والصدور أو الفلسفة الروحية التي تتلقى الإشراقات والإلهامات وفي نهاية المطاف السهروردي صاحب مذهب مرصع بجوانب معرفية وأنطولوجية والذي هو نتيجة حتمية وثمره معرفية عبّرت عن وجودها بما يعرف بالإشراق: « فظهر عندئذ المذهب الجديد على يد الشاب الشهيد السهروردي، وهو ما أطلق عليه (الإشراق) والمذهب في حقيقته ترتفع أصوله إلى فيثاغورث (حوالي 572 ق.م) وأمبادوقليس (حوالي 495 ق.م) والهرمسية (حوالي القرن الثاني الميلادي)... يخرج عن وعي الإنسان السوي المدرك.»<sup>1</sup>

وبما أن السهروردي صاحب نسق فلسفي متعدد من جانب معرفي وأنطولوجي وأخلاقي والفيض لا يحدث ولا يرقى الصوفي إلى درجة الحكمة الإشراقية إلا بالتخلي بسلوكات نظرية وعملية والتي تكلم عنها ابن سبعين: « ومن أهم السلوكات العملية التي يقترحها ابن سبعين لبلوغ الكمال هناك ما يتعلق بالطريق الصوفي وهي مجموعة من القواعد التي يلتقي فيها تارة ويختلف تارة أخرى مع المتصوفة... كالزهد والتوبة والخلوة والصدق والسماع.»<sup>2</sup>

ما الفيض في نظر السهروردي إلا تجلي للحكماء المتألهين ونور الأنوار يشرق بنوره على العارف: « وإن ما يطلق عليه اسم الوجود، ليس سوى شأن من شؤون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الأنوار.»<sup>3</sup>

إن مسألة فلسفة الصدور من وجهة نظر السهروردي أولاً تتحقق بالمجاهدة وثانياً بالمشاهدة بعد ذلك فيفيض نور الأنوار بإشعاعاته وأنواره على باقي الأنوار وإن إشكالية الوجود وكيفية صدوره هي إشكالية تدخل في زمرة الحكمة الإلهية التي لا تتأتى إلا للأنبياء والحكماء المتألهين غير أن السهروردي أعطى لهذه النظرية ثوب إشراقي: « لأن ما وجد منه تعالى أولاً يجب أن يكون عقلاً لما مضى أن الله واحد حقيقي فيجب أن

<sup>1</sup> جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، بيروت، (د، ط)، 1987، ص 39.

<sup>2</sup> محمد العدلوني الإدريسي: تصوف الغرب الإسلامي فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1998، ص ص 101، 102.

<sup>3</sup> محمد خواجوري: صدر المتألهين فيلسوفاً وعارفاً، تع عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص 80.

يكون أول فيض موجودا واحدا مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الأول غير العقل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى واستقلال الوجود في العرض والصورة واستقلال التأثر في النفس.<sup>1</sup>

#### (4) الصلة بين نظرية الفيض ونظرية الإشراق :

من مميزات الفلسفة الإسلامية بناء صرح وجودي معرفي كما قلنا سابقا قائم على فكرة ارتقاء المعارف من الحس إلى العقل ومن العقل إلى الروح يعني ذلك هناك علاقات متبادلة بين الوجود والفيض والمعرفة أي بين الأعلى والأدنى وهذا ما عبّر عنه حسن حنفي بالتاريخ الرأسي الذي يقصد به : « تاريخ العالم وفيضه من أعلى إلى أدنى كما هو الحال في نظرية الفيض ثم الصعود من جديد من أدنى إلى أعلى بالإشراق والفيض في الكون والإشراق في النفس، الذهاب والإياب، الخروج والدخول، البداية والنهاية .<sup>2</sup>»

ومن هنا فإن السهروردي جعل من هذه العلاقة بين الوجود والفيض فلسفة إشراقية قائمة على الوسيلة لا الغاية لأن فلسفته إشراقية قائمة على مبدأ النور الذي يؤسس للفيض والكشف والتجلي والتي تتميز بـ: «

(1) تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة، فهو أصل كل شيء ولا كشف ولا وصول بدونه.

(2) توأخي بين الروحانيين جميعا، شرقيين كانوا أو غربيين ومن هذه الناحية يعد السهروردي في مقدمة المفكرين المسلمين الذين لفتوا النظر إلى العناية بالفكر الشرقي القديم.

(3) تقوم حكمة الإشراق على محاولة الاتصال بعالم النور، وذلك هو الخلاص والسعادة التي ليست وراءها سعادة.<sup>3</sup>»

<sup>1</sup> صدر الدين شيرازي: الشواهد الربوبية، تع وتصح ومقد سيد جلال الدين اشثياني جا بخاته دانسكاه، مشهد، (د، ط)، 1346، ص ص 139، 140.

<sup>2</sup> حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، الإبداع في الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ مج3، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده غريب، (د، ط)، 2007، ص375.

<sup>3</sup> حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الهاني للطباعة والنشر، (د، ط)، (د، س)، ص363.

وهذا النور هو الذي يرسم تراتبية تجعل من الإنسان محور وقمة الموجودات أن يصعد بروحه إلى ربه في حركة نزول وصعود وهذا ما عبر عنه حسن حنفي بالتاريخ الصاعد (نظرية الإشراق): « إذا كان التاريخ النازل هو تاريخ الكون فإن التاريخ الصاعد هو تاريخ الروح، تفيض النفس عن بارئها أولاً ثم تعود إليه ثانياً. »<sup>1</sup>

ويمكننا أن نوضح أكثر فنقول إن التاريخ الصاعد عند حسن حنفي عبّر عنه السهروردي بالإشراقي بنظرية الإشراق والكشف والتجلي أما التاريخ النازل: « فهو تاريخ الكون فيه تفيض الموجودات عن الموجود الأول أو نور الأنوار وعليه فالتاريخ النازل نظرية الفيض وهو تاريخ الكون كما مثلته نظرية الفيض وصدور العالم عن الله على درجات وخروج المادة من اللامادة على مراتب ..... كأحد مراتب الكون والنفس العاقلة أحد قواها. »<sup>2</sup>

من هذا التاريخ النازل أسس الإشراقي الصوفي نظرية في الوجود أساسها الفيض الرباني الذي تنبثق منه كل العوالم بمعنى أن هذه العوالم ماهي إلا فيوضات ربانية أو صادرة عن الذات الإلهية غير أنه لا يمكن فهم نظرية الفيض والصدور ونظرية الوجود بمعزل عن الجانب الإشراقي أو ما يعرف بالتاريخ الصاعد الذي يشترط ما يعرف بالتعالى الأخلاقي الذي يجسد ماهية النفس الراقية التي تسعى دوماً إلى عالمها الحقيقي وهو العالم الروحاني .

### (5) نظرية الفيض عند السهروردي :

يرى السهروردي أن الله نور الأنوار وهو مصدر جميع الموجودات : « بمعنى أن العالم قد صدر عن إشراق الله وفيضه ومتى تجردت النفس عن علائق البدن وشهواته تيسر لها الاتحاد بالله والاتصال بنور الأنوار وعندئذ يتكشف لها الغيب في يقظة أو منام »<sup>3</sup>

ومن أجل توضيح أكثر لا بد لنا من الرجوع إلى نظرية الفيض عند فلاسفة الإسلام ونجري مقارنة بين الفارابي والسهروردي من حيث نظرية الوجود باعتبار أن لهم قواسم

<sup>1</sup> حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، الإبداع في الاخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ مج3، مصدر سابق، ص389.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص375.

<sup>3</sup> توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2011، ص133.



مشتركة تتمثل في المعرفة الإشراقية والصلة التي تربطهما هي القاعدة التي تنص: أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد يعني وحدة المرجعية المتمثلة في الأفلاطونية المحدثة غير أن للفارابي في نظرية الفيض جملة من المبادئ هي: «

1/ أنه فعل ضروري ناشئ عن الأول ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب.

2/ لا يفيض عن الواحد إلا واحد وهذا الأخير يحمل الكثرة في ذاته.

3/ لا يحتاج الله في فيض العالم عنه إلى شئ خارج عن ذاته بل العالم يفيض عنه

لذاته وبذاته.

4/ ترتيب الموجودات من حيث درجة الأفضلية والكمال من أعلى إلى أسفل.<sup>1</sup>

إن هذه المبادئ يمكن مقاربتها بما ورد عند السهروردي في حكمة الإشراق من مبادئ في بناء نظرية الفيض وتتمثل في فعل الفيض وهو أمر إيجابي والمبدأ الثاني عند الفارابي يقابله عند السهروردي أن الواحد لا يمكن أن يصدر من حيث هو كذلك إلا الواحد وهو ما يمكن قوله أن الفارابي والسهروردي لهم مرجعية فكرية تتمثل في التأثير بالأفلاطونية المحدثة والمتحكم في عملية الفيض هو الله وحده ولا دخل لأي شئ آخر أما المبدأ الأخير عند الفارابي يقابله عند السهروردي أن الموجودات مرتبة حسب درجة كمالها من الأعلى إلى الأسفل أو من نور الأنوار «الله» إلى عالم الظلمات وفق قاعدتي الأشرف والأخس ويمكن إثبات ذلك: « لقد صاغ الفارابي نظرية الفيض صياغة جديدة، عقلانية دينية مع المحافظة على أهم مبادئها، إذ أصبحت العلاقة بين الواحد والكثرة، بالنسبة إلى الفارابي نقطة الدعامة الأولى للبناء الفلسفي بأكمله أن الله (واجب الوجود) نشأ عنه فيض وهذا الفيض هو العالم (الإمكان) والموجودات التي فاضت عن الله تريد العودة إلى مصدرها الأصلي فهي تنازل مستمر عندما يصل الفيض عند المادة.<sup>2</sup>»

يمكننا القول أن الفارابي أعطى لنظرية الفيض والصدور معنى عقلاني ويتفق مع السهروردي على وحدة المبادئ أن الله واجب الوجود عند الفارابي يقابله الله نور الأنوار عند السهروردي يفيض سلسلة من الفيوضات هو الوجود (العالم) ما يعرف عند الفارابي

<sup>1</sup> حميدي بوجلطية خيرة: الماهية والوجود عند الفارابي، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية قسم الآداب والفلسفة، العدد 10 جوان 2013، ص44.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص44.

ممكن الوجود وبالتالي المتحكم في هذه العملية هو الله وحده ومن جهة أخرى درجة الكمال تبدأ في التناقص من جانب نورانيته هبوطاً ووصولاً إلى العالم المادي وهو عالم الظلمات: « فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته، ومن حيث أنه مبدأ للخير والنظام صدر عنه موجود هو العقل الأول، فالعلم هو القدرة التي تخلق كل شيء ويكفي أن يعلم الشيء لكي يوجد.»<sup>1</sup>

واعلم أن معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود: « فمن لا يعرف الوجود لم يعرف الموجود سبحانه وتعالى وعلى قدر معرفته لهذا الوجود يعرف موجدته.»<sup>2</sup>

اهتمت الفلسفة القديمة بمسألة خلق الكون ومعرفة كنهه وسيره وكيفية خلقه فعبّروا عنها بالعلاقة التي تربط الموجد بالموجود (الله ، العالم) أما في الفلسفة الإسلامية فقد عبر عنها فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا بما يسمى نظرية الفيض والصدور أي صدور الموجودات عن الواحد متأثرين بالنظرية الأفلاطونية المحدثة دون أن ينسوا ما جاء به القرآن الكريم إذ أن الفلسفات القديمة تناولت هذه العلاقة بين الله والعالم تناولاً يمس صفات الله ويجعل له نقصاً وهذا يستحيل في حقه تعالى لهذا قدم الفارابي حلاً يسمى بنظرية الفيض وطرح السؤال المعرفي التالي: « كيف تصدر الكثرة عن الوحدة فحين قلنا أن الفارابي تأثر بالنظرية الأفلاطونية المحدثة في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فكيف يتم طرح هذا السؤال بالشكل التالي الله الواحد الخالق تصدر عنه كائنات تتميز بالكثرة وقدم حلاً لمسألة الخلق... تختلف عن وجوده.»<sup>3</sup>

أمام هذا التناقض بين القاعدة الأساسية أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد من جهة والسؤال عن كيفية صدور هذه المتكثرات التي نشاهدها عن المبدأ الأول الواحد الله، قدم الفارابي حلاً يتمثل في تقديم فكرة الخلق غير المباشر لذلك نادى بموجود أطلق عليه المعلول الأول (المبدع الأول) تتدرج تحته المتكثرات بحيث أن ماهية هذا المعلول الأول تختلف عن وجوده فالفارابي يقول: « وفي المبدع الأول إثنية وربما يعتبر فيه تثليث،

<sup>1</sup> سعيد زايد: الفارابي نوايغ الفكر العربي، 31 دار المعارف القاهرة، ط3، 1911، ص41.

<sup>2</sup> عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي: مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، من تراث الجيلي، مكتبة القاهرة، ط1، 1999، ص4.

<sup>3</sup> محمود قاسم: مشكلة الفيض في الفلسفة الإسلامية، المجلة: سجل الثقافة الرفيعة جمادى الأولى 1383 أكتوبر 1963، العدد82، السنة السابعة، ص06.

فمن أين جاءت هذه الإثنية أو هذا التثليث؟ ذلك هو ما يفسره الفارابي عن طريق بعض المعاني النفسية الشعورية وبعض المعاني الميتافيزيقية الخاصة بكل من الممكن والواجب.<sup>1</sup>

إن هذا الحل المتمثل في المبدع الأول فيه إثنية وتثليث وكذلك بعض المعاني النفسية والشعورية والميتافيزيقية التي تخص الواحد (الواجب) الله والممكن والموجودات وعموما يمكننا ان نوجز نظرية الفيض والصدور عند الفارابي فيمايلي: « فيفيض أولا عن الله عقل يسمى المبدع الأول، وهذا المبدع ممكن في ذاته وواجب بغيره أي أن ماهيته تختلف عن وجوده المستحدث من الله، فإذا أدرك العقل الأول، الذي فاض عنه، أدى ذلك إلى وجود عقل مفارق جديد وإذا أدرك نفسه على أنه واجب الوجود بغيره فاضت عنه نفس الفلك الأول وإذا أدرك ذاته على أنها ممكنة الوجود فاض الفلك نفسه، ثم يتكرر هذا الفيض تدريجيا حتى يفيض العقل الأخير الذي يشرق على فلك القم.»<sup>2</sup>

إن السهروردي تأثر بنظرية الفيض عند الفارابي ويظهر ذلك جليا في المؤلفات الفلسفية والصوفية وقدم حلا لنظرية الفيض والوجود إذ يقول السهروردي: « لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد تبين لك استحاله، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة وأيضا النور من حيث هو نور إن اقتضى، فلا يقتضي غير النور، ولا يحصل منه نوران فإن أحدهما غير الآخر فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما.»<sup>3</sup>

نفهم من هذا القول أن الله هو نور الأنوار كما يسميه السهروردي ولا يجوز أن يحصل منه نور وغير نور لأن الظلمات تقتضي عدم النور فالسهروردي في ترتيب

<sup>1</sup> محمود قاسم: مشكلة الفيض في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 06.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 06.

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية، 02 كتاب حكمة الإشراف رسالة في اعتقاد الحكماء قصة الغربة الغربية،

تح هنري كوربان، منشورات الجمل بيروت، بغداد، ط1، 2012، ص ص 112، 113.

الوجود ينطلق من قاعدة ألا وهي « أن الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد.»<sup>1</sup>

أي أن نور الأنوار وهو الواحد لا يصدر عنه أكثر من معلول واحد وبالتالي ينفي السهروردي صدور أكثر من معلول واحد لأنه يستحيل صدور المادة والمتكثرات عن الواحد ولا وجود لوسائط ولا شرائط وهنا يختلف عن الفارابي في الحل غير المباشر: « انه لا يجوز أن يصدر عنه نور وغير نور، جوهرًا كان أو عرضًا وإذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة.»<sup>2</sup>

وبهذا يؤكد السهروردي على فكرة النور وأسس فلسفة في النور ووضع فيها نظريات في الوجود ومنظومته في الوجود تبدأ من نور الأنوار إلى عالم الظلمات وحاول أن يتميز عن فلاسفة الإسلام باضفاء الصبغة الإشراقية والنورانية للوجود وما يتميز به وتكلم كذلك عن أزلية العالم ووحدة الوجود.

#### 6) نظرية الوجود وفلسفة النور عند السهروردي:

##### أ) صدور نور مجرد واحد عن نور الأنوار:

يرفض السهروردي عالم الظلمات الذي هو عالم الفساد ويستحيل أن تكون لوجود الظلمة نور يعني ذلك أن الله نور الأنوار يستحيل أن تصدر عنه مادة أو ظلمة فالعلة أرقى من المعلول والأشرف أعلى من الأخس والنور أعظم من الظلمة وهكذا: « والأنوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة، فلو صدر منه ظلمة، لكانت واحدة وما وجد غيرها من الأنوار والظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة ولا إمكان حصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد.»<sup>3</sup>

نفهم من هذا القول للسهروردي أن الوجود يشهد على استحالة صدور الظلمة عن نور الأنوار وأن أول ما يصدر عنه نور مجرد واحد ولا أي شيء آخر وللتوضيح أكثر:

<sup>1</sup> محمود بن مسعود كازروني قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق للسهروردي، مصدر سابق، ص304.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص304.

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية، ج2 كتاب حكمة الإشراق رسالة في اعتقاد الحكماء قصة الغربة الغربية، مصدر سابق، ص113.

« فنور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل منه على وحدته كثرة، وفي بعض النسخ (كثير) ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أي جوهر مظلم أو هيئة أي عرض مظلم ولا نوران وفي بعض النسخ (ولا نورين) وهذا أولى لكونه معطوفاً على الأقرب وهو (ظلمة) والأول معطوف على (كثرة) وفيه بعد لتوسط قوله (ولا إمكان).»<sup>1</sup>

إن المفاهيم السهروردية في بناء المنظومة الوجودية توضح لنا أن الله نور الأنوار وهو واجب الوجود وهو ضروري ويستحيل أن تصدر عنه الظلمة لأنها عدم وتعتبر عن عالم الفساد وما يميزه أيضاً أنه عبر بنظرية الوجود عنه بالفيض الوجودي أو النور الوجودي: « ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق فإذا التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه ليس إلا بالكمال والنقص وكما أن في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال والأنوار المجردة حكمها كذا.»<sup>2</sup>

إن ما يميز الأنوار المجردة كمالها والأمر يختلف عن المحسوسات ولذلك فالنور المستفاد يختلف عن الأنوار المجردة لأن الأنوار المجردة أرقاها وكأن السهروردي يصنع سلسلة من الأنوار وأرقاها النور المجرد وأعلاها درجة حيث الكمال هو نور الأنوار: « والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد... والنور المجرد لا قابل له فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله وكمال نور الأنوار لا علة له، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص.»<sup>3</sup>

إن السهروردي برع في وضع نظرية الوجود والتي تتفق مع الأفلاطونية المحدثة وفلسفة الإسلام خصوصاً الفارابي وتختلف من حيث المفاهيم وإعطاء درجة الكمال لله (نور الأنوار) والذي هو النور المحض.

<sup>1</sup> محمود بن مسعود كازروني قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق للسهروردي، ص 308.

<sup>2</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية، ج 2 كتاب حكمة الإشراق رسالة في اعتقاد الحكمة قصة الغربة الغربية، مصدر سابق، ص 114.

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية، ج 2 كتاب حكمة الإشراق رسالة في اعتقاد الحكمة قصة الغربة الغربية، مصدر سابق، ص 114.

(ب) كيفية صدور وانبثاق الإشراقات الوجودية:

• واجب الوجود وقمة الأنوار:

إن نور الأنوار هو واجب الوجود في ذاته ولذاته وبذاته يمتاز بالضرورة ولا يحتاج لأي شيء آخر يستحيل عليه صفة العدم فهو مجرد عن المادة فهو ماهية نفسه ولا يوجد في محل: « واجب الوجود وهو ضروري الوجود وممتنع الوجود وهو ضروري العدم وممكن الوجود وهو ما لا ضرورة في وجوده وعدمه وواجب الوجود واحد مجرد عن المادة وليس في محل ولا مقام ولا ضد له، يتعقل ذاته ولوازمها صفاته ذاته ووجوده ماهيته وهو يتقدم على العالم بالذات لا بالزمان.»<sup>1</sup>

ويوضح السهروردي أن واجب الوجود نور الأنوار تصدر عنه النفوس والماهيات المجردة ويجملها في ما يلي: «

1/ عن واجب الوجود صدر الممكن الأشرف أي العقول والنفوس والماهيات المجردة.

2/ الصادر عن الأول الوجداني ليس جسماً إنّه جوهر عقلي وحداني.

3/ واجب الوجود مستغن في وجوده وكماله عن غيره لأنه العالي وغيره السافل، والعالي لا غرض له في السافل.»<sup>2</sup>

هذا واجب الوجود يصدر عنه الأشرف وعالم الأنوار لأنه الكامل والعالي وبناء عليه قسم السهروردي العالم وقال بأزليته وهذا ما سنوضحه فيما بعد ومن هنا وجب طرح السؤال المعرفي التالي: كيف يتم صدور وانبثاق الإشراقات الوجودية؟

الإجابة عن هذا السؤال مرتبط بالجذور المعرفية الأولى لمسألة صدور العالم عن الله ومسألة أسبقية الماهية عن الوجود وكذا الكيفية التي يتم بها الصدور: « كما يصح أن يصدر عن هذا الأخير عنصر ثان، وكذا يمكن أن يصدر عن مجموع المبدأ الأول ومعلوله عنصر ثالث، وبالتالي فإنه يكون في الثانية عنصران في درجة واحدة وذلك

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: مقامات الصوفية، حق وقد وعلق إميل معلوف، منشورات دار المشرق، بيروت، ط2، 2002، ص12.

<sup>2</sup> شهاب الدين السهروردي: مقامات الصوفية، مصدر سابق، ص13.

بخلاف الطرق المألوفة التي لا يمكنها أن تبرر صدور أكثر من واحد من نفس الدرجة في المرتبة الثانية وذلك بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط.<sup>1</sup>

نفهم من هذا القول أن مشكلة الفلسفة الإسلامية تكمن في التوفيق بين العقل والنقل وهذه المشكلة هي محل اهتمام علم الكلام والفلسفة أيضا إلا أن الفلسفة مع السهروردي تجاوزت ذلك إلى ما يعرف بالتصوف الفلسفي ومعالجة القضايا الفلسفية بصيغة إشراقية ذوقية وهو ما فعله في نظرية الوجود التي ربطها بإشراق فيوضات نورانية عن نور الأنوار وهذا لا يعني أننا ننكر عليه تأثيره بنظرية الفيض المشائية والجديد الذي أتى به ليميز نظريته عن نظرة الفارابي في الفيض والوجود فمذهب الإشراقي مبني على مفهوم الإشراق والنور وأن هذا النور ومراتبه هي في حقيقتها تعكس مراتب الوجود الذي انطلق من الأعلى إلى الأسفل أو من النور إلى الظلمات: « فالمبدأ الأول لكل وجود هو النور القاهر أو النور الأول لكل المطلق وحقيقة النور أو ماهيته إنما هي في ظهوره وهذا يعني أن الظهور ليس صفة من الصفات التي تحمل على النور، إذ لو كان ذلك كذلك لترتب عليه ألا يكون للنور في ذاته ظهور ما، وأن يكون ظاهرا بشيء آخر ظاهر في ذاته وهذا محال ومن هنا لم يكن للنور الأول المطلق علة أخرى غير ذاته، وكان كل ما سوى هذا النور الأول المطلق حادثا وممكنا ومفتقرا إليه، بقدر ما هو قديم وواجب وغني.»<sup>2</sup>

لقد أعطى السهروردي لنور الأنوار كل الصفات التي تنزهه وتجعله واجبا غنيا مطلقا أما الممكن فهو مفتقر يحتاج دائما في وجوده إلى الواجب وإلى النور المطلق: « نور الأنوار بحكم طبيعته وحقيقته وواحديته إنما هو واجب الوجود بذاته، وما عداه واجب به ومفتقر إليه، ومستمد وجوده منه.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نقلا عن يحيى محمد: نظرية الفيض ومشكلة الصدور عند الفلاسفة [http://www.fahmaldin.com / index . php ?id](http://www.fahmaldin.com/index.php?id) ص 458.

<sup>2</sup> محمد مصطفى حلمي: السهروردي وحكمة الإشراق، موجز دائرة المعارف الإسلامية ج19، سليمان باشا، الشام مركز الشرقية للإبداع الفكري، تر نخبه من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، ط1، 1998، ص ص 5933، 5934.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 5934.

وهنا تظهر نقطة اشتراك بين ابن سينا والسهروردي والفارابي في مفهوم واجب الوجود وتبعية الممكن لواجب الوجود: « بإعتبار أن العقل الأول هو الذي سبق في التوحيد والتجريد والتنزيه مسمى سابقا لسنائه وصفائه، ثم انبعث منه العقل الثاني باعتبار صورته أقل بهاء من العقل الأول، وبعد انبعث العقل الثاني وأخذه التأييد الرباني من العقل الأول انبثق من تأييده العقل الثالث وشع على العالم كانبزاغ الشمس أثناء طلوعها لتضيء العالم بأنوارها الشعشعانية الإشرافية.»<sup>1</sup>

يوضح لنا السهروردي انبثاق العقول عن العقل الأول الذي باعتباره السابق عنهم من حيث إشراقه وشدة بزوغه وعليه تصدر عنه جملة من العقول لتشرق وتضيء على العالم بأنوارها المتألأة فالسهروردي يرى: « أن عالم الأنوار يرتب انطلاقا من العلاقة الأصلية بين نور الأنوار والنور الأول المنبعث عنه وفق تعدد الأبعاد المدركة... والحالة هذه ترتيبا هابطا يسميه السهروردي (طبقات الطول) باعتبار هذه الطبقات ليست من الأشياء المادية المحسوسة إنما هي نوارنية بالنسبة لجوهرها وقربها من الوحدة الأحدية.»<sup>2</sup>

ان تعليقنا على هذا النص ان الله نور الأنوار هو واحد تصدر عنه سلسلة من الفيوضات حسب درجة نورانيتها تكون انطلاقا من قربها وبعدها عليه فيفيض عالم الأنوار القاهرة وكل مفيض ونور آخر تربطه بمفيض الذي يسبق عليه وتكون الاسبقية للعلة على المعلول وللنور الأنوار على الممكنات تدريجيا وهبوطا أو نزولا إلى طبقات الطول وكل هذه الأنوار والطبقات تمتاز بالنورانية: « واجب الوجود وهو ضروري الوجود، وممتنع الوجود وهو ضروري العدم، وممكن الوجود وهو ما لا ضرورة في وجوده وعدمه.»<sup>3</sup>

ويعطينا السهروردي فرقا جوهريا بين واجب الوجود من حيث هو ضروري واجب نور الأنوار وهو ممتنع الوجود وهو ضروري العدم اما فيما يخص ممكن الوجود فهو في وجوده يحتاج إلى واجب الوجود ويضيف أيضا ان واجب الوجود من حيث انه مجرد عن

<sup>1</sup> باسمه كيال: أصل الإنسان وسر الوجود فلسفة العقول ج2، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1983، ص174.

<sup>2</sup> باسمه كيال: أصل الإنسان وسر الوجود فلسفة العقول ج2، مرجع سابق، ص175.

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: مقامات الصوفية بحوث ودراسات، مصدر سابق، ص12.



الظلمات والمادة ولا يأخذ محلاً فوجوده ماهيته : « وواجب الوجود واحد مجرد عن المادة وهو ليس في محل ولا مقام ولا ضد له، يتعقل ذاته ولوازمها، صفاته ذاته، ووجوده ماهيته، وهو يتقدم على العالم بالذات لابلزمان.»<sup>1</sup>

لقد أعطى السهروردي في مذهبه الإشراقي صفات أزلية ثابتة لواجب الوجود من حيث أنه مجرد فهو ماهيته نفسه يعقل ذاته بذاته .

### ج) ميتافيزيقا الأنوار عند السهروردي :

لا نفهم فلسفة السهروردي إلا باستيعاب كتابه حكمة الإشراق الذي أرسى فيه حكمة مبنية على الذوق وقواعد المنطق الإشراقي وأسس المعرفة انطلاقاً من الخالق نور الأنوار باعتباره مبدأ الوجود ومصدر كل الأنوار والمعارف وهذا الكتاب فيه تجاوز ومخالفة أرسطو المعلم الأول في مدرسته المشائية ويرى السهروردي أن الحكمة العملية فيه أقسام منها ما يتعلق بتقويم السلوك وتدبير شؤون المنزل والسياسة وهذا راجع لحاجة الإنسان الملحة إلى معرفة طريق الحق والخير من طريق الشر والباطل والإبتعاد عنه أما الحكمة النظرية فتتعلق بما يعرف بالعلم الإلهي وأصل الوجود ومبادئه وهكذا، كل هذا لا يضمن منظومة نورانية تعرف بميتافيزيقا الأنوار: « وشدة نوريته بحيث يصح أن يكون مبدأ لما لا يتناهى من الأنوار المدركة وهو قاهر بنوريته جميع الأنوار وشدة نوريته حجاب لنوريته فأختفاؤه عنه لشدة ظهوره... والنفوس منطوية في قهر نوريته والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول وهو منطو في قهر نورية القيوم نور الأنوار.»<sup>2</sup>

إن هذا النص يحينا إلى القول أن السهروردي أسس لميتافيزيقا الأنوار وأن الله وحده هو مبدأ النور وهو مبدأ غير متناهي قاهر تنطوي تحته جميع الأنوار ونوريته شديدة وهي حجاب لنوريته وحتى النفوس منطوية تحت قهر نوريته والعقول بمعنى آخر. إن

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص ص 12، 13.

<sup>2</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية التلويحات العرشية كتاب المقاومات المشاريع والمطارات ج1، تح هنري

كوربان، منشورات الجمل بيروت، لبنان، بغداد، ط1، 2012، ص397.

سلسلة صدور الأنوار تنطلق من المبدأ الأول وهو نور الأنوار وهبوطاً ثمة النفوس ثم العقول وصعوداً نجد نور الأنوار وهكذا لقد أعطى السهروردي لنور الأنوار وهو الله منزلة النورانية لأن جميع الكائنات تحته وأن هذه الأنوار لها مراتب مثلما للوجود مراتب فيصفها بشدة نورانيتها حسب درجتها ومكانتها والأهم من ذلك حسب اقتزائها من نور الأنوار: « وتعلم أن النور الجرمي هيئة في الجرم فهو ظهور لغيره ونور لغيره ولو كان قائماً بنفسه لكان نوراً لذاته وظاهراً لذاته وكان حياً وكل حي بذاته نور مجرد وكل نور مجرد بذاته. والأول هو نور الأنوار لأنه معطي كل حياة ونورية وهو ظاهر لذاته مظهر لغيره فنوريته ظهوره لذاته وإظهاره لغيره فهو نور الأنوار ونورية النيرات ظل لنوره فأنار بنوره السماوات والأرض.»<sup>1</sup>

يؤكد السهروردي على نفس الفكرة ألا وهي أن نور الأنوار هو مصدر جميع الأنوار وهذا النور هو سبب لظهور غيره وبه أنيرت السموات والأرض كيف لا وفلسفة الإشراق هي فلسفة النور والفيض الإلهي الذي يفيض على الأنفس بعد تجردها وتحررها من البدن أنواراً شعشاعانية لأنها فلسفة مبنية على الأنوار والتي جعلها السهروردي مصدراً للمعارف: « فلسفة السهروردي تختلف عن سابقتها الإسلامية كفلسفة ابن سينا في إعطاء مبدأ طريق المعرفة لما هو فوري وحديسي أنني حيث يلعب الحدس دوراً أساسياً على كل من المستوى الأولي للإحساس وفي شكل المعرفة الصوفية المباشرة للموجودات المتعالية والتي دعاها السهروردي في كتابه بالأنوار العقلية.»<sup>2</sup>

إن هذه الأنوار العقلية مصدرها نور الأنوار وتترتب بناء على منظومة وجودية معرفية أساسها النور باعتباره هيئة صادرة عن نور الأنوار إن هذه النظرية النورانية تعكس بالفعل الأساس الذي تتبني عليه فلسفته التي تعكس خلاصة فكره خصوصاً كتابه حكمة الإشراق: « وحدها كتمثيل لفكر السهروردي الناضج المهم في ذلك المؤلف هو ميتافيزيقا الضوء والظلام وبشكل عام العناصر الميتولوجية في فكر السهروردي وفوق

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية الألواح العمادية كلمة التصوف للمحات، تح نجفلي حبيبي، منشورات الجمل بيروت، لبنان، بغداد، ط1، 2014، ص94.

<sup>2</sup> حسين ضيائي: فلسفة الإشراق المدى الثقافي، تر عمار كاظم محمد، السبت 11 آذار العدد 618، ص11.

ذلك فإن القصص الرمزية والمؤلفات الصوفية تعتبر مثلاً للمرحلة النهائية والعليا في فكره.<sup>1</sup>

إن السهروردي أسس لميتافيزيقا الأنوار متخذا القرآن الكريم مرجعية له وهذا ما أكده الله تعالى: « وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجَاءَءَ بِالنَّبِيِّنَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦١﴾ ». <sup>2</sup>

إن الوجود ومراتبه يخضع لتراتبية نورانية والله هو موزع هذه الأنوار وكما قلنا سابقا الجديد الذي أضافه السهروردي للفلسفة الإسلامية يكمن في بناء فلسفة مغايرة تماما لفلسفة ابن سينا حيث نسج نظرية الوجود مع نظرية النور قاسمهما المشترك هو نور الأنوار وفق قاعدة الأشرف في الموجودات والمحسوسات وكل هذا يترجمه النور: « وإذا كان أشرف ما في المحسوسات النور فأظهر الأنوار وأتمها وأشرفها وأشرف الأجسام (هور خش) الشديد، قاهر الغسق ملك الكواكب، رئيس السماء فاعل النهار بأمر الله... كما أن الحق نور جميع الأنوار العقلية. » <sup>3</sup>

وهذا ما أكده قوله تعالى: « إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ ». <sup>4</sup>

نفهم من هذه النصوص أن السهروردي أسس الحكمة الإشرافية الذوقية والنور متميز عن كل هيولى ولا مجال حتى للمقارنة بينهما فالهيولى هي المادة وعالم البرازخ والنور عالمه واجب الوجود ولأنه بيّن مراتب الأنوار ونور الأنوار وهو أسمى الموجودات وأرقاها: « إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف منه فمرجحها أيضا نور مجرد فإن كان ذلك النور المجرد واجب الوجود فهو المراد...وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائق الأجرام وهو متحجب لشدة ظهوره. » <sup>5</sup>

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 11.

<sup>2</sup> سورة الزمر الآية 69 ص 466.

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية الصوفية الألواح العمادية كلمة التصوف للمحات، مصدر سابق، ص 94.

<sup>4</sup> سورة ص الآية 18 ص 404.

<sup>5</sup> شهاب الدين السهروردي: هياكل النور، نفق محي الدين صبري الكردي، القاهرة، ط 1، 1335، ص 24.

وهكذا يثبت نظريته في ميتافيزيقا الأنوار ويجعل النور صفة ملازمة لكل ما هو أعلى وهذه الصفة لا تنطبق إلا على الله عز وجل فالعالم النوراني يحتاج إلى فهم من طرف الحكماء المتألهين.

### (7) قاعدتي الأشرف والأخس :

إن هذه القاعدة أعطاها السهروردي أهمية كبيرة في كتبه وإن هذه القاعدة ترتبط بالنور والوجود والنفس والمعرفة وهذه المفاهيم لها علاقة بالأشرف من جهة نور الأنوار: « إذا وجد الممكن الأخس يكون الممكن الأشرف قد وجد من واجب الوجود وإلا يكون اقتضى بجهته الوجدانية الممكن الأخس...النورية بلغة الصوفية والشريعة.»<sup>1</sup>

وإذا عبّرنا عن نظرية السهروردي في الفلسفة الإشراقية فإن نور الأنوار هو واجب الوجود في علاقة دائمة بقاعدة الأشرف صعودا ولا يكون إلا النور وعالم النور فهو الكامل الواجب العلوي الفاعل أما الأخس فهو عالم الظلمات وعالم الفساد نزولا عالم المشاهدة الحسية في وضعية تبعية لأنه ممكن الوجود يحتاج إلى الواجب: « والحقيقة إن فلسفة السهروردي الإشراقية تدور حول محور واحد وهو النور، وجعله مبدأ الوجود وجوهه، وهو موجود لذاته ولا يوجد بغيره ولا يشار إليه بالحس وللنور مراتب هي في حقيقتها مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها وحقيقة النور أو ماهيته إنما هي في ظهوره.»<sup>2</sup>

وبالتالي فإن النور هو المحور والمبدأ الوحيد للوجود وعليه فإن علاقة الأشرف بنور الأنوار هي علاقة حضور وضرورة أما علاقة الأخس بالظلمات هي علاقة من طبيعة عالم الظلمات والأخس الذي هو فقير ممكن الوجود يحتاج دائما في وجوده إلى واجب الوجود: « ويجوز أن يعطي الشيء الواحد شريفا وخسيسا لا لذاته بل لاعتبار استعداد القابل الواجب بأسباب لا تنتهي من الحوادث... ومحال أن يستوي الفاعلان في الشرف

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: مقامات الصوفية، مصدر سابق، ص46.

<sup>2</sup> سعيد عقيل سراج سعيد: صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي، دراسة ونقد رسالة دكتوراه في العقيدة إشراف محمود أحمد خقاجي ج1، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة، الدراسات العليا، 1414 هـ، ص 176

ولا يتوقف فعلاهما على غيرهما ثم يقتضي أحدها فعلا أخس من فعل الآخر وهكذا إذا استوى الفاعلان وقابلا فعلهما وشرايط الفعلين في الشرف والكمال.<sup>1</sup>

إن نظرية الفيض والصدور في محتواها أفلوطيني أخذتها الفلسفة الإسلامية خصوصا فلاسفة الإسلام والسهروردي واحد من الذين تأثروا بهذه النظرية غير أن فلاسفة الإسلام أبدعوا في هذه النظرية بمفاهيم مثل العقول العشرة عند الفارابي والعقول المفارقة في نظام وجودي تراتيبي من العقل الأول إلى العقول العشرة أما السهروردي فهندسته لهذه النظرية فعنوانها الإشراق ومزجه بها وتعويض المفاهيم الفيضية بمفاهيم إشراقية مثل نور الأنوار ومفهوم الأنوار اللانهائية واستبدال عالم المادة والفساد بمفهوم الظلمة والنور يقابل الصور عند المشائين الإسلاميين: « وفي ترتيب السهروردي للوجود يحتلّ الله أو واجب الوجود، أو نور الأنوار المرتبة الأولى وعنه تفيض الموجودات.»<sup>2</sup>

إن الله عزّ وجلّ يحتل المرتبة الأولى عند جميع الفلاسفة لأنه واجب الوجود وهو نور الأنوار ومنه تفيض جميع الموجودات الأخرى وهنا نلاحظ وحدة السند المعرفي بين فلاسفة الإسلام والأفلاطونية المحدثة من أن الله واحد من جميع الوجوه وبتعبير أدق: « يفيض عنه مباشرة «النور الإبداعي الأول» أو المعلول الأول وأهم خصائصه أنه واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم ولا هيئة ولا نفس لكنه مدرك لنفسه ولبارئه.»<sup>3</sup>

وإذا أردنا أن نوضح أكثر كيفية الصدور عند السهروردي فإن نور الأنوار يصدر عنه مباشرة النور الإبداعي (المعلول الأول) فهو واحد منزّه عن المادة والخطاظة التالية توضح لنا كيفية الصدور والعوامل عنده في نظام إشراقي نوراني مستمدة كل قوته ووجوده من الأنوار .

### العوامل عند السهروردي:

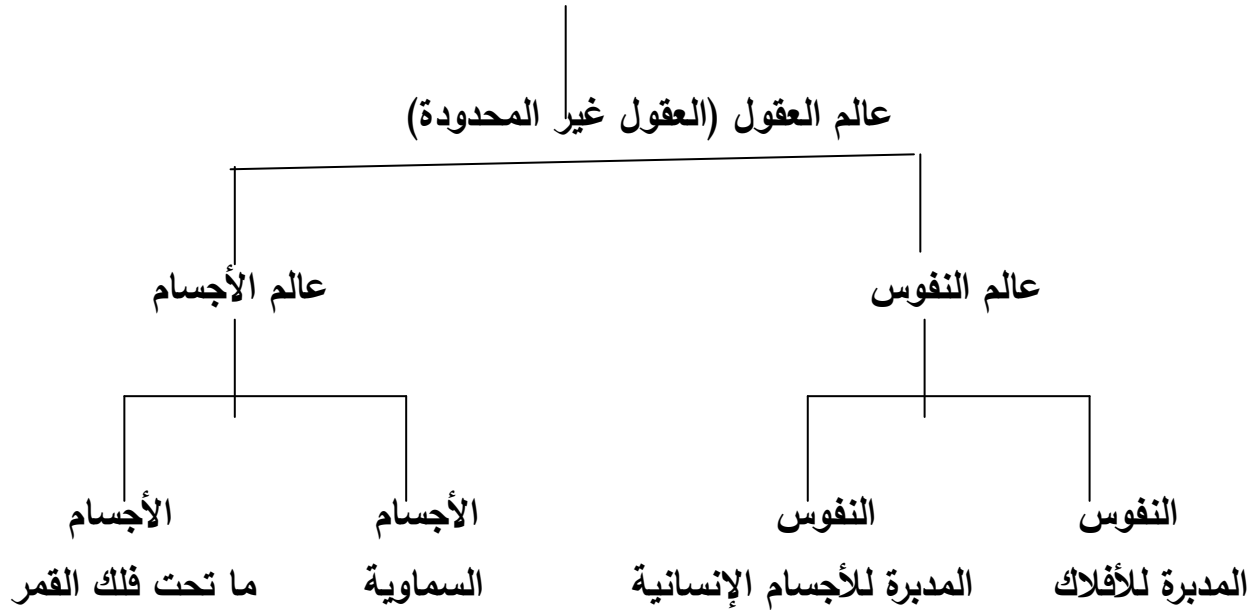
#### الله (نور الأنوار)<sup>4</sup>

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية ج1، التلويحات العرشية المقاومات المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص372.

<sup>2</sup> محمد عبد الرحيم الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، (د، س)، 1993، ص244.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص245.

<sup>4</sup> نقلا عن محمد عبد الرحيم الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص248.



يمكننا القول أن مفهوم العوالم عند السهروردي تتبثق عند الله هو (نور الأنوار) فأول من تتبثق عنه عالم العقول (العقول غير المحدودة) وهو بدوره ينقسم إلى عالم النفوس وفيها عالم النفوس المدبرة والأفلاك والنفوس المدبرة للأجسام الإنسانية وهذا العالم هو الأصح يخص الذوات العارفة أما عالم الأجسام وهو عالم الفساد والمادة ربط السهروردي العوالم بالأنوار الإبداعية الأولى وهي نظرية في الفيض والصدور ذات صبغة أفلاطونية إسلامية تقر بالواحد الأوحد الذي هو نور الأنوار وهو مصدر جميع الأنوار جميعا فالنفوس تتدرج من الأعلى إلى الأسفل والنفوس ترمز إلى العالم العلوي والأجسام هي عالم زائف، والنفوس تبحث عن الخلاص من خلال نور يقذفه الله في قلب العارف في سلسلة فيضية وجودية تنطلق من النور المصدري لهذا الكون.

#### 8) مفهوم وحدة الوجود في المنظومة الفيضية الإشراقية السهروردية:

إن الكلام عن الجذور الأولية والمعرفية لمفهوم وحدة الوجود له صلة بالأفلاطونية المحدثّة، غير أن هناك خصوصيات معرفية تميزه عن الأفلاطونية المحدثّة: « وواضح أن نظرية وحدة الوجود في غنوصياتها القديمة بمعنى وجود الكثرة في الواحد، قد تطورت لدى ابن عربي، حتى صارت وحدة شاملة بمعنى الواحد في الكثرة وجمعت بين المعنيين، معنى الكثرة في الواحد ومعنى الواحد في الكثرة بعد أن أحال ابن عربي

طبيعتي الناسوت واللاهوت المنفصلتين... بعد أن أفاد من تحطيم قيد العقول لدى السهروردي المقتول.<sup>1</sup>

إن هذا يعني أن وحدة الوجود لها تأثيرات أفلاطونية محدثة على فلاسفة الإسلام والسهروردي وحتى ابن عربي: « هو ما أفاده وطوره عن الإشراقية السهروردية كما أخذ عنها، إن درجات النفوس تختلف باختلاف انغماسها في ظلام الأجساد أو ظلام اللاوجود، في النور الغاسق كما يقول أهل الإشراق وإن إدراكها الحقائق وطموحها إلى نور الأنوار والأول تابع لهذه الدرجات من جهة ومتأسر بالسمو النفيس الصاعد نحو الفياض الأكبر إلى آخر السلطة في المخطط الباطني الكبير.<sup>2</sup>»

أما الفارابي فقد نحى نفس المنحى للأفلاطونية المحدثه، فنظرية الفيض تنتهي بالقول إلى وحدة الوجود: « إن الفارابي يؤكد من خلال نظرية الفيض التي تبناها أن الفيوضات الوجودية المتعددة في ظاهرها إنما تحكمها وحدة كلي لا نشاز فيها، فيقول في هذا الشأن: « إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافا وارتباطا وانتظاما تصير به الأشياء الكثيرة جملة واحدة... إن أفلوطين قد وصل من نظريته في الفيض إلى وحدة الوجود فإن الفارابي قد اتبع أثره في المنطق والوصول.<sup>3</sup>»

إن فلاسفة الإسلام من الفارابي وابن سينا تأثروا بالأفلاطونية المحدثه فالفيض والانبثاق في نهاية المطاف يعبر عن وحدة وجودية: « إن الفارابي وابن سينا بعد لم يخرجوا عن الروح الإسلامية الباطنية، حيث أدخلوا فكرة الترتيب الملائكي كتصور لظهور الموجودات بأكملها وفي الوقت ذاته لم يخرجوا عن مسار نظرية الفيض التي أكدها أفلوطين قبلهما والتي اتسمت بوحدة الوجود.<sup>4</sup>»

<sup>1</sup> نقلا عن محمد عبد الرحيم الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص 213.

<sup>2</sup> محمود عبد الحميد الكفري: فلسفة الروح بين العلم وبين الأديان والحركات الصوفية والباطنية، مرجع سابق، ص 213.

<sup>3</sup> الاخضر قويدري: مشكلة الإتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، قد محمد أسامة العبد، دار الزمان، ط1، 2008، ص ص 31، 32.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 34.

غير أننا لا ننفي أصالة الفكر الإسلامي وإبداعه على مستوى المفاهيم الفيضية والوجودية: « إن نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية أصيلة ومعدلة وقراءة جديدة وخلقة مفاهيم لم تكن موجودة وعضوا عن توقعنا اليوم في تجريم النحن، فهي حرية بأن تشعرا بأصالة الأسلاف، فهم قد نقلوها إلى مجالات مستحدثة وأعادوا تثير وضبط فهومات فيضية أساسية.»<sup>1</sup>

إن كل فلسفة حقة تبحث في الوجود الأصيل وهذا ما فعله السهروردي، فمن أجل بناء منظومة وجودية أعاد صياغة النظرية الأفلاطونية المحدثنة صياغة إسلامية تعبر عن كنهه فلسفته وأعطاه منحى إشراقيا مبعثه هو نور الأنوار، إن إشكالية الترسيمات الوجودية الفيضية هي في الأساس تعبر عن قناعة فلسفية أرادت لنفسها أن تقدم نظرية قائمة بذاتها تمثل الواجهة الحقيقية لهذه الفلسفة التي حاولت أن تقدم رؤية عرفانية وفلسفية لهذا الوجود الأصيل الذي يشترط جوا خاصا من النفحات الإيمانية.

## المبحث الثاني: وصول المرید إلى الشيخ (طي مراتب الوجود):

### 1) الطفل ودليل البحث عن الحقيقة :

نعيش في هذا الكون ولنا رغبة ملحة في الكشف عن أغاز الموجد والموجود، فمن أجل هذه الرغبة الملحة نسعى للتعلم بكل وسائله وطرقه، غير أن هذا التعلم لا يف بالغرض خصوصا إذا كنا أمام نوع خاص من المعرفة فهي تحتاج إلى نوع خاص من التعلم الروحي الذي يغذي الروح والكيان الوجداني الذاتي، نلجأ هنا إلى ما يسمى المعرفة الروحية والقلبية والتي تقتضي مسارا نتبعه وهو ما يصطلح عليه في اللغة الصوفية بالشيخ الذي يلازمه هذا الطفل فيحتويه ويؤطره تأطيرا حقيقيا فيعلمه مكنونات وسر هذه المعرفة: « والحق أن ألبائية المعرفة التي يعلمها الشيخ لمريده إنما إشارة تساعد على أن يظفر بمعرفة عالم الحقيقة ومن ثم تذكره بحياته الأولى قبل الهبوط إلى العالم

<sup>1</sup> محمد حلمي عبد الوهاب: ولاية وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تق رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (د، ط)، (د، س)، ص 275.



الدينوي، ويتم ذلك عندما يضع الشيخ نفسه في مستوى المرید، حتى يتمكن المرید من نشر ما يقوله شيخه.<sup>1</sup>

إن هذا الطفل أو السالك ضامن يطمح إلى بلوغ الحقيقة الربانية لكنه عاجز وتتعدر عليه هذه الحقيقة الخاصة فنصفه بالتواؤ المتشوق لأنه محاط بالكدرات المادية ولأنه مسجون في هذا البدن من جهة ومن جهة أخرى وعورة هذا الطريق، إنه محفوف بمخاطر المعاناة الجسدية والروحية وهذا لا يكون إلا بالتصوف وبالتجربة الروحية: « وبهذا عبر التصوف عن بداية الطريق بالتركيز على جوهرية... لأن المعرفة تتوحد عند ذلك في المعروف، وكما يهفو الطفل الرضيع إلى ثدي أمه، يميل المرید ميلا فطريا إلى عصير الأرواح من ملازمة شيخه، إنه الميل الفطري الذي تحمله النفس التي تتشد اتصالا تاما.<sup>2</sup>»

إن التجربة الصوفية تجربة ذاتية شخصية تقتضي المجاهدة القاسية التي تهدف إلى صقل القلب والتخلص من الشهوات: « وتشير إلى أن هذه المجاهدات عرفت في الوسط الصوفي باسم (المقامات) فقد اعتبروا التصوف (رحلة) أو (حجًا) واعتبروا المتصوف سالكا أو مسافرا يظل يبحث عن الحقيقة واستنوا لهذه... يندرج فيها الصوفي من مقام إلى مقام أعلى منه.<sup>3</sup>»

وعلى المرید أن يتخلق بآداب ويتحلى بأخلاق: « ومن الأدب أن لا يدخل في صحبة الشيخ إلا بعد علمه بأن الشيخ قيم بتأديبه وتهذيبه... والتألف هو الوساطة بين المرید والشيخ، وعلى قدر قوة المحبة تكون دراية الحال، لأن المحبة علامة التعارف والتعارف علامة الجنسية والجنسية جالبة للمرید حال الشيخ أو بعض حاله.<sup>4</sup>»

<sup>1</sup> عادل محمود بدر: الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، رسالة في حالة الطفولة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2006، ص27.

<sup>2</sup> عادل محمود بدر: الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، رسالة في حالة الطفولة، مرجع سابق، ص37.

<sup>3</sup> محمد يعيش: الرمز في التجربة الصوفية، مجلة عوارف، مجلة فكرية تعنى بالخطاب الصوفي، العدد2، 2007، ص54.

<sup>4</sup> عبد القادر بن عبد الله السهروردي: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، (د، ط)، (د، س)، ص 411

إن هذا المرید يطمح لبلوغ المعرفة الإلهية، فعليه أن يكابد من أجل الوصول إلى هذه الغاية، وذلك لا يكون إلا بقلب العارف وتجريده وتنزيهه لله سبحانه وتعالى: «ومعرفة الله تعالى قسّمها الحكماء الإلهيون إلى أصول ولواحق والأصل الأول: معرفة الحق الأول وصفاته وهذه المعرفة تقسّم إلى ثلاث معرفة الذات الإلهية، ومعرفة الصفات الربانية، ومعرفة الأفعال الصمدانية.»<sup>1</sup>

إن الوصول لهذا العلم الإلهي يقتضي فناً وآداباً يلتزم بها، وعلى العارف أن يدعي الجهل من أجل بلوغ حقيقة الحقيقة، وهذه الدرجة من العرفان طريقها طويل تحصيلي لا تلقيني، إذ لا بد للعارف أن يكون صاحب همة عالية وذات متبصرة: «وعلى العارف أو طالب معرفة الله أن يظهر جهله أمام غير المستحق كي لا يكون مبذراً بعلوم الله وذلك لاستخدامه كلمة صورة بعد صفة الجهل وبالتالي كان مصطلح «صورة» يعني الصفة المستترة تحت جناح الجهل.»<sup>2</sup>

ونؤكد دائماً على أن موضوع المعرفة الصوفية أو التجربة الصوفية هي رؤية ذاتية، فالسهروردي وإشراقية الفلسفة لا تخرج عن دائرة التصوف ذي النزعة الفلسفية والتي لا تخلو من الذوق الصوفي الذي يمثل الفيض، ولقد وضّحنا ذلك سابقاً، والعرفان والإشراق الذي هو: «إدراك قوانين الوجود بالحدس من غير تطلب لها من طريق الحواس أو طريق البراهين العقلية.»<sup>3</sup>

إن التجربة الصوفية لشيخ الإشراق هي المزج بين حكمة هرمس وفلسفة أفلاطون، ويمكننا وصف فلسفته بالروحانيات المرتقية من عالم المادة إلى العالم الحقيقي الكامل ولذلك: «فإن الروح ليست سعيدة في هذا العالم، إنها تبحث عن نصفها الآخر، ويجب أن تجتمع من جديد مع صورتها الأزلية في السماء حتى يتم لها كمالها وتعود كما كانت.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> محمد أحمد علي: مقامات العرفان، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2007، ص144.

<sup>2</sup> محمد احمد علي: مقامات العرفان، مرجع سابق، ص145.

<sup>3</sup> موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات بيروت، ط4، 1989، ص210.

<sup>4</sup> أنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مصدر سابق، ص295.

إن الطفل هنا يرمز للمريد، فكما أن الطفل في مراحله الأولى منذ ولادته يكون عاجزا عن خدمة نفسه دائما يحتاج إلى أمه من أجل توفير حاجاته فهو يقطع مراحل كثيرة حتى يصبح مدركا ما حوله، فنفس الشيء بالنسبة للمريد يكون في أول مشواره عاجزا عن إدراك وتذوق هذه الحياة الروحية وكشف خبايا الوجود، والترفع عن العالم الحسي يقتضي سلوكا معينا يكون بالتذوق، فالتصوف الحقيقي هو الذي كما يذكر ابن خلدون: « هو إحياء الضمير الديني وإثراء حياة المسلم الروحية واعترافه بأنه مرسخ للإيمان ومطهر للقلوب وقد سلّم بصدق الصوفية فيما ذهبوا إليه من درجات الكشف وأحوال المشاهدة، ولم يتحامل حتى على ما نسبوه لأنفسهم من علم بالأسرار الإلهية... ودعا إلى تفهّمها وتأويلها ملتصقا لأصحابها العذر في التلفظ بها لأنهم كانوا في حالة تشبه السكر، وهي حال الغيبة عن الحس.»<sup>1</sup>

إن الطريق الصوفي طريق شاق وهو مطلب لا يكون لكل الناس وإنما لفئة اختارها الله ورأى فيها الخير والصلاح، ولا بد أن تكون أهلا لهذه الثقة الإلهية التي وهبها لها البارئ سبحانه وتعالى.

## (2) المقامات عند الصوفية :

بعد أن وصل الطفل إلى مرحلة المريد باحثا عن العلم الإلهي عليه أن يقطع مراحل للوصول إلى جناب القدس، ويرسم لنفسه طريقا يعرف بالمقامات، وعليه أن يثبت للسالك هذا الطريق المبني على المجاهدة ونقصد: « بالمقام ما يتحقق به العبد بمنازلاته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وهو مشتغل بالرياضة له.»<sup>2</sup>

يعني ذلك أن المقام هو الطريق الروحي الذي يسلكه العارف وذلك يكون بممارسة الرياضيات الروحية من أجل تهذيب القلب وتصفيته من الشوائب الحسية والملدّات الدنيوية، وبأي حال من الأحوال لا ينتقل أو لا يترقى من مقام إلى مقام ما لم تتوفر هذه

<sup>1</sup> توفيق بن عامر: دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، (د، ط)، (د، س)، ص146.

<sup>2</sup> جمال أحمد سعيد المرزوقي: فلسفة التصوف، محمد بن عبد الجبار النفري، دار التصوير للطباعة والنشر، بيروت، (د، ط)، 2009، ص107.

المقامات: « ويظهر لنا النَّفري على طائفة من المقامات منها الطاعة، والشكر، والتوبة والتوكل والصبر والرضا.»<sup>1</sup>

ونفهم من هذا أن المقام يجعل الصوفي يرقى إلى درجة عالية من الزهد، فيرضع من حليب الحياة الروحية ما يلهم ذاته ويظهر قلبه ويصفي روحه، وهذا لا يكون كما قلنا سابقا إلا بالمجاهدة والرياضة أي: « المقامات مثل مقام الصبر والتوكل والإخلاص والتوبة، هي نتيجة وثمره المجاهدة الصوفية التي تعمل على استيفاء شروط ومواصفات المقام المعني ليثبت السالك فيه ويكون صفته حتى ينتقل إلى مقام غيره.»<sup>2</sup>

وبمزيد من التفصيل حاول الصوفية تغيير النظرة الشائعة للكون على أنه يفسر تفسيراً علمياً وفق منهج تجريبي وضعي إلى نظرة متعالية تفسره تفسيراً ميتافيزيقياً روحانياً، أي النظرة إلى الكون تكون نظرة شاملة وفكرة الشامل لا تتحقق إلا بالنظر الفلسفي، فكأن النظر الفلسفي الحقل الوحيد الذي جمع بين المعرفة والتصوف أي بين الفلسفة والذوق بين العرفان والبيان والنظر العقلي، فالصوفية لم يقتصر على التفكير في الموجود وإعطائه نظرة وجودية تراتبية تربط نور الأنوار بباقي الأنوار الأخرى أي وصولاً إلى عالم الظلمات، بل ركزت على المرید نفسه أو على التجربة الفردانية للمرید أي كيفية الوصول إلى المرید وكيفية نشأة المعرفة الصوفية الحدسية الذوقية، وهي معرفة يتم فيها ذوبان الشيخ في المرید أو التي تتم بدون واسطة: « إن العارفين مقامات ودرجات يختصون بها، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها.»<sup>3</sup>

إن هذا النص يفسر إن للمقامات مراتب أو بالأحرى للسالك مقامات يمر بها وهي:

»

أ/ مقام التوبة: التوبة عند متصوفنا النفري، أول مقام من مقامات السالكين.

<sup>1</sup> جمال أحمد سعيد المرزوقي: فلسفة التصوف، محمد بن عبد الجبار النفري، مرجع سابق، ص 107.

<sup>2</sup> ناجي حسين جودة: العرف الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار عار عمان، ط 1، 1992، ص 153

<sup>3</sup> محمود قاسم: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، مكتبة الانجلو المصرية، ط 3، 1969، ص 64.

ب/ مقام الصبر والرضا: ويربط النفري بين الصبر والرضا على أنهما قرينان إن غاب أحدهما غاب الآخر.

ج/ مقام الشكر: وهو الإقبال على الله تعالى، والثناء عليه والتحدث بنعمه وشكره في السراء والضراء.

د/ مقام التوكل: ضرورة التعلق بالله وحده دون ما سواه، ونجده يحذر السالك أن يعتمد على ما قدم من صالحات في طريقه الذي يبغى في نهايته التعرف على الله تعالى، فهذه الأعمال الصالحات لا تفصل عنده السفن الغريقة، التي لن تصل به إلى شاطئ الأمان، وعلى السالك - إن طلب الله - أن يتوكل عليه وحده، فإن لم يتوكل عليه توكلًا خالصًا وترك نفسه تثق - ولو قليلا - في الأغيار فهو ما يزال متعلقًا بالسلوى.<sup>1</sup>

مما سبق نقول أن الصوفي عليه أن يلتزم بهذه المقامات وبهذه التربية الروحية إلى أن يصل إلى الإعراض التام عن هذه الدنيا، وأن يخص نفسه بالله تعالى ويسلم أمره لله ويشكره على نعمه، ولا بد أن يكون في كل حال صابرا راضيا بنعمه ويتخذ الله حبيبته.

« ثم إن العارفين المنتزهين إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا... وهم في الأبدان من هذه اللذة حفا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلون عن كل شيء.»<sup>2</sup>

وكان المرید يتحرر من تأثير الهوى وذلك عن طريق المجاهدة المتواصلة والمثابرة الدائمة، والمراد من المرید: « إن تحصل درجات التوبة والصبر والشكر و... غيرها بمساعدة المجاهدات وأنواع المعالجات، كما لا يخفى أن هذا الطريق طويل شديد الطول، وبالأخص في هذا العصر، الذي تقاصرت فيه الهمم وازدحمت الشواغل، وإنه من أجل أعمال الشيخ عليه الرحمة التجديدية.»<sup>3</sup>

إن هذا يحيلنا إلى أن هذه المقامات التي يلتزم بها الصوفي تخلصه من ربة الرذائل وتسمو به إلى أعلى درجات الروح السامية، فالمقامات ماهي إلا آداب وفلسفة في تربية

<sup>1</sup> جمال احمد سعيد المرزوقي: فلسفة التصوف محمد بن عبد الجبار النفري، مرجع سابق، ص ص 116، 117، 118، 123.

<sup>2</sup> محمود قاسم: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 64، 65.

<sup>3</sup> عبد الباري الندوي: بين التصوف والحياة، مكتبة دار الفتح دمشق، ط1، 1963، ص ص 97، 98.

النفس، والغاية من هذا كله هو الارتقاء الروحي وتحقيق درجة السالك الحقيقي أو العارف، وإذا أردنا أن نحدد غاية التصوف عند السهروردي: « الوصول بالنفس إلى النورية التامة فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة... أهمية الطريق الصوفي في تشييد الوجود وإلقاء المعارف، والإشراق لا يستطيع أن يفصل ما عينه في عالم الأنوار وأن يشرحه للذين لم يشاهدوه فهو في حاجة إلى دراسة الفلسفة ليتعلم طريقة عرض ما عينه وكذلك للدفاع عن موقفه.»<sup>1</sup>

### (3) الأحوال:

وأما الأحوال فإنها معاملات القلوب، وهي ما يحل بها من صفاء الأذكار قال الجنيد: « الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم... وهو هيمان القلب عند المحبوب ثم الأُنس: وهو السكون إلى الله تعالى والاستعانة به في جميع الأمور، ثم الطمانينة: وهي السكون مجاري الأقدار ثم المشاهدة: وهي فصل بين رؤية اليقين ورؤية العيان.»<sup>2</sup>

إن الأحوال هي حالة روحانية تعيشها وتتذوقها النفس العارفة نتيجة صفاء قلبها من كل الشوائب العالقة بها، فالمقامات والأحوال صفات سلوكية تعلق بها النفس العارفة إلى درجة الريانية: « شرح الله قلوبهم ونور أبصارهم، كما عرفوه بقلوبهم، حتى رأوه وشاهدوه بأبصارهم، كما عرفوه بقلوبهم، وكما ادّعى أسد الله: « ولو كشف الغطاء ما ازدادت يقينا» أراد بذلك إني أراه في هذا الوقت مثل ما أراه في الآخرة.»<sup>3</sup>

وحالة الاتصال أو الإشراق عند السهروردي، والتي تتلقى فيها النفس المعارف العليا هي نفسها عند ابن سينا فلا يكاد يختلف الوصفان: « فالإشراقيون عند السهروردي أول ما يبتدئ عليهم أنوار خاطفة لذيذة سموها الطوالع واللوائح، وهي كلمعة بارق سريعة الإنطواء، ثم يمعنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها كملكة متمكنة، وقد

<sup>1</sup> محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مرجع سابق، ص 342.

<sup>2</sup> أبو النجيب ضياء الدين السهروردي: آداب المريدين، تح طه عبد الرؤف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، (د، ط)، (د، س)، ص 37.

<sup>3</sup> عليوش عبود: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء النفسانيات والعقليات العلوم الناموسية الإلهية والشرعية الدينية الأنيس سلسلة العلوم الإنسانية موفم للنشر الجزائر، ط1، 1416/1996، ص 91.

تفاجئهم رغما عنهم دون أن يكون لهم حيلة في استجلابها ثم بعد ذلك يثبت الخاطف وحينئذ يسمى السكينة.<sup>1</sup>

إن هذا القول يفيد أن السهروردي في نظريته في المعرفة يتفق مع ابن سينا ويتأثر به، وهذا ما وضخناه وأن العارف يصل إلى أعلى درجات المعرفة التي هي معرفة الله عز وجل، وذلك بالتجرد عن البدن فيكون الإتصال بالحق وذلك لا يكون إلا بالرياضة والمجاهدة، فالحال هنا هي درجة من السلوك يقطعها العارف ويعيشها بهدف مشاهدة نور الأنوار كما يسميه السهروردي، ومن باب التأكيد دائما على تأثر السهروردي بابن سينا وحتى في إطار النظرية الإشراقية أو ما يسمى بعلاقة النفس بنور الأنوار أو واجب الوجود هناك غاية واحدة مشتركة وهي أن: « غاية الإشراق مشاهدة الله ، والنفس بعد في البدن.»<sup>2</sup>

غير أن مشاهدة الله لا تتحقق هكذا وإنما نتيجة رياضة روحية ومجاهدة قاسية، فلا بد أن يكون الطالب مريدا وله رغبة ملحة في الإتصال بالله الذي هو: « الخير الأسمى، والمعشوق المتجلي لكل مريد وفي قبول تجليه كما للإنسان وسعاده.»<sup>3</sup> وهذه السعادة بدورها تتحقق بعبادات على المريد الالتزام بها وتطبيقها والإحساس بها، فكأن الحالة التي يعيشها المريد حالة من الوجدان يدركها ويرى ثمارها تتحقق: « بالأحوال وهي التأمل والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة والتعين... والأحوال مواهب من الله بينما المقامات مكاسب ومجهود فردي.»<sup>4</sup>

ومهما يكن فإن للصوفي مقامات لا بد أن يلتزم بأدابها وهو يتدرج من مقام إلى مقام، أي أن الرحلة الصوفية تقتضي التحلي بهذه الأخلاق، والتحلي بكل ما تسمو إليه

<sup>1</sup> ابراهيم هلال: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، تق وتعر قسم الدراسات والبحوث في دار نور، (د، ط) 2009، ص 112.

<sup>2</sup> أحمد توفيق حجازي: الوعي الروحي الله، طريق الفلسفة، العقل والوحي الله، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 93.

<sup>3</sup> أحمد توفيق حجازي: الوعي الروحي الله، طريق الفلسفة، العقل والوحي الله، مرجع سابق، ص 94.

<sup>4</sup> سالم المعوش: التصوف سبيل إلى وحدة المشاعر الإنسانية، منشورات جامعة أدرار، العدد 01 خاص بالملتقى الدولي 11 التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة الج02، 2008 / 2009، ص 30.

والتخلي عن كل ما يبعتها عن مبتغاها الحقيقي، فالسهروردي في هذا المقام يقدم هيكله متناسقة الدقة تجعلنا نقول: « ودروس المقامات والأحوال يصوّر لنا فهم الصوفية للحياة الخلقية، وهم يرون الإنسان بين حالين الأول المجاهدة والثاني تلقى الفيض فالشخصية الخلقية لا تنفك تجاهد الأهواء والشهوات ولا تزال موجهة القلب إلى النفحات الروحانية فهي في شغل موصوف بمواجهة أسباب الصفاء.»<sup>1</sup>

ويصف السهروردي حالة العارف الذي يتذوق الروحانيات التي تجعله في الحضرة الإلهية التي تشع الأنوار فتتخلص الذات العارفة من المادة، والله نور كل الأنوار حيث المناجاة والذكر والطمانينة، فيكون الإتصال أو الإشراف الحقيقي: « ويسر العروج إلى سماء القدس، والإتصال بالروحانيين، ومجاورة المعتكفين في حضرة الجبروت المطمئنين في غرفات المدينة الروحانية التي هي وراء الورا سبحانك ما عبدناك حق عبادتك، يا من لا يشغله سمع عن سمع سبحانك إنك أنت المتجلي بنورك لعبادك في أطباق السموات.»<sup>2</sup>

إن الوصول إلى حلاوة العالم الروحاني والتمتع بنوره (فهو العالم الحقيقي) الذي ينبغي أن نحياه بكل معارفه وكل علومه، فهو عالم الحقيقة المطلقة والتخلي عن الخبرة القذرة الظالم أهلها لا محالة يوصل النفس لتصعد إلى الله، حيث تحفها السكينة، والدرجة الأسمى التي يصلون إليها هي العروج وهذا ما سنوضحه في المبحث الثالث: « وهؤلاء لهم العروج إلى مشاهدة الواحد الحق، مستغرقين فيه والأبرضة على تقدير وجود المثل التخيلية يتلذذون بأطباع تخيلية فلكية، وطيور وحوار عين وذهب وفضة وغيرها أحسن مما عندنا وأشرف.»<sup>3</sup>

ومما سبق يمكن القول أن السهروردي يؤمن بشيء واحد وهو أن المعرفة الإنسانية لا تحصل إلا عن طريق الإشراف، فالمعرفة القصوى هي المعرفة بالأمور الروحية والحقائق

<sup>1</sup> بن جدو وهيبية: المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال، منشورات جامعة أدرار، العدد 01 خاص بالملتقى الدولي 11 التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة الج1، 2009/2008، ص133.

<sup>2</sup> وضحي يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، (د، ط)، 2006، ص203.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص205.



الإلهية، وذلك لا يتحقق إلا بالذوق الكشفي الشهودي، غير أن الشرط الوحيد من أجل ذلك هو مغادرة هذا العالم السفلي ويمكن القول: « إن الإغتراب عند السهروردي يعني الانفصال أو الإبتعاد عن (مشرق الأنوار) والسقوط في (عالم البرزخ) والحكمة المشرقية هي التي تقود الصوفي الكامل أو (الحكيم المتأله) إلى أن يعي غربته الغربية فيدرك أن عالم البرزخ بوصفه غربا يقوم قبالة المشرق ويمكن مغادرته مؤقتا والعودة إلى موطنه الأصلي وهذه إشارة إلى إمكانية إدراك الحكيم المتأله للأنوار الإلهية في حياته الدنيوية.»<sup>1</sup>

وصور لنا جلال الدين الرومي البلخي منحى الغربة التي يعيشها المغترب حيثما يبتعد عن عالمه الحقيقي، ومن ثمّ تتحدّد العلاقة الإتصالية الوثوقية بين الشيخ والمريد بغية الارتقاء إلى العالم الرباني ومعرفة السر الحقاني، فالاتجاه الصوفي يقتضي خلع البدن والتحلّي بآداب المريد من أجل كشف المجهول والوصول إلى الحق وبالحق، من الحق يغترف النور الأبدي: « فالمناسب لكل من يريد الصلة الروحية بينه وبين شخص آخر كمرشد له عليه أن يعمل... وإن المراد والمرشد يشبه الحكيم، والحكمة تقتضي تطهير الأخلاق وتهذيب النفس والتوجه الكامل حتى يحصل المقصود في الإرادة التصوفية من الإنارة والإستارة.»<sup>2</sup>

وهذه الإنارة هي المعرفة الصوفية الراقية التي تمشي في النهج الروحي الخالص: « رأس المعرفة حفظ الحال الروحي، وكل ما يجمعه على المعرفة فهو من المعرفة والمعرفة لسان الفردانية إذا نطق بما سواه، وإذا صمت بما تعرف، والعلم باب الله، والمعرفة بوابه، والعلم عمود لا يقاؤه إلا المعرفة، والمعرفة عمود لا يقاؤه إلا المشاهدة.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ابراهيم محمد تركي: في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات، دار الوفاء الدنيا للطباعة والنشر الاسكندرية، ط1، 2006، ص86.

<sup>2</sup> عناية الله إبلاغ الافغاني: جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1987، ص188.

<sup>3</sup> محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري: الأعمال الصوفية، راجع وقد سعيد الغانمي، منشورات الجمل بغداد، ط1، 2007، ص48.

يعني ذلك أن التجربة الصوفية تجربة شخصية ذاتية يعيشها الصوفي نتيجة المحبة الإلهية التي تتعمده: « فحب الله هو الحق و الهوى هنا هو الحق والحق سبب الحق، ولولا وجوده في القلب لما كانت عبادة الحق، وفي كل هذه الحالات هو الحق ولكن المسميات تختلف فهو الحق أولاً ثم الحق وسبب الحق ثانياً، وثالثاً فهو الحق وسببه التي هي عبادة الحق بالحق للحق.»<sup>1</sup>

إن الصوفي ينسلخ عن كل ما هو مادي من أجل أن يسلك طريقاً روحياً خالصاً حيث لا مجال إلا للحق، فدائرة الحق هي همّ الصوفي ومبتغاه الحقيقي بل هي مطمح يسعى إلى تحقيقه.

#### 4) العلاقة بين الحال و المقام :

تمثل الحال صفة متغيرة من وقت إلى آخر، ومن هذه الأحوال (السك، المحو، الغيبة) فالحال هي الحالة التي تتصف بالديمومة بينما المقام هي صفة دائمة راسخة، ومن ثمّ فالحال تتميز بالإستقرار، فالمقام مستقر في نفس العارف وهو هبة من الله، أما الحال فهو إحساسات متغيرة، لكن رغم هذه الصفات التي تميّزهما عن بعضهما، إلا أن العلاقة بينهما هي علاقة تواصل وتداخل، بحيث يتحول الحال إلى المقام وهكذا: « تحول الحال من حال إلى مقام بفعل تكرره... وهذا ما ذهب إليه أيضاً السهروردي مع تقديمه للمثال نفسه الذي ضربه ابن عربي عن حال ومقام المحاسبة. ولكن يضيف السهروردي لتحول الأحوال إلى مقامات علاقة أخرى تعقد الصلة بينهما وتزيد من التداخل إلى درجة أكبر في عدم التمييز بينهما وتتمثل هذه العلاقة في ميلاد الأحوال من المقامات، وحال المحاسبة مثلاً قد يتحول إلى مقام المحاسبة، ومن مقام المحاسبة ينتج حال المراقبة ثم يتحول إلى مقام.»<sup>2</sup>

إن هذه العلاقة بين الحال والمقام تقودنا للوصول إلى المعرفة الصوفية التي تكون عملياً نتيجة الشعور والكشف والمرور خلال حالات الوجد الصوفي، ومن ثمّ نستطيع الكلام عن العلاقة بين الشيخ والمريد من جهة تكوّن الفرق الصوفية: « إن تأسيس الفرق هو النظام والعلاقة بين الشيخ والمريد وقد كان طبيعياً أن نقبل سلطة وإرشاد أولئك الذين

<sup>1</sup> إبراهيم إبراهيم محمد ياسين: حال الفناء في التصوف الإسلامي، دار المعارف، (د، ط)، 1999، ص167.

<sup>2</sup> ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2001، ص294.

انتهجوا مراحل (مقامات) الطريق الصوفي، ويقول شيوخ الطريقة أن كل إنسان قد ورث بداخله إمكانية تحرره من النفس والإتصال بالله - عز وجل - ولكن هذا يكون كائنا وساكننا ولا يمكن إطلاقه إلا عن طريق إشراقات خاصة يمنحها الله عز وجل لمن يشاء بدون إرشاد من المرشد.<sup>1</sup>

إن الوصول إلى الدرجة العليا من المعرفة والولوج إلى حضرة الحق يتم بطي مراتب الوجود، ويكون ذلك عبر رحلة صوفية معراجية: « وهكذا يبدأ التجلي المعرفي بمباردة إنسانية في اتجاه معاكس لاتجاه التجلي الوجودي، بحيث يمكن القول أن التجلي الوجودي يبدأ أولاً في عالم (برزخ البرازخ)... وهذه العلوم هي التي تمكن العارف من القدرة على فهم حقيقة أعيان الموجودات والنفاز إلى أسرارها الباطنة وتزداد العلوم التي تتكشف لقلب العارف مع رقيه في المعراج.<sup>2</sup>

ومما سبق يمكننا القول أن السهروردي صاحب نسق فلسفي صوفي حدد فيه علاقة المرید بالشيخ وفق بناء نوراني أصله المشاهدة وتحقيق عروج روعي تتسلخ فيه الأبدان عن الأرواح: « وقد تتم العودة إلى المبدأ على نحو صوفي عن طريق علاقة المرید بالشيخ... مما يدل عن حرب خفية بين الفلاسفة الصوفية لاستئثار كل منهما بالنظرية الإشرافية.<sup>3</sup>

ويعني ذلك أن السهروردي يرى أن تحقيق التجلي الوجودي ما هو إلا صورة من صور التجلي الإلهي، وهذا ما يجعلنا نقول أن للسهروردي خلفية سياسية تشير إلى الخلاف بين الفلاسفة والصوفية.

### (5) أحوال السالكين عند السهروردي:

تعيش النفوس جهادا طويلا ومكابدة روحية من أجل الإرتقاء إلى درجة الروحانية، والسالك قبل كل شيء يجب أن تكون نفسه عالمة صادقة التوبة مخلصه لله وحده، وهنا

<sup>1</sup> سبنسر تر منجهام: الفرق الصوفية في الإسلام، تر وتعد عبد القادر البجراوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1997، ص25.

<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص ص 235، 236.

<sup>3</sup> حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مج3، مصدر سابق، ص390.

تتحقق القدوة أو الأسوة: « إن المرید يرى في شيخه الإعتماد على الله والتوكل عليه وابتغاء مرضاته في كل ما يأتي من الأمور وما يدع منها.»<sup>1</sup>  
 عندئذ تنشأ العلاقة المؤسسة على التأثير الروحي في نفسية المرید: « فيرى في شيخه الصدق والرأفة، والرحمة، ومواساة البائسين، والعطف على المساكين... هو تأثير الشيخ روحياً في المرید وهذه الظاهرة معروفة من قديم أن نظرة الشيخ لمریده لها أثرها.»<sup>2</sup>  
 ثم إن العروج الحقيقي مبني على ثلاثة ركائز أساسية: «

1/ الخروج: هو الخروج عن الدنيا ومطالبات النفس عنها.

2/ العروج: هو العروج إلى أعلى مراتب العقبي وملاحظات القلب منها.

3/ الولوج: هو الولوج في التخلّق بأخلاق الله والفناء فيها.

والصوفي اسم جامع لمن أدى حق كل مقام وحظى عن كل حال سنى.»<sup>3</sup>

هذه الركائز والأسس تعكس وعي الذات لذاتها ورؤيتها لنور الحقيقة الربانية، وهذه التجربة شخصية سامية تسعى لإدراك المطلق: « بالتعالى، يتحقق الجمع الذي فيه يرى الواقف بالمطلق، يرى الوجه الآخر لذاته، في منطقة التعالى، تسقط الضدية ويرتفع الحجاب، ويتحصل إدراك منذور لفراغ خاص، إنه الإدراك بالمطلق.»<sup>4</sup>

والحياة الروحية لا تكون لها قائمة إلا بآداب وأخلاقيات ترسم حدود العلاقة بين الشيخ والمرید، وثمة واجبات للمرید عليه القيام بها وصفات خلقية ينبغي التحلي بها: «

✓ الطاعة المطلقة للشيخ وهم يعتبرون مخالفة المرید لشيخه دليلاً على عدم

صدق إرادته وعلى فساد حاله.

✓ أن يحفظ المرید سره إلا عن شيخه وأن يبوح له بكل عمل يعمله أو خاطر

يخطر بباله.

<sup>1</sup> عبد الحليم محمود: العالم العابد العارف بالله ذو النون المصري، دار الرشاد القاهرة، ط2، 2004، ص28.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص29.

<sup>3</sup> أبوبكر عبد الله بن شاهور الرازي: منارات السائرين ومقامات الطائرين، تح وتقر سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص394.

<sup>4</sup> خالد بلقاسم: الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2012، ص199.

✓ ولا تبدأ صحبة المرید للشيخ على حقيقة إلا بعد أن يصح عزم المرید على الدخول في الطريق ولا يصح هذا العزم إلا باجتياز المرید عتبة الطريق أو المقام الأول فيه...ولهذا شبه الصوفية مقام التوبة بالميلاد الجديد، لأنه الحد الفاصل بين حياتين: الحياة في الدنيا ومن أجل الدنيا والحياة في الله ومن أجل الله.<sup>1</sup>

من هذا يفهم أن السالك وأحواله لا تنتهي إلا باجتياز كل المقامات، والنتيجة التي يمكنه الوصول إليها هي درجة الصوفية الكاملة والتي تقتضي درجة عالية من المعرفة وتخطي كل المقامات: « ولا ينتهي الطريق إلا بقطع المقامات كلها ولا ينتقل السالك من واحد إلى آخر إلا إذا كان قد وصل إلى درجة الكمال في المقام السابق فإذا اجتاز جميع المقامات انتقل إلى مرتبة روحية أعلى، هذه مرتبة المعرفة والشهود وكمال المعرفة أن يدرك الصوفي ذوقاً وحده العارف والمعروف.<sup>2</sup>»

وإذا أردنا أن نشبه حالة السالك فإنها تشبه متسابق أو عداء له نقطة انطلاق وله نقطة نهاية والفوز بالسباق لا يكون إلا باجتياز كل المسافة المحددة له بالوقت المخصص له، فالسالك لا يكون سالكا حقيقيا في طريق الله إلا بعشر خصال حتى تسلم له مقاليد المشيخة: »

- (1) أن يصير مرادا حتى يمكنه أن يربي المرید.
- (2) أن يكون سالكا للطريق حتى يقدر على الدلالة لغيره.
- (3) أن يكون مؤدبا مهذبا حتى يؤدب المرید ويهذبه.
- (4) أن يكون جواد سخيا غير ملتفت إلى الكون حتى يمكنه أن يؤثر به مریده.
- (5) أن لا يتعلق بمال المرید حتى لا يحتاج إلى استعماله في حقه.
- (6) إذا أمكنه أن يعظ بالإشارة فلا يعظ بالعبرة.
- (7) إن أمكنه أن يؤدب المرید بالرفق فلا يؤدبه بالعنف والغضب.
- (8) إن كان ما يأمر المرید به يجب أن يباشر من قبل أن يأمر المریدين.
- (9) إن كل ما يزره عنه فينبغي أن ينزجر عنه أولا.

<sup>1</sup> أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2013، ص272.

<sup>2</sup> أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص273.

10) أنه إذا أقبل مرید الله فلا یرده لأحد من خلقه.»<sup>1</sup>

هذا بالنسبة للشيخ المحقق الذي يكون قدوة للمريد والذي بدوره ينبغي أن تتوفر فيه

عشر خصال: »

- 1) أن يكون لبيبا فهما حتى يفهم إشارة الشيخ.
- 2) أن تكون نفسه مطيعة له حتى يمكنه أن يكون ممثلا لأوامر الشيخ.
- 3) أن يكون شديد السمع ليدرك كلام الشيخ.
- 4) أن يكون منور القلب ليرى عظمة الشيخ.
- 5) أن يكون صادق اللهجة ليصدق فيما يخبر عن حاله.
- 6) أن يكون صادق العهد ليفي بما التزم.
- 7) أن يكون سخيا جوادا ليتمكنه أن يخرج عما في يده.
- 8) أن يكون حافظا للسر ليكتفم أسرار الشيخ.
- 9) أن يكون متعظا محبا للنصح ليقبل نصيحة الشيخ.
- 10) أن يكون عيارا ليفتد عاير وجه العزيز في الطريق فإن كان الشيخ والمريد مزينين بهذه الأوصاف يحصل المقصود على أسرع الأحوال.»<sup>2</sup>

إن التجربة الصوفية هي نموذج روحي ذاتي يعكس قيمة أخلاقية قصوى، غير أنها قيمة أخلاقية مع ذات عليا يعيشها الصوفي بشعور سامي متعالي عن كل الحسيات، بمعنى آخر استحالة نقل التجربة الصوفية لشخص آخر غير أن هذا: « لا يعني أن التجربة الصوفية ليست مجرد ذاتية وإنما هي تجاوز للذاتية، فهي اتحاد مع الواحد أو الذات الكلية التي هي أيضا المصدر الخالق للكون.»<sup>3</sup>

إن هذا الحقل الخاص بالتجربة الصوفية حقل خصب بل هو الحياة الروحية ذاتها، فالחס الصوفي سمة أساسية في تكوين الفرد، وإنه يختلف باختلاف الناس وعلى المتصوف الخارق أن يعيش تجاربه في كل الحقائق الكونية ويجعل منها وجودا روحيا

<sup>1</sup> أبوبكر عبدالله بن شاهور الرازي: منارات السائرين ومقامات الطائرين، مصدر سابق، ص510.

<sup>2</sup> أبوبكر عبدالله بن شاهور الرازي: منارات السائرين ومقامات الطائرين، مصدر سابق، ص511.

<sup>3</sup> ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، تر وتو وتو وإمام عبد الفتاح إمام الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط) 2012، ص374.

روحانيا عقليا، وهذا ما أشار إليه السهروردي الذي جعل من العلاقة بين الفلسفة والتصوف علاقة وثيقة ذات قيمة معرفية وجودية وأخلاقية، بل هي ذهن الصوفي وصوفية الذهن: « فإن المتصوفة أنفسهم يتفلسفون وهم بذلك يهبطون إلى أرض العقل التحليلي - أعني أرض الفيلسوف غير الصوفي ولا يمكن لهم عندئذ - أن يتوقعوا الإفلات من النقد والتحليل العقلي فلا يمكن لهم غزو أرض الفيلسوف ثم ينكرون عليه في الوقت ذاته حقه في مناقشة أقوالهم الفلسفية.»<sup>1</sup>

ومهما يكن فإن التجربة الصوفية تقتضي منع الهوى والنظر بعين العقل، فالمريد لا بد أن يعرف عيوب نفسه ويقومها وأن يتحرى رذائله بدقة.

« فينبغي أن يستخبر ويتحسس ما يقول فيه... فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكذب يخفى عليه بشئ من عيوبه وإن قل وخفى فإن اتفق له ووقع عدو ومنازع محب لإظهار مساويه ومعايبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه، بل اضطر إلى الإفلاج عنها إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار وممن يحب أن يكون خيرا فاضلا.»<sup>2</sup>

لقد أعطى شيخ الإشراق صورة حية للإشراقين المتألهين الحالمين التي تجمع بين نورين نور العقل ونور القلب، وألّف بينهما في انسجام روحاني جعله حقا يلقب بشيخ الإشراق، ومهما حاولنا قراءة مؤلفاته والتعبير عن مكوناتها فإن أسلوبه الرمزي يحول دون ذلك، فالتذوق العرفاني مرتبط بنوع من حب خاص يعرف بالحب الإلهي أو العشق الإلهي، فطريقه لا يناله إلا بعد مكابدة حقيقية تقتضي الترحال من مقام إلى مقام ومعايشة الأحوال والتخلص من الأبدان والارتقاء بالروح أخلاقيا، فمجال السعادة الروحية ومصير القلوب المخلصة لله وحده سبحانه وتعالى لها نهاية سرمدية يتمتع بها أصحاب الأخلاق المتعالية والهمم العالية، وهذا طبعاً بعد قسوة ومعاناة ومجاهدات روحية ورياضات بدنية، وفي وصف أحوال السالكين يرى السهروردي: « وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلخا وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصير معلقاً بالأنوار القاهرة ويرى الحجب النورية كلها

<sup>1</sup> ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، مصدر سابق، ص7.

<sup>2</sup> أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية مضاف إليها قطعا من كتبه المفقودة، تح لجنة إحياء التراث العربي منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، ط5، 1982، ص35.

بالنسبة إلى جلال النور المحيط....ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على أساطين الحكمة فإن ذلك نقص وجهل وقصور ومن عبد الله على الإخلاص ومات عن الظلمات ورفض مشاعرها شاهد ما لا يشاهد غيره.<sup>1</sup>

يعتبر السهروردي من أبرز الذين مثلوا التصوف الفلسفي الذي جسد كما قلنا سابقا العصاراة الفكرية والمعرفية للأفلاطونية المحدثة ببعدها الغنوصي الهرمسي والإيراني الفارسي، فتعليمهم حتى وإن لم يكن لهم مذهب فلسفي قائم بذاته، لكن السهروردي اعتمد على معدن الفلسفة الفارسية وأعطاهها ثوبا جديدا عرف بالحكمة الإشرافية المبنية على الذوق والكشف كمصدر للمعرفة عندهم، وكلامه عن الإشرافات التي تحصل للسالكين لا تتال إلا بعد الانسلاخ التام للبدن عن النفس ومجاهدات عنيفة للنفس وقهرها بالرياضات الروحية وبالعذاب الشاق الذي يجعلها طائعة لله وحده، فالسالك ينال الدرجة العلوية الإشرافية عند نهاية الطريق فيستجيب الله لها ويقبل دعائها، وعند تجردها من الكدروات يحصل لها نور رباني، فتشعر بالنشوة الحقيقية في الحضرة الإلهية وهذا كله نتيجة ابتعادها عن سجن البدن، وهنا يؤكد السهروردي أن الحكيم لا يلعب نفسه حكيما أو متألها من زمرة أفلاطون وهرمس إلا بمشاهدة هذه المقامات والإشرافات، فالسالك تكون له قوة أو عناية إلهية تخصه هو نفسه نتيجة صبره على الطريق الوعر الذي يسلكه، ومتى قرب العبد من الله تقرب الله منه وملازمة الطاعة العمياء لله، وفي الأخير النتيجة التي يصل إليها تكثر الأنوار الربانية عليه مكافأة له من ربه البارئ، وعندها يصبح أهلا لصفة التأله: « فالزاهد المتصوف الذي نبذ الدنيا واحتقرها، واطرحها واحتواها وسما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحده، يجد ما يثبت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه وما يقوي نزعته الروحية الإلهية التي اتجه إليها في مذهب الفيض عند أفلوطين ونظريته في وحدة الوجود.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> جوز يبي سكاتونين وأحمد حسن أنور: التجليات الروحية في الإسلام نصوص صوفية عبر التاريخ، تص أحمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012، ص ص 485، 486.

<sup>2</sup> إيجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، تق وعلق عليه محمد يوسف موسى وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2014، ص153.



وهذا يعني أن هناك منهاجا يسير وفقه الصوفي أو السالك إلى طريق السر الإلهي: « فينبغي للصالح السالك أن لا يزيد على الحد المشروع فيكون متبعا، فإن ترك العمل بالاتباع أعظم أجرا من العمل بالابتداع فإن الإتيان بحكم الأصل، فإن وجودنا تبع لوجود من أوجدنا.»<sup>1</sup>

إن معرفة الله لها ضوابط، وطاعته لها أصول، حيث يتقيد السالك بأوامر الله ونواهيه، وأي فساد للبدن يؤدي بالضرورة إلى فساد للنفس، والسالك الحقيقي: « هو الذي يرى الشيخ في نفسه ومرآته العاكسة حيث يرى الشيخ في المرید والمرید في الشيخ فالعقول والقلوب عرشية بلا جدال تحيا في حجاب من نور العرش.»<sup>2</sup>

ومعنى هذا أن السالك زاهد يسعى لغاية قصوى تتمثل في رضى الله، وذلك باتصافه بالصفات الروحانية وكما يقول ابن عربي: « ليس العارف من ينفق من الجيب إنما العارف من يأكل من الغيب.»<sup>3</sup>

ومن خلال النصوص السابقة والمنهج المتبع في كشف حقيقة الصوفي وهو المنهج المقارن، نصل إلى شبه ترابط بين الصوفية وهي الحالة الوجدانية التي يعيشونها والتوغل في السلم الروحي الذي وكما يقول النفري: « العابد كالماء يسقي الأرض ولا يأكل من الرغبات الروحية ينال بعد تربية شاقة، فالصوفية عند السهروردي هم من يمزجون بين العقل والذوق إن قراءة المصادر السهروردية تؤكد لنا التنظير للفلسفة عبّر عليها منذ ثمارها العارف كالأيات يحث الأذكار ولا يشرب بأكوابها.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية السفر الثالث عشر، تحق وتق عثمان يحيى، تص ومرا ابراهيم مذكور المجلس الاعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا في السوربون والمنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 1999، ص640.

<sup>2</sup> جلال الدين الرومي: مختصر كتاب المثوي، تق حسين أحمد شقيق الهيئة المصرية للكتاب، (د، ط)، (د، س) ص157.

<sup>3</sup> محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي نتائج الأذكار في المقربين والأبرار (شرح بال ورشح حال) (أرض السمسة الني خلقت من طينة آدم) ورسائل أخرى، تح وتق سعيد عبد الفتاح ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، (د، س)، 2014، ص617.

<sup>4</sup> محمد بن عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، بعناية وتص واهتمام آرثر يوحنا اربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2012، ص الواجهة الأخيرة من الكتاب.

إن المقامات وتحقيقها التي نالها رغم صغره، وفي تاريخ الفلسفة وحتى في الفلسفة المعاصرة، لم نجد فيلسوفاً وحكيماً وإشراقياً جامعاً لكل الفلسفات والمعتقدات منتجاً بذلك فلسفة إشراقية ومنطقاً إشراقياً.

وعليه علينا أن نؤكد على مسألة ألا وهي دائرة التصوف والفلسفة والدين التي هي من المفاهيم والمقولات الرئيسية لدى السهروردي، وهذا واضح في مؤلفاته فهي عبارة عن سلسلة صوفية وفلسفية أساسها هو كتاب حكمة الإشراق وتكلمته هي باقي المؤلفات الأخرى وإذا أردنا توضيح فلسفته في الفكر فهي مبنية تبويهاً تصاعدياً وفق منهج ذوقي عقلي.

## المبحث الثالث: معراج المتأله والإتحاد الإشراقي

### (1) المعراج الصوفي:

يقوم التصوف على مبدأ الزهد في الحياة من أجل بلوغ السعادة في الحياة الأبدية، فالسعادة هنا هي غاية يطلبها كل متصوف، وعليه التجرد من كل شيء من شأنه أن يبعده عن البعد الروحاني: « والصوفي خرج من مرتبة الإيمان إلى مرتبة العلم ثم تجاوزها إلى مرتبة المعرفة فهو لم يعد يصلي لأنه يخاف من الله إنما يصلي لأجل الاتحاد في سيرورة مزدوجة يتأله بها الإنسان ويتأنس بالإله.»<sup>1</sup>

هذا القول يحلينا إلى أن السهروردي له رسالة معرفية فلسفية ممزوجة بمنهج إشراقي صوفي يطمح بها إلى درجة الاتحاد الإشراقي أو العروج الصوفي، وامتلاك ما يعرف بالحكمة الإلهية (الثيوصوفيا) المبنية على طريق القلب والذوق، هنا الصوفي يبحث عن الاتصال بالحق: « نعم

<sup>1</sup> علي بن انجب الساعي البغدادي: أخبار الحلاج من اندر الأصول المخطوطة في سيرة الحلاج، حق وعق موقف قوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة دمشق، ط2، 1997، ص ص 14، 15.

ذلك أن بحث الصوفية للاتصال بالحق هو في أحد أوجهه بحث للاتصال مع الإنسان الفاضل، المنزه النبيل في مجتمع غلب عليه التفكك وغلب عليه الانفصال.<sup>1</sup>

والابتعاد عن الروحانيات والاتصال بالدنيا وصحبة الأغيار وتطبيق الأخيار مثل ما قلنا سابقا فالعروج الصوفي يتحقق بناء على استيفاء منازل خاصة بآداب النفس وصفات روحية أخرى، فعليه أن يكابد من أجل كسب محبة الله، وعليه أن يكون مستعدا كلياً لبدء رحلة العروج الصوفي التي من خلالها تتكشف له التجليات الإلهية، وصور المعارج والمدارج تتال بفضل طريق الزهد والتحلي بمكارم الأخلاق، فالأحوال تطلب والمقامات تقطع، فطريق الحق هو طريق الذويان التام في عالم الروح وكأن الصوفي يتأرجح في عروج معرفي وذلك بفعل تهذيب النفس وصفائها وتجردها حيث تتكشف له أسرار المعارف: « واستحضر هذه الطرائق سافر من معدنه... إلى نباته... إلى روحه إلى سره... فإذا وصل إلى هذه الحضرة بقي مستهلكا مستغرقا فانيا عن فنائه والفناء من صفته، والبقاء من صفته وإنها من صفة حقيقة الحقائق.»<sup>2</sup>

ومهما يكن فإن أرقى درجات المعرفة الصوفية لا يمكن أن ينالها: « إلا الإنسان الكامل لا يسوغ إضافة تلك الإشارات ولا يجوز إسناد تلك العبادات إلا لاسم محمد صلى الله عليه وسلم فهو الإنسان الكامل بالاتفاق وليس لأحد من الكمال ما له من الخلق والأخلاق.»<sup>3</sup>

لقد اقتدى بالعروج النبوي لمحمد عليه الصلاة والسلام وبفكرة الإنسان الكامل، بينما السهروردي عروجه ذو منحى آخر يعرف بالطريق الصوفي أو العروج المخيالي: « من أقرب رحلة تكون للمريد إلى حضرة الحق الخاصة دوام الذكر، فقد اجمعوا على أن من دامت أذكاره صفت أسرارته ومن صفت أسرارته كان في حضرة الله قراره.»<sup>4</sup>

هذا الطريق الصوفي الذي هو نهاية النهايات وهو الوصول إلى حضرة الله أو حضرة الحق، وهنا تترادف الأنا مع الهو، فالمعراج الصوفي هو عبارة عن رحلة روحية بعد معاناة كبيرة ينالها

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 57.

<sup>2</sup> عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: تراثنا الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب الرسالة 7 ش الباب الاخضر المشهد الحسيني، القاهرة، ت: 93608 (د، ط)، 1876، ص ص 09، 10.

<sup>3</sup> عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997، ص 208.

<sup>4</sup> عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ج1، حق وقد طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف بيروت، (د، ط)، 1988، ص 144.

الصوفي تسمى المحبة الإلهية، وفي هذا المبحث نركز على درجة الوصول، وصول الصوفي إلى النهاية المرهونة بآليات تربيته الروحية والرياضية الدالة على المقامات، والهدف من المعراج الصوفي هو الارتقاء إلى الحضرة الإلهية، غير أن هناك شروط وآداب ينبغي الالتزام بها من أجل الحق، والقدر الذي تلتزم به من الآداب يكون الوصول إلى الحق: « ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتهاون المرید بالأدب لأنه أصل تبطل بدونه أعمال الزلفى والقربى إلى الله، ومن هذا التهاون لا يزداد المرید إلا عطشا وحرمانا من كأس المعارف والوصول.»<sup>1</sup>

فالصوفي بعد كل هذه المحبة لا يرى في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى: « وما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله فشاهد عين العالم في شهود الله.»<sup>2</sup>

« إن هذا الإيمان الصادق يجعل صاحبه يتذوق حقيقة المعرفة الربانية نتيجة محبة كبيرة فيحصل له الفتح الرباني والفيض الرحماني.»<sup>3</sup>

إن الصوفي العارف كما يسميه السهروردي الحكيم المتأله يحصل على نعمة المشاهدة بفعل الإشراف الرباني والنور الحقاني.

2/ مراتب العروج : وللعروج مراتب

« أ/ الترقى : من حضيض قيود النفس وصفاتها الطبيعية إلى أوج إطلاق وحدة ظاهرة الوجود، وغاية هذا المعراج هو الترقى إلى حضرة جمعية جميع الأسماء المتعلقة بالاسم الظاهر وارتفاع تلك الكثرة الأسماوية.

ب/المعراج : هو الترقى من قيد روحية الروح وخلقيتها إلى إطلاق باطن الوجود وصور نسب واحديته، وغاية هذا المعراج الترقى إلى حضرة الجمع لجميع الأسماء المتعلقة لاسم الباطن.

ج/ المعراج: الذي هو غاية المعارج بالنسبة إلى سير السائرين هو الترقى من قيد كثرة الظهور والبطون إلى إطلاق جمع الهوية وهو مقام الجمع الجامع بين جميع صور نسب الواحدية وهو

<sup>1</sup> نهرو الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني: التحلي بالآداب الإسلامية في الطريقة الكسنزانية، دار القادري للنشر والتوزيع دمشق، ط1، 2007، ص33.

<sup>2</sup> محي الدين ابن العربي: الحب والمحبة الإلهية، جمع وتأ محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي دمشق، ط2، 1992، ص143.

<sup>3</sup> السيد محمد سيف الدين الكيلاني: الدرر السنوية في المواعظ الكيلانية، مهران مطبعة سي باب عالي جاد سنده تومر و7، (د، ط)، 1302، ص5.

المقام الذي ترتفع فيه أحكام المغايرة والضدية بحيث لا يبقى أثره للكثرة البادية من أحكام الإسم الظاهر وكذلك الإسم الباطن وصور نسب واحديته وهو التوحيد المطلق.<sup>1</sup>

إن هذا الحكيم المتأله أرسى لفلسفة صوفية ذات طابع رمزي معرفي الذي لا يرى في الوجود سوى الله، فالذات العليا هي طريق السالك والطالب الذي يطمح ويطمع لنيل أعلى مرتبة، حيث يكون الحكيم إلهيا إشراقيا همّه امتلاك الحقيقة الأزلية حيث يعود الإنسان إلى جوهره الأول فهذه هي رحلة عروجه التي لا تعكس إلا حقيقة واحدة هي الحقيقة المطلقة لا الحقيقة الوجودية، إنها تجربة تعتمد على نوع من الجهاد وهو الجهاد الأكبر أو وصفت: « بفترة الجهاد النفسي للتححرر من ريقة الإنية والتخلص من أسر الترابية التي تحجب القلب عن إشراقات عالم القدس.»<sup>2</sup>

إن المعراج الذي سلكه السالك من أجل بلوغ درجات عليا وتلقي أنوار المعرفة الإلهية وهذا كله لا يكون إلا بفهم النفوس واعتماد رياضات روحية وبدنية شاقة، إن هذا الطريق يتحقق ويتوقف على مدى تهيئة الصوفي (السالك) وما يمنحه الله من أحوال وإشراقات وفيوضات، غير أن هناك ملاحظة تجدر بنا الإشارة إليها وهي للسالك درجات ومراتب وهذا حسب أنماط مختلفة للتربية وكما قلنا فإن العلاقة بين الأحوال والمقامات لا بد أن تقدم نتائج عملية، وهذا ما أشار إليه ابن عربي وتكلم عنه محمد علي أبو ريان في كتابه (أصول الفلسفة الإشراقية): « يلتقي العلم بالعمل أو النظر بالمجاهدة أو المعرفة بالسلوك وهو بذلك يلتقي مع كثير من الصوفية مثل السهروردي الإشراقي فهما يتفقان في اعتمادهما على الكشف الصوفي الذوقي وإنهما نهجا الإتجاه الإشراقي للوصول إلى نهاية الطريق حيث المعرفة إشراق نوراني وإلهام رباني وتجلي إلهي.»<sup>3</sup>

إن هذا العروج الصوفي هو عبارة عن رحلة روحية قلبية أو سفر وجداني يكون بقلب صوفي خالص له درجة من عند الله تعالى نتيجة حصوله على القوة الروحية حيث يفنى في سفره، لكن عليه أن يحدد نقطة انطلاقه ونهاية وصوله: « وإذا كان قد حدد بدايات ونهايات الطريق فإنه يعتبر عروج الإنسان في سلم العرفان شيئا فريدا حيث يخص كل شخص من أهل الله السالكين،

<sup>1</sup> نقلا عن زبدة التحقيق ونزعة التوفيق: ورقة 112 ص ب صدر الدين محمد بن اسحاق القونوي في تحقيق الطور المخصوص، قد وحق وعلق إبراهيم محمد ياسين، منشأة المعارف، (د، ط)، 2003، ص ص 104، 105.

<sup>2</sup> جودة محمد أبو اليزيد المهدي: بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، تراجم علمية صوفية موثقة لخمسين وليا لله عز وجل بدأ من القرن الثاني الهجري إلى عصرنا الحاضر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1998، ص402.

<sup>3</sup> نقلا عن محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص ص 298، 302، 324.

يسلم خاص لا يرقى فيه أحد غيره... إلى أن تحديد سلاّم العروج يزيل الاتساع الإلهي بتكرار الأمر، والشيخ يجعل للاتساع الإلهي والقدرة الإلهية آفاقا لا حدود لها.<sup>1</sup>

وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة فإن الأنوار الإلهية تمثل بداية ونهاية يحددها المرید، فيسلك هذا الطريق الروحي متخذا وسائل وسبل شتى، وبعدها ينال مقامات وأحوال غاية القصوى هو معرفة «الله» وإذا وصفنا هذا الطريق فإنه طريق وعر ومضني، فالعروج إلى الحضرة الإلهية حيث تقنى النفوس وتصبح الحقيقة هي الله، وهذا يكون بالعبادة الإلهية التي تخص العبد المرید: «وعندما تصاحب العبادة المرید السالك، يبدأ الترقى في منازل ثلاثة هي مراتب للتجربة الروحية وقد أعطى لها ابن عربي رموز مستمدة من العنصر النفسي للإنسان وهي النفس والقلب والروح بعد أن سلبها أي معنى مادي وإن هذا التجرد الروحي يعكس قوة خارقة يؤيد بها الله عز وجل السالك من خلال معرفة الله... لأن من يعرف الخالق لا يخفى عليه معرفة المخلوق.»<sup>2</sup>

إن المخلوق يتمتع بكل أنواع المعارف بشرط أن يكون عارفا وعالما بالله مترقيا مشرقا: «إن الواصل في هذا الطور يكون قد تقلب في كل أطوار الترقى القلبية ووصل إلى حقيقة القلب وصار مستعدا للعروج إلى منزل الروح، وفي هذا الحال تظهر للواصل أنوار التجلي وبنال الحكمة والمعرفة الإلهية كشفا ربانيا.»<sup>3</sup>

إن هذا الحقل المعرفي الذي يخص المعرفة الإلهية يختلف عن المعارف العلمية، إنه نوع من المعرفة تخص المشايخ والحكماء وهو فتح رباني وسر نوراني: «فالحمد لله الذي يقذف إذا شاء في قلوب المریدين لوعة الإرادة، فيزعجهم إلى سلوك سبيل السعادة، التي هي الإيمان والعبادة، ومحو كل رسم عادة.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> كروم أمين أبو كرم: تراثنا حقيقة العبادة عن محي الدين بن عربي، دار الأمين القاهرة، ط1، 1997، ص67.

<sup>2</sup> نهرو الشيخ محمد الكسنزان الحسيني: خوارق الشفاء الصوفي والطب الحديث، دار القادري للنشر والتوزيع دمشق، ط1، 2007، ص64.

<sup>3</sup> كرم امين أبو كرم: تراثنا حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص80.

<sup>4</sup> الحبيب عبد الله بن علوي الحداد الخضرمي الشافعي: آداب سلوك المرید، دار الحاوي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994، ص3.

فالطريق الصوفي له منهاجه وآدابه وله نفحاته وتجلياته فهو شوق دائم تتحقق للروح فرحة أبدية لا مثل لها: « فالطريق الصوفي ما هو إلا طريق ابستمولوجي غايته المعرفة الإلهية والإشراق الرباني وليست الكرامات في حد ذاتها.»<sup>1</sup>

نرى من هذه النصوص أن السالك في رحلته يتجاوز كل المعوقات ويضحي بنصيبه من الدنيا لأجل حدوث هذا الإشراق الرباني والنور الشعشعاني، طريق اختاره فجرد نفسه وفضل العزلة والتخلص من قبضة الحس محققا اعتاقا روحيا وهبه الله تعالى لمن يشاء من عباده المخلصين، إن مسألة التطهر الروحي شرط من شروط التصفية القلبية التي تصقل النفس وتهذبها للتوجه للطريق الصوفي الروحاني الذي يناله أنبياء الله المرسلين وأولياءه الصالحين: « فالأولياء لهم إسرءات روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسرء في الأرض وفي الهواء غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء.... وإسرءات الأولياء معارج أرواح ورؤية قلب وصور برزخيات ومعان متجسدت ولهذا كل غيبة لا تعطي علما لا يعول عليها.»<sup>2</sup>

إن هذا النص يوضح لنا كما قلنا سابقا الفرق الجوهرى بين الرسول صلى الله عليه وسلم وعروجه النبوي الذي هو معجزة من معجزاته، وبين عروج الأولياء الذي يكون عن طريق القلب والذوق الروحي والذي لا يتحقق إلا للصادقين الذين يترقون في سلم الروحانيات متشربين من المعرفة الإلهية: « وإذا كانت مراتب الكمال تجمع بين الأولياء والأنبياء صلوات الله عليهم فإن الجيلي يشير إلى أن ذلك لا يعني الجمع بين مقام الولاية ومقام النبوة... ولكن ليس كل ولي نبي بل إن نهاية الولي هي بداية النبي.»<sup>3</sup>

إن الولاية تختلف عن النبوة فهي الفناء واستمرار البقاء في المشاهدة الربانية، وإن النهاية التي يصل إليها الولي تعد مقاما للبداية النبوية وهكذا، غير أن هذا لا يمنع من الاقتداء بخير البرية

<sup>1</sup> كرم امين أبو كرم: تراثنا، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي مرجع سابق ص 89

<sup>2</sup> محمود الغراب: شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي مطبعة قطر دمشق ط 1994 ص 21

<sup>3</sup> يوسف زيدان: عبد الكريم أجيلي فيلسوف الصوفية أعلام العرب 132 الهيئة المصرية العامة للكتاب 1988 ص



عليه الصلاة والسلام لأنه هو النموذج الأكبر الذي يحتذى به بل هو الإنسان الكامل الذي تكلم وأشاد به الصوفية الكبار.

## (2) الإتحاد الإشرافي بين العارف والمعروف عند السهروردي:

لقد أسس السهروردي فلسفة صوفية متجذرة ذات طابع روحي ميتافيزيقي، ومن خلال العروج الصوفي الذي يتحقق للمتأله تنشأ علاقة بين العارف والمعروف أو بين الله نور الأنوار وبين الصوفي المتفلسف، هنا يستعد السالك الأصيل للترحال بين عالمين هما عالم الفساد وعالم الروحانيات حتى يصل إلى مشاهدة الحق، كل هذا يحصل بفعل الإرتقاء الروحي، والسر في فلسفته أنها نابعة من تجربة حية تعكس بالفعل الجانب الروحي والفلسفي للسهروردي، وكذا الذوقي الكشفي الذي نشأ انطلاقاً من ترويضات حقيقية هدفها كشف الطريق نحو نور الأنوار: « وقد تطرب نفس المتأله طرباً روحياً فيشرق عليها نور الحق ولما رأيت الجديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها وتعمل فعلها فلا تعجب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت بنور الله فأطاعها لأكون طاعتها للقديسين وفي المستشرقين فلما انفتحت أبصارهم وجدوا الله مرتدياً.»<sup>1</sup>

إن هذا الإتحاد الإشرافي يتحقق من خلال إشراقات وإلهامات أو عن طريق الكشف نتيجة التخلي التام عن الشهوات، هنا تشرق عليه أنوار من المعارف والعلوم الربانية وكما قلنا سابقاً فإن السالك الأصيل هو الذي تتحقق له هذه المرتبة فتحصل له الحقائق، وهذا طبعاً بالتخلص من كل المؤثرات السلبية كالمادة أو الانحياز للشيء، فالهدف محدد والغاية صافية وهي الصفاء الروحي والنقاء الباطني: « حقيقة الفناء محو واضمحلال وذهاب عنك وزوال وإن شئت قلت فناء المرید طهارة النفس من التدنيس وفناء المراد تخلقه بأوصاف التقديس وإن شئت قلت فناء السالك عن السكون إلى الأنوار وفناء العارف عن شهود لمحة الأغيار وإن شئت قلت الفناء محو النية وذهاب الإنية وإن شئت قلت الفناء التخلي لنور التجلي.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: تاج المجاميع المحتوى على ثلاثة كتب من أمهات الأسفار العلمية الفلسفية طبعت على نفقة حضرة البحاثة المنقب عن الأسفار العلمية الشيخ محي الدين صبري الكردي مطبعة السعادة بحوار محافظة مصر 1335 هـ ص 45

<sup>2</sup> جمال الدين محمد ابي المواهب الشاذلي: فوانيين حكم الإشراف إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق راج وضبحار الله منصور مهران كمال الدين، مكتبة الكايات الأزهرية حسين محمد امبابي المنياي، (د، ط)، 1961، ص 58.



ومعنى هذا أن طريق السالك هو الطهارة التامة من المدنسات والإلتزام بالمقدسات والتخلي بصفة القديسين الروحانيين، والتوجه إلى نور الحق والفناء الحقيقي هو التخلي والتخلي والتجلي لنور الأنوار وهذا ما يعرف بالمحبة الإلهية: « استغفر الله إلا من محبتكم فإنها حسناتي يوم ألقاه فإن زعمتم بأن الحب معصية فالحب أحسن ما يعطى به الله.»<sup>1</sup>

هذه التربية الروحية تحقق المحبة الإلهية، وبالتالي الإستقامة شرط من شروط هذه التربية وفي كل هذا فإن همّ الصوفي هو الفناء في محبوبه والسكر في طريقه بالعشق الإلهي، والسهروردي يربط العشق الإلهي بمبدأ فيض الوجود فالعشق الإلهي مبدأ من مبادئ الانبثاق والصدور، فالسالك هو الذي وهب نفسه لله وسلك طريقه وحقق مبتغاه، هو الذي اختار المجاهدات الشاقة والآلام الموجعة، فالسالك في طريقه الصوفي عليه أن يتحمل المكابدة وعقاب النفس من أجل تحقيق مبتغاه.

ولقد وصف الجامي<sup>2</sup> في إحدى غزلياته مكابدة العشق في الطريق الصوفي:

« أقبل أيها الساقى لأن قصر البقاء في تزلزل فصب كأس الشراب، فلماذا تتعلل بالمكان أفصح لنا عند السبب الذي من أجله تركت عشق حانة الشراب لأن التوكل زاد الطريق لأهل الإرادة.»<sup>3</sup>

إن هذه الأبيات تترجم لنا شدة المعاناة الروحية للسالك والتوكل على الله والساقى هنا رمز لمحبة النفس: « فاصرف هوى النفس واحملها على سنن من الفضائل والآداب والحكم فإنما هي في الآثام إن تركت وإن أقيمت على الآداب تستقم.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> صلاح الدين خليل بن ايبك: لوعة الشاكي ودمعة الباكي، صحح أصله ووقف على طبعه وعلق على مفرداته (م. م.، ابن أديب مصري)، طبع على نفقة أحمد فتوح الكتبي بميدان الأزهر بمصر، (د، ط)، 1348هـ، 1929م، ص65.

<sup>2</sup> الجامي: هو عبد الرحمن الجامي هو الشاعر والمفكر والاديب الصوفي: انظر حمادي عبد الحميد حسين استدعاء ساقى الخمر في غزليات عبد الرحمن الجامي مجلة كلية الآداب، العدد 21 يوليو 2006، ص ص 2، 3.

<sup>3</sup> الجامي: هو عبد الرحمن الجامي هو الشاعر والمفكر والاديب الصوفي: انظر حمادي عبد الحميد حسين استدعاء ساقى الخمر في غزليات عبد الرحمن الجامي، مرجع سابق، ص 36

<sup>4</sup> علي محمود صقر: إشراقة اليقين الإلهيات وقصائد متنوعة، تق ياسر عكاشة حامد، جامعة الأزهر، (د، ط)، (د، س)، ص77.

إن ابتعاد النفس عن الآثام وتجليها بالآداب يؤدي إلى الحكمة، فالتذوق سره السلوك القويم لأجل نيل المكانة الروحية والتخلي عن البدن الذي هو سجن النفس وقيدها، فهو مكبلها بقيود اللذات، وعند تحررها منه والتخلص من كل لذاتها تختار وترسم لنفسها طريق الفناء بالتجرد والتحرر، والعشق الإلهي هنا بالذات يدخل في علاقة داخلية تربطه ارتباطا روحيا بالله عزوجل: « استنتقت بها لسان المعارف وأيقظت لها عيون ترجمان العوارف بحسب ما أمني على وارد الوقت بحكمة الحزم وقضائه الحتم وهي المفاتيح الغيبية والمصابيح الوهيبية التي لا يصل إليها إلا الأفراد العارفين ما حاد الراسخين ينادي عليها ترجمان النقل عند أرياب العقل لتكون دليلا للملوك وخليلا لأولى السلوك في بيان أصل هذا العلم النوراني.»<sup>1</sup>

إن العلم النوراني الذي يشرق من نور الحق يتجلى لذوي السلوك الروحاني، حيث لا يستتق لسانه إلا للحق ويستتير بضياء النور فالعارفين الراسخين يتذوقون المعارف بالقلب والروح فيحلقون ويعرجون إلى سماوات نورانية حيث في هذا الفضاء لا يكون إلا للحق ونور الحق: « فهو يفنى تماما عن وجوده وهو ما يسمى بالفناء الأكبر غيبه عن الشعور بالذات واللذات وعندما ينسي نفسه وينسى نسيانه لنفسه كذلك فإن ذلك يسمى فناء عن الفناء ولأن الناس لا يزالون يتلذذون بالمعرفة... فإن الإنسان لن يصل للكمال إلا عندما يفني معرفته في العارف لأنه ما زال يبتهج ويتلذذ بالمعرفة وبالمثل فهو يفعل ذات الشيء بالنسبة للعارف.»<sup>2</sup>

إن العروج الصوفي يحقق لصاحبه الفناء في المحبوب، وهنا يصل إلى حضرة الحق ثم إلى معرفته، فالفناء يستوجب الانعتاق الروحي من الجسد، فالمعراج الصوفي وهو سلوك صوفي هدفه الارتقاء إلى أعلى درجات الروحانية مستغرقا في المحبة الإلهية، فانية في محبوبها لأن الفناء هو نواة الرحلة الصوفية العرفانية، وكما قلنا سابقا فإن السهروردي في مشروعه الإشراقي وضع أسس بناء فلسفته النورانية مثل الوجود، الفيض، النور، العروج الإشراقي... الخ، فالصوفي في رحلته الروحانية ينطلق من الوجود وصولا إلى نور الأنوار وهو العالم الحقيقي: « ومن شأن كل مذهب

<sup>1</sup> علي بن أبي طالب: الجفر الجامع والنور اللامع وإلتام الفائدة قد ذيلناه برسالة من العشرة اليمانية وهو علوم النجوم والطوالع وللبروج والطبائع مجموع من أقوال هرمس، مكتبة الكليات الأزهرية حسين محمد امبابي وشركاؤه، (د، ط)، 1971، ص43.

<sup>2</sup> هنري كوربان: الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، تر وتعد عادل محمود بدر، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص49.

يبني على تدرج الموجودات هبوطاً هو المبدأ الأول أن يقول بحركتين أساسيتين حركة هابطة وحركة صاعدة أما الحركة الهابطة فهي وصفية عقلية يشرح فيها الفيلسوف السير بموكب الوجود من الواحد تدريجياً حتى ينتهي إلى المادة التي تعد أحط الموجودات.<sup>1</sup>

طور السهروردي نظرية الفيض والوجود وتدرج المخلوقات وفق قاعدة الأخس هبوطاً من المبدأ الأول وفق حركتين حركة نازلة وحركة صاعدة، فأما الأولى فهي من اختصاص الفيلسوف مركزها العقل فحوها الوجود من الواحد وصولاً إلى العالم الحسي: « وأما الحركة الصاعدة فهي في ارتقاء هذا السلم مرة أخرى والعودة إلى الواحد الأول وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة بل لا بد أن تكون عيانية صوفية أساسها هذا التطهر وتصفية النفس حتى يتسنى لها الارتقاء تدريجياً والعودة إلى الاتحاد بمصدرها الأول وإذا كان الاستدلال العقلي هو أساس إدراكنا للحركة الهابطة فإن الاستدلال يفقد بالضرورة معناه في الحركة الثانية ولا يعود في وسعنا أن نصل إلى الموجود العالي على العقل إلا عن طريق الاتحاد الصوفي.<sup>2</sup>»

إن الصوفي في رحلته الروحانية يمر بمرحلتين الأولى المرحلة الوجودية الفيضية والتي تعتمد على العقل وهي مرحلة يصف فيها الفيلسوف الوجود انطلاقاً من نور الأنوار إلى عالم الظلمات، أما الثانية فهي حركة صاعدة وفق هذا الجدل المعرفي والوجودي، فهي تسمو بالصوفي في سلم الروحانيات فتعود به إلى الواحد، وكأن الواحد هو نقطة البداية والنهاية، وهذا وفق منهج ذوقي إشراقي من خلاله يرتقي الصوفي بفضل التطهر وتصفية النفس من العلائق، وهنا تتعلق بالنير الأعظم وتلتقي بربها الأعلى، فجميل أن تعشق والأجمل أن تذوب في محبوبك الأبدي وذلك هو أرقى إحساس وأقوى الانواق.

### 3) الاغتراب الروحي عند المتصوفة:

يعيش الصوفي تجربة صوفية من خلالها يغفل كل شيء إلا حقيقة واحدة هي «الله»: « يتمثل الاغتراب الذاتي الروحي في انفصال الإنسان (الذات الجزئية) عن ذات الحق (الذات الكلية) أما الحلاج والذي عانى من هذا النوع من الاغتراب كان دائماً ينشد بالرجوع إلى أصله أي التحاق

<sup>1</sup> فؤاد زكريا: مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساوية الرابعة لأفلوطين، دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية، (د، ط)، 2004، ص323.

<sup>2</sup> فؤاد زكريا: مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساوية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص323.

الجزئي (نفسه) بالكلي (الحق) حتى يفنى فيه وذلك عن طريق المعراج الروحي مروراً بالمقامات حتى يبقى مع الذات الكلية.<sup>1</sup>

إن الاغتراب الذي ينادي به المتصوفة هو نوع من الغيبوبة الفكرية والروحانية للنفس حتى يتسنى لها خلع بدنها والدخول الى عالم الحق، وهذا الاغتراب لا يتحقق الا بعد قطع مراحل طويلة والتوجه نحو سفر روحي يتخلّى عن كل الماديات الحسية، انه الاغتراب الروحي الذي يمثل مرحلة أساسية عند المتصوفة، إن الاغتراب الذي نقصده هنا اغتراب قلبي روحي: « وهو الارتقاء والسمو الذي تمارسه الروح عند قطع كل المقامات أو هو سفر السماء.»<sup>2</sup>

إن الصوفي يعيش نوع من خلع البدن والسفر بروحه وقلبه وكل جوارحه إلى حضرة الحق أو السماء، حيث يتسنى له تذوق نوع من المعرفة المتعالية تخص الذات العليا فقط أو هو نوع من الإسراء الروحي: « ومن قبيل الرؤيا عند المتصوفة ما تحدث عنه بعضهم بشأن الإسراء الروحي، حيث يذهبون إلى أن أولياء الله يسرون بأرواحهم في آفاق الأرض والسماء فيشاهدون في هذا الإسراء صوراً تمثل معاني مجسدة فيستلهمون منها ما شاء الله لهم أن يستلهموا من المعرفة والحكمة.»<sup>3</sup>

غير أن هذا الإسراء إسراء مبني على المخيلة ولا مجال لمقارنته بالإسراء والمعراج الذي حدث مرة واحدة وهو معجزة ربانية حدثت لرسوله صلى الله عليه وسلم وهو النموذج الأوحد والوحيد، هذا الاغتراب الروحي الهدف منه: « هو الفناء وهو على ثلاثة أقسام فناء في الأفعال لا فاعل إلا الله، وفناء في الصفات لا حي ولا عالم ولا قادر ولا مرید ولا سميع ولا بصير ولا متكلم على الحقيقة إلا الله، وفناء في الذات لا موجود على الإطلاق إلا الله وانشدوا في ذلك فيفنى ثم يفنى ثم يفنى فكان فناؤه عين البقاء.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> إيمان محمود محمود الشناوي: الإغتراب عند الحسين بن منصور الحلاج، مجلة كلية الآداب جامعة المنصورة العدد 48، المجلد 2، الجزء 2، يناير 2011، ص 1001.

<sup>2</sup> أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية سيرة ذاتية ومنهاج ومفاهيم صوفية لأقطاب التصوف الإسلامي، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، (د، ط)، 1989، ص 479.

<sup>3</sup> نهرو محمد عبد الكريم الكسنزان الحسيني: الرؤى والأحلام في المنظور الصوفي، دار القادري للنشر والتوزيع دمشق، ط 1، 2007، ص 479.

<sup>4</sup> عبد القادر الجبلاني الحسني: السفينة القادرية، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2002، ص 210.

إن هذا الاغتراب ما هو إلا نتيجة روحية وحتمية يصل إليه السالك الأصيل، فالحكماء ينالون درجة المعرفة: « فالمرید هو الرامي بقصده إلى الله عز وجل فلا يعرج حتى يصل. »<sup>1</sup>

يمثل السهروردي حكيماً إشراقياً في مجالي التصوف والفلسفة، فهو الذي زواج بينهما في حقل واحد يعرف بالتصوف الفلسفي أو الحكمة الذوقية، لقد أسس السهروردي نسقا معرفيا ووجوديا وميتافيزيقيا وحتى أخلاقيا وسياسيا، ورسم مسلكا يخص علم المكاشفة والمجاهدة بل رسم منهاجا في الحياة يبني على قيم أخلاقية راقية الهدف منها هو العلم الإلهي الذي يفهم الوجود ومراتبه والكون وأسراره والمعرفة ومنطلقاتها الفكرية، حيث كل مبدأ من مبادئ هذا النسق يكمل ويخدم الآخر في بنية متماسكة أبدية شعارها الله عز وجل وحده، هذه الحقيقة الأبدية التي يتوق إليها كل حكيم من خلال ثورات متواصلة على المعرفة الحسية وعلى الوجود العيني والعروج إلى سلم الروحانيات، وإذا تكلمنا بلغة فلسفة العلم فإنه ينبغي تجاوز كل العوائق التي تحول دون إدراك المعرفة الحقّة، لقد أعطى السهروردي نموذجا حقيقيا لأهل الطريق عندما أرسى: « قواعد حكمة الإشراق وتجاوز كل الظلمات المادية ثم تأتي مرحلة التنقية التامة حتى يكون السالك مهيباً ومستعداً لاستقبال الفيوضات الربانية عن طريق المشاهدة وهي حال رفيعة وهي من لوائح زيادات حقائق اليقين وتقتضي حال اليقين. »<sup>2</sup>

غير أنه وضع منازل ومراتب للسالك وأعظم درجة هو الحكيم المتوغل في التأله والباحث الذي هو خليفة الله في الأرض: « غير أن وحدة الشهود ممتعة على المرید السالك ولا يمكن لأي سالك أن يتجاوز المرتبة الخاصة به فكل عارج له مرتبة يأخذ من خلالها درجة معينة من النور وتجاوزها يعني الهلاك بنفس النور الذي يحاول الوصول إليه. »<sup>3</sup>

إن هذا القول يؤكد ما قلناه سابقاً أن العروج عند الصوفية يختلف عن العروج النبوي فشتان بين النبوة وعروج خيالي أساسه الأحلام والرؤى: « عرجت بروحي فخرقت الملكوت، فما مرت

<sup>1</sup> عبد العزيز عزالدين السيروان: مواظ وحكم وأقوال، تق أحمد كفتارو، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995، ص128.

<sup>2</sup> أبو نصر السراج الطوسي: اللمع حق، وقد وحر: عبد الحليم محمود طه عبد القادر سرور، دار الكتاب الحديثة بمصر، مكتبة المثني بغداد، 1960، ص101.

<sup>3</sup> غسان محمود سليمان السعدي: العروج في فلسفة السهروردي: رسالة ماجستير في الفلسفة بكلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، تموز 1995، ص07.

بروح نبي إلا سلمت عليه، واقرأتها السلام غير روح محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كان حول روجه ألف حجاب من نور كادت أن تخرق عند أول لمحة.<sup>1</sup>

وبالتالي فمعراجة صلى الله عليه وسلم وسنته وكل ما تعلق به جعلوه قدوة فمشوا على نهجه، خصوصا المتصوفة، والهدف من ذلك هو معرفة الله عز وجل وحبه ونيل رضاه، لأن الله وحده لا شريك له يعلم السر والعلانية ولا تخفى عليه خافية: « غيب معروف، وشهود مفقود، وأنا في الغيب محضور وفي الشهود موجود.»<sup>2</sup>

إن هذا المعراج الصوفي يحاول ان ينسج على منوال الرسول الأعظم الأكرم، ومن أجل التوضيح أكثر فإن الصوفية معراجهم معنوي: « اعلم أن روح الملك بذاته، لأنه رجوع إلى أصله وإذا عرج الرسول ركب البراق فعرج به البراق بذاته، وعرج الرسول لعروج البراق، بحكم التبعية والحركة القسرية، فكان محمولا في عروجه، حمله من عروجه ذاتي، فتميز عروج الرسول من عروج الملك، ولمعراج الرسل خطاب خاص تعطيه خاصية هذا المعراج لا يكون الا للرسل.»<sup>3</sup>

ومعنى هذا أن عروجه صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه عروجا من نوع خاص لأنه مؤيد بمعجزة الوحي الرباني وهو حقيقة لا ينكرها إلا جاحد كافر، أما باقي المعارج الصوفية فإنها معارج معنوية، وأن النبوة والوحي لا يعلمها الا الله وحده، وإن العروج النبوي عروج فريد من نوعه ولا يمكن تكراره: « فتبين لك أن هذا المعراج لا سبيل للوليّ إليه البتّة فمعارج الأولياء بالهمم وشاركهم الأنبياء في هذا المعراج من كونهم أولياء لا من كونهم أنبياء ولا رسلا، فيعرج الوليّ بهمته وبصيرته على براق عمله ورفرف صدقه معراجا معنويا.»<sup>4</sup>

فالعمل والدرجة المشرفة التي يصل إليها الصوفي تجعله يعرج عروجا معنويا متخذا البراق وسيلة لعروجه، فالبراق هنا ما هو الا العمل الدؤوب والشاق متخذا منها إشراقا ذوقيا، وهذا ما عبر عنه ابن طفيل في نظريته المعرفية التي: « تقوم على الانتقال في درجات الصعود الأدنى

<sup>1</sup> أبو زيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تح قاسم محمد عباس، دار الثقافة والنشر دمشق، (د، ط)، 1261هـ، ص89.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية دراسات إسلامية ج1 أبو زيد البسطامي، وكالة المطبوعات 67 شارع فهد السالم الكويت، (د، ط)، (د، س)، ص129.

<sup>3</sup> محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكاتب العربي دمشق، ط1، 1993، ص68.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص68.

إلى الأعلى ومن الحي إلى المجرد ومن العتمة إلى النور ومن الكثرة إلى الواحد في إطار عقلي صوفي في آن واحد إننا بازاء فيلسوف إشراقي لا يرفض التفلسف وإنما يجعل من التفلسف منهجا للتصفية والمشاهدة وإدراك حقائق الأشياء.<sup>1</sup>

إن الإشراقيين في عروجهم ينطلقون من فكرة أساسية وهي أن التجرد من كل علائق البدن والحس فيصلون إلى مرحلة الاقتراب من الله فيمنحهم الله القدرة على المعرفة، وذلك يكون بالمشاهدة إلى أن يصل إلى مرحلة الكشف، إن المتصوفة يخترقون الحجب بطريقهم هذا وبذلك يمتلكون أقصى درجات الحرية، فهذا التجرد تصبح النفس جوهرًا عند الإشراقيين حيث: « تتجوهر النفس وتتألق النور الإلهي في إشراقات العقل الفعّال.»<sup>2</sup>

هذا الترقى الروحي والمعراج الصوفي يحقق ما يسمى بالحياة الروحية الخاصة للسالك، فالسهروردي مثلا تجربته الصوفية تجربة نابعة من ذاته ربط فيها بين الوجود والفكر والروح والميتافيزيقا والنور والواقع في كل متكامل تسعى لفهم هذا الواقع والتأسيس لحكمة إشراقية عندما يستعد السالك لطي كل الجوانب من أجل مشاهدة نور الحق واليقين، وكأن فلسفته مليئة بالميتافيزيقا، فالسالك عند السهروردي هو كائن هاجسه الميتافيزيقا وهو في شوق دائم لامتلاك الحقيقة والتمتع بها، لأنها معرفة أساسها النور الرباني وفهمه، والوصول إلى اللامتناهي في ظل هذا الكون المتناهي، فيصبح السالك قطبا ربانيا يشاهد الحق نتيجة صعوده في المراتب والتدرج من الأحوال إلى المقامات، إن السهروردي ينشد الحكمة الذوقية الإشراقية التي تقوم على فلسفة الشهود جامعا بين التصوف والفلسفة راسما طريقا صوفيا متخذا العروج الروحي لنيل إطلالة الإشراق الرباني، وعليه فلسفة السهروردي مبنية على أسس متسلسلة أساسها هو التعلم والتطهر الروحي والهدف منها هو معرفة الحق والدرجة الثانية هي مرحلة التجرد والتخلص من كل الكدروات عن طريق رياضات شاقة والتدرج بين الأحوال والمقامات للوصول للفناء إنها فلسفة جامعة بين أصول البحث النظري والحالات الصوفية وتجاربها المبنية على الوجدان والذوق

<sup>1</sup> سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام عين الدراسات و البحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2000، ص143.

<sup>2</sup> ماسينيون ومصطفى عبد الله: التصوف، كتب دائرة المعارف الإسلامية 16 لجنة تر دائرة المعارف الإسلامية إبراهيم خو رشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1984، ص40.



والقلب هدفها ومبتاها نور الأنوار، بحيث لا يشاهد بعلمه الحضوري الإشرافي سوى الله، ومن ثم نقول إن فلسفة السهروردي فلسفة شهودية بمعنى آخر أن يرى السالك ربّه في الكون بأسره.

#### (4) الحلول عند السهروردي:

إن نهاية مرحلة العروج الصوفي تلزم عنها نتيجة حتمية هي فكرة الحكيم المتأله النوراني الذي يسعى في سفره للاتحاد الشهودي مع الله نور الأنوار، إن السهروردي لا يقول بفكرة الحلول التي نادى بها الحلاج وبالتالي يستحيل أن تحل الذات الإلهية في ذات العبد بمعنى أن السفر الروحي المعنوي عن طريق الكشف والمجاهدة هو الذي يحقق هذا اللقاء بشرط تخلص السالك من كل الحسيات والعلائق البدنية: « يلح السهروردي بأن إنبلاج الحقيقة مرهون بسير العبد نحو الله، ذلك السير الذي يركز أولاً وأخيراً على ترك الدنيا، عش الإنسان الذي يقيم فيه... يجعل الصوفي يرى الله دائماً في أفعاله، فيراه قبل الفعل وفي الفعل وبعد الفعل وفي كل جهة.»<sup>1</sup>

إن الفيوضات الربانية النورانية تكون لرحلة السالك بعد تحرره من كل الأغيار ومن عالم الفساد والضلال نحو الشهود الإلهي: « والعبد وهو في جلال شهود التجلي الإلهي، لا يعني شيئاً إلا الألمان الإلهية إذ يصبح العبد مرآة تتجلى عليها الفيوضات الإلهية وهو في شهود هذه الفيوضات ناعماً بعرفانه.»<sup>2</sup>

إن العلاقة التي تربط العبد برّبّه في نظر السهروردي هي علاقة عاكسة تعكس الحق على لسان العبد، حيث يصبح السالك نافراً لكل الشخصيات الزائلة حيث لا يكون إلا الله، إن مقام الشهود الإلهي هو تحقيق يحصل بفعل التخلص المادي ورؤية الله، وما دام السالك يقطع المداخل المعرفية والمنازل يفيض عليه النور ويبلغ مقام الشهود: « إن الروح الإنسانية إذا تجردت عن البدن مهاجرة إلى ربها لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهرت عن المعاصي والشهوات والتعلقات، لاح لها نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى،

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: الرسائل الصوفية، تر وتعد عادل محمود بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2007، ص154.

<sup>2</sup> شهاب الدين السهروردي: الرسائل الصوفية، مصدر سابق، ص155.



وهذا النور إذا تأكد وتجوهر، كان جوهرًا قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال ولسان الشريعة النبوية بالروح القدسي.<sup>1</sup>

وكما قلنا سابقاً إن التحلي بالأخلاق الحميدة والابتعاد عن الأخلاق الذميمة والتوجه إلى طريق الله بالتنتقية والتصفية القلبية لا محالة يؤدي إلى قطع المراحل التي تكلمنا عليها: « إن النفس الإنسانية بمنزلة المرآة تنعكس على صفحاتها حقائق الأشياء من عالم الغيب فيقف على صور ومعاني لا يمكن الوقوف عليها بالحسّ والعقل ولكن كما أن انعكاس الصور من الخارج على المرآة... حتى يسمع كلام جنود ربّه ووحدهم.<sup>2</sup>»

تعلقينا على هذا النص أن آلية القلب وحصولها وتحقق الشهود الإلهي في مرآة العبد يعطي السلطة كلها للإلهام والقلب، غير أن السهروردي في حكمته الإشراقية يجمع بين العقل والقلب بين الذوق والبحث: « بل هي معرفة قائمة على الإشراق من حيث هو ضرب من المعرفة عماده التأمل العقلي الذي يقود العقل إلى درجة في الكمال والاستعداد بحيث يكون قادراً على تلقي المعرفة المطلقة والمعقولات المحضّة وفي الإشراق تأتي المعارف إلى النفس مباشرة من الملاء الأعلى.<sup>3</sup>»

إن هذا الاتصال عن طريق التجرد من العلائق المادية عندئذ يشرق شعاع النور الرياني وحلاوة الإيمان نهايتها هي فك الرموز الوجودية والمعرفية وهي طريق اليقين: « وأيقن أن من حل هذا الرمز ظفر بالكنز، ذوقاً ثم شوقاً ثم عشقاً ثم وصلاً ثم فناء ثم بقاء وليس وراء عبادان قرى وعبادان غير متناهية.<sup>4</sup>»

الإيمان الحقيقي هو الذي يغرس في النفوس حقيقة نورانية مبنية على طهارة وصفاء الروح، ويوقض أنواراً متألّأة مصدرها النور الرياني فالسالك هو الذي: « استحكمت في روحه أصول العرفان وفاضت على جميع مشاعره أنوار الحب الإلهي، فغلب عقله

<sup>1</sup> حسن محمد مكّي القاييلي: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات نظرية المعرفة، الدار الإسلامية بيروت، ط1، 1990، ص182.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص179.

<sup>3</sup> احمد راتب عرموش: موسوعة الأديان الميسرة، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع لبنان، ط1، 2001، ص86.

<sup>4</sup> شهاب الدين السهروردي: الكلمات الذوقية والنكتات الشوقية، تح زياد عبد الدائم خاص، موقع الوراق، (د، ط)، 2008، ص20.

الروحاني على كافة إحساساته، فذهل عن كل ما سوى الله فلا يرى في الوجود إلا الذي تولّاه، وهو الحق بل علاه.<sup>1</sup>

إن الدرجة الروحية القلبية التي يصل إليها الصوفي هي لحظة راقية، حيث يعيش الصوفي تجربة يكون فيها في حالة وجدانية غارقة في الذات الإلهية، وهذا الاستغراق هو مجرد استغراق معنوي حيث: « الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطية تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتا.<sup>2</sup>»

إن الفناء الذي يقصده الصوفية هو فناء في الله وبالله والله، وكل الأشياء مهما كانت سوى الله هي فانية وعدم، بمعنى أن الفناء هو التجرد والتخلص من هذه الموجودات وتحقيق صفاء روعي يقَرّ بمبدأ واحد وهو الله.

<sup>1</sup> محمد عبده: رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الإلهية وبلها العقيدة المحمدية، مطبعة المنار مصر، ط2، 1925، ص31.

<sup>2</sup> محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، تق بوعبد الله غلام الله منشوات وزارة الشؤون الدينية والاقواف، (د، ط)، 2011، ص36.

المبحث الأول : سلطة المعرفة عند الحكيم الإشراقي.

(1) اللغة الرمزية في الخطاب الصوفي:

إنَّ طبيعة العلم اللَّدُنِّي في نظر المُتصَوِّفَةِ يحتاج إلى لغة خاصَّة، هي اللُّغة الرَّمْزية التي تعبر عن اللَّامنطوق السِّيَاسي مُتَّخِذًا من الرُّموز والإيحاءات مَسَلَكًا، قصد التعبير الروحي عن الحُبِّ الإلهي، والطُّموح السِّيَاسي المُظْمَر، فالصُّوفي يلجأ إلى الرَّمز، كَوْنُهُ المُعبَّرُ الوحيُّ عن كُنْهِ الحَقِيقَةِ الصُّوفِيَّةِ، مهما كانت طبيعتها، سواءً روحيةً أو سياسيةً، فهو يعكس الحَقِيقَةَ الباطنية. فالباطن عالمُه الرَّمز، والظَّاهر عالمُه التَّعبيرُ المباشر. فالرَّمز يعبر عن المعرفة الإلهية بلُغةٍ تَلْمِيحيةٍ غامضةٍ، التي تَسْتَوَعِبُ هذا العالمَ الرُّوحي، إنَّها اللُّغة الخفية الشَّاملة. إذْ يحتوي الخطاب الصوفي على دلالة رمزية، تعبر عن اللَّامنطوق في النَّصِّ الصُّوفي أي اللَّامسكوتُ عنه، فيه إشاراتٌ وتبهيئاتٌ عالمها الخيالُ: « وقد ذكر السَّهروردي أيضًا أنَّ التَّنْزِيلَ موكولٌ إلى المظهر الأنوري الأعظمي الأروحي الفارقليط،...إني أذهب إلى أبي وأبيكم، ليعتد إليكم الفارقليط الذي يُنبئكم بالتأويل. »<sup>1</sup>

إنَّ توظيفَ مسألة الرَّمز في الخِطاب الصُّوفي، يُحِينَا إلى الاتجاه الذي مارسه المُتصَوِّفَةُ، في الدَّلالة على الإشارة بالرَّمز إلى الحقائق الرِّبانية من جهة، ومن جهة أخرى إن توظيف الرَّمز وليدُ ظروفٍ سياسية، يريد الصُّوفي الثَّورةَ عليها بطريقةٍ خفيةٍ تَلْمِيحيةٍ، تُعبر عن رُؤيةٍ عميقةٍ تَحْجُبُ الحَقِيقَةَ في لغة صُوفية رمزية خاصة، التي تجاوزت مرحلة الفهم والتفسير إلى ما يُعرَف بالتأويل الإشراقي، والذي تختص به طائفة معينة طريقها الرَّمز والإشراق. أما الأنبياء فطريقهم الوحي والتَّنْزِيل. وما يُستفاد من هذه اللُّغة الرَّمْزية عند المُتصَوِّفَةِ هي أن الإشراقاتِ الرِّبانية تلائمها لغة خاصة، هي لغة الرَّمز التي تقتضي التأويل، لهذا يعتبر الصُّوفية أنَّ الكلام الواضح ناقصٌ، لا يعبر تعبيرًا كاملاً عن الحَقِيقَةِ الصُّوفية الرُّوحية: « إن تعبير النَّصِّ الصُّوفي حالةً وجدانيةً إضافيةً إلى حالات الإبداع الصُّوفي مُؤدَّاهُ أن اللُّغة

<sup>1</sup> نقلًا عن عاطف جودة: نص الرمزي الشعري عند الصوفية، دار الاندلس، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 1978، ص 453

الصّوفية هي لغة إشارية بالمقام الأول، تخضع لقوانينها الذاتية وتحولاتها الخاصة.<sup>1</sup>

نفهم من هذا أنّ معنى الرّمز عند الصّوفية تجاوزَ مرحلة الفهم والتفسير، إلى تأويل الرّموز في الخطاب الصّوفي، الذي يُمثّل حقلاً خصباً لتلقّي الإشارات والفيوضات الرّبابية، التي تحتاج إلى تأويل إشراقي يَخُصُّ خاصّة الخاصّة الذين هم أهلا للتأويل، ونكونُ هنا أمامَ طريقين: طريق الحُدس والإشراق، وهو باب التّصوّف، حتى أن المتصوّفَ يصل إلى مرتبة الولاية أو الحكيم المتألّه، وطريق آخر هو طريق الوحي، وعالمه النّبوة والتّنزيل، وهو من إختصاص الأنبياء.

### (2) الحكيم المتألّه والسلطة الباطنية:

إنّ المعرفة التي يُطالبُ بها السهروردي، هي معرفة حُضورية كُشفية والتي تظهر في سلوكاتنا اليومية ونستمدّها من الشّرع أو الأخلاق، وتتضافر فيها عدّة جوانب منها التّعلمية والتّربوية والأخلاقية، وحتى العلمية. إنّها المعرفة القائمة على الإلهام والوجدان والإشراق، إن هذا النوع من المعرفة قائم على المُجاهدة، ورفض كلّ ما من شأنه إعاقة التّجربة الصّوفية. إنّ السهروردي أدخل الفلسفة إلى حقل التّقّد، وانتقد التّجربة الصّوفية القائمة على التّقليد وأشباه الصوفية، إنّ الحكيم المتألّه الذي تقنّن في تقديس التّألّه والبحث، وبهذا تميّز عن طائفة المشائين، بتميّزه المعرفي في مجال النّظرية الإشراقية القائمة على العرفان النّوري التّقدي الرّافض للأصنام المعرفية القائمة على البحث وحده: « فإذا علمنا أن المشائين هم حكماء بحاثون عديمو التّألّه، بقي علينا أن نجد حكيماً إلهياً متوغلاً في التّألّه والبحث معاً، ليكون هو الحكيم الإشراقي موقعا شيخنا السهروردي لا شك في هذا المقام. »<sup>2</sup>

بل في نظره أن التجربة الصوفية الحقيقية، هي التجربة التي يعيشها الشّيخ ويُلقّنها للمُريد. إن الجانب الرّمزي عند السهروردي يظهر في الدّوق والكشف معاً،

<sup>1</sup> بولعشار مرسلّي: الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة ابن الفارض أنموذجاً، إيش احمد مسعود، رسالة دكتوراه جامعة وهران، 2015، ص 150

<sup>2</sup> أسماء خوالدية: صرعى التصوف الحلاج (309هـ) وعين القضاة الهمذاني (525هـ) والسهروردي (586هـ) نماذج دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل دراسات في التصوف، منشورات ضفاف دار

الأمان الرباط، منشورات الإختلاف، ط1، 2014، ص117

والاعتراف بالعقل كأداة في ذلك، وأصالة السهروردي في ميدان الإشراق تكمن في تبني أفكار وسلوكات الشيخ والاقتراء به، فلا مجال إلا للرياضة الروحية، فالشيخ هو الموجب والمرشد للمريد، في الطريق الروحي الذي يسمو إليه الشيخ بالنسبة لمريده. لقد استقى السهروردي مذهب الإشراقي، من زبدة الفلاسفة وتجاربه المبنية على أصالة الحكمة الحقّة، فأبدع في الفكر الإسلامي، هذه الفلسفة التي تمتد بجذورها المعرفية والفكرية إلى أبعد المصادر، في صورة إسلامية ذات رؤية جديدة لدور الإنسان في هذا الكون، وهو خلافة الله في الأرض، وهنا تظهر السلطة الباطنية عنده: « فالإشراق مذهب يوناني مُستفاد من النظرية الأفلاطونية المُحدثة، قال به السهروردي، وهو جماع شطائر من الفلسفة اليونانية الوثنية والفلسفة المَجوسية، وكما أنه مع ذلك كُلّه جماع آراءٍ وتياراتٍ شاعت عند السريان، وانتقلت إلى الفكر الذي يُنسبُ إلى الإسلام في عصر الترجمة.»<sup>1</sup>

يُمثّل عصر الترجمة عصرا للثراء المعرفي في الفلسفة الإسلامية، خصوصا إذا تعلّق بالجانب الإشراقي الذي يُمثّل أسمى نوع من المعرفة، لأنّه مُرتبط بالحقائق الربّانية التي لها صلة مباشرة بالله الحقّ، إن المعرفة الإشراقية هي ممارسة رمزية في ذات العارف، والتي يصفها الشيخ، بحيث يصبح العارف والمُعرف واحداً، وبهذا يختزل الحقيقة في عالم المُثُل، بعيدا عن الحسّ والعقل، بالتّخمين لحياة أرقى من الحياة المألوفة، الحياة المثالية التي تربط الاتّصال المباشر بالله، وتبثُّ تجاربها عبر شطحاتها الصّوفية وأسرارها الروحية: « إنّ المعرفة الإشراقية لدى الإشراقيين أسمى من المعرفة الحسّية التي لا تتجاوز ظواهر الأشياء، ومن المعرفة العقلية المُعتمدة على المُدركات الحسّية والعاجزة عن الإحاطة بالحقائق، لأنّ المعرفة الإشراقية علمٌ يقيني بحقائق المَلّا الأعلى أو عالم المُثُل أو حقائق الوجود كُلّها.»<sup>2</sup>

يُمثّل السهروردي تجربة دسمة في مجال التّصوّف الفلسفي، عندما اختار طريق التأمّل والإلهام الروحي، فالعارف هو العالم الذي لا يقبل المعرفة إلا بعد

<sup>1</sup> صابر طعيمة: التصوف والتفلسف الوسائل، مكتبة مديولي القاهرة، ط1، 2005، ص235

<sup>2</sup> عامر عبد زيد الوائلي: التصوف أبحاث ودراسات قراءة نقدية، منشورات الآفاق دار الأمان الرباط، ط1،

اختبارها عدّة مرّات، والمُرِيدُ كذلك عليه اختبارُ نفسه أمام كلِّ الصُّعوبات والعوائق التي تُعيقُ طريقَه الصُّوفي. مارس السهروردي فلسفة الرِّفْض لِتَجَارِبِ صُوفِيَّةٍ وهمية، قبل الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار. عندما انتقد الحقيقة الصّوفية المَبْنِيَّةَ على تجربة صّوفية مُزَيَّفَةٍ، فالصّوفي الحقيقي هو من يوحدُ بين المتناقضات في بنية معرفية منطقية عقلية ذوقية، ويتجاوزُ كلَّ تقليدٍ من شأنه أن يضربَ التّصوفَ الإسلاميّ الفلسفي: « إن المعرفة الإشرافية لا يمكن الحصول عليها بسهولة، إذ لا بد من تصفية النفس، وقطع علائق المادة، وإفقال حجب الحس والعقل والغيبية الكاملة عن هذا العالم، والتأمل الصرف في الحقيقة، وطلبها بالحاح، وهنا تشرق أنوار المعرفة في البصيرة.»<sup>1</sup>

إن النورية الذوقية التي عبّدت لعلاقة جدلية بين التصوف والفلسفة، إنه طريق العرفان النقدي، العرفان الذي يشترط معايشة التجربة الصوفية والاستمتاع بمكوناتها قصد تبليغها، وتحقيق كفاءة روحية عملية، تتجاوز كل الكفاءات الحسية والعقلية، إلى عالم رمزي مليئ بالتشبيهات والرموز، التي هي من اختصاص الحكيم المتأله والبحث الذي احترف عالم الرموز واتقن سير عملية الانتقال الى اللامسكوت فهذا اللامسكوت يعبر عن سلطة خفية مستترة تحتاج الى الاتقان الرمزي.

### (3) سلطة الشيخ على المرید في الوصول الى الحقيقة:

إن معرفة الصواب والخطأ عند الصوفية، معيارها النقدي هو الشيخ، فالمرید هنا يرى بعين الشيخ، وإرادته نابعة من إرادته. والطبيعة الإلهامية الحدسية التكوينية تنمي المعرفة عند المرید، والدرجة المعرفية التي يصل إليها المرید ركيزتها الصفاء الروحي. وبفضل جهود الشيخ التكوينية المعرفية المطلوبة في تربية المرید، حتى يرقى شيئاً فشيئاً إلى طريق الحكماء، ثم صقل القلب حتى الوصول إلى درجة الحكماء المتألّهين، الذين سلكوا طريق المكاشفات القلبية الحدسية الممزوجة بالجانب الفلسفي. وبهذا قسم السهروردي طبقات الحكماء ومراتبهم حسب مجالهم

<sup>1</sup> عامر عبد زيد الوائلي: التصوف ابحاث ودرسات قراءة نقدية، مرجع سابق، ص 256

الروحي أو البحثي، أو بين الجمع بينهما. وهنا يجب أن نتساءل: من هو الحكيم الحقيقي في نظر السهروردي؟ ومن هو الأجدر بلقب الحكيم المتأله؟ وما هو معيار الحكمة الإشرافية؟ وهل الشروط التي نادى بها السهروردي تنطبق عليه وحده أم تتوفر في باقي الحكماء؟

1/ « حكيم إلهي متوغل في التأله، عديم البحث وهو أكثر الأنبياء والأولياء من المتصوفة.

2/ حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث (وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من المتصوفة) حكيم بحت عديم التأله (وهو كالمشائين والفارابي وابن سينا).

3/ حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، وهذا هو الحكيم الإشرافي الذي يجمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية (كالسهروردي).<sup>1</sup>

4/ « حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط البحث.

5/ حكيم إلهي متوغل في التأله ضعيف البحث.

6/ حكيم إلهي متوغل في البحث متوسط في التأله.

7/ حكيم إلهي متوغل في البحث ضعيف التأله.<sup>2</sup>

بهذا التقسيم للحكماء، تجاوز السهروردي التجربة الصوفية التقليدية، إلى الجانب العملي التكويني في الإشراف، القائم على منازل ومقامات وأحوال، قصد بلوغ العلم الإلهي ضمن فلسفة إشرافية، قوامها أن الله نور الأنوار، ومنبع النور، وهو ربّ كل شيء على وجه الأرض والسماوات. إن البعد التكويني الذي رسمه السهروردي في الفلسفة والتصوف، هو ممارسة رمزية لتحقيق سلطة باطنية. إن المرید لا يتمكن من بلوغ الحقائق بالبحث وحده. لأن البحث وحده، هو مجرد بحث أجوف، خال من المعاني الروحية والمحفزات الإيمانية. لذلك ألحّ السهروردي على ضرورة التأمل الروحي، والغوص الذاتي، أي: أن تتأمل الذات ذاتها. وكان

<sup>1</sup> عبد الفتاح رواس قلعه جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشرافية (دراسات ومختارات)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة دمشق، 2013، ص48

<sup>2</sup> عبد الفتاح رواس قلعه جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشرافية (دراسات ومختارات)، مرجع سابق، ص

السهروردي عالم نفس، أشار إلى المنهج الاستبطاني، قبل علماء النفس المحدثين، أمثال: أدلر ويونغ وواطسون وغيرهم. فبزوغ الأنوار المعرفية العقلية منها والإلهية، تكون بتبني هذا الطريق الروحي الرمزي: « هكذا يريدنا السهروردي، أن نميت أنفسنا عن هذا العالم، فالعين لا ترى والأذن لا تسمع... ليتاح لنا عندئذ أن نشهد عالم النور. وها هنا يسرح في ضروب النور وضروب الصوت، التي نشاهدها هناك أو نسمعها. فاسمع: اعلم أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية، يطيعها مادة العالم ويسمع دعاؤها في العالم الأعلى.»<sup>1</sup>

بهذا الترتيب المعرفي للحكماء وأدورارهم، أعطى السهروردي أعلى درجة معرفية للحكيم المتأله، أو القطب، أو سيد الوقت، وهي تنطبق عليه، إن للسهروردي لاشعور معرفي، تمثل في الحكيم المتأله، وهنا نوظف التحليل النفسي مع فرويد، عندما أعطى لفرضية اللاشعور، أهمية في معرفة الجانب الخفي من المعرفة. وله لاشعور سياسي، تمثل في تسيير زمام الأمور الدنيوية والدينية. وهنا يمكننا قول أن السهروردي له سبق في طرح إشكالية لاشعور سياسي، مع ريجيس دوبريه: « بما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها، أي من الصعب نقلها إلى إنسان آخر، لأن الحالات الصوفية أشبه بالاشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي أو النبي، من تفسير لفحوى محتويات الشعور الديني، يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا. ولكن محتويات الشعور الديني نفسها، لا يمكن الاطلاع عليها أي نقلها للغير.»<sup>2</sup>

إن التأمل الروحي والعرفاني أرقى من البحث النظري. وهكذا أصل السهروردي لنوع من الإبستمولوجيا التكوينية، التي تنسب إلى جان بياجيه، في الفكر الغربي. أما في الفكر الإسلامي، بزعامة السهروردي في دائرة التصوف الفلسفي الإسلامي، عندما أوكل للشيخ الدور التكويني المعرفي للمريد، ولا ينال المريد المرتبة المعرفية من الإشراقات والفيوضات، حتى يمر بمراحل ومنازل، ويقطع أشواطاً معرفية،

<sup>1</sup> زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط4، 1987، ص 419

<sup>2</sup> الشريف زيتوني: محمد إقبال وشذرات من فلسفته الاحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، (د، ط)، 2010،



تخول له سلطة معرفية هو الآخر، فيكون من أصحاب الحق، الذين يمتلكون بالفطرة حدسا معرفيا، حيال هذا الطريق الرمزي : « وهي معرفة مباشرة، فمن الناس من لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كبير عناء، وإلى تخريج وتعليم، بل نراه وكأنه يعرف كل شيء بنفسه، حدسا بلا قياس وبلا معلم. كأن فيه روحا قدسية. وهذا الاستعداد الحدسي ليس على درجة واحدة عند جميع الناس، وإنما هو غاية من التفاوت الذي لا ينحصر في حد.»<sup>1</sup>

نشبه البناء الفلسفي للسهورودي، بخلية النحل التي صممت في منتهى الدقة والتناسق والانسجام، فوضع أسس تحكم هذا البناء الفلسفي. فالذي يمتلك الحق المعرفي، يمتلك بالضرورة الحق السياسي، حيث أعطى للحكيم المتأله أعلى سلطة روحية، زمانية، نورانية. فالسلطة المعرفية تكمل السلطة السياسية، وهذا لا يتوفر إلا في شخص السهورودي، فهو الجامع بين السلطتين الروحية والمعرفية، بين الفلسفة والعلم والتصوف: « إن تقديم المتأله بدون بحث على باحث بدون تأله، وربط ذلك بخلافة الإله والإمامة الفعلية، أو حتى عديمة السلطان السياسي، يبينان بوضوح المنزلة الدنيا التي للعلم النظري الخالص، ذي الأهداف التفسيرية والتقنية بالمعنى الحديث للكلمتين...ورغم عدم استثناء هذا المعنى...فيها مجرد أداة يوظفها السلطان الروحي الموطد للسلطان الزماني.»<sup>2</sup>

أسس السهورودي بهذه الثنائية المعرفية، إلى فلسفة الأخلاق أو الفضيلة الأخلاقية، القائمة على معياري الخير والشر. وأن الحكيم المتأله هو الذي يقود شؤون الناس، ضمن سلطة روحية متماشية مع السلطة الزمانية. فجمع بين الفضائل التي تكلم عنها من الحكماء، أمثال: سقراط وأفلاطون. إن هذا التقسيم لم يأت من فراغ، وإنما نتيجة بحث وتعمق طويل. فالأوائل سلكوا طريق الخير والحكمة، والتجرد الروحي، مثل: بوذا وهرمس وزرادشت. ولم يعرفوا مجالا للبحث، فطريقهم طريق إلهي مقدس، مترفع عن المادة والشهوات. وفي المقابل هناك طائفة

<sup>1</sup> محمد العربي بوعزيزي: محمد اقبال فكره الديني والفلسفي، دار الفكر دمشق، ط1، 1999، ص 334

<sup>2</sup> نقلا عن ابو يعرب المرزوقي: تجليات الفلسفة العربية منطلق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر

المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق، سورية، ط1، 2001، ص 454

أخرى، مثل: أرسطو، نهجت طريق البرهان والبحث، ولا دخل لها في طريق العرفان، ففقدت بذلك حظها في الحكمة والفضيلة الأخلاقية. فالتَّاس إما حكماء أو برهانيون. غير أن الإلحاح المعرفي للحكماء، وضع طريق الله فوق كل الطرق، جعلهم يسلكون طريق التأله والتقديس، طريق قهر النفس أمام المادة. فظهرت طائفة جمعت بين البحث والتأله، كما هو الحال عند السهروردي: « ومنهم من ابتداء أمره بالبحث والنظر، وانتهى إلى التجريد وتصفية النفس، نجم بين الفضيلتين، وينسب مثال هذا الحال إلى سقراط وأفلاطون والسهروردي.»<sup>1</sup>

والعارف عندما يمشي في هذا الطريق، عليه أن يميز بين طريق الجنة والنار، طريق الخير والشر، طريق الشرق والغرب، طريق الغربة والوطن الأصلي وطريق العيش التفاعلي مع الحياة الروحية. بمعنى آخر: إن السهروردي وضح طريق الجنة، وهو طريق الخير، طريق الروح الذي هو الموطن الأصلي للروح. فالشرق هو منبع الحكمة والأنوار. أما المغرب، إنه طريق الجسد والسجن، طريق الأصنام. كما تكلم عنها فرانسيس بيكون. فهناك أصنام كثيرة ينبغي القضاء عليها، وأهم صنم هو الجسد، إذ تعيش النفس نوعاً من الغربة أو الاغتراب في هذا العالم الزائف، لأنه ليس عالمها الحقيقي: « فهو أشار كثيراً إلى غربة الروح عن وطنه الأول، وهو الجنة كما أنه يرمز إلى غربة الروح داخل الجسد. ويرى بأن هيكل الجسد صنم، لا بد من كرهه ليتيح للروح أن تسمو وتعلو. وهو الصراع الدائم مع النفس، حتى تأتي لحظة الموت لكشف الحجاب، حتى تأتي بالسكينة والطمأنينة. فهو لا يستقر في مكان ولا يقر له قرار، لأنه في تطلع دائم للقاء الله وتوجه القلب إلى الحق.»<sup>2</sup>

وإذا تكلمنا بلغة إبستمولوجية واضحة، فإن الغربة عائق بالنسبة للنفس، وينبغي التخلص من هذا الاغتراب الروحي، والدخول إلى الوطن الأم. إنه عالم اليقين

<sup>1</sup> دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حق وقد وعلق محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، 1981، ص 114

<sup>2</sup> ليلا قاسمي: الاغتراب الصوفي في أشعار السهروردي، nova journal of sufism and spirituality، 1 vol (1) 2013 -01-17، إيران، ص 16

المطلق، عالم الأشياء المثالية. هذا العالم عبر عنه بإيماءات وإشارات، وجعله عالما فوقيا سماويا حتى يتسنى له الحنين إليه، والشوق الدائم. فكتب بلغة رمزية ترفع من فلسفته الى عالم الخيال والرموز.

« فإن المعرفة تعني الوصول العيني إلى الحقيقة، وذلك لا يتم إلا بتصاعد الأنوار الإسفهبديّة من جديد إلى مبتدئها، بعد نزولها الأول، وبرحلة الأنوار النازلة الصاعدة. وبهذه الجوهرية الكلية المستمدة المتجددة تتحقق المعرفة.»<sup>1</sup>

إن المعرفة تكون بفضل جدل صاعد إلى الأنوار الإلهية. فالسهروردي رفض التصوف الزائف والمعرفة الوهمية، لذلك على النفس أن تمارس صعودا أو عروجا لرؤية الحقيقة، أو ما يسمى بالسفر الروحي. فالرحلة الروحية ثمنها غال جدا خصوصا المتعلق بالذات العارفة. أما موضوع المعرفة فهو متعال، وهو مطمح الحكماء والفلاسفة: « قوام الحكمة الإشرافية سوانح نورية، ودعائمها هي الذوق ومشاهدة الروحانيات في الخلوات المنازلات. ومن هنا نستطيع أن نقول إن حكمة الإشراف، ليست تصوفا خالصا ولا فلسفة بحثية، وإنما هي شيء بين بين.»<sup>2</sup>

يؤكد السهروردي في كتبه الصوفية الفلسفية، أنه لم يبحث في التصوف لوحده، أي التصوف الخالص ولا الفلسفة. كما هو الحال عند ابن سينا وأرسطو. وإنما على مقتحم باب الحكمة الإشرافية أن يفهم أن الفلسفة الإشرافية التي توصل إليها، هي بين زاويتين معرفيتين هما التصوف والفلسفة.

إن الدرس الإبستمولوجي الذي يستقى من السهروردي، هو الدرس الروحي النموذجي الذي أثبت صحته بالبرهان والحجة. فميز التصوف الفلسفي في الدين الإسلامي بمنهج حدسي ذوقي، أو بمزيد من الدقة. الوحدة المعرفية عند السهروردي هي وحدة المنهج ووحدة الموضوع المعرف ووحدة الذات المعرفية: « الذوق الحدسي والنظر العقلي البحثي لا... ولم يحصل لي أولا بالفكر، بل كان

<sup>1</sup> عبد الفتاح رواس قلعه جي: مؤسس الحكمة الإشرافية مرجع سابق 79

<sup>2</sup> محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1 1676 ص 178

حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت عن الحجة مثلا، ما كان يشككني فيه مشكك.<sup>1</sup>

إن الحكمة الإشرافية هي حقل معرفي رمزي إسلامي أعطى دروسا في الميتودولوجيا، هي الجمع بين الذوق والبحث ودرس ابستمولوجي جملة العوائق المعرفية التي تحول دون وصول الذات إلى طريق ربها، فهي فلسفة مليئة بالأبعاد الابستمولوجية التي تمثل فضاء حيويًا لاستخلاص دروس في الميتافيزيقا والعلم الإلهي والرموز، فكيف عالج السهروردي إشكالية السلطة في مجال واسع يسمى بالتصوف الفلسفي وفي عالم مغاير يعرف بالرمز؟.

#### (4) قيمة السلطة الباطنية في رسم طريق الحكماء:

إذا أردنا أن نحدد موضوع التصوف الفلسفي مع السهروردي بإمكاننا القول أنه أعطاه أهمية كبيرة، وجمع بين التصوف والفلسفة وجعل بينهما تأثيرات رمزية قوية، فاختار أولا طريق التقديسات الإلهية من خلوات ومنازلات وطريق العزلة والفقر والسهر إنه المنحى الرباني المحض الذي يتخذ من الروحانيات نقطة البداية والنهاية إلى العالم العلوي عالم الأنوار والحقائق الربانية: « وأبرز ما تميز به القرن السابع الهجري، ظهور متصوفة خلطوا الفلسفة بالتصوف، كالسهروردي المقتول وإن تليفق الفلسفة الأفلاطونية بالعلوم الإسلامية جاء نتيجة جهود متتابعة، ولا يمكن إنكار أثر الغزالي في ذلك، خاصة في مؤلفيه: الرسالة اللدنية ومشكاة الأنوار، اللتين أثرتا مباشرة في أعمال السهروردي المقتول.<sup>2</sup>»

عانى السهروردي كثيرا من أجل تقديم خلاصته الصوفية الفلسفية كثمرة جاهزة، للاقتداء لا التقليد لأن السهروردي أكد على الممارسة الإشرافية الرمزية، وعلى الأصل العرفاني. لأن ما أكثر العرفاء بالكلام أي الجانب النظري، أما الجانب العملي، فهو جانب عسير لا يصل إليه إلا من طلق الدنيا: « إن من يسعى وراء

<sup>1</sup> نقلا عن محمد مصطفى: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1676، ص

<sup>2</sup> نقلا عن أسماء خوالديه: صرعى التصوف الحلاج وعين القضاة الهمداني والسهروردي نماذج دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل دراسات في التصوف، مرجع سابق، ص 60

الحقيقة من طريق البرهان هو أشبه بمن يستهدي إلى الشمس بواسطة المصباح.<sup>1</sup>

فالاhtداء إلى نور الحقيقة يقتضي طريق الأنبياء، وطريق الأولياء والحكماء والعرفاء بالله. إنه طريق حكمة الإشراق التي لا تتحقق بطريق الفكر وحده، أو بالبحث والنظر، وإنما بفعل الذوق والتأمل والاستبطان. ويمكن القول إن السهروردي في مجال التصوف والفلسفة وحد بين منهجين في الفلسفة الإشراقية، بين المنهج الذوقي القائم على الكشف، والمجاهدة والمشاهدة، والمنهج البحثي النظري القائم على البرهان والاستدلال: « وفي الجملة الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميصيخلعه تارة ويلبسه أخرى. ولا يعد الإنسان في ما لم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس. فإن شاء عرج إلى النور، وإن شاء ظهر في أي صورة أراد. و أما القدرة فإنها تحصل له النور الشارق عليه...فالدجالون يحتالون بالمخارق والمستتير الفاضل المحب للنظام البري...لأنه وليد القدس.»<sup>2</sup>

طلب السهروردي التأله والبحث معا. ويقصد بالتأله طريق الله وحده، بمعنى أن يكون المرید قلبه لله وحده، حافظا للقرآن الكريم ملتزما بأوامر الشرع. وفوق كل ذلك ممارسة للتذوق الفعلي للمعرفة الرمزية. أما البحث فهو طريق المشائية الإسلامية كابن سينا، ويقصد بالبحث هو أن العقل وحده هو المصدر الوحيد للمعرفة، ويقوم على البرهان والاستدلال، وبهذا جعل الذوق أساس المعرفة. أما البرهان فهو دعامة لها، بمعنى أن غموض طريق إخوان التجريد كما يسميهم السهروردي، هو الجهل الكبير بطريق الحق وبطريق المقامات. والدقة المنهجية تقتضي منا القول أنه وضع الفلسفة الإشراقية في محك الاختبار المنهجي والمعرفي الرمزي. يتفق السهروردي الحلبي مع السهروردي البغدادي في مراتب المعرفة الصوفية: « المعرفة الصوفية على درجات ثلاث :

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 118

<sup>2</sup> شهاب الدين السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية I التلويحات العرشية كتاب المقامات المشارع والمطارحات، تح هنري كوربان، مصدر سابق، ص 427

1 عقلية ونورها البرهان أو علم اليقين.

2 قلبية ونورها البيان أو عين اليقين.

3 كشفية ونورها العرفان أو حق اليقين.<sup>1</sup>

وللتوضيح أكثر فإن للمعرفة أنماط مختلفة، فأولها المعرفة العقلية ومنهجها البحث والبرهان. وهي بالنسبة للسهروردي في الدرجة الثانية. أما المعرفة القلبية فمنهجها بياني. أما الثالثة فهي كشفية ومنهجها عرفاني وطريقها حق اليقين. وهذا النوع الأخير هو ما يؤكد السهروردي عليه، حيث نادى بجديد معرفي تمثل في الاختبار الروحي: « إن التجريب الروحي أمر لم يعد من الممكن تجاهله، وله من الاعتبار في مجالاته ما للتجريب العلمي في مجالاته. والاتجاه الأمثل في البحث اليوم يسير إلى اعتبار أن العالم كل لا يتجزأ، وأن ثمة عنصرا عاقلا... أو في شكل آخر كما عند ابن عربي بأن الموجودات هي تجليات الحق بأسمائه وصفاته لا بذاته.»<sup>2</sup>

إن هذا يشير إلى أن عملية الحضور تعني حقيقة الحق تنعكس في الوجود أي ما تواجد الوجود إلا بفعل وفضل الحق. إن التصوف الفلسفي ما هو إلا خلاصة لتجربة روحية حقيقية رمزية غير مزيفة، وحدثت بين نموذجين من المناهج هما البحث و الذوق: « إن الحكمة الإشرافية لا تخالف الفلسفة المشائية، في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به، ولكن لا تكفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معا، للوصول إلى الكمال المطلوب، فالعقل والكشف كل واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى حقائق ومعرفتها.»<sup>3</sup>

أصل السهروردي للمنهج الذوقي البحثي، فأعطى للفلسفة الإشرافية نظرة نقدية جامعة جاعلة من العرفان قمة تجلي الحقائق. ففلسفته هي فلسفة توحيدية،

<sup>1</sup> السهروردي البغدادي: بين الشريعة والحقيقة (539هـ - 636هـ) التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012، ص 351

<sup>2</sup> عبد الفتاح رواس قلعه جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشرافية، مرجع سابق، ص 56

<sup>3</sup> السيد كمال الحيدري: دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة الكتاب الفلسفي 1 ج 1، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران، ط4، 2007، ص 74

وحدت بين العبارة والإشارة، بين البداية والنهاية: « تعثر في كافة الحكم سواء ما يتعلق منها بالهمة، والأعمال والعزلة، ومفارقات الوجود، والظاهر والباطن، والوسيلة والغاية، والصرورة والديمومة، والحق والحقيقة والإنسان وإشكالياته، على توحيد نموذجي لأبعاد البيان (جمال العبارة) والبرهان (دقتها)، والعرفان (جلاؤها المباشر). وفي الأبعاد كلها نعثر على وحدة الحقيقة والمعنى... وباعتبارها بداية ونهاية الإبداع في العبارة.»<sup>1</sup>

إن تعليقنا على هذا النص، أن السهروردي أسس فلسفة الوحدة المطلقة في مجال التصوف الفلسفي، في إطار حقيقي يتسم بالديمومة، والمطلق والثنائيات المعرفية: البداية والنهاية، الإشارة والعبارة، البرهان والعرفان. ونفصل إشكالية المنهج الذوقي البحثي، فنقول إن فلسفة العلوم في الفكر الإسلامي، عرفت تطورها مع السهروردي، فطرح التصوف الفلسفي بين المنهج والدين، وعالج إشكاليات معرفية غدت روح الفكر الفلسفي الإسلامي بمزيد من المفاهيم العلمية كالتجريب الروحي وعلمية التصوف الفلسفي، اليقين الروحي، القانون الإلهي، النظرية الإلهية ويظهر ذلك في الجانب النقدي المعرفي الرمزي .

#### (5) السلطة الإشرافية والتجريب الروحي :

لقد طرحت مسألة اليقين الروحي طرحا معرفيا في مجال التصوف والفلسفة، وحتى في مجال البحث العلمي، بمعنى: هل يمكن أن تتوحد جهود التجربة العلمية مع التجربة الروحية الإشرافية، في التأكيد أو الحكم على المعرفة الإشرافية؟ وفي المقابل لدينا حقيقة علمية مفادها على أن التجربة العلمية هي الفصل في علمية الظواهر الطبيعية. فهل بإمكاننا أن نقول ثمة تجريب روحي إشرافي في مجال الذوق والعرفان؟ وهذا يمثل مجازفة علمية كبيرة وخطيرة. وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف المغامر السهروردي الذي لم يترك بابا معرفيا إلا ودقه واستلهم منه ما يناسبه: « ثم غدا النزوع إلى الله أكبر من الوقوف عند حال فناء العبد فيه، نظرا للضعف الإنساني المتناهي في القدرة البشرية، فلا حول ولا قوة إلا بالله. وظهر

<sup>1</sup> ميثم الجنابي: حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2001، ص ص 434 - 435

لدى بعض المتصوفة الإلحاح على الوصول إلى موقف يتميز بدرجة أعلى... فكانت الدعوة إلى القول بحلول الله في الإنسان الجدير، وأشهر من قال بهذا الحلاج والسهروردي.<sup>1</sup>

إن ما نقصده بالتجريب الروحي الإشرافي العرفاني تلك المرحلة النهائية من التجربة الصوفية الرمزية. وهي مرحلة المشاهدة، أي مرحلة التجلي الحق في الموجودات. بمعنى: هذا التجلي هو التجلي الحق بأسمائه الحسنی وصفاته العلی وهذا هو المقصود لا شيء آخر. وكذا نقصد بها أن الموجودات هي تجليات وصور لنور الحق. وأن التجربة الصوفية الروحية يبحث فيها المرید عن اليقين الروحي، هذا اليقين الموجود في الحق، ويشترط شروطاً روحية لبلوغه. ولقد طرح عبد الفتاح رواس قلعة جي أسئلة من صميم البحث النقدي المعرفي. وهي أسئلة جوهرية في ميدان البحث الصوفي الرمزي الفلسفي: « هل قام ابن عربي بوضع هذه الأطروحة الخطيرة في مجال التجريب، وهو العارف كما فعل السهروردي في إشراقية التجريبية؟ أم أنه خاف عواقب الأمور؟ علماً بأنه يعتز بهذا الكشف بقوله. وهذه مسألة أخبرت ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب.»<sup>2</sup>

إن هذه الأسئلة الاستقرازية الإبستمولوجية طرحها السهروردي ومن بعده ابن عربي. فمسألة التجريب الروحي الإشرافي طرحت مثلما طرحت مسألة التجريب، وتطبيق المنهج التجريبي أو المنطق الاستقرائي بعد عقم المنطق الصوري مع أرسطو، وتقديم بديل معرفي مع فرنسيس بيكون.

ونقصد بالتجريب الروحي الإشرافي وهو التذوق وإتقان فن الكشف والمجاهدة. والتجريب الروحي يظهر في العلاقة التكوينية بين الشيخ والمرید، فالشيخ هو التجربة الروحية والمرید هو الفرض الذي يتأكد من صحته في نهاية التجربة الروحية الرمزية: « إن العالم ما خلا قط عن الحكمة الذوقية، وعن شخص قائم بها

<sup>1</sup> محمد ياسر شرف: الوحدة المطلقة عند ابن سبیین، دار الرشید للنشر، العراق، (د، ط)، 1981، ص 91

<sup>2</sup> عبد الفتاح رواس قلعة جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشرافية، مرجع سابق، ص 56.



عنده الحجج والبيّنات وهو خليفة الله في الأرض، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض»<sup>1</sup>

إن مسألة اليقين الروحي هي التذوّق، وهي المرحلة العرفانية في أرقى وأقصى درجاتها، لا شيء آخر. ولا نقصد بذلك إمكانية التجريب على العلم الإلهي، أو ما يتعلق بالحق، فهذا منزّه. فالله هو نور الأنوار وهو مصدرها جميعاً، فلا يعقل أن نثير إشكاليات من هذا الصميم: « كانت غاية السهروردي من تصوفه، هي الوصول بالنفس إلى مرتبة النورية التامة، فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة ثم تشرق هي على ما تحتها، وذلك هو معنى الوساطة عند السهروردي»<sup>2</sup>

إن التجريب الروحي الإشراقي هو التأكيد من صحة التجارب الروحية، وسفر المرید عبر عالم الرموز والتجريب العلمي. فتطبيقه في مجال الظواهر الفيزيائية، والوصول إلى قانون يفسرها: « ألا يمكن أن تتعاون ويتحاور التجريب الروحي الإشراقي، والتجريب العلمي في الكشف عن تركيب العناصر المخلوقة بالهمة، لتصل إلى يقين كلي وروحي؟»<sup>3</sup>

إن هذا يعكس لنا مسارين معرفيين هما: المسار الأول وهو أهم مسار عند السهروردي، وهو الجانب العرفاني الروحي، الذوقي الرمزي، ومقولاته الأساسية هي: الشيخ، المرید، المقام، والحال، وصورته العليا هي: القطب أو الحكيم المتألّه. أما المسار الثاني فهو طريق التجربة العلمية. وبما أن السهروردي نادى بتوحيد

<sup>1</sup> يوسف زيدان: الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الامين للطباعة القاهرة، ط2 1998، ص 132

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 135

<sup>3</sup> عبدالفتاح رواس قلعة جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، مرجع سابق، ص57.

المنهجين: المنهج البحثي والمنهج الذوقي، طرح إمكانية توحيد التجريبتين. وهذه الإمكانية تمثل فرضية في مجال البحث الفلسفي الصوفي، الذي نظر له السهروردي في فلسفة شهودية أحادية، مليئة بالحب الإلهي. إنها تعتمد على سلوكات روحية هدفها الأسمى هو الاتصال بالأنوار في جو روحاني رمزي، تكون فيه الذات العارفة تواقفة لنيل اليقين الكلي المطلق. إنه مجال الجمع بين الفلسفة والرمز بعيدا عن التعصب الفكري والحضاري.

### 6) فلسفة النور مصدر لشرعية السلطة المعرفية الإشرافية:

إن نظرية المعرفة مبنية على أساس النور، فمنه تستمد مشروعيتها وحقيقتها.

تتبع في ذلك خطوات المنهج الذوقي القائم على الأطوار التالية:

1- طور التخلية القلبية والروحية طلاق لا رجعة فيه للمادة. (الفرضية الروحية)

2- طور التحلية الأخلاقية وسلوكية التحلي بالفضائل. (التجريب الروحي)

3- طور التجلية وهي مرحلة التجلي. (اليقين الروحي)

وبعد توفر هذه الخطوات الأساسية، فإن الذوق لا يتحقق بمحض الصدفة، وإنما يقوم على فرضية أساسية مفادها اختبار الذات العارفة ومدى قابليتها للخوض في مثل هذه التجارب. لذلك يخضع المرید لجملة من التجارب القاسية، إذ كل تجربة تزيد من عزيمته. وأخيرا يصل إلى أرقى قانون يحكم العالم بأسره هو القانون الرباني الحقيقي النوراني اليقيني الكلي المطلق، وكل ما يحمله من صفات مقدسة عليا: « فقد اتفق الجيلي والسهروردي على أن تلك الدرجة الأخيرة، لا تصلها النفس إلا بعد اجتياز طريق طويل هو عند السهروردي مراتب من الإشراق النوراني. وعند الجيلي هو مراتب من تجليات الحق تعالى.»<sup>1</sup>

إن المعرفة تتأتى بفضل المشاهدة العينية للأنوار العقلية، وهذا هو جوهر الحقيقة: « وهو يقول في التوحيد أنه لا يقصد به ما هو ذائع من توحيد الله، وإنما معناه عنده تجريد النفس عن كل العلائق، حتى ينطوي في الربوبية كل نظر في

<sup>1</sup> عبدالفتاح رواس قلعة جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشرافية، مرجع سابق، ص 136

مبادئ الوجود ومراتبه، فلا يكون ثمة مقام وراء مقام. والحكيم المتأله هو نفسه الصوفي المجرب الذي يتذوق.<sup>1</sup>

تكلم السهروردي عما يعرف في مجال علم النفس بذوبان الفرد في ذاته، فتصبح الذات تعي كل حياتها النفسية. أما في المجال الصوفي فإن الذات تمارس على نفسها نوعاً من النسيان الروحي، بحيث لا تعي سوى الله فتقنى بحبه: « يبين وجوب نسيان الصوفي لذاته، بل ونسيان نسيانه، أي أن يفنى عن نفسه ويفنى عن فئاته، لأنه طالما هو يقتصر على المعرفة، فهو بعيد عن الهدف، وهي حالة من الشرك الخفي. وهو لن يبلغ الكمال ويتحقق له الوصول إلا في اللحظة التي يفنى فيها معرفته في العارف، لأن الذي يرضى بمعرفته ... ولا تعنى معرفته بالله أنه قد تحقق به.<sup>2</sup>»

ولا تتحقق له المعرفة إلا بالفناء، بحيث يتحقق له نوع من التوحيد الخارق، إذ تحل الأنا في الهو: « وثمة أربع درجات من التوحيد تؤدي إلى الدرجة النهائية.... وليس على الحقيقة، ومع ذلك فإن من يقولها يكون ما يزال على الطريق ولم يصل بعد، لأنه عندما يصل يسقط الهو والأنت والأنا جميعاً وتعرف في بحر الفناء.<sup>3</sup>»

إن الفلسفة الإشراقية هي فلسفة نفسانية، عندما أقرت بالذوق الذاتي والاقتراب من الحق. ففي حضرته تتطفئ كل الأنوار المقتبسة ويبقى نور الأنوار وحده، فيبقى النور الموضوعي الذي أوجد نفسه بنفسه، ويتلاشى النور الذاتي، إذ ينكر العارف وجود كل الموجودات حتى ذاته هو، هذا ما أشار إليه ديكرت في براهين وجود النفس، قصد الاتحاد بالله. إن الفناء الذي تكلم عنه السهروردي هو حالة لاشعورية إيمانية، تغفل كل الموجودات ما عدا الله، إذ تعيش الذات حالة من السكر فتقنى في محبوبها: « لقد تبني الصوفية الإشراق... ويغيب عن نفسه وعن الكون من

<sup>1</sup> عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1992،

ص 218

<sup>2</sup> عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق، مرجع سابق، 218

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 218

حوله،وهنا يتوهم أنه يمتزج بالأنوار، فيتخيل خيالات يظنها علوماً لدنية، وحقائق يقينية وأسرار ربانية.<sup>1</sup>

هناك ضوابط شرعية ينبغي أن لا نتجاوزها أو نتعدها. إن التصوف الفلسفي الذي تكلم عنه السهروردي وقع في انزلاقات إيمانية كثيرة. فالسهروردي أقر بادعاء النبوة وأقر بالتلقي المباشر للمعارف من الله عز وجل (الوحي). وهذا كله مروق وخروج عن الدين وعن فطرة الإسلام، فالنبوة للأنبياء وحدهم. وكل ما أشار إليه المتصوفة أمثال السهروردي هو مجرد تخيلات واهية: « لقد نتج عن التزام المذهب الإشرافي انحرافات كثيرة، منها ادعاء النبوة، وادعاء العلم بالمغيبات، وازدراء العلم الشرعي.»<sup>2</sup>

لقد انتقد ابن تيمية شيخ الإسلام الفرق الصوفية المنحرفة وبيّن مدى خطورة أفكار الباطنية الممزوجة بمعتقدات كفرة المجوس والملحدين الذين أطلقوا العنان للخيال وتوهم أنوار تشع على الأنفس، فنحن نعرف أن للأنبياء معجزات، وللأولياء كرامات إذا سلكوا ونهجوا سبيل السيرة النبوية الشريفة واقتدوا بالرسول صلى الله عليه وسلم، بعيداً عن الأوهام الزائفة التي قالت بها الباطنية، ومعتقداتهم المعادية للإسلام: « فهو يبدأ من الله معتبراً إياه نور الأنوار، ومن نوره تتحصل ينابيع أخرى لا حد لها من النور. وهي في إشعاعاتها المتبادلة تتمتع بالنور الأعظم. وهناك مراتب متنوعة من الأنوار العلوية التي يربطها السهروردي بالتصور المزدني للملائكة.»<sup>3</sup>

إن الغرض الأساسي من الحياة الروحية هي أن تتحقق للعارف أقصى درجات التصوف، ألا وهي الفناء والبقاء، الفناء في ذات الله والبقاء في حضرته: « ثمّ هناك الأنوار المدبرة لأنواع والأجسام... وهدف الحياة الروحية هو أن يشهد المرء

<sup>1</sup> احمد بن عبد العزيز: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، سلسلة الرشد للرسائل الجامعية مكتبة الرشد ناشرون الرياض، ط1، 2003، ص500

<sup>2</sup> احمد بن عبد العزيز: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مرجع سابق، ص504

<sup>3</sup> نقلاً عن: حسن نافعة وكليفورد بوز روث: تراث الإسلام ج2 عالم المعرفة، تر حسين مؤنس وإحسان صدقي العمدة مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 12، (د، ط)،

1978، ص 66

للواحد الأحد، وأن يتوصل في نفسه إلى التوحيد، وهو ما يتحقق آخر الأمر فيما يتوراد على نفسه من لحظات الفناء والبقاء.»<sup>1</sup>

إن اليقين الروحي الذي تكلمنا عنه سابقا يتمثل في الفناء في التوحيد إذا جنى العارف ثماره، وأطيب ثمرة هي ثمرة الفناء في التوحيد، فيتذوقه الصوفي ويشعر بحلاوة هذه الثمرة المعرفية: « إن الفناء في التوحيد هو ثمرة المعرفة الإلهية عند السهروردي، وهو توحيد قلبي فيه يتذوق الصوفي هذا التوحيد، ويشعر به شعورا وجدانيا ... أي أنه يدركه بمعنى القلب... فيفنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله تعالى.»<sup>2</sup>

ونستنتج مما سبق: أن العبد في قلبه وعقله وذاته، أي في كل مجامعه الشعورية، وعملياته القلبية لا يبقى إلا الله، ولا يشغل نفسه إلا به، ويعدم كل الخلق ويقتل كل سوء الخلق. فيبقى في حضرة الحق وبالحق، فالبقاء في الحق والفناء لكل ما سوى الله تعظيم جلاله وعزته.

#### (أ) العلم الإلهي محفز لممارسة السلطات:

بعد الانتقادات اللاذعة للمشائية الإسلامية والتي يتزعمها أرسطو في الفلسفة اليونانية، وابن سينا في الفلسفة الإسلامية بحكم أنه أول من أشار إلى المصطلح، رفض موقفهم في كيفية حصول عملية الإدراك وربطه بعلم متميز يختلف عن باقي العلوم الأخرى. إنه العلم الإلهي الذي هو من اختصاص الحكماء المتألهين المتوغلين في البحث والتأله. ذهب السهروردي في عملية الإدراك وبناء المعرفة نفس منحى أفلاطون وسائر الحكماء: « وإذا بطلت قاعدة الانطباع بالكلية، ونحن نغمض أعيننا ونتخيل أشباحا كثيرة عظيمة من كل نوع، ونتصور أمورا أخرى لا وجود لها في الخارج، ونميز بينها وبين غيرها من أنواع الموجودات... فإن العدم المحض لا يصلح عليه بشيء من ذلك.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نقلا عن: حسن نافعة وكليفورد بوز روث: تراث الإسلام ج2 عالم المعرفة، مرجع سابق، ص 66

<sup>2</sup> سهام عبد المجيد: السهروردي البغدادي بين الشريعة والحقيقة، مرجع سابق، ص 369

<sup>3</sup> شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية مج 2، تح محمد نجيب كوركون، دار صادر

بيروت، مكتبة الارشاد، استانبول، ط2، 2007، ص 540

إن السهروردي يؤمن بوجود عالم آخر غير العالم الذي نعيشه وننتمي إليه. فإذا لم توجد الأشياء في هذا العالم الحسي فبالضرورة هي موجودات في أذهاننا بعيدا عن الحس، ويؤكد ذلك: « وذلك العالم الذي شاهدها فيه يسمى عالم المثل المعلقة والأشباح، المنزه عن الأمكنة والحلول في محل. ولا بد من إثبات هذا العالم لئلا يلزم المحالات المذكورة. ويندفع بإثباته كثير من الإشكالات، ولا تتم الحكمة إلا به، وهو عالم عظيم، لا نهاية للأشخاص الموجودة فيه، وسيأتي تحقيقه في العلم الإلهي. »<sup>1</sup>

#### ب) مستويات الإدراك ودرجاته:

لإدراك مستويات، فأولها الحس الذي يكون الإدراك فيه جزئيا فقط ويكون مرتبطا بالمادة والهيولى: « فالإدراك الأول الحسي يشترط فيه ثلاثة شروط: حضور المادة، واكتشاف العوارض، وأن يكون المدرك جزئيا. »<sup>2</sup>

إن هذا يعني المستوى الأول للعملية الإدراكية هي الحواس لكنه لا تتحقق كاملا، وإنما تكون جزئية لأنه لم يتخلص من المادة.

أما المستوى الثاني: « والإدراك الثاني الخيالي: لا يشترط فيه الشرط الأول، ويشترط فيه الشرطان الأخيران. »<sup>3</sup>

المخيلة تعتمد على تخيلات تجريدية ولا تشترط حضور المادة. أما الإدراك الثالث والرابع يتمثل في أنه: « يشترط فيه الشرط الثالث هو كون المدرك جزئيا دون الأولين، أما الإدراك الرابع العقلي يشترط تجرده عن الجميع. »<sup>4</sup>

يعني ذلك أن أحسن أنواع الإدراك ومراتبه هو النوع الرابع، وهو الإدراك العقلي والذي يشترط التجريد عن جميع المحسوسات، لكن ليس موصلا إلى الحقيقة ما لم تمر النفس بمراحل، وتتجرد عن المادة والبدن، وسلوكها للمعرفة طريق الله: « ومعرفة هذا الشعاع القدسي من أهم المهمات الحكيمة والمسائل الحقيقية

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 541

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 544

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 544

<sup>4</sup> شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية مج 2، مصدر سابق، ص 544

ومعرفة مفتاح الحكمة، وليس للحكمة مفتاح غيرها، ولا يتوصل إلى الدخول في ملكوت السموات، وتحصل مراتب الملكية إلا بمعرفتها، فهي أم الحكمة وأصل الفضائل. <sup>1</sup>»

إن وظيفة معرفة الشعاع القدسي ووظيفة الحكماء المتألهين، وهي أفضل أنواع المعرفة. إنهم يترقون في المنازل والمدارج. وهم من طينة أفلاطون وأتباعه من الحكماء: « وإلا فالقوم قدس الله أرواحهم كانوا منغمسين في النور الإلهي... فحينئذ يكون جزءا من الممتزجات، فيقطع في ألفاظ أساطين الحكمة كفيثاغورث وأنابادوقليس وغيرهما من أمثال هذه الكلمات. <sup>2</sup>»

إن عالم المخيلة نقصد به عالم الرموز التي تعبر تعبيرا حقيقيا عن هذا العالم. ففضاؤه واسع لا يفهم باللغة العادية بل يتطلب لغة خاصة هي لغة الرموز، والتعبير عنها بمفاهيم هي من اختصاص الحكيم المتأله. فعالم المادة لغته متيسرة أما العالم الإلهي له خصوصيته، وقدسيته تتطلب الارتقاء باللغة إلى لغة رمزية صوفية.

### 7) وسائل إدراك المعرفة الإشرافية وبلوغ سلطة الحكمة الذوقية:

#### أ/ نظرية المشاهدة:

بعد المجاهدة والرياضات الروحية والبدنية التي تمر بها النفس، ففي المرتبة الأخيرة من السلوك الروحي، يتذوق العارف المعرفة وذلك بعد زوال كل الشواغل والشوائب. فالوصول إلى أقصى درجة من الرياضة، والوصول إلى آخر مقام، بإمكانه حينها أن يطلع على نور الحق فيكون مؤهلا للفناء والمحو: «... وهذه المرتبة آخر درجات السلوك إلى الحق تعالى، وهي درجة الوصول التام، ولم يبق بعدها إلا درجات السلوك فيه تعالى، وهي تنتهي عند المحو والفناء. <sup>3</sup>»

إن العارف يقطع مراحل للوصول إلى معرفة الحقائق الربانية، فبسلوكه الذي يحقق الفناء في محبة الله، وتلقي إشراقات ربانية متألئة على النفوس عند

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 561

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 562

1 شمس الدين الشهرزوي : رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية ج3، تحق محمد نجيب كوركون، دار صادر

بيروت، مكتبة الارشاد استانبول، ط2، 2007، ص 558

تجردها: « فإذا انتهى السالك إلى هذا المقام، لم يبق هناك واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف، ويسمى هذا المقام الاتحاد والوقوف. »<sup>1</sup>

إن نظرية المشاهدة عند السهروردي لها مراحل يقطعها السالك وأخلاق يلتزم بها حتى ينال درجة أهل المشاهدة، فمنها التزام الحكمة والترقي من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال: « وحينئذ يرى جميع الحجب النورية، بالنسبة إلى نور الأنوار كأنها شفافة، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط. »<sup>2</sup>

إن تحديد هذه النظرية يقتضي جملة من الأنوار، وأرقاها نور علوي يجعل العارف في غاية السعادة الأبدية، وله ضوابط أخلاقية، وروحانية وبدنية، لا بد من التقيد بها: « فللمبتدئ نور خاطف، وللمتوسط نور ثابت، وللفاضل نور طامس ومشاهدة علوية. »<sup>3</sup>

إن العارف ودرجة حبه لله يعد من أولياء الله الصالحين، فهم يحنون ويتشوقون للبقاء في الحضرة الإلهية، فهم يحنون بعقولهم وقلوبهم وأرواحهم للوصول إلى الحضرة الإلهية. فسعادته الأبدية والفناء في محبوبه هي أقصى لذة يصل إليها. فيتلقى الأنوار من الله، فتشع على قلبه وروحه، عندها تتكشف له الحقائق عن طريق الذوق، فهو الذي يرى الحقيقة وليس أحد غيره. فالتحلي بالأخلاق الفاضلة والطاعة المتكررة والدائمة تهذب النفس، فتحرف وتتفر من اللذات الحسية.

« إن المشاهدة تمثل أقصى درجة للعارف فيكون في حضرة الحق ولا مجال للشك ولا للريب، فالمشاهدة وفيها يكون الولي قد حضره الحق تعالى، إما كلاما (صوت يسمعه) أو برؤية عن طريق البصيرة، ولا يمكن أن يختلط عليه الأمر أو يشتبه فيه. ففي المشاهدة ينتفي الشك، والخلط والشبهة، فصاحب المحاضرة... فإذا تقدم كانت المكاشفة، ويكون المرید في حالة بسط أي متطلعا لزوال محذور، وآملا رؤية أو مشاهدة محبوبه. »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 558

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 560

<sup>3</sup> شمس الدين الشهرزوي: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية ج3، مصدر سابق، ص 561

<sup>4</sup> حسن الشرقاوي: معجم الفاظ الصوفية مؤسسة مختار للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1987، ص 253



إن تعريف السهروردي للإشراق يوضح لنا الصلة المعرفية بين العقل والحدس، بين الذوق والبحث. فتصفية العقل ونقاؤه شرط من شروط المعرفة الإشراقية المبنية على المشاهدة والكشف والتي أساسها النور ولا شيء غيره. فالسهروردي يؤمن بفكرة التصوف ويكفر بما يصطدم مع العقل، كقمع الشهوات من الأساس، ولا يمنع البحث والدرس، ولكنه يقول: « من الممكن والجائز أن يصبح العقل مجرد نور كنور الشمس والكهرباء ... وترويضها على الحد من الأهواء، وعندئذ يتم للعقل الاستعداد لتلقي الغيب من الله في النوم أو اليقظة.»<sup>1</sup>

يؤكد السهروردي على شرط مهم من شروط تلقي المعرفة هو صفاء العقل وتطهيره، بعد وهن البدن وضعف الجسد. وعليه فإن انبلاج الأضواء على النفوس بعد قهر هذا الجسد وتطهير الروح والعقل، وهو ما يعرف بالرياضيات البدنية والروحية: « أما الإشراقيون فيعتبرون هذه الرياضة وسيلة لصفاء العقل وخلوصه من الشوائب، عن طريقه يتم الاتصال به سبحانه.»<sup>2</sup>

إن الاتصال بالله سبحانه وتعالى يتوقف على ثنائية التنقية الروحية والعقلية، كون هذا الإنسان مكون من روح وجسد وعقل. فبالاتفاق بين الروح والعقل على الجسد تتحقق التصفية، وعليه تتلقى الأنوار العقلية على النفس: « ومعنى هذا أن الإشراق ضرب من التصوف. والفرق بين الإشراقي وغيره من الصوفية، أن غير الإشراقي يتصل بالله بواسطة الرياضة فقط ولا حاجة به إلى العقل. أما الإشراقي فيتصل به تعالى عن طريق العقل الخالص الذي تم نقاؤه وصفائه من الهوى بعملية التدريب والترويض، وكلمة الإشراق تصوف عقلي.»<sup>3</sup>

إن فلسفة السهروردي تقوم على نزعة إشراقية عقلية وقلبية تعتمد على ممارسة ترويض النفس وتحريرها من الميول والرغبات، لكي تتحد بالله سبحانه وتعالى. وهناك انسجام بين المعرفة العقلية والقلبية ولا تعارض بينهما: « إن التجربة الروحية

<sup>1</sup> محمد جواد مغنية: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، س)، ص 15

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 16

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 16

على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، ولا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها.<sup>1</sup> إن السهروردي قدم للمتصوفة ولأعلام الفكر العربي المعاصر حلا لمسألة التراث، وقد سبق بذلك معالجة العلاقة بين البرهان والعرفان، العقل والقلب... الخ: «والحق أن الدليل قد ينقلب حدسا بالعمل والممارسة. كما أن الحدس قد ينقلب دليلا بالنظر والمفاكرة.»<sup>2</sup>

إن نظرية المشاهدة تنص على فكرة التجلي والمشاهدة للحقائق وفق ضوابط عقلية وروحية وحتى شرعية. وعليه فالمشاهدة: «هي مطالعة القلب للجمال القدسي، والمشاهدة صفة العبد، والتجلي صفة الرب سبحانه وتعالى، وهو معنى يتصف به المتجلي.»<sup>3</sup>

وإذا تكلمنا عن أصول النظرية المعرفية عند السهروردي نقول أنه وضع المنهج وحدد الموضوع، وبالتالي بنى منظومة إشراقية نقدية على أساس وحدة الكون والمعرفة الإشراقية، فهو: «يقرر أن الإشعاع ينطلق من الموجود إلى ما هو أدنى منه وصولا إلى نهاية السلسلة الوجودية، وضمن هذه السلسلة وخلال عملية الإشراق تحصل النفس الإنسانية على المعرفة، محددًا مصطلح البقاء، بقاء النفس قرب الأنوار، وهذا يباين مصطلح الاتحاد الصوفي المعروف.»<sup>4</sup>

وبالتالي فلسفة السهروردي الإشراقية مؤسسة على منظومة معرفية أساسها المشاهدة والكشف، فهو خرج عن طريق المشائين وتميز عنهم كونه الجامع لكل الحكمة على أشكالها المختلفة. فالحقيقة الوحيدة عنده هي معرفة الله بطريق العرفان: «فهو تعبير العرفان عن تيار التصوف الإسلامي، هذا التيار الذي نقوم

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل الشبكة العربية للبحوث والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص137

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص 133

<sup>3</sup> أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده القاهرة، (د، ط)، 2000، ص 86

<sup>4</sup> نقلا عن رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999، ص100

بنظم العدد الوفير من مصطلحاته لتكون خير شاهد على منحى الاعتماد على الكشف والذوق والحدس والوجدان في معرفة الله والعالم.<sup>1</sup>

فعلا إن السهروردي قدم نظرية في المعرفة تعكس فهمه لحقيقة الكون والإنسان، والطريق السليم الذي ينبغي سلوكه بمنهج رمزي ذو بعد معرفي مكون من فلسفة صوفية إشرافية مبنية على ثيوصوفية لاهوتية إسلامية، ناحتا سلم الرحلة الروحية الروحانية التي تتأسس على التحرر المادي، متخذا الحدس كمنهج لكشف الحقائق: « وبالمثل فإن السهروردي صاحب المدرسة الإشرافية، ذات السطو في الحياة الفكرية للقسم الشرقي من العالم الإسلامي وخاصة في فارس... فقد خدمت من عقائد ابن سينا بعد قرنين من الزمان كأحد المكونات الرئيسية والمباشرة في خلفية البناء الذي حققه السهروردي.<sup>2</sup>»

إن هذا البناء تشرق منه أنوار الحقائق من الأعلى على الإنسان بعد عبور منازل السالكين.

### ب/ نظرية الكشف:

نادى السهروردي بالحقيقة الموجودة في عالم المثل والأنوار، وأن الحكماء الحقيقيين هم من يستطيعون فكّ الرموز الغيبية ومفارقة الأجساد والعودة إلى عالمها الأصلي. عند ترقّيها في درجات الحكمة والسلوك تصبح النفس مؤهلة لكشف الحقائق بعد سفر روحي طويل، عندئذ تتكشف الأنوار من الحكمة والعرفان والمعرفة عن طريق الحدس النوراني، وكيفية الكشف يصفها السهروردي في مسرحية بينه وبين الملكة. هذا مقتطف منها:

« الملكة: (ت) أية أنوار تشرق عليّ أيها الحكيم؟

الشهاب: (ت) أهل التجريد يا سيدتي، تشرق عليهم أنوار متعددة، حسب حالاتهم واستعداداتهم.

الملكة: (ت) أحس بنور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه.

<sup>1</sup> رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 100

<sup>2</sup> سيد حسين نصر: مقدمة الى العقائد الكونية الإسلامية، تر سيف الدين القصير، دار الحوار للنشر والتوزيع

دمشق، ط2، 2006، ص 281

الشهاب: (ت) هذا النور يا ضيفة الملكوت يتحرك بقوة المحبة.<sup>1</sup>

إن تعليقنا على هذا النص يشير إلى درجة التجربة الروحية ومدى إشراق الأنوار على الأنفس بعد تجردها. كيف لا، والسهورودي أحيا الخميرة الأزلية أو الخميرة المقدسة: «...إلى قابليتها للنمو، بواسطة مختلف أساليب النظر، فتنمو بالنظر العقلي المجرد، كما تنمو بالنظر الإشراقي المجرد، والمحبيب إلى السهورودي تتميتها بهما معا (شرقي - إشراقي) فليس بين المسلكيين فصل، وفق رحلة تنمية النفس البشرية، وإن الأسبق ترتيبا للإشراق..<sup>2</sup>»

اتجه السهورودي اتجاهها نوقيا، حدسيا، رمزيا، يقتضي الممارسة العملية. وأعطى للفكر الإسلامي صورة جديدة إبداعية تتمثل في المدرسة الإشراقية: «إننا نطالع تفصيل الصوفية للأنوار الإشراقية، للوصول إلى الله تعالى... بل أنوار إشراقية متتالية.<sup>3</sup>»

إن هذا الفضاء المعرفي وضعه في قالب رمزي قصصي، قصد بسط خلفيته السياسة والمتمثلة في الحكم. ونظرا للجو السياسي الفاسد وخوفه من ردة فعل الحكام سلك طريقا وجد فيه ضالته المعرفية والسياسية. فتكلم برموز ومعاني لها مجالها الخاص بها، هي التأله والبحث.

<sup>1</sup> عبد الفتاح رواس قلعه جي: سيد الوقت الشهاب السهورودي مسرحية، منشورات وزارة الثقافة دمشق، (د، ط)، 2006، ص73

<sup>2</sup> عمار جبيل: الخميرة الأزلية عند السهورودي (الشهيد، المقتول)، مجلة الخطاب الصوفي أشغال الملتقى الدولي الثاني الخطاب الصوفي والعولمة العدد الثاني السنة 2008 نصف سنوية جامعة الجزائر، ص ص 183-184

<sup>3</sup> محمد عاطف العراقي: الفكر الإسلامي أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان امين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، (د، ط)، 1979، ص75

### المبحث الثاني: السياسة والأخلاق في المنظومة الإشراقية

#### 1) الحكيم المتأله أعلى المراتب:

بعد معرفة الله تعالى وتذوق السعادة الأبدية التي تكون إلا للحكيم الإلهي البحثي الذي يجمع بين العرفان والبرهان، وهو أحق بالرياسة. وهنا السهروردي يشير إلى نفسه، فهو خليفة الله في الأرض: « وليس من شك في أن ما يذهب إليه السهروردي، من أن مقام الحكيم المتوغل في التأله والبحث أعلى من مقام الأنبياء، يعد سببا كافيا لهجوم فقهاء عصره عليه. وقد هاجمه ابن تيمية أيضا متهما إياه بادعائه النبوة، على نحو ما يتبين من قوله: « فالواحد من هؤلاء (يقصد من متفلسفة الصوفية) يطلب أن يصير نبيا، كما كان السهروردي المقتول يطلب أن يصير نبيا. وكان قد جمع بين النظر والتأله، وسلك نحو من مسلك الباطنية.»<sup>1</sup>

إن للسهروردي أفكارا باطنية تتمثل في ادعائه للنبوة. لأنه يعني بالربط بين البحث والتأله وهو أعلى مرتبة التي هي في نظره أسمى من النبوة. وبالتالي في نظره أنه أرقى درجة من النبي كونه يتلقى الأنوار الإلهية من الله: « ويتلقاهم ملائكة الله مشرقين، يحيونهم بتحايا الملكوت، ويصبون عليهم ماء النبع من ينبوع البهاء...ويقومون في هياكل القربات، يناجون مع أصحاب حجرات العزة، ويسمعون صوتا كصوت رعد أو دوي في الدماغ.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> نقلا عن ابو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل الى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة،

مصر، ط3، (د، س)، ص ص 197، 198

<sup>2</sup> نقلا عن إحسان الهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ادارة ترجمان السنة، باكستان، ط1، 1986، ص

إن المرجعية التي استقى منها السهرودي فلسفته ربت فيه أصالة الأساس الشيعي، وعبر عنه في السياسة ونظرية الإمامة، حيث أعطى للولي أعلى درجة من النبي وربطه بما يعرف بالتلقي الرياني المباشر، وهذا يحيلنا إلى القول برفض النبوة.

ويقول أيضا: «إن الأولياء، ويسميهم إخوان التجريد يتعلمون العلم من روح القدس بلا تعلم بشري، وتطيعهم مادة العالم العنصري، وينذرون الكون ويخبرونه بالجزئيات الواقعة في الماضي والمستقبل.»<sup>1</sup>

قدّم لنا السهرودي نظريات مختلفة في المعرفة والمنطق والأخلاق والسعادة. وتجاوز الأمر إلى درجة قوله بالنبوة وادعائها. ووضع نظرية في السياسة، وله مواقف عدائية للشريعة الإسلامية، وضرب للسنة النبوية الشريفة. وهنا يظهر اللاشعور السياسي الشيعي عند السهرودي، وهذا ما وضّحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكذلك في جنس المبتدعة الخارجين عن الكتاب والسنة من أهل التعبد والتأله والتصوف، منهم طوائف من الغلاة يدعون الألوهية ودعوى ما هو فوق النبوة. وإن كان متفلسفا يجوز وجود نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم كالسهرودي المقتول في الزندقة وابن سبعين، وغيرهما صاروا يطلبون النبوة.»<sup>2</sup>

إن المرجعية الفارسية وأثر الأفلاطونية المحدثة في فكر السهرودي وتأثره: «بصابئة حران.»<sup>3</sup>

إن عبادة الهياكل جعل السهرودي ينحرف عن المسار الحقيقي للشريعة خصوصا أن محمدا عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء، وانتهاك النص السني واختراقه للنبوة والقول بإمكانية النبي الجديدة بعد سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام عند إعلانه عن الجمع بين التأله والبحث. بل تجاوز ذلك بادعائه الألوهية والنبوة،

<sup>1</sup> نقلا عن احسان الهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، مرجع سابق، ص 165

<sup>2</sup> محمد بن عبد الرحمن العريفي: موقف ابن تيمية من الصوفية مجلد 01، رسالة دكتوراه مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع الرياض، السعودية، ط1، 1430، ص 718

<sup>3</sup> انظر محمد عبد الحميد الحمد: التأثير الآرامي في الفكر العربي، دار الطليعة الجديدة دمشق، سورية، ط1،

عندما نادى بقذف الإشراقات الربانية عليه، أي القول بالاتحاد والحلول، وهذه عين الزندقة والبدعة.

فالسهروردي فعلا تمنى النبوة، وهذا ما أكده شيخ الإسلام: « فلهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة، وصار كل من سلك سبيلهم كالسهروردي المقتول وابن سبعين المغربي وأمثالهما يطلب النبوة-، ويطمع أن يقال له: قم فأنذر، هذا يقول: لا أموت حتى يقال لي: (قم فأنذر)، وهذا... وكل منهما ومن أمثالهما يسعى بأنواع السيمياء.»<sup>1</sup>

لقد تجاوز السهروردي الوحي والنبوة ونادي بالسكر والسيمياء. لأن في نظره النبوة مكتسبة: « ولم أقف لشيخ الإسلام على كلام كثير، حول مذهب الصوفية في المعجزات، إلا أنه تكلم عن بعض غلاة المتصوفة كالسهروردي وابن سبعين، وبين أنهما كانا يتمنيان النبوة، ويتعاطيان السيمياء، ويزعمان أن معجزات الأنبياء، هي جنس السكر والسيمياء.»<sup>2</sup>

السكر والسيمياء في نظر السهروردي من موجدات النبوات. فالمعجزة تتحقق للأنبياء عن طريق السكر. بل فضّل السهروردي الولي على درجة النبوة التي هي في نظره مكتسبة: « ويذكر ابن تيمية السهروردي الحلبي بالاسم، عندما يتكلم عن يفضلون الولي على النبي، أو ممن يرون أن النبوة مكتسبة.»<sup>3</sup>

خول السهروردي لنفسه أنه قادر على امتلاك الحقائق التي هي من اختصاصه وحده، فهو الأجدر بذلك. لأنه يمتلك علما يعرف بعلم السيمياء إضافة إلى ممارسة السكر. وهنا يعطي السهروردي لنفسه سلطة الحكيم الذي يجمع بين البحث والتأله. إن تعليقنا على هذا يدفعنا إلى الجزم بأن الفلسفة الإشرافية لها أبعاد إيديولوجية تمثلت في كشف الغطاء المستتر المتمثل في ادعاء النبوة وتعطيل الوحي المنزل،

<sup>1</sup> محمد بن عبد الرحمن العريفي: موقف ابن تيمية من الصوفية مجلد 01 رسالة دكتوراه، مرجع سابق، ص

726

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 732

<sup>3</sup> مصطفى حلمي: ابن تيمية و التصوف، دار ابن الجوزي، ط1، 2005، ص 295

واعتماد السحر بدله، كمرجعية أساسية في تحقيق كل ما يسمو إليه. فالحكيم المتأله المتوغل في البحث والتأله، هو خليفة الله في الأرض.

## (2) مفهوم السياسة عند السهروردي:

إن المصير المحتوم الذي تلقاه السهروردي كان نتيجة تصريحه بأفكاره الباطنية الخطيرة والمتمثلة في ادعاء النبوة والقول باكتسابها، إذ أدخل مفاهيم كثيرة في التصوف الفلسفي حول الإمامة: «...عن الإمامة ونظرية القطبانية، والحكيم المتوغل والحكيم المتأله، والأخير لا يخلو العالم منه، وهو خليفة الله وله الرياسة لقوله: (إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه، إذ لا بد للخلافة من التلقي، لأن خليفة الملك لا بد أن يتلقى منه ما هو بصدده.»<sup>1</sup>

إن الحكيم المتوغل في التأله والبحث هو خليفة الله في الأرض وهو أحق بالرياسة. لأن الأرض لا تخلو من هذا الإمام الذي هو أعلى من النبي. ويقول السهروردي: « إن الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات، وهو الأحق بالرياسة، فقد يكون مستوليا، فيكون الزمان نوريا، وقد يكون خفيا، وهو ما يسميه المتصوفة باسم القطب.»<sup>2</sup>

يرى السهروردي أن الإمامة تقتضي أحقية الرياسة سواء كان الحكيم المتأله خفيا أو مستوليا، فيكون الزمان نوريا. وهو ما يعرف بمفهوم القطب، أو سيد الوقت عند السهروردي: « وهكذا تتحول النبوة عند السهروردي إلى ضرب من الإمامة، على نحو ما يذكر الدكتور محمد علي أبو ريان.»<sup>3</sup>

إن المعرفة والسعادة وحتى الأخلاق في نظر السهروردي كان لها بعد سياسي تمثل في فكرة القطب أو الحكيم المتأله الذي هو في نظره خليفة الله في الأرض: «

<sup>1</sup> ابراهيم ابراهيم يس: المدخل الى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميثافيزيقية، كلية الاداب جامعة المنصورة، مصر، (د، ط)، 2002، ص 57

<sup>2</sup> ابراهيم ابراهيم يس: المدخل الى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميثافيزيقية، مرجع سابق، ص 57

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 57



كان هناك في كل زمن شخص منهم، قد توغل في كلا الاختصاصين لينال بذلك الرئاسة في تلك المرحلة ويصبح (خليفة الله)، فإن لم يكن يوجد في حينها مثل ذلك الشخص...وعليه فإن الرئاسة والخلافة الإلهية لا تكون للمتبحر في العلوم البحثية فقط، لأن الخلافة الإلهية تستدعي وجود (تلق) واتصال مباشر.<sup>1</sup>

إن السهروردي بنى كل مشروعه الإشراقي على فكرة النور الذي ينعكس على كل شيء حتى على الواقع المعاش للناس، وهذا هو معنى الرئاسة: « وليس المقصود بهذه الخلافة والرئاسة السلطة والقدرة الظاهرية...وقد يكون بعيدا عن القدرة الظاهرية وخفيا عن الأنظار.»<sup>2</sup>

### 3) نظرية الخلافة عند السهروردي:

للخليفة أدوار منها تدبير شؤون الرعية، وهو الإمام عند الشيعة : « ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية...فكأنها آلة الإنسان وبهما - أي النار والنفس - تتم الخلافتين.»<sup>3</sup>

إن فكرة الخفاء أو الإمام المستتر أشار إليها المستشرق الفرنسي هنري كوربان، المتخصص في الإسلام الإيراني الشيعي: « إن فكرة الإمام المستور قد أطلقت على عدد من الأئمة على التوالي، إنها لم تستقر نهائيا على شخص الإمام الذي انتهى به عالم إبداع الإمامة...وبقائم القيامة.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> محمد حامد مغيثي المرندي: مفتاح البصيرة في جذور الجدليات المعرفية والخلافات المناسكية للفقه والعرفان والفلسفة، دار المحجة البيضاء بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص ص 29،30

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 30

<sup>3</sup> نقلا عن حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية تطور الفلسفة - التصوف - اخوان الصفا المجلد 3 ، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2002، ص 163

<sup>4</sup> حسن المازوني: الإسلام الإيراني من خلال كتاب هنري كوربان الفلسفة الإسلامية ثمرات الدرس الشرقي من القراءة إلى التأمل، تنسيق احمد شحلان مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، كلية الاداب والعلوم الإنسانية الرباط، المغرب، ط1، 2008، ص 213

وعموماً ممّا سبق نقول أن للسهروردي خلفية سياسية تمثلت في التأكيد على مفهوم الإمام المعصوم الذي يدير شؤون البلاد، وهو أولى بذلك. لأن له قدرة التلقّي من الله مباشرة. فإذا كانت نظرية المعرفة ذات جذور يونانية محضة، فإن مسألة السياسة ذات صلة مباشرة بالعقيدة الفارسية وتعكس التوجه الإيراني في نظريته السياسية: « إن هناك خليفة الله تعالى في كل عالم من عوالم الوجود، يتناسب معه. والخليفة عبارة عن الموجود الذي يتولى تدبير الأمور. ويعمل على حفظها وإصلاحها. وهو مظهر اسمي الظاهر والباطن. فيكون له حقيقة باطنية، وصورة ظاهرية، مما يجعل له قدرة على التصرف في الملكوت وفي هذا العالم.»<sup>1</sup>

أوكل السهروردي لخليفة الله في الأرض مهمة تولّي شؤون الرعية وحق التصرف في كل ما يخصهم. فهو أولى من أي آخر في حفظ وصيانة ما يجري في العالم، فهو الوحيد الذي له مسؤولية التدبير والصلاح. وفي مسألة الخلافة والسياسة، ولتوسيع الفهم حول الموضوع ينظر<sup>2</sup>

إن غرض السهروردي كان واضحاً، تمثل في مطمح سياسي. ونظريته في السياسة ذات توجه شيعي، وهو معلم بارز في بعث الفلسفة الإيرانية الفارسية والإسلام الإيراني. غير أن ما نلاحظه هو أن السهروردي في مجال السياسة مغيب تماماً. وعموماً فإنه فيلسوف أصيل. وفهم فلسفته يقتضي الاطلاع عليها من كل الجوانب: السياسية والأخلاقية والمعرفية والتي لا تخلو من الجانب الإيديولوجي الذي يحركه.

#### 4) نظرية السهروردي في السعادة:

لقد ربط السهروردي مبحث الأخلاق بمبحث السعادة لأن النفس عند توفر استعدادها الأخلاقي تكون لها قابلية وانجذاب نحو السعادة التي هي ثمرة التخلي عن المادة والهيولى: « ثمّ السعداء قد فازوا بنعيم الأبد والسرور الدائم، في حضرة

<sup>1</sup> شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي: حكمة الاشراف، مراجعة وتقديم حيدرورة، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2010، ص xxx

<sup>2</sup> حسن حنفي: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية بحوث في علوم أصول الدين أصول الفقه العقل والنقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986، ص ص 298، 371

جلال رب العالمين جرد عن عوارض الهيولى، مرد عن مزاحمة القوى مكحلين بالأنوار الشارقة، ينظرون إلى ربهم بوجودهم المفارقة والنفس حينئذ كلها وجه وعين في جنة بنيت من حضرة زبرجد الحياة.»<sup>1</sup>

إن مفهوم السعادة عند السهروردي غير مرتبط بالحس بل هي مفهوم متعال تختص به طبقة معينة من الناس، وهي فئة العلماء الذين عرفوا ربهم وقدسوا سره ومشوا في طريق الحكمة الذوقية والبحثية: « لا تحسبن أن السعادة على نوع واحد بل للمقربين من العلماء البالغين في الملكات الشريفة لذات عظيمة. ولأصحاب اليمين أيضا لذات دونها، وهؤلاء لهم العروج إلى مشاهدة الحق الواحد مستغرقين فيه، والأبرار على تقدير... وهي أحسن مما عندنا وأشرف.»<sup>2</sup>

إن هذا الطرح لمفهوم السعادة يحيلنا إلى المرجعية القرآنية التي مزج بها السهروردي فلسفته الإشراقية. فالسعيد في نظره هو من يتحقق له العروج وينعم بالصفات العالية، ويتمتع بالذهب، وكل ما هو راق. لأنها الحياة الآخورية التي هي الشرف الحقيقي ودار البقاء الأبدي.

إن الاتصاف بصفات العارف تجعل الإنسان في نظر السهروردي في مرتبة العروج المعرفي الصوفي، ومنه ينال مقاما يسمى بالعبدية: « أما مقام العبدية فهو الوصول إلى صورة الصورة، أو أمّ الصور، أو ربّ النوع كما قال السهروردي، فالعبدية هي عين الحرية، لأن صورة الصور هي أصل الصور، وهي وريثة الصور إذ هي النور الجامع والنور القاهر.»<sup>3</sup>

إن نظرية الأنوار الإلهية عند السهروردي تتلخص في سلم معرفي درجته الأولى الأخلاق الصوفية، ودرجته الأخيرة مشاهدة الأنوار الربانية. وهذا كله يتحقق عند التجرد من الحس: «...أن يكون العبد مرآة لشمس عكست كل سنا الأنوار الإلهية

<sup>1</sup> السهروردي المقتول: شيخ الإشراق التلويحات اللوحية والعرشية، قد له وعلق عليه علي محمد إسبر محمد أمين أبو جوهر، خزنة التراث التكوين للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، سورية، ط1، 2005، ص 117

<sup>2</sup> السهروردي المقتول: شيخ الإشراق التلويحات اللوحية والعرشية، مصدر سابق، ص 120

<sup>3</sup> محمد غازي عرابي: الإنسان الكامل محاورات في الفلسفة الصوفية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1

وأن يمشي في الناس، وقد جعل له نور أي نور، لا تحكمه صورة ولا تشده رغبة...والعبد في هذا المقام العالي قد ورث خير الدارين، متصرفا فيهما بإرادة رب المشرقين ورب المغربين.»<sup>1</sup>

إن السهروردي في بناء هذه النظرية يربط بين المفاهيم المكونة لفلسفته الإشرافية، وينفي وجود نوع من العلية بين النفس والبدن، ويبرهن على ذلك: « ولا يجوز أن تكون النفس علّة البدن، لأن ذلك يقتضي امتيازها وتخصصها دونه، إذ العلة يجب تقدمها على المعلول بالذات. وقد تبين أن النفس لا تتقدم على البدن، وهذا ينافي علّيتها له.»<sup>2</sup>

وبالتالي فالسهروردي ينادي بخلود النفس وفناء الجسد: « والمجردات لا تحجب بعضها عن بعض، فالضرورة تحصل المعقولات للنفس، عند انقطاع علاقتها بالبدن مشاهدة فتحصل بها اللذة التامة.»<sup>3</sup>

إن تحقيق السعادة يشترط شرطا أساسيا يتمثل في محاربة الشهوات والإعراض عن المادة: « ولهذا إذا تخلت النفس عن البدن بعض التخليّة كما في النوم، ففلسفة الإشراق ومضمونها عبارة عن نظرية في الأخلاق تجعل من الكشف منهجا لها، والذوق تحققا لها، والحدس الصوفي قمة لها في الوصول إلى الحقائق الربانية: « حكمة الإشراق أي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشاركة وهم أهل فارس، وهو أيضا يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشراق...فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير.»<sup>4</sup>

إن ميتافيزيقا الأخلاق التي أسس لها السهروردي هي في الأصل مبنية على الكشف والتذوق الأخلاقي، وهذا يتوقف على طريق السالك الذي ينبغي أن يكون

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 215

<sup>2</sup> ابن كمونة عز الدولة سعد بن منصور: شرح التلويحات اللوحية والعرشية مج2 الطبيعيات، تحقق وتقد نجفلي حديبي، مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ط1، 2009، ص 321

<sup>3</sup> ابن كمونة عز الدولة سعد بن منصور: شرح التلويحات اللوحية والعرشية مج3 الطبيعيات، تحقق وتقد نجفلي حديبي، مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ط1، 2009، ص 473

<sup>4</sup> هنري كوربان: مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي الفلسفية والصوفية، تر فريد الزاهي، منشورات الجمل بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 41

محترفا لممارسة خبرته الصوفية من أجل تحقيق الكشف والمشاهدة. وهنا يتحقق البعد الأخلاقي للحكيم المتأله الذي هو كائن أخلاقي بالدرجة الأولى، وتتوفر فيه كل صفات المثالية: كالخير والفضيلة، ويكون مستعدا لتلقي الأنوار. وإذا أردنا أن نوضح نظرية السهروردي في الأخلاق نقول: «...فالسالك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس، ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس، ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار، ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق، فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز. وأن طريق البدء في الاتصال، التخلص من عالم الحس وذلك عن طريق الحكمة والفضيلة فيجب أن يتحد العمل بالمعرفة حتى تستطيع النفس أن ترقى إلى عالم الروح.»<sup>1</sup>

وضع السهروردي للسالك مدارج ومراتب من الأنوار كالنور المحسوس، والنور المعقول، ثم يرتقي إلى مشاهدة الأنوار التي هي قمة الأنوار وهو الله. إن هذه الثمرة الروحية لا تتحقق هكذا وإنما تتطلب قهرا لهذا البدن الذي يمثل سجنا، وينبغي التخلص منه. لأن النفس جوهر خالص وهي أولى بإدراك النور الحقيقي الذي هو حقيقة الحقائق، ويصور لنا السهروردي في قصة رمزية راقية وهي أصوات أجنحة جبرائيل علاقة البدن بالنفس، وسخطه على البدن بشكل واضح. ويعتبره سجنا يعيق الطريق الحقيقي للنفس: « ففي أصوات أجنحة جبرائيل يقول الشيخ للتلميذ: (ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيرا من كلام الله) أي ما دمت متعلقا بالبدن فلن تفهم كلمات الله. ولن تلقى عليك المعرفة الإشرافية.»<sup>2</sup>

إن السهروردي بهذا الموقف يذكر بنظرية المثل عند أفلاطون. ومن ثمّ نقول أن الأثر الأفلاطوني واضح عنده، والرفض المطلق للبدن لأنه يمثل عائقا في تحقيق أسمی وأرقى هدف روحي وهو نيل المعرفة الإشرافية، وتلقي الفيوضات الربانية، وبهذا تتحدد نظرية الأخلاق عند السهروردي بالترقي الروحي، والخلاص الحقيقي من البدن. فالحكيم عند أفلاطون والسهروردي مفهوم واحد في كونه شئ

<sup>1</sup> ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت، لبنان، (د، ط)، 2007، ص 341

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 342

متعال مرتبط بمفهوم الإله: « لقد جرى الناس على تسميتي بالحكيم، إذ خيل إليهم أنني ما فتئت أحمل الحكمة التي كانت تعوزهم. ولكن الإله أيها الأثينيون هو الحكيم الأوحد، الإله أراد بجوابه أن الحكمة في البشر ضئيلة أو معدومة.»<sup>1</sup>

ثمّة تشابه بين أفلاطون والسهورودي في الإيمان بالعالم المثالي، الحكيم يسعى للوصول إليه، فهو الوحيد القادر على بلوغ نقطة النهاية الروحية التي تمثل الحقيقة: « والحق عند المحققين أن النفوس المترقية إلى الفلك الأعلى من عالم المثال، ثم منه ينتقل إلى عالم النور المحض بل النفس المشعة للوصول إلى عالم العقل... لأن هذه العوالم منازل إلى الله تعالى، ويستحيل الوصول إليه دون قطع الجميع.»<sup>2</sup>

إن الأخلاق المثالية مفتاح للولوج إلى باب الحكمة الإشرافية التي هي عبارة عن بنية معرفية وجودية ذات بعد سياسي. غايتها هي نيل مطلب السعادة، لذلك تؤكد على أخلاق العارف، لأنها ليست معرفة فقط، إذ هي معرفة ترفض الاختلاف بين البرهان والحدس، بل تعتبر الحدس والبرهان من أهم المناهج التي توصل إلى معرفة العالم المثالي. لهذا تربط بين الأخلاق والسعادة والمعرفة والذات العارفة التي هي أهم حلقة في هذه السلسلة المعرفية التي يروجها الصوفي المتفلسف.

إن طريق الفلسفة والتصوف من اختصاص الحكماء الفضلاء فهم نماذج يحتذى بهم في سلك هذا الطريق، بل يعتبرون شيوخ محترفين لتعليم سر الحكمة الربانية المقدسة: « هو أول المذاهب وهو الذي غابت فيه الناحية الفلسفية على ما عداها في الزهد، ويظهر أن أساس كل تصوف هو هذا الإشراق الروحي. وقد

<sup>1</sup> محمد جمال الكيلاني: معجم المصطلحات الأفلاطونية مفهومها ودلالاتها، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، ط1، 2010، ص 360

<sup>2</sup> غياث الدين منصور دشتكي شيرازي 949/866: إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الحور، تق وتح علي اوجي طهران، (د، ط)، 1382، ص 230

اقتصر بعضهم عليه. ولم يتجاوز ولم يفكر في حلول ولا وحدة، وبعضهم زاد فيه أحد هذين الأمرين.<sup>1</sup>

إن الإشراق الروحي هو معيار ومقياس كل فلسفة إشراقية تجعل الحكيم الإلهي أعلى درجة في سلم الموجودات وسلم القيم، وبذلك جعل الإنسان الأعلى هو القطب أو الحكيم الإلهي، وبهذا أصل نظرية في الأخلاق أساسها الإنسان الذي هو خليفة الله في الأرض.

قدم لنا السهروردي دروسا ونماذج في علوم التربية والتعليم واصفا فيها حقيقة الحقيقة الإلهية في تجربة روحية تكشف عن الجوانب الروحية في حياة السهروردي التي تشير إلى اليوتوبيا المطلقة. وهذا كله يعكس الأصالة الفكرية للسهروردي ذات البعد الكوني. فالطهارة الحقيقية هي طهارة الروح، ومعرفة طريق الله. فكتب السهروردي في الفلسفة الأخلاقية وقدم لنا نظرية في الأخلاق قائمة على مبدئي: الخير والشر وفق معياري الحسن والقبح. فكل ما يتعلق بالقبح هو مرفوض في منظومة السهروردي، فطريقه النقاء والصفاء وفق مبدأ التحلية والتجلية والتخلية. ومن ثم فإن السهروردي أصل للمفاهيم التالية: إعطاء الوجه الآخر للتصوف الفلسفي، المجاز، والرمز، والقطب، والكافة. فهو فكر موسوعي في مجال فلسفة التأويل والتأمل، إنها فلسفة حاملة تدور في عموميات التجريد.

### المبحث الثالث : حقيقة الرمز عند السهروردي:

#### 1) الإشراق مؤشر الرمز:

اهتم الفكر العربي الإسلامي اهتماما كبيرا بحقل الفلسفة وبحقل التصوف، نظرا للعلاقة الوثيقة التي تجمع بينهما. غير أن الفلسفة مفتاحها الأساسي هو الحكمة والعقل. ومجالها خطاب فلسفي له خصوصياته الفكرية والمنهجية، نتيجة المواضيع التي تبحث فيها، فإن التصوف طريقه الصفاء الروحي ومنهجه عرفاني. والسهروردي المقتول جمع بين الفلسفة والتصوف في منظومة إشراقية تتطلب تجاوز اللغة العادية، ولفهم جوهر وحقيقة التصوف الفلسفي، اتخذ من الرمز منهجا له

<sup>1</sup> العميد عبد الرزاق محمد أسود: موسوعة الأديان والمذاهب المجلد 2، الدار العربية للموسوعات، (د، ط)، (د)،

كونه الوحيد المعبر عنه. لأن المعرفة الصوفية تجربة شخصية، ولبلوغ أهدافها الروحية تجاوزت كل ما هو واقعي ومألوف إلى أسلوب إيحائي رمزي، نتيجة القاسم المشترك بين الشعر والقصة، والتصوف والفلسفة. وهذا في نظر السهروردي المبدأ الأساسي الذي هو نور الأنوار، لذلك يعد الفهم المطلب الأساسي في الخطاب الصوفي الفلسفي، ومنه على القارئ أن تكون له ممارسة تأويلية حتى يتمكن من اقتحام الأشعار الرمزية والقصص المجازية. عندئذ يكون الرمز حتمية لا بد منها حتى نتمكن من الاقتراب التدريجي للدائرة السيميولوجية: « تعد الرمزية وهي لغة المتصوفة، إحدى الخصائص المشتركة للتصوف الإنساني، وتجد في مصادر التصوف العربي الإسلامي ثروة نظرية كبيرة في تناول هذا الموضوع.»<sup>1</sup>

إن مجال التجربة الصوفية الخيال الإبداعي بعيدا عن الحس. فالخيال يصنع الرؤية الرمزية الذوقية، فالعلاقة جدلية بين المتصوف والرمز، والفلسفة استعانت بلغة القلب، لأنها السبيل إلى معرفة طريق الله، وهذا راجع لنقائهم الروحي. فالنظر بالذوق، والتأمل بالعقل، هي من اختصاص الفنانين الحالمين فهم وحدهم المستعدون لتلقي الأنوار الإلهية، فهم حكماء. والأجدر بالحكماء الاحترافية في توظيف الرمز الصوفي والفلسفي معا، لأن طريقهم متميزة، تعرف بتحقيق الكيونة الروحية التي تستوجب الرمز بكل معانيه، لأن ما دون الرمز لا يكفي لفهم المعنى والمغزى من متون النص، وخصوصا إذا تعلق الأمر بطريق يعرف بالمشاهدة الروحية والمكاشفة القلبية. فإن سبيلها هو تجاوز كل ما من شأنه أن يعيق بناءها، فالرمز هو بنية فكرية وخطابية ذات صبغة إيحائية ودلالات وظيفية تخدم الخطاب الصوفي والفلسفي معا، باعتبار اشتراكهما في منحى إشراقي، قلبي، عرفاني، نتيجة الجمع الخارق للأداتية العقلية. وهذا ما ميز الخطاب الصوفي عند السهروردي المقتول، فمقامات الصوفية ومراتب الفلاسفة جعلت من الرمز والتأويل بعدا معرفيا، وفتيا، وجماليا ذوقيا، بعد أن حاربت النفس شهواتها وعاشت اللحظة العرفانية،

<sup>1</sup> ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، مرجع سابق، ص 183



الكشفية، الإشراقية، ذات المدلول الشهودي: « شروق الأنوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم.»<sup>1</sup>

نريد أن نقول ثمة أُلغاز ورموز يخفيها الصوفي وأحياناً يظهرها، فتتراوح مكنوناته بين الإخفاء واللاإخفاء، بين العقل والقلب، التستر والإعلان. كل هذا مبرر قوي لاتخاذ الرمز بديلاً معرفياً بعيداً عن فهم العامة من الناس. لذلك تقف اللغة العادية البسيطة أمام المقامات والأحوال. والتجربة الصوفية النابعة من معاناة ذاتية وهم داخلي يقتضي التفسير اللغوي، كان الرمز المعبر الأساسي لكل ما يجول في خاطر العارف وكل ما يتذوقه من معرفة كشفية وشهودية. إنها تجربة متميزة وفريدة من نوعها، ارتبطت بأعلى قوة، إنها المعرفة الإلهية التي يصعب على العوام كشف أسرارها، فهي من اختصاص طبقة معينة، تعرف بطبقات الصوفية، التي تتفنن في توظيف الأسلوب الرمزي والإيحاء المجازي. وهذه حيلة صوفية معرفية يلجأ إليها الصوفي لحماية تجربته الصوفية من التخريب العامي، الذي تناسبه اللغة العادية. هذا كله تقطن له السهروردي المقتول حينما اطلع على المؤلفات الرمزية للشيخ الرئيس واحتذى بها، لأنها مليئة بالرموز العجيبة. فالحكمة الإلهية ليست في متناول الجميع، لأنها تقتضي طريقاً روحياً يصعب بلوغه بسهولة. فكانت قصة حي ابن يقظان لابن سينا الملهم الأساسي للسهروردي في بناء رمزية إشراقية تخدم المتصوفة في كل مناحيها وجوانبها العرفانية والوجدانية، قصد تطوير كل عمل صوفي أو شعري وحتى فلسفي. لهذا فإن الحجر الأساس في التصوف الفلسفي هو المزج الروحي والبرهاني بغية توليفة عرفانية راقية متعالية مستمدة من ابن سينا، وصلت إلى قمته في المعاني الرمزية عندما جعلت الإشراق ركيزتها الأساسية: « فإنني لما رأيت قصة حي بن يقظان، صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة متعربة من تلوينات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو...المخزونة في الكتب الإلهية المستودعة في رموز الحكماء.»<sup>2</sup>

1 شهاب الدين السهروردي: مقامات الصوفية، مصدر سابق، ص78.

2 الليث صالح محمد عتوم: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول من خلال قصة الطريق العربية (تتتت550-587)، عالم الكتب الحديث اريد، الأردن، ط1، 2015، ص98.

إن للرمز الصوفي إشارات متعددة في الخطاب الصوفي، وصداه يتوقف على مدى استيعاب الخطاب في حد ذاته، لأن السلطة المعرفية التي يمتلكها الحكيم المتأله والتي تعكس توجهه الديني والإيديولوجي والاجتماعي والثقافي والسياسي، إن وضع قاعدة إشراقية في صيغتها الرمزية يعكس علامة عملية مكتملة إبداعية، لأن الرمز في النهاية هو فعل إبداعي خالص نابع من حالة وجدانية احترافية حقيقية. فهو ثمرة المريد الذي نال مبتغاه، ويسعى إلى الحفاظ عليه من مؤامرات العامة. فالتأويل حقله واسع الدلالة التعبيرية، والعلامة تأشيرة لأصناف الصوفية لأنهم من عائلة واحدة وكلماتهم مفهومة: « ولكنه يقف عند العالم الروحاني، لا سيما عند الموجود الأول فيثبته دون أن يدركه. إلا إذا كان الحكيم صاحب حدس وإشراق فيدرك ولكنه يعجز عن التعبير، فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.»<sup>1</sup>

عندما تتحقق المكاشفة والمشاهدة يتحقق الرمز كحتمية منهجية للعارف. وإذا خانه الرمز وفشل في توظيفه واستعماله فضّل الصمت. ليس الرمز عاجزاً عن تحقيق المعنى، وإنما العارف عندما يشعر أن الرمز سلطته ضعيفة أمام ردود فعل العامة، حينها يفضل الصمت على الرمز. غير أن السهروردي تجاوز ذلك وأبدع في مجال الفكر العربي الإسلامي عندما اتخذ من القرآن الكريم مصدراً للتعبير عن حقيقة فلسفته وتجربته الصوفية. إن السهروردي يتحرى الدقة في ضبط المعاني والرموز قبل إنتاجها في علامة تتجاوز الحس والواقع، فغاب عن الواقع مجازاً، ليرسم معالم جديدة مفاتيحها إتقان فن القراءة التأويلية التي لا تنسى مصدرها القرآني الحافل بالرموز، وكذا إعادة الصياغة الجديدة للموروث السينوي في قالب جديد ضمّنه في القصة بكل أنواعها والمسرح والشعر والنثر الأدبي. فمنح للرمز طاقة حيوية عجيبة توضح جوهر التجربة الصوفية الحقيقية التي ذاقت ما ذاقت من صعوبة أثناء السفر الروحي الذي هو من اختصاص المتصوفة، الذين عبّروا عن عبقريتهم من خلال الترميز والتشفير حتى يدخلون عالم العلامة. وهنا يكون المجال للعوام، لكثرة القراءات والتفسيرات، لكن دون جدوى لذلك: « وقصة السهروردي التي

<sup>1</sup> شهاب الدين السهروردي: هياكل النور 2009، مصدر سابق، ص123.

أعاد فيها صياغة قصة ابن سينا، تعدّ واحدة من أروع نصوص التراث العربي الإسلامي... إلا أن رمزيتها الشديدة وكثافة التضمين القرآني فيها جديران بتوليد المزيد من المعاني... بمعانيها الدقيقة.<sup>1</sup>

رغم كثرة التأويلات لدى العوام إلا أن تأويلاتهم لم ترق لدرجة علم التأويل، لأنهم يفتقدون للمنهج الهرمينوطيقي بمعناه المعاصر. إن اكتساح التجربة التأويلية يرتبط بالمتن وعمقه الدلالي، والكشف عن ما وراء النص. والمسكوت عنه يقتضي التركيز على النص في حد ذاته وربطه بالتجربة الصوفية، حيث النفاذ إلى التجربة. والتأويل يقتضي التلاؤم لا التعارض، لأننا في الأخير أمام معرفة إلهية ربانية، تربط العارف بالمعروف في إطار معرفي من أجل فهم النص وتفسيره، للوصول به إلى نقطة فهم الفهم: « العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم.»<sup>2</sup>

إن الخطاب الموجه للمستمع يختلف عن الخطاب الموجه للخاصة التي تخترق النص بفعل تجريدات العارف، فالتأويل الصوفي الفلسفي هو تأويل رمزي بالدرجة الأولى، وهو عملية ذات صيرورة لا تتوقف عند علاقة واحدة، بل تتواصل لارتباطها بالعلاقة المستمرة بين الله والإنسان، بين الله والكون. وكلما تكشفت حقائق، غابت حقائق أخرى تحت جناح الرمز، مما يقتضي فهم النص وتأويلاته. فالسهروردي وضّح ذلك في قصص مشوقة، وبكتابة راقية، عبّر من خلالها على فحوى هذه العلاقة بالله، الإنسان، الكون: « إن اللغة الصوفية التي هي رمزية مجازية وذات دلالات كثيرة، قابلة لأكثر من تأويل... فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ابن سينا- بن طفيل -السهروردي -ابن النفيس-حي بن يقظان النصوص الاربعة ومبدوعها، مصدر سابق، ص91.

<sup>2</sup> ابو بكر محمد بن طفيل: رسالة حي بن يقظان، مصدر سابق، ص89.

<sup>3</sup> اسماء خوالدية: صرعى التصوف الحلاج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل، مرجع سابق، ص 236.

إن العبارة كمفهوم في الخطاب الصوفي والفلسفي هي بمثابة المفهوم الفلسفي الذي يعبر عن الفلسفة الحقة والأصيلة. وأصالة الخطاب الصوفي تكمن في العبارة التي توظف قد تغني عن عدة جمل وألفاظ، بل تتجاوز ذلك. فتقابل كل عبارة إشارة وبذلك يكون التأويل ضمن عبارات وإشارات مستوحاة من تحليل النص أو في صياغة التأويلية.

### (2) التجربة الصوفية بين الفهم والذوق:

إن ثمرة المتصوف داخل محيطه الروحاني والعرفاني يفرز تجربة صوفية نموذجية، تكون قدوة كل مرید. وهذه التجربة يصيغها في قالب رمزي يتطلب التأويل والفهم، وهنا تتحدد وظيفة القارئ ومسؤولياته اتجاه هذا القالب الرمزي الذي نسميه النص. على القارئ أن يتسلح بآليات القراءة الهادفة لتفكيك رموز النص، وإن المهمة التي يمارسها هي الغوص والإبحار في متون النص حتى يتسنى له تقديم قراءة مفهومة للنص، وتقديم النص في صورة جديدة مؤولة. أي إنتاج نص جديد تكون فيه القراءة أمينة بعيدة عن تشويه النص، أي تلائم مع التجربة الصوفية للمريد، وهذا يمثل شرطا أساسيا عند السهروردي. فباطن الرمز لا يعرفه إلا من عاش التجربة. يعتبر السهروردي شيئا إشراقيا ذا عبقرية كبيرة أثبت من خلالها أنه جدير بهذا اللقب في مجال التصوف والفلسفة: « أما التأويل فمشروع على كل احتمال، إذ الرمز خفاء وظهور معا بل لكأن الرمز يتأبى عن التدبير والضبط ولذا بدت مرونته... غير أن اللغة أسعفت الأنفين وأبانت عن معانيهم، وفي مقابل ذلك خذلتها وحجبتها، بل مسختها.»<sup>1</sup>

نريد أن نؤكد على الجانب اليقيني في نقل أمانة النص، لأنه يرتفع بالقارئ إلى مستوى الفهم، وما النص إلا معطيات مكتوبة. فالنص وليد العصر والظروف التي عاشها الفيلسوف من جهة، ومن جهة أخرى تجربة الصوفي في أقصى درجاتها الخفية والظاهرة: « إذن عملية تأويلية تحاول أن ترتفع بواقع حركية اللغة، بتلك

<sup>1</sup> أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة و الاغراب قصدا، منشورات الضفاف، ط1، 2014، ص128.

التعريفات الواردة عن طريق مجموعة من الذوات... بأن ترقى باحتمالاتها، وهي تتعامل مع المعطى المعرفي إلى مستوى اليقين.<sup>1</sup> إن مستويات الفهم هي التي تخلق تأويلا خاليا من الذاتية رغم أن التجربة الصوفية تجربة ذاتية، إلا أنها تتطلب موضوعية يصنعها التأويل المعمق البعيد عن السطحية، إن مسألة التأويل وضرورته في التجربة الصوفية حتمية لا مفر منها، خصوصا في فكر السهروردي الذي قدم نسيجا معرفيا يشترط فيه التأويل كركن أساسي فيه. وهنا نقصد الطابع اليقيني للتأويل، فالمفاهيم المستخدمة في القصص وفلسفته تعكس تجربته الذاتية، والمعاناة التي عاشها، فعبر عنها بصيغة رمزية. لأن القطب أو الحكيم المتأله لغته راقية وله أتباعه، وهم أولى بقراءتها وفهمها، فالتجربة الذاتية تحتاج إلى الرمز فهو الصيغة الوحيدة التي تقي بالغرض وتقنع المتلقي، بل الرمز له سلطة معرفية، والمتلقي له سلطة تقبلية، ونقصد هنا صفة التقبل الرمزي أي المرید يذوب في شيخه.

### 3) الرمز بين الخطاب الصوفي والخطاب الفلسفي:

إن التجربة الصوفية الإشرافية للسهروردي ناجمة عن طريق ذاتي، وجودي، حقيقي، كشفي، ذوقي، يبلغ فيه أسمى الرسائل والدروس الروحية والتربوية، أي قدم نموذجا راقيا للعارفين والحكماء المتألهين، أثناء طريقهم الروحي والتربوي، وطيلة هذا السفر وحتى إلى نهايته هم ملزمون بهذه التعاليم التي قدمها. لأن الاقتداء بهذا الدرس والاستفادة من خبرته ليس في متناول الجميع، لذلك لجأ السهروردي إلى الرمز والابتعاد عن الحس: « إن للرمز معان ودلالات مختلفة... ذلك بالنسبة لمواضيع أخرى، طرقها كثيرا في ثنايا فلسفته، كالجمال والنفس والمجتمع.»<sup>2</sup>

إن الإنسان الذي يمتلك قلعا معرفيا وله شغف كبير بما أنتجه السهروردي من مؤلفات رمزية، فإن ذلك يظهر في كل رسائله الصوفية ذات الصبغة الرمزية، التي

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 13.

<sup>2</sup> إبراهيم العاتي: إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2003، ص 125.

تمرر رسالة تربوية في التأصيل للسلوك الروحي القويم، ذو بعد ذوقي ينعكس داخل المجتمع. فالسهروردي طبق المنهج الرمزي الذي يعبر بالفعل عن حقيقة ذاتية، وكما قلنا سابقا كان ينهل من القرآن الكريم كل ما يخدم تجربته الذاتية. إنه يحكي على شكل قصة رمزية، مركزية الكون والإنسان، هو الله نور الأنوار. وهنا يضرب بخياله فوق كل المعاني والتعابير إلى التوغل في أعماق الباطن، وهذا هو سبب تعدد مرجعيته، لأنه كان يشك في أن يخل بالمعنى أو يعجز عن توصيف الظاهرة كما هي. وهنا بالضبط جعل من الفلسفة والتصوف خطابا واحدا يحمي من خلاله الحقيقة: « إن التأويل الصوفي والكشف العرفاني يعتبر أشرف العلوم على الإطلاق عند ابن عربي، لأنه المنهج القادر على إخراج المعرفة الإنسانية من حدودها العقلية والحسية والحاقتها بآفاق لا حدود لها.»<sup>1</sup>

تلك الحقيقة التي تتجاوز كل ما هو حسي وعقلي إلى الثوب المثالي المجازي الرمزي: « وهنا فإننا لا نتوقع العثور على الحقائق مباشرة واضحة وضوح الموضوع الظاهر، بل إننا نحتاج إلى مجاهدة باطنية، ومحايشة لهذه الرموز من أجل الوقوف على بواطنها وقراءتها لاستجلاء روحها ومعانيها، وهذا الاستجلاء ذاته يقف بنا على عتبات الحقيقة، أي يدلنا على جوهر طريق الحقيقة.»<sup>2</sup>

إن الطريق الذي سطره السهروردي لنفسه ولغيره يسمى طريق الانعتاق الروحي والخلاص، من أجل تحقق مصيرها الأبدي. وهو مشوار شاق يعرف بالعروج الروحي، بدايته نور الأنوار، ونهايته نور الأنوار. إنه طريق المطلق الكلي، اللامتاهي واللامحدود. فالذات تعرف ذاتها من خلال معرفة ربها، وإذا عرفت نفسها، سلكت طريق الخير، طريق المتعالي. وأصبحت الذات تعي ذاتها، كونها عرفت طريق الحق واليقين، وابتعدت عن طريق الضلال والظلام: « ويلحق بهذا الأسلوب ما سلكه الفلاسفة في التعبير لشرح آرائهم وفلسفتهم بالقصص والحكايات

<sup>1</sup> محمد العدلوني الإدريسي: تصوف الغرب الإسلامي مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د، ط)، (د، س)، ص ص 63، 64

<sup>2</sup> شهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق: الرسائل الصوفية رسالة في حالة الطفولة، مصدر سابق، ص 17

والرؤى المرموزة... إذ يبدو لنا أقوى هذه التفريعات الرمزية وأصقها بالبيان الجميل والفكر الأصيل.»<sup>1</sup>

إن المتصوف الحقيقي في نظر السهروردي هو المتأله المتشعب بالأنوار الإلهية والحقائق الربانية. إن حقيقة الرمز عند السهروردي هي سلوك هذا الطريق الروحي، والذي فيه معاقبة النفس ورفض الشهوات، وهذا بحد ذاته تعليم روحي ضروري للنفس كضرورة الماء للأرض. إن هذا الطريق الروحي ومبادئ تعاليمه عبارة عن مقامات وأحوال رمزية. إنه الطريق الصحيح، طريق العارف الذي توصل إلى معرفة الحق. وبهذا المعنى يكون التأويل مفتوحا ومطلقا بحكم سعة المعرفة الإلهية، وهذا ما يسميه التأويل المطلق لا المقيد، الذي يحمل على كثيرين، لا من حيث المعنى ولا من حيث اللفظ: « للتأويل ثلاثة جوانب... ثالثا تأويل المتكلم لأن كل متكلم هو أول مؤول لكلامه، ويمكن على هذا الأساس اعتبار الحمل على المعنى تأويلا.»<sup>2</sup>

إن إشكالية الرمز تتطلب الانفتاح على الألفاظ والمعاني، وتخريج الدلالات والمعاني، وهذا هو دور الحكماء المتألهين، الذين وصلوا إلى المعرفة القلبية الذوقية الحدسية، وقمة الرمزية، التي تعجز اللغة عن التعبير، هي درجة الاتحاد الإشراقي، أي أن تصبح الوحدة شيئا متحققا، يتحد العارف بالمعروف، فتتكشف له الأسرار، التي لها لغة خاصة. إنها لغة الرمز، والسر رمز والرمز سر الأسرار، ويكمن هذا السر في الرجوع والعودة إلى الأصل إنه عالم هنالك.

#### 4) الرمز معيار للحقيقة بين المرید والشيخ:

إن رواق الروح وعالمها الأعلى هو مبتغى المرید، الذي وضع نصب أعينه الوصول إليه، والتعطش الدائم يجعله تواقا للمعرفة، وخبيا هذا العالم الحقيقي، فتكون الأسرار والمجازات، والبيانات والأساطير، والخيالات والإيحاءات هي من يطفئ غليل العارف. وهنا تتحقق له معيته الحقيقية. فيكون ملازما للحوار والاستفسار، والتأمل والتدبر. إنه الرمز وألغازه، هو لغة الحق واليقين. إنها لغة

<sup>1</sup> عبدالكريم اليافي: التعبير الصوفي ومشكلته، مطبعة طربين دمشق، سورية، (د، ط)، 1983، ص 46

<sup>2</sup> وثام الحيزم: تاويل اللفظ والحمل على المعنى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، (د، ط)، 2009، ص 103



تلميحية لا تصريحية، تخفي المعنى ولا تصرح به. وهنا هي وظيفة الشيخ والمريد، فكل ما تلقاه المريد يوجهه إلى فك هذه الإشارات والرموز، وكلما فكك كلما زاده الشيخ أمثالا ورموزا أكثر، تجعله دائما في عمل دؤوب لا يتوقف، لأن العلم الإلهي لا توقف عنده، بل يتطلب التجديد والمواصلة، والمثابرة والإصرار والإلحاح. هذه هي طبيعة العمل الروحي، والطريق الأصلي إنه الوطن الأول، ووطن الأم، أو نسمة العالم الأصح: « والقضية الكبرى التي تشغل العرفاني (المشركي) هي أن يعرف كيف يمكن للغريب أن يعود إلى حماه، فالحكيم الإلهي الإشراقي، لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي.»<sup>1</sup>

إن التوجه الإشراقي لا يفصل الخطاب الفلسفي عن الصوفي، بل الإشراقي الأصل هو من يجمع بينهما في بوتقة إشراقية عرفانية. فالفلسفة الحقة هي التي تخدم التصوف والعمل الذوقي، فمتى اغترب الشخص عن ذاته، وعاش حالة من نكران الذات لأصلها الأول، أيقظته فطرته الأولى للبحث عن الطريق الصواب، إنه التحقيق الروحي: « من حيث هو إرجاع صور الأوضاع الشرعية إلى ما لها، والمعاني التي هي لها، وكشف تلك الحقائق من تحت تلك الصور.»<sup>2</sup>

إن السهروردي يعي حقيقة تلك البلاد الظالم أهلها، لأنهم ابتعدوا عن الشرع وعن طريق الحق، لذلك قدم الكيفية التي يتم بها الابتعاد عن ملذات الدنيا. وفي نظره ليس كل من ارتدى الخرق الصوفية فهو متصوف حقيقي، بل ثمرة الرمز بين خطابين هما التصوف والفلسفة هي مشاهدة الأنوار الإلهية، فهو دائما يؤكد على التخلص من ريق المادة، لأنها الشر الأكبر للإنسان: « وأول الشروع في الحكمة الانسلاخ عن الدنيا، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية، وآخره لا نهاية له، وسميت هذا الكتاب المشارع والمطارحات.»<sup>3</sup>

إن الرمز مرتبط بجوهر الحقيقة التي تهتم بالإنسان، لا بموضوع آخر. لذلك تعلمنا من النسق الإشراقي درسا، في إشكالية المنهج المرتبط بالعلوم الإنسانية.

<sup>1</sup> هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 321

<sup>2</sup> السهروردي الإشراقي: هياكل النور، مصدر سابق، ص 104

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص 6



وبالتالي السهروردي ربط المعرفة بالرمز، عندما نادى بالنقد الفلسفي للنص والقصة، قصد استخراج رموزها. وبالتالي الإشراق كمنهج هو بحث في حقيقة علوم الإنسان متخذا الرمز كطريق لذلك فالسهروردي كان سابقا في الإشارات المنهجية في العلوم الإنسانية، وبالأخص في مجال الأنتربولوجيا، والتأصيل المسبق للمنهج التأويلي الرمزي، الذي هو من حيث الموضوع منهج ومعياري للحقيقة: « بحثا رمزيا في المعرفة الإنسانية.»<sup>1</sup>

إن الإشراق منهج في حد ذاته له خطواته المنهجية والمعرفية. إن التميز الرمزي للسهروردي يظهر في قصصه المحفوفة بالرموز، المتعلقة بعالم الملائكة. والعقل الفعّال طريقه متعال مطلق، فالسهروردي فيلسوف حالم عالمه النقاء والصفاء: « إنك متخلص من الآخر إلى جنابنا تاركا البلاد الغربية بأسرها مطلقا ففرحت...نجانا الله تعالى من قيود الهيولى والطبيعة.»<sup>2</sup>

وكختام لهذا الطرح، بإمكاننا القول أن حكمة الإشراق تربط بين الرمز والذوق في عالم النور. فالرموز أنوار والأنوار هي الضياء، إنه عالم القطب الذي جمع بين خطابين وحكمتين، ويميز عالم الصورة عن عالم المادة، الذي يختلف تماما عن عالم الصورة الحقيقي: « وتحفل هذه القصص والرسائل بالرموز، التي تشير بها إلى العقول والملائكة والنفوس واختلافهما عن البدن وعن العالم المحسوس الذي يشبهه بالظلمة والعدم.»<sup>3</sup>

وكما قلنا سابقا فإن عالم الشر والظلمة هو عالم البدن. ووضّح السهروردي ذلك في كثير من القصص، مثل: أصوات أجنحة جبرائيل، ورسالة في حالة الطفولة، ورسالة الأبراج، وسائر الرسائل الصوفية. لقد قدم لنا السهروردي إرثا فلسفيا وصوفيا، أعاد فيه بعث وتوطين الحكمة، لأن المؤمن في نظره هو أجدر بالحكمة، وينبغي أن يطلبها أينما كانت. ولا يهم إن كانت من عند المجوس، أو عبدة النار غير الموحدين، أنه سيصبغها بالطابع الإسلامي، وهنا تكمن أصالته.

<sup>1</sup> كامل مصطفى الشبي: ديوان السهروردي، مصدر سابق، ص 33

<sup>2</sup> السهروردي المقتول: تحق يوسف ابيش، دار الحمراء للطباعة و النشر بيروت، ط1، 1990، ص 07

<sup>3</sup> أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، مرجع سابق، ص133

غير أن السهروردي لم يحظ بالاهتمام مقارنة بالآخرين، لقد استخدم الرمز بقوة ورد الاعتبار للفلسفة الإسلامية، وأبدع حقلا جديدا إلى جانب علم الكلام، وهو الإشرق: « أما الشيخ الحكيم فليس شيئا آخر غير العقل الفعّال كما، يقول الدكتور بدوي. ومن الرموز التي يستخدمها فيها قوله إن هذا الحكيم علمه علم الخياطة والمقصود هو تركيب الصورة في الهيولى.»<sup>1</sup>

هذه هي الحالة الإشرافية، وما أعطته من أهمية للرمز في أفكارها، حتى وإن هناك من يرفض الرمز، ويعتبره حالة تشويهية للنص الفلسفي ولا قيمة له، إن المرموز خادم للخطاب الفلسفي والصوفي معا، ونقصد هنا المدرسة الإشرافية مع السهروردي الحلبي، إن المرحلة النهائية الصوفية للعارف، لا يعبر عنها إلا الرمز الذي هو من اختصاص الخاصة، وهم في نظره الحكيم البحثي والذوقي.

### 5) الرمز حتمية في الفضاء الروحي:

يستمد العارف مشروعية الحقيقة من فهم معاني القصص خصوصا القصص القرآني الذي فيه آيات لها ظاهر وباطن، آيات محكمات وآيات متشابهات، ويستخرج من المعاني الظاهرة معاني أخرى باطنة، فيكون العارف مشغول بين ثنائيات معرفية وقصدية تأويلية، فالظاهر له باطن، واللامرئي يستخرج من المرئي واللاوضوح ينطوي تحت الوضوح والعبارة مؤشر للإشارة: «اعتمد في بناء فلسفته الإشرافية على القرآن الكريم وخصوصا سورة النور... على أنها إلهين كما تعامل معها كفرة المجوس ولكن على أساس أنهما وجود وعدم وجود.»<sup>2</sup>

إن السهروردي استقى مشروعية الرمز من القرآن الكريم، فالمعنى يستخرج من الرمز، التحجب يقابله اللاتحجب، هذا كله يحصل عند الولوج في الطريق الروحي وهي عملية شخصية ذاتية، ترتسم معالمها بين العارف والحق، والشيخ يلقن المريـد أدبيات الرّموز، والحكايات المستمدة من أساطين الحكماء: « إن الإشراق هو

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص ص 133-134

<sup>2</sup> ياسين الويسي: السهروردي الاشرافي ونقده للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 137

مصدر الحكمة المشرقية، وإته يتضمّن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده، وهذا الظهور عملية إدراكية.. إلى مشرق المعقولات الخالصة. 1

فالحكماء كتبهم مليئة بالأمثال والحكم، ولكلّ طريقته ومنهجه في الرّمز والإشراق. والقاعدة التي تقول أنّ عوامّ الناس عالمهم ظاهريّ، وطريقهم سطحيّة، والخاصّة عالمهم باطنيّ، وطريقهم التّأويل الباطنيّ الرّمزي، الذي يجمع بين الفلسفة والتّصوف بين النّظر والعمل. إنّ تأكيد السّهورديّ على استعمال الرّمز، يقويّ عزيمة المريّد، وينميّ فكره ويصقل مواهبه، ويشدّ إرادته. وهنا يتّفق مع ابن طفيل في الحكمة التي أهلها أصحاب برهان وذوق، وأنّ للشّرع ظاهر وباطن، والنّاس عاجزون عن فهم هذا الخطاب: « فكأنّ ابن طفيل أراد أن يعرض الحكمة المشرقيّة... وأنّ ظاهر الشّرع لا بدّ منه للنّاس اللّذين ليسوا أصحاب فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة. 2

إنّ الرّمز آلية دفاعيّة، يلجأ إليها العارفون بغية وصف شامل لهذه الحياة، وتعبير يتلاءم وتجربتهم. فالرّمز بالنّسبة إليهم هو دفاع وراحة نفسية. وكما يرى السّهوردي أنّ الرّمز تخفّ، والتّخفيّ يصعب فهمه وتفسيره وتأويله، وهذا هو الجانب الإشراقيّ، الذي يخفي فكرة الفيض والصّدور، كركيزتين أساسيتين لفلسفته. وبهذا تميّز عن ابن سينا. ومن ثمّ فالباطن له علاقة مباشرة مع الخاصّة، وهنا تقع عامّة النّاس في التباس وغموض كبير، فيختلط عليها الأمر من المراد وغير المراد. ذهب السّهورديّ إلى أبعد من ذلك، وقرن بين الحكيم المتألّه والرّمز، وجعل بينهما علاقة جدليّة. أي بين الرّمز والتّأويل والحكيم المتألّه. فالغوص والتعمّق إلى أعماق الفضاء الرّوحيّ، يلائمه منهج ذوقيّ هو الذي يفني بغرض التّرحال في الخيال، والتّعبير عن الرّموز: « ولكي يتمّ ذلك يجب أن يكون سطح المرآة مصقولاً إلى أبعد حدّ، ذلك أنّ الحقيقة الإلهيّة يمكن أن تجلّى نفسها على نحو يقينيّ واضح، شريطة

<sup>1</sup> عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطورها، مرجع سابق، ص 243.

<sup>2</sup> أبو بكر بن طفيل: حي بن يقظان، مرجع سابق، ص 14.

أن تكون مرآة القلب مطهرة من كل أدناس الدنیا وكدرواتها، بحيث تكون هذه المرآة الصافية رمزا للكمال والاستقامة والطاعة الأخلاقية.<sup>1</sup>»

نحى السهرورديّ منحىً تيوصوفياً إشراقياً، ووقع شهادة ميلاد مدرسة عمليّة، تعلّم مبائ حكمة الإشراق، وبساط الحكمة الخالدة في الحبّ الصوفيّ الإلهيّ، المليئة بالإشارات الموغلة في الروحانيّات، التي تضمّ في بوتقة واحدة المنطق، علم الصّورنة والعلم الحضوريّ الاتّصاليّ، الشّهوديّ، الكشفيّ. بعد عناء طويل للذات العارفة: «فلسفة السهرورديّ هي الجانب الإشراقيّ البحث من المشائية الإسلاميّة، ومحاولة الوقوف ضدّ ابن سينا كثيراً...لفكرتيّ الفيض والنور كأساسين لبناء الوجود عنده.»<sup>2</sup>

ركّز السهرورديّ على أهميّة العالم المشرقيّ النورانيّ، هذا العالم الذي تعانق فيه الرّوح جوهرها الإلهيّ، فتنخّذ من الوجدان طريقاً لربط التّصوّف بالفلسفة. فالتّجربة الروحانيّة تؤكّدها التّجربة البرهانيّة، لكشف الأسرار الرّبانيّة. وللتّوضيح أكثر، صوّر لنا السهرورديّ عالمان: عالم المشرق النورانيّ وعالم المغرب الماديّ، وكلّهما رؤى تقصّ حقيقة عالم المثل. والفلسفة التي نظر لها الفيلسوف الإشراقيّ، هي الفلسفة التي تكلم عنها الفلاسفة المعاصرون، مثل: فكرة العود الأبديّ. وهنا يختلف عن ابن سينا كما وضّحنا سابقاً. والجانب الإشراقيّ الذي أشار إليه السهرورديّ، يعكس فلسفة إشراقيّة حقّة، وهي إحياء الدعامّة الأساسيّة للفرس، وهي الخميرة المقدّسة: «...وإذا كانت السّياسة بيده، كان الزّمان نورياً. وإذا خلا الزّمان عن تدبير إلهيّ، كانت الظّلمات غالبة.»<sup>3</sup>

إنّ السهرورديّ قدّم بإحكام نسقه المبنيّ على فكرة النور، كمبدأً أساسيّ. والتأويل قدرة خياليّة خارقة، يصعب الرّدّ عليها، فيكون الخيال الصّوفيّ فضاءً للتأويل، والتّجارب الأخرى فضاءً خصبا لتغذية الخيال الصّوفيّ: «وهكذا يغدو

<sup>1</sup> شهاب الدّين السهرورديّ شهيد الإشراق: الرّسائل الصّوفيّة رسالة في حالة الطّفولة، مصدر سابق، ص 64.

<sup>2</sup> محمد جلال أبو الفتوح شرف: المذهب الإشراقيّ بين الفلسفة والدّين في الفكر الإسلاميّ، مرجع سابق، ص 161-162.

<sup>3</sup> موسى الموسوي: من السهرورديّ إلى الشّيرازيّ، مرجع سابق، ص 40.

الخيال الصوفي عن المعارج منطويًا على آليات تأويلية تسمح... من أسرار الكتابة انطلاقًا من تجارب أخرى.»<sup>1</sup>

إنّ عالم الخيال هو عالم التأويل والجنوح إلى استعمال الرّمز، وهذا هو طريق السّهرورديّ المقتول. لقد أعطانا السّهرورديّ مثالًا حيًا عن تجربة صوفيّة حقيقيّة، فهي خلاصة تجارب مستمدّة من كلّ الحكم. ونستنتج ممّا سبق أنّ السّهرورديّ أصلٌ لمدرسة إشراقية اتّخذت من الرّمز أساسًا لتصوّفه الفلسفيّ. وهنا تكمن إبداعية السّهرورديّ في المجال التيوصوفيّ.

عندما سلك السّهرورديّ هذا الطّريق أقرّ بأهميّة وقيمة العلم الحضوريّ والكشف النّورانيّ. فالشّطحات الصّوفيّة هي سلوكيات منتقاة غرضها الاتّصال بالأنوار العقلية في جوّ روحانيّ إيمانيّ عن طريق الممازجة العرفانيّة والاستدلاليّة في ثوب فنّيّ غنيّ بالوعي الرّوحيّ، والعشق الإلهيّ، والجمال الرّبّانيّ.

### 6 الرّمز والحكمة الإلهية من خلال الرّسائل الصّوفيّة والفلسفيّة:

إنّ الخيال الواسع للسّهرورديّ جعله يبدع في ميدان القصّة الرّمزيّة الفلسفيّة الصّوفيّة، وهناك نماذج كثيرة، مثل: أصوات أجنحة جبرائيل، ورسالة في حالة الطّفولة والغربة الغريّة. إنّه تصوير رائع يمزج بين القصّة الرّمزيّة ومعانيها الدّوقيّة الوجدانيّة الحدسيّة وحتّى الشّوقيّة. بالفعل إنّها نظريّة إبداعية في الشّعور والقصّة والنّثر والمسرح. بل مسلك العارفين الذين انتهجوا منهاج الحقّ والنّور، إنّه طريق غامض غير مفهوم ولو بجهد كبير. وهذا راجع إلى سلوك طريق الدّوق والمشاهدة، طريق الله الذي يتطلّب الإلحاح والصّبر على المشقّات، ومن كتب له فهم هذه المعاني والإشارات فالله مرشده: « وهكذا كانت الرّؤية الصّوفيّة... لن يكون إلّا خلال الرّمز والأساطير والحكايات، أعني من خلال التّعبير اللامباشر الذي يتّخذ صورة الحكاية والحوار. ومن هنا كانت اللّغة المستخدمة في هذه الرّسالة وغيرها من الرّسائل... لغة تلمحيّة لا تصريحيّة.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> خالد بلقاسم: الصّوفية والفراغ الكتابة عند النفري، مرجع سابق، ص 307

<sup>2</sup> شهاب الدّين السّهرورديّ شهيد الإشراق: الرّسائل الصّوفيّة رسالة في حالة الطّفولة، مصدر سابق، ص 16.

إنَّ اللّجوء إلى الرّمز والوثوق به يعني أنّ الله رأى فيه الخير وجاد عليه بنعمة الفهم، فالعلوم مجالها الموضوع والمنهج، ولها مفاهيم خاصّة بها. والفلسفة من حيث هي نظرة نقدية للوجود والإنسان لها مفاهيمها. ولغة الفلاسفة لا يفهمها إلاّ الفلاسفة كالأنطولوجيا والإشكالية والعلة البعيدة. وبالتالي الاختصاص مطلوب في مجالات مختلفة. ما هو الحال في مجال التّصوّف؟ إنّ ما قلناه ينطبق على العمل الصّوّفيّ، والتّصوّف يتطلّب الاقتحام بالتصوّف في صوفيّته، ويقضي الممارسة ومعايشة التجربة. وهنا تطرح لنا إشكالية فهم المصطلح الصّوّفيّ، لأنّه ناتج عن تفرّد وانفراد يخصّ الصّوّفيّ: « وذلك يتّسق بالضرورة مع كون النزعة الصّوفيّة هي دعوة إلى أعماق النّفس، لا دعوة إلى الرّؤى العقليّة الخالصة...ولذا فإنّنا مدعون من الآن إلى النّفاذ نحو باطنها، عبر الذّوق وشحذ الرّؤى...ليعلّمه من خلال الرّمز واجبات الطّريق وحقائقه.»<sup>1</sup>

إنّ المصطلح الصّوّفيّ هو كلمة السرّ بين الصّوفيّة أنفسهم. وكلمات السرّ يستحيل علينا استيعابها، فلغة الحقّ لها ذووها وأصحابها وهم أهل العرفان والوجدان. إنّ اللّغة الصّوفيّة صنعة من الصّناعات الخاصّة، إنّها تجربة روحيّة قائمة على الذّوق. فبالذّوق تتكشف الأسرار، وبالكشف تعرف الأخياري: « إنّ الحكمة التي تعبّر عن روح الطّريق، هي التي يمكن أن تلخصها ببساطة في أنّ لكلّ مقام مقال والتّصريح بكنه الحقيقة في وسط لا يتعايش إلاّ مع ظواهر الأشياء خطأً ذلك أنّ كلمات الحقّ لا تتصرّف إلاّ إلى أهلها، أهل التّعايش والتّجرّد عن الأهواء اللّذين يشتغلون وجداً وحبّاً، وبهذا الوجد يستطيعون النّفاذ إلى إشارات الحقيقة في أحاديث...ولذا فإنّ شرط الفهم عندهم هو اختراق القلب بنار المحبّة ومن ثمّ كان الفاقد لهذا التوقّد القلبيّ بالوجد محروم من رؤية الحقيقة وهو ما عبر عنه قول الشّيخ المعلم.»<sup>2</sup>

إنّ الحكمة الإلهيّة أسمى درجات الحكمة على الإطلاق، تتعامل مع ما ينبغي عليه السلوك السّليم وفق مبدأي النّور والإشراق. لقد طبّق السّهوروديّ من أجل هذه

<sup>1</sup> شهاب الدّين السّهوروديّ شهيد الإشراق: الرّسائل الصّوفيّة-رسالة في حالة الطّفولة، مصدر سابق، ص 42.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 288

الحكمة مقولة لكلّ مقام مقال. ولأنّ مقام الصّوفية مقام راق، ومقام له غاياته وله مسالكه. كما له تجلّياته وثماره العمليّة، وهي العمق والغوص في إيماءات الحقيقة قصد تأويلها. هذه الحقيقة مشروطة بالمحبّة الإلهيّة والتخلّص من أدران الجسد. ويفضل هذا النقاء الرّوحيّ والصّفاء الوجدانيّ يكون العالم الرّوحيّ، وهو عالم الحكماء والمتألّهين. إنّ هذا العناء والمشقّة التي يعيشها الصّوفيّ تخلق له مشاكل من طرف المؤسّسات الحكوميّة فيكون في خطر، لهذا يرجع الصّوفيّ لممارسة التّقبة المعرفيّة أو ما يسمى بالسلطة المعرفيّة، السلطة التي تخوّل له حقّ ممارسة الرّمز. فالرّمز ممارسة إشراقيّة سيميولوجيّة هدفها الارتقاء بالمعرفة الصّوفيّة الفلسفيّة من الخطاب العاديّ الذي يجهل موضوعها ومنهجها. وبالتالي يجهل كنهها. ونتيجة لاختلاف المدرسة الإشراقيّة، من حيث المنهج والموضوع على منهج الفقيه، ألا وهو المنهج الاستنباطيّ، وهو استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة والاعتماد المباشر على مصادر التشريع. فإنّ هذا يحركهم لمحاربة ما يعرف بالتصوّف الفلسفيّ، والمصير الذي تلقاه السّهرورديّ خير دليل على ذلك: « لقي الصّوفيّة عننا كبيرا من السياسة بإيعاز من الفقهاء. فيكفي أن يصدر هؤلاء فتوى ضدّ أحد الصّوفيّة لأن يسجن أو يقتل أو يصلب. ومرجع ذلك إلى اختلاف الفقهاء مع الصّوفيّة في منهج المعرفة.<sup>1</sup>»

غير أنّ المسائل اللّغويّة تتطلّب الدقّة في الفهم، وخصوصا إذا تعلّق الأمر بالمفاهيم التي لها نفس المعنى. وهنا فلسفة اللّغة حلّت المشكل عندما طبّقت منهج تحليل الخطاب. وهذا يدلّ على أنّ السّهرورديّ له سبق معرفيّ في مجال الأدب الرّمزيّ وحتّى مجال القصّة الرّمزيّة التي من خلالها عالج المسائل الإلهيّة والميتافيزيقية والمعرفيّة والأخلاقيّة، والوصول بالعارف إلى كشف أسرار هذا الكون الذي يخفي وراءه حقيقة العالم الأبديّ الذي هو جدير بالاهتمام والدراسة، إنّهُ مجال عالم الإنسان الأعلى أو الإنسان الكامل، وهو النور المحمّديّ. وعند السّهرورديّ هو الحكيم المتألّه: « إنّ الكلمة الواحدة قد يكون لها معنيين مختلفين، أو بتعبير

<sup>1</sup> محمد يعيش: الرّمز في التجربة الصّوفيّة، عوارف مجلّة فكريّة تعنى بالخطاب الصّوفيّ، مدار العدد، جماليات الروح، القول الصوفي، العدد 12، 2007، ص 59.



آخر أكثر دقة قد تكون هناك كلمتان تشتركان في نفس العلاقة الصوتية الواحدة، مثل: كلمة like = يحبّ ويشبه.»<sup>1</sup>

إنّ النور المحمّديّ تجلّى في الرّسول صلى الله عليه وسلم، وهو نور يحتذي به كلّ صوفيّ ويقتبس منه نوره. فيشاهد الأنوار الإلهيّة ويهتدي بهذا النور الإلهيّ إلى ما هو حقّ وخير وإلى معرفة طريق ربّه. وبهذا جعل المتصوّفة الفؤاد بؤرة الإشراق والعرفان: « وليس النور الإلهيّ في قلب العبد وسيلة لمشاهدة الله وحسب بل هو النور الذي يهتدي به العبد إلى ما هو خير وحقّ وجميل في أمور دينه ودنياه. ولهذا يقول بعض الصّوفية أنّ من عصى قلبه فقد عصى ربّه. وذلك لأنّ القلب عند الصّوفية مركز إشراق ومركز عرفان معا.»<sup>2</sup>

إنّ المتأمّل في الكتابات الصّوفية يجدهم تأثروا بقصص الأنبياء، خصوصاً قصة الإسراء والمعراج. ففتحت لهم مجالاً للخيال والرّمز والتّعبير غير المباشر. وإذا كانت المعرفة العلميّة محكّها هو التجربة، فإنّ محكّ التجربة الصّوفية هو الرّمز. فقصاص السّهورديّ ذات إنشاء مختلف عن باقي الصّوفية، فأولى للرّمز معطى معرفيّاً تمثّل في حصانة المعرفة الصّوفية. وقال السّهورديّ مقولته المشهورة لا ردّ على الرّمز الوفي: « لا ردّ على الرّمز، وذلك لتوقّف الرّدّ على فهم المراد. لكنّ المراد وهو باطن الرّمز، غير المفهوم، والمفهوم ظاهره غير مراد، فالرّدّ يكون على ظاهر أقاويلهم غير المرادة، دون المقاصد المرادة، فهذا لا يتوجّه الرّدّ على الرّمز.»<sup>3</sup>

هناك صلة معرفيّة بين التّرميز والحكمة الإلهيّة، فالارتقاء بمستوى الرّمز هو في حدّ ذاته تجربة عرفانيّة. إنّ الحياة الرّوحية التي عاشها السّهورديّ هي نتاج ثمرة الثّمارة المقدّسة، فالإشراق ركيّزة فلسفة السّهورديّ، والرّمز أساس التّعبير

<sup>1</sup> محمد مهران رشوان وعصام زكريا جميل: فلسفة اللّغة، دار الميسرة للنّشر والتّوزيع، ط1، 2012، ص 259.

<sup>2</sup> أبو العلا عفيفي: التّصوّف النّورة الرّوحية في الإسلام، مكتبة الأسرة القاهرة، (د، ط)، 2013، ص 291.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: دراسات إسلاميّة شخصيات قلقة في الإسلام، دار النّهضة العربيّة القاهرة، ط2، 1964،



الصّوفيّ والبحث الفلسفيّ. تمثّل الفلسفة الإشراقية مجد الفلسفة الإسلاميّة وردّ الاعتبار لها. لقد استفاد من تجارب سابقه في إنتاج فلسفيّ متميّز فأبدع مفاهيم فلسفيّة وصوفيّة، بالإضافة إلى اللّغة الرّمزيّة التي أشار إليها: « وفي الجملة الحكيم المتألّه هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى، ولا يعدّ الإنسان في الحكماء ما لم يطّلع على الخميرة المقدّسة، وما لم يخلع ويلبس، فإن شاء عرج إلى النّور، وإن شاء ظهر في أيّ صورة أراد.»<sup>1</sup>

مثّل الفيلسوف الإشراقيّ أرقى تجربة في الفلسفة الصّوفيّة (الإشراق)، وأعطى للفلسفة والتّصوّف صورة راقية إبداعية مفتوحة، تجعل المتن في مجال مفتوح ذا صبغة استمرارية لا إلغائية. فالسّهورديّ مارس سياسات الحضور والغياب، حضور لنتاج حضارات سابقة وغياب لحضور العوامّ في فهم الخطاب الصّوفيّ، أي أنّ خطابه نخبويّ، ومن خلاله جعل للنصّ روحاً إبداعية منفتحة: « فالتّصّ كائن لغويّ يشهد على حضور التّراث فيه.»<sup>2</sup>

إنّ هذا يحيلنا إلى مستوى الكتابة في نصّ السّهورديّ وتحقيق نوع من المتعة اللّغويّة في توظيف الرّمز. وهذه المتعة اللّغويّة هدفها الأسمى هو الارتقاء بالنّصّ إلى المتعة الأبديّة، كما عبّر عنها رولان بارت في كتابه لذّة النّصّ: « إنّها القيمة المنقلبة إلى قيمة الدّالّ الفاخر.»<sup>3</sup>

لقد عدّد السّهورديّ مفاهيمه، وهذا يثبت ثراءه اللّغويّ، وربط متعة النّصّ بالرّمز. والقيمة الجماليّة للنّصّ تظهر في تحقيق السّعادة لإخوان التّجريد الذين فازوا بنور التّوحيد: « نعم المطيّة التّجريد لو شرع بعده في البروز عن السّنة، وترك العشرة وقطع الأربعة، والتوجّه إلى عالم الأحد استحقّ الوصول. الفوز كلّ الفوز لإخوان التّجريد، إذ تجريدهم إلى نور التّوحيد.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> شهاب الدّين السّهورديّ: المؤلّفات الفلسفيّة والصّوفيّة-التلويحات العرشية-كتاب المقاومات المشاعر والمطارات، تح هنري كوربان، منشورات الجمل، لبنان، ط1، 2012، ص 427.

<sup>2</sup> رولان بارت: لذّة النّصّ، تر مندر عيّاشي، مركز الانتماء الحضاريّ حلب، سورية، ط1، 1992، ص 14

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 15

<sup>4</sup> شهاب الدّين السّهورديّ: رسالة الأبراج واللّمحات، تح هنري كوربان، دار بيبيلون باريس، (د، ط)، 2009،

إنّ المتعة الحقيقيّة للإشراقيين هي بلوغ أسمى درجات السّعادة، عندما يتقنون لغة الرّمز لتبليغ محتوى التّجربة الصّوفيّة. فالعارف يقطع مراحل عديدة ويمرّ بتجربة قاسية، ولا يتحقق هذا الإشراق إلّا بالرياضيات. وإذا أردنا أن نكون أكثر وضوحاً، فالسّهورديّ من الإشراقيين الذين أعطوا للفلسفة الإسلاميّة وجهاً جديداً عندما قدّم رسالة صوفيّة فلسفيّة بحثت فيها على السّلك القويم، ليس من أجل الأخلاق فقط، وإنّما من أجل بلوغ درجة الكشف. فأهل الباطن هم من زمرة إخوان التّجريد: « تأثر الصّوفيّة بفكرة الإشراقيين... وأهل الظّاهر ويسمّون أنفسهم أهل الكشف وأهل الحقيقة وأهل الباطن. »<sup>1</sup>

إنّ علم الإشارات والرّموز أشار إليه السّهورديّ وأسندته إلى ما يسمّى بعلم الجفر. وعلاقة المرید بالشيخ هي التي توضّح هذا العلم، من حيث هو علم قائم على علم المعاني والرّموز والإشارات، وهو ما يسمّى في لغتنا المعاصرة بعلم السيمولوجيا. فعلا السّهورديّ كان فيلسوف زمانه لم يترك علماً إلّا وأشار إليه في إطار علم ربّانيّ إلهيّ، محفوف بإتقان كلام الله المليء بالعبر والقصص والإيماءات، وهذا ما خدم فلسفة الإشراق. وعليه نقول على أنّها فلسفة روحانيّة بالدّرجة الأولى، بحكم أنّها جعلت الإشراق يخدم العقل. والفلسفة الحقّة هي الفلسفة الإشراقيّة التي تخدم العقل والروح. القلب ينمّي العقل وينير له الطّريق الصّحيح في واقع معاش وليس في عالم المثل كما تكلم عنه الحكماء، أمثال: هرمس وأفلاطون وغيرهم: « فهو تحوّل لغة المرید حينما يطلب من مرشده أو الحكيم أن يتعلّم كلام الله، فيستجيب الأخير لطلبه... أسرار علم الجفر، والمراد هنا: علم المعاني الباطنيّة التي تقوم على الرّموز العدديّة للحروف والكلمات... ترنيمات جناح جبرائيل. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عبد الباسط النّاشي: موسوعة التّصوّف دراسة تحليليّة نقدية جامعة وموثوقة، الدار التّونسيّة للكتاب، ط1، 2011، ص 32.

<sup>2</sup> شيخ الإشراق شهاب الدّين يحيى بن حبش بن أميرك السّهورديّ المقتول: نصوص إشراقيّة، ثلاث رسائل في الرؤية والمجاز، تحقّق قاسم محمد عباس، ديوان المسار للترجمة والنّشر ببغداد، ط1، 2005، ص ص 44-

ربط السهروردي السعادة بالجانب الروحي الحقيقي والأصيل. فمثلما يوجد فلاسفة أصليون ثمّة صوفيون أصليون. والسعادة قبل أن تكون هدفا هي ممارسة واقعية. فالسهروردي ربط بين الواقع واليوتوبيا، ربط بين الروح والعقل، التصوف والفلسفة. ولأجل فهم أكثر: فإنّ المادّة هي رمز للشرّ، وشبّهها السهروردي بالجنّح الأيسر لجبرائيل عليه السلام. أمّا طريق الخير فهو صفاء الروح، وشبّهه السهروردي بالجنّح الأيمن لجبرائيل عليه السلام: « أي أنّ أتوبيا تتأسس على الحقيقة والسعادة في أفقها الصوفي. »<sup>1</sup>

إنّ القاريء المتمعّن للرسائل الصوفيّة الفلسفيّة للسهروردي يجد فيها متعة للنصّ ولذّة كبيرة. كما أشار إليها رولان بارت، فهي غنيّة بالرموز. فحجرة النساء هي حجرة المادّة والشوائب. وهي رمز لطريق الشهوات والفساد والبذخ. أمّا حجرة الأب كما سمّاه السهروردي بقصر أبي فيشير إلى الطريق القويم، فهو طريق الخير وطريق المعراج الصوفيّ الروحيّ. بل هو رحلة الروح الحقيقيّة إلى عالم ربّها العلويّ، فتنعم بالسعادة الأبدية، وتكتشف لها أعظم المعارف الإلهية الربّانية. إنّ هذا الطريق الذي يشير إليه السهرورديّ، طريق فيه مشقّة روحية، من سهر وتجويع وصبر.. إلخ، ومشقّة بدنية في قهر البدن. فهو سجن وعائق أمام النفس. إنّ النزعة العالمية للسهرورديّ جعلته يربط التصوف الإسلاميّ وتجاربه الروحية بالغنوص الهرمسيّ، وهذا قصد تقديم موزاييك معرفيّ، يعطي للفلسفة الإسلاميّة وجهاً آخر: « يشير رمزا إلى الرحلة الروحية التي ابتدأها، بانطلاق الروح من أسر الطبيعة (حجرة النساء... أمّا العالم العلويّ (الروحانيّ) فهو مقصوده بقوله قصر أبي). »<sup>2</sup>

نستشفّ من هذه القصّة الموسومة بأصوات أجنحة جبرائيل، أنّ جبرائيل هو روح القدس وأجنحته تشير إلى طريقين مختلفين: طريق الخير وطريق الشرّ، والشخص هو الذي يختار إحدى الطريقين. لقد خلق السهروديّ بين اللّغة والعالم الصوفيّ نوعاً من التقارب والتباعد في نفس الوقت. فالتقارب يتحقّق متى أدّى

<sup>1</sup> طيب تيزيني: التصوف العربي الإسلامي، فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، منشورات الهيئة العامّة السورية للكتاب دمشق، (د، ط)، 2011، ص 123.

<sup>2</sup> يوسف زيدان: دؤامات التدين، دارالشروق القاهرة، ط2، 2013، ص 296.

الرّمز وظيفته السّيميولوجيّة. والتّباعد متى أخفق الرّمز في وظيفته اللّغويّة. والأدب الرّمزيّ في نظر السّهورديّ هو خادم للفضاء الصّوفيّ، ولا بد أن تكون علاقة النّصّ بالخطاب الصّوفيّ علاقة وظيفيّة. فالعجز الرّمزيّ يخلق عجزا على مستوى فهم الخطاب الصّوفيّ: « وبشكل رمزيّ، فإنّ السّهورديّ يرى أنّ جبرائيل في النّصّ هو المعادل الموضوعيّ لروح القدس، ونتاج حفيف جناحيه هي الموجودات الكليّة... وأديبًا.»<sup>1</sup>

إنّ مجال الخطاب الصّوفيّ بحر يقتضي الكتابة الرّمزيّة من أجل تفعيل أكثر للتّجربة الرّوحية. والانتماء لنّصّ معيّن يقتضي ممارسة رويّة، حتّى ننسب النّصّ إلى صاحبه الحقيقيّ، فالزّيف مرفوض في النّصّ وحتّى في الانتماء إلى تجربة، بمعنى: الصّدق معيار مطلوب في التّصوّف الفلسفيّ عند السّهورديّ: « يشكّل النّصّ الصّوفيّ ظاهرة في مجمل النّشاط البشريّ، إذ تعدّ مدوّنته خروجًا عن انتماء النّصّ الدّينيّ، والنّصّ الأدبيّ... هذه الكتابة تفصح عن توتّر دائم، بين إمكانيّة اللّغة والعالم المتجلّي للصّوفيّ.»<sup>2</sup>

ونختم هذا الطّرح، فنقول: إنّ مسألة النّصّ في فكر السّهورديّ طرحت قضايا وإشكاليات لغويّة، على مستوى متن النّصّ في حدّ ذاته. وأشار إلى كلّ المسائل الهرمنيوطيقية قبل فلاسفة اللّغة المعاصرين، حتّى تحليل الخطاب أشار إليه، ويمكننا اعتبار السّهورديّ عالم لغويّ، أو فيلسوف لغة، مثل: تشومسكي، ودوسوسير، وبن فيست.. إلخ: « إنّها قضية هرمنيوطيقا النّصوص الصّوفيّة التي شغلت ولا تزال تشغل الفلاسفة والمفكرين على مستوى العالم أجمع.»<sup>3</sup>

أعطى السّهورديّ للحكيم المتألّه سلطة معرفيّة تمثّلت في صنع الرّموز وتفكيكها، وتجاوز الطّابع الصّوفيّ الضّروريّ بين الشّيخ والمريد إلى الجانب

<sup>1</sup> يوسف زيدان: دؤامات التّدئين، مرجع سابق، ص 297.

<sup>2</sup> عامر جميل شامي الرّاشدي: النّصّ الصّوفي، دراسة تفكيكيّة خصوصا أبو يزيد البسطامي نموذجًا، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2014، ص 1.

<sup>3</sup> جوزيني سكاتولين: تأملات في التّصوّف والحوار الدّينيّ، من أجل ثورة رويّة متجددة، تصد محمود عزب تق عمار علي حسن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، (د، ط)، 2013، ص 27.

الفلسفي الصوفي وجعل من قصصه الرمزية أرضية خصبة لكل من يريد أن يسلك طريق العرفان، فالعرفان سلوك وممارسة مستمرة، والرموز سكنه الخاص، ومن توصل لدرجة فك هذه الرموز، عليه معايشة تجربة فردية، ومن خلالها يعبر عنها في قالب رمزي. إن الاقتراب من الشجرة الإلهية هو محطة صوفية وفلسفية شاقّة. وفي فكرنا المعاصر، يمثل السهروردي مرجعية كبيرة في مجال الأدب الرمزي والقصص الرمزي. ومن يريد دراسات معمقة في المجال الفلسفي واللغوي، والعلمي والنقدي عليه بدراسة فكر السهروردي، فهو غني وخصب وملهم لكثير من الشعراء والمتصوفة والفلاسفة. وبغض النظر عن مرجعيته إلا أنه مفخرة لنا، ويجب الحفاظ على تراثنا: « خفض الجناح لكم وليس عليكم للصب في خفض الجناح جناح وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل أمرهم إيضاح. »<sup>1</sup>

أعطى السهروردي لفلسفته صبغة خاصة تمثلت في البعد الفني والجمالي للأدب الرمزي. ويمثل نموذجا يحتذى به في مجال الفلسفة والأدب والتصوف. ويمكننا أن نقول أن السهروردي أحسن متصوف في توظيفه للرمز والتأصيل للفلسفة واللغة وتحليل الخطاب: « وبعده الشيخ شهاب الدين السهروردي من بين أحسن من استخدم الاصطلاحات العرفانية لمباحثه الفكرية والفلسفية. غير أن الاصطلاحات التي استخدمها تختلف إلى حد ما مع ما هو متداول في كتب العرفاء والمتصوفة. »<sup>2</sup>

إن الدعامة الرمزية صنعت من فلسفة السهروردي بنية من التصورات والمفاهيم والمقولات تغدّت بروح الخيال. خصوصا وإنها معرفة حدسية كشفية: « وإذا كان الإشراق تخيلا للعالم وللأشياء وللإنسان، فإن التخيل لا يمكن أن يتم من دون

<sup>1</sup> حسين جمعة: تجليات التصوف وجمالياته في الأدبين العربي والفارسي (حتى القرن الثامن الهجري، دراسة فكرية أدبية نقدية. سلسلة الدراسة 8)، منشورات اتحاد الكاب العرب دمشق، (د، ط)، 2013، ص 190.

<sup>2</sup> غلام حسين إبراهيمي الديناني: العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف ج1، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص521.

الرحلة اللغوية. فالمتخيّل يقتضي القول بالضرورة، والتخيّل الخلاق لا يتمّ بأيّ نوع من أنواع القول، بل يقتضي القول البيانيّ ويقوم بالمجاز. 1»  
 إنّ السّهورديّ نحى منحى أفلاطونيّاً في تشفير أفكاره من أجل الارتقاء بها إلى عالم غامض، يقتضي إتقان شروط الترميز. فالخيال مجاله الرمز، والرمز يسبح في بحر الخيال: « وإذا كان البرهان... فإنّ التخيّل محاكاة واستعارة، وارتحال إلى الذات... من دون اللعبة اللغوية. 2»

إنّ الخطاب الصّوفيّ خطاب له رؤية هيرمينوطيقية مبنية على منطق هيرمينوطيقيّ مفتوح، يغوص بالدلالات اللغوية والمعرفية. ومن ثمّ فالسّهورديّ أصلّ لما يعرف بالبنية التأويلية المجازية الثرية بالبحث في اللغة الصّوفية، ولها خصوصية مستتدين إلى: « معطيات أدائية للتعامل مع هذا النصّ الرمزيّ، بحيث يكون النصّ بقيمته عندنا، نصّاً يقينياً وضرورياً... مكان النصّ وعلاقته بالبنية التّفكيرية. 3»

إنّ فلسفة الإشراق ما هي إلاّ تخيّلات عقلية تسعى لإدراك الحقائق عن طريق العروج للحصول على الأنوار. لذلك لا بد من سعة المخيلة والتي تقتضي: «... وإلى تنمية هذه الحاسة الخفية، التي تؤيد وتصحّ نتائج عمل العقل. 4»  
 ومهما يكن فإنّ للسّهورديّ السّبق في وضع نظرية لتأويل الخطاب الصّوفيّ، ويقصد بذلك أعلام الهرمينوطيقيا الغربية. فهو لا يخرج عن دائرة المتصوّفة الفلاسفة الذين يرون أنّ للحقيقة الصّوفية الفلسفية وجهاً آخر، يكمن في الترميز المعرفي. بل يتجاوز ذلك إلى دلالات الخطاب الفلسفيّ الصّوفيّ: « أمّا الصّوفية

<sup>1</sup> علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص41.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص42.

<sup>3</sup> علاق هاشم مناف: إبستمولوجيا النصّ بين التأويل والتأصيل في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد اركون، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، (د، ط)، 2011، ص 53

<sup>4</sup> محمد إقبال: تطوّر الفكر الفلسفيّ إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن محمد الشافعي ومحمد السيد عيد جمال الدين، الدار الفنّية للنشر والتوزيع، ط1، 1989، ص 107 .

فلا يخرج مذهب أكثرهم في التأويل عن المذهب الباطنيّ. فقد نادوا بوجود حقائق باطنية خفية... ولا يقوم عليها دليل برهانيّ.»<sup>1</sup>

نفهم من ذلك: أنّ السهرورديّ كان يطمح لبناء فلسفة هيرمينوطيقية تتمثل في المعراج الصوفيّ الرمزيّ. وذلك واضح في رسائله الرمزية، واستعانت بالخيال الخلاق. وكذلك ما ذهب إليه ابن عربيّ الذي أشار إلى الأسطورة والخيال في الفكر العربيّ الإسلاميّ: « وإنّ الأدب العربيّ الذي اتهم طويلا بأنّه لم يعرف القصة... وإنّ اشتغال المتصوّفة على بعض القصص الدينيّة، كقصة الإسراء والمعراج، ينفي فكرة تقييد الدّين للفكر والإبداع، واستقاء المتصوّفة إبداعاتهم من مصادر وثنية مسيحية.»<sup>2</sup>

وهذه إشارة إلى انفتاح الخطاب الدينيّ على الإبداع.

#### (7) القصة فضاء للغة الصوفيّة الرمزية:

إنّ العلاقة الأساسية والضرورية بين الفهم التأويليّ واللغة الرمزية، يصرّح لنا بوجود سلطة معرفية تعطينا حقّ السّباحة اللغوية المبنية على الخيال ومزجه بالعرفان والإشراق. فنتحصّل على مايسمى في الفلسفة المعاصرة: « فكها على نحو صحيح افتراضا.»<sup>3</sup>

إنّ الأسلوب الرّاقى والرمزيّ الذي كتب به السهرورديّ يجعل كتاباته تتال حظاً وافرا من الدراسات التأويلية. وحالة الكتابة هي حالة اغترابية لها علاماتها ومعانيها في المجال الصوفيّ واللغويّ.

<sup>1</sup> أحمد عبد المهين: إشكالية التأويل بين كلّ من الغزالي وابن رشد، تصحيح عاطف العراقيّ، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، ط1، 2001، ص121.

<sup>2</sup> أمّنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفيّ في ضوء المناهج التقدّية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1، 2002، ص245.

<sup>3</sup> هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الاساسية لتأويلية فلسفية، تر حسن ناظم علي حاكم صالح راجع على الألمانية جورج كتوره، دار اويبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية افرنجي، ط1، 2007، ص514

وللفضاء الانطولوجي الرمزي أدبيات: « اللغة الصوفية من أشكال التعبير اللغوي، التي تعرف السمة الأعرافية...ومن خصائص اللغة الإبداعية في الأدب الصوفي: الرمزية والباطنية والاصطلاحية والحضارية.»<sup>1</sup>

إن قضية الباطن وارتباطه بالخيال يطرح لنا إشكالية مدى فهم العلامات. بل يتجاوز ذلك إلى ما يسمّى بالإبحار اللغوي: « يعني التورط في اللغة بصرف النظر عما إذا كان المرء يؤولها أم ينتجها..للانفصال عنها من أجل عبور عتبة ما بين الذات والآخ. وعلى هذا لم تعد عملية التأويل فعلا الوصول إلى الأصل، بل صارت على الأصح بداية إبحار.»<sup>2</sup>

إن الملكة الدوقية العرفانية الإشرافية تقتضي ملكة الخيال. وبالتالي يصبح النص الشعري للسهروردي أو حتى قصصه الرمزية حقيقة ورموزا: « فهو يحجب ذاته وسلطته في آن، إذ هو يمارس دوره وتأثيره باسم الغائب، وتلك هي لعبة القلب والتبديل...وشاهد يغيب.»<sup>3</sup>

إن البعد الإيديولوجي الذي كان يحرك السهروردي اقتضى منه ممارسة سلطة التّجّيب في فلسفته. خصوصا ما تعلّق بالإمام والحكيم المتألّه، المتوغّل في البحث والتألّه معا، الذي وحده يمتلك: « المعرفة الحقّة هي تلك التي تماثل النفس في أنيتها وشهودها الذاتي، الذي يشرق على الأشياء فتدركها إدراكا حضوريا لا لبس فيه.»<sup>4</sup>

قبل ظهور التأويل كمنهج في فهم الحقائق قام السهروردي بإرساء قواعد في المنطق، وحتى في التأويل، ذات صبغة إسلامية. والتأويل يحمل هدفا واحدا هو بلوغ معنى واحد يتّصف باليقين، ولا مجال للتسبية فيه، بحيث يمكن رأي الآخر،

<sup>1</sup> - أمين أحمد عبد الوهاب: التراث الأدبي للحلاج الصوفي طبيعته الإبداعية وظواهره النقدية، دار المعارف القاهرة، ط1، 1978، ص123

<sup>2</sup> أيان الموند: التصوف والتفكيك درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، تر وتق حسام نايل مراجعة محمد بريري، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط1، 2011، ص 150

<sup>3</sup> علي حرب: نقد النص والحقيقة1، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1993، ص 23

<sup>4</sup> علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، لبنان، ط1، 2004، ص 200



أما عند المتصوفة الشيعة، فالأمر مختلف لذلك: « إن التأويل عندهم حرّ منفتح على المعنى، متعدّد الدلالات للنصّ الواحد.»<sup>1</sup>

إنّ الخطاب الذي جمع فيه السهروردي بين التصوّف والفلسفة في نسقيّة متماسكة تشمل كلّ المباحث والحقول المعرفيّة. وإشارته لنظريّة التأويل، والسّبق المعرفي له في الإضافات الفكرية التي تعتبر مكسبا كبيرا في الفلسفة الإسلاميّة، وفي حقل الإشراق. هذا ما جعله يعطي لمفهوم النسقيّة في الفلسفة والتصوّف منحى تأويليا مفتوحا على الإبداع، ما دامت المعرفة تتعلّق بالإشراق الذي يشترط آية الرّمز الذي لا رد عليه كما يقول السهروردي.

### 8) نظريّة السهروردي في الرّمز:

إنّ السهروردي لم يكن يتوقّع المصير الذي لاقاه، لأنّه اعتقد: « أنّ التأويل الذي يمارسه في حقيقته النهائيّة، تأويل يكشف الغطاء عن ذلك الخطاب السياسيّ الذي يخفي نفسه في صورة خطاب ديني، والذي يتكلّم في السياسة بالدين... وهو التأويل المحرّر.»<sup>2</sup>

إنّ السهروردي حاول أن يقدّم نظريّة الرّمز كمنهج يقتضي الاهتمام به في شعره وفلسفته وقصصه ومسرحياته التي يصعب علينا الوصول إلى معناها. وهنا يسبق الفلسفة المعاصرة بالقول: « إنّ الرّمز يطلق التّفكير. »<sup>3</sup>

يمثّل الرّمز وعاء معرفيا للفكر، وهنا طرح علاقة اللّغة كنسق من الإشارات والرّموز مع الفكر. وللتوضيح أكثر في حقل اللّغة ومجال الكلام انظر (4). تحدّث السهروردي عن نظريّة في التأويل، ونظريّة أخرى في الجمال والدّوق، ممّا يعكس

<sup>1</sup> فتحة فاطمي: التأويل عند فلاسفة المسلمين ابن رشد نموذجا، جداول لبنان بيروت، ط1، 2011، ص 33

<sup>2</sup> اشرف منصور: العقل والوحي منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، رؤية للنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2014، ص 78

<sup>3</sup> بول ريكور: صراع التاويلات دراسات هيرمينيوطيقية، تر منذر عياش مراجع جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة افرنجي، ط1، 2005، ص 340

<sup>4</sup> اوزوالد دو كرزجان ماري شافار: المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللّغة بمساهمة ماريايل أبرييو ودومينييك يسنو وآخرون، تر عبد القادر المهيري حمادي صمود، دار سيناترا تونس، (د، ط)، 2010، ص 245، 305

نظريته الجمالية في بوتقة صوفية مشرقة بالأنوار الإلهية: « والسهروردي إمام الفلسفة الإشرافية تكلم عن انسكاب الأنوار المعقولة على الأرواح، وظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس، حين تجردها، مازجا الرؤية الفلسفية بالرؤية الصوفية... وأفكار عرفانية وغيبية. »<sup>1</sup>

الإشارة التي نوضحها من خلال قراءتنا لفكر السهروردي الذي وضع الإشراق، والأنوار الإلهية نهاية عرفانية تتطّب من العارف إتقان فنّ الرّمز، لأنّ بلوغ هذه النهاية يشترط شروطاً: أخلاقية ومعرفية وتأويلية هرمينوطيقية. وبالتالي الفلسفة الإشرافية تجمع بين الأخلاق كشرط للتصوف، والمعرفة شرط للفلسفة، والرّمز ضرورة جامعة بين الحقل الفلسفي والخطاب الصوفي. فالصعود والتّرقّي رؤية راقية تتحقّق للحكيم المتألّه نتيجة فكّ رموز الحكمة والمعرفة، واستيعاب فهم النّصّ كبنية خطابية.

إنّ السهروردي يكتسب أهميّة بالغة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة والغربيّة، وذلك بالتأصيل للأنموذج الإشرافيّ العربيّ الإسلاميّ في تجربة كانت مثالا حيا في الفكر الغربيّ، ومرجعية يستفاد منها. وهذا ما ذهب إليه أدونيس في جعل الإشراق الرّكيزة الأساسيّة للنّصّ الأدبيّ والشّعريّ وحتّى القصصيّ: « وأدونيس في كتاباته التّنظريّة، وفي إبداعه الشعريّ أيضاً، يردّد فلسفة الإشراق السهرورديّة، إمّا عن طريق اعتماده على ألفاظ يستقيها من القاموس الإشرافيّ... أو عن طريق بناء رؤية إشرافية في الشعر، مستنبطة من مذهب السهروردي. »<sup>2</sup>

لعل سائلا يتساءل عن الصلة التي تربط بين السهروردي الإشرافي والشاعر المعاصر أدونيس. إن هذه الصلة تتمثل في لبنة أساسية عند السهروردي وهي النور أو مبدأ النور والإشعاع الرباني. وهذا يعكس أصالة فكر السهروردي ونزعتة العالمية والشمولية في مجال الشعر والقصة. وفتح أبواب التأويل ضمن الخطاب

<sup>1</sup> أحمد بلحاج: آية وأوهام الرؤية الصوفية للجمال منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، مؤسسة البشير للتعليم

الخصوصي مراكش، ط1، 2008، ص 52

<sup>2</sup> محمد بن عمارة: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع المدارس الدار البيضاء،

ط1، 2001، ص 209

الصوفي في منظومات إشراقية عرفانية مفتوحة على التأويل في مجال التجربة الشعرية الصوفية وفي إطار إشراقي: « السهروردي يخاطب الربوبية مصدر الأنوار. وأدونيس يخاطب رامبو النموذج الإشراقي في الثقافة الغربية.»<sup>1</sup>

إن هذا يحيلنا إلى القول بالطابع الحدائي في فكر السهروردي ومدى تأثيره في الفكر الغربي، واعتماده على الإشراق كمصدر أساسي. وهذا سبب في إثراء التجربة الصوفية بمعان رمزية، وهذا دفع إلى البحث عن الرمز كوسيلة للتعبير: « أي استطاع الشاعر أن يسير باللغة إلى آفاق تتقارب فيها ثلاثية المعبر: (الشاعر)، والمعبر عنه (التجربة)، والمعبر به (اللغة). إن سعة الرؤية بالمفهوم النفري، تلجم اللغة وتضعها في منطقة « العجز»، ولذلك فإن الإيحائية هي المخرج الشعري من ذلك العجز.»<sup>2</sup>

إن السهروردي وسائر الصوفية لجأوا إلى الرمز كمخرج من ضيق اللغة وعجزها، ولا حل آخر غير الرمز. فهو المعبر الحقيقي عن التجربة الصوفية والبديل اللغوي. فكل رؤية لها دلالات رمزية تعكس التجربة الروحية للصوفي. وبأي حال لا يمكن تجاهل إرثه الأدبي الرمزي، فالرمز هو بمثابة الحجر الأساس في التجربة الصوفية: « فقصة (حفيف أجنحة جبرائيل) تقوم على محددتين أساسيتين الأول: بطل القصة المرید يتخيل (الحكيم) أو النبي المضمّر في أعماله، والملاك الذي من الممكن أن يقوده إلى طريق الحقيقة، لذا فإنه يسأل (الحكيم) عن وطنه الأصلي، فيجيبه أنه قادم من (اللاحيث) ... بذلك إلى (اليتوبيا) المتعالية على أبعاد الحيز الثلاثية. وعندما يتعرف المرید على مدينة مرشده يدخل معه في سلسلة من الأسئلة، عن مختلف مناحي عقيدته.»<sup>3</sup>

نفهم من هذا أن المرید له شغف عن عالمه الأصلي، والحكيم هو الذي يدلّه على ذلك ويصف له حقيقة هذا العالم، كونه وصل إلى درجة عالية من تأويل

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 211

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 08

<sup>3</sup> شهاب الدين السهروردي: كلمات الصوفية، تح قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر دمشق، سورية،

ط1، 2009، ص 44

## الفصل الرابع التصوف الفلسفي بين السلطة الظاهرية و السلطة الباطنية

---

الرموز، فتخول له سلطة معرفية كبيرة تتمثل في وصف الطريق الروحي للمريد، وتشويقه له، عن طريق استعمال أدق الرموز في الحث عن المعرفة الإلهية وعالمها الذي طبيعته تفرض عليه توظيف الرموز.

## المبحث الأول: تجاوز المدرسة الإشراقية

### 1) المدرسة الإشراقية بين الرفض والقبول:

في هذا المبحث نريد تسليط الضوء على حدود فلسفة السهروردي، والبديل المعرفي الذي حلَّ محلَّها، فهناك أسئلة فلسفية تطرح نفسها بنفسها منها: هل السهروردي له امتداد أم حظيت فلسفته بالنقد؟ إن أحسن مَنْ نقدَ السهروردي وكان امتدادا له هو الملا صدرا الشيرازي الذي يصعب تصنيفه، هل هو امتداد لفلسفة السهروردي أم ناقد لها؟ واسمه الحقيقي صدر الدين محمد أو صدرا ولمعرفة سيرته الفكرية، وأهم مؤلفاته يُنظر<sup>1</sup>: « فرأى بعضهم فيه فيلسوفا إشراقيا، فيما رأى فيه آخرون فيلسوفا مشائيا، لم يفعل أكثر من إحياء المشروع السينوي.»<sup>2</sup>

إن مدرسة الحكمة المتعالية بزعامة الملا صدرا شيرازي هي فعلا امتداد لحكيم الإشراق، غير أن الشيرازي نقد السهروردي في مواضع كثيرة منها: أصالة الوجود والماهية، وكذا في حلول المدرسة المتعالية محل الحكمة الإشراقية: « وضعية الإشراق والتصوف المعتمدة على تحويل أبيستيمولوجيا النظر والعمل إلى أثولوجيا متعالية للعقل وللإرادة الإلهيين المتعنيين في بعض المصطفين.»<sup>3</sup>

ثم إن الفلسفة الإشراقية ليست المرحلة الوحيدة الراقية والمزدهرة التي أنارت حقل الفلسفة الإشراقية، بل الإشراق نظام معرفي يعكس منهجا يمزج بين البرهان والعرفان: « فالتصوف ليس فقط عرفانا، بل هو بيان، وكثير من الصوفية كابن الفارض وابن عربي شعراء وحكماء أيضا، أهل بيان مثل أبي حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، وبعض العرفان به برهان، مثل « حكمة الإشراق للسهروردي »<sup>4</sup>

<sup>1</sup> السيد محمد الخامنئي: الملا صدرا الحكمة المتعالية، تعر حيدر نجف، مؤسسة صدار للحكمة الإسلامية طهران ط1، 2007، ص 08 الى 70

<sup>2</sup> ادريس هاني: مابعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، لبنان، ط1، 2000، ص 52 .

<sup>3</sup> ابويعرب المرزوقي: في إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون الي اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة اطروحات دكتوراه (65)، لبنان، ط2، 1996 م، ص 89 .

<sup>4</sup> كمال عبد اللطيف: التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1، 2004 م، ص 256.

كما أن البعد الذي أصَلَ له السهروردي بعدا خارجا عن نطاق التصوف السني والديني، وإنما هو تصوف فيه نوع من الإنحراف الديني، وحتى الفكري: « ثم طرأ على التصوف هذا الانسراخ الكبير منذ وجود الحلاج وأبي يزيد البسطامي والجيلي والسهروردي المقتول الذي ركّز على التصوف الفلسفي، الذي تظهر فيه وحدة الوجود والحلول والاتحاد، وهي المُكاشفة والتَّجَلِّي والشُّهود...»<sup>1</sup>

إن هذا الحكم على فلسفة الإشراق لا ينفى قيمتها الفلسفية الفكرية: « والحقيقة أن في الفلسفة حكمة الشرق أو حكمة إشراق أو حكمة ذوقية، تماثل منزلتها فيها منزلة التصوف في العلوم الإسلامية. »<sup>2</sup>

إن السهروردي عموما ترك إرثا فلسفيا إشراقيا، أما الإنحراف الحقيقي هو الذي لا يمتّ بصلة للإشراق الصوفي: « ولكن خطر الخطأ والتسرع في إصدار أحكام أصبح يحفّ كثيرا أولئك الذين ينظرون إلى القضية من خارج، أي أولئك الذين ليسوا لا صوفية ولا فلاسفة إشراقيين. »<sup>3</sup>

ومهما يكن فإن التراث هو دعامة نستند عليها في إعادة تأصيل أفكارنا ومناهجنا المعرفية أو الثورة على السلبي منها، فالسهروردي قدّم لنا تراثا، هو اليوم محل دراسة واهتمام من طرف المفكرين والباحثين وأصَلَ لإشكالية اللامعقول: « فإن اللامعقول هو عنصر دخيل على العقل العربي، وكان الجابري يرى أن العقل العربي عقلٌ صافٍ لا ينطوي في الأصل على جانب لامعقول... وإرجاع كله إلى الغير. »<sup>4</sup>

إننا هنا أمام إشكالية اللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، ومدى التأصيل لها، ونطرح إشكالية الإبداع في الفكر العربي الإسلامي: هل ثمة أصالة فكرية؟ وبالتالي نفي التبعية للغرب خصوصا فيما تعلق بإشكالية المعقول واللامعقول.

<sup>1</sup> محمود شيخاني: التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين، دار قتيبة، ط2، 1995م، ص 93 .

<sup>2</sup> عبد السلام الغزميني الصوفي: دراسات نقدية في الفكر الاسلامي، شركة النشر والتوزيع المدارس الدار البيضاء، ط1، 2000 م، ص 67.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 67.

<sup>4</sup> علي رخومة سبحون: إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي، نموذجا دراسة تحليلية، مقارنة توزيع منشأة المعارف الإسكندرية، (د، ط) ، 2007 م، ص 120.

ونفس المنحى ذهب إليه مفكرنا العربي المصري حسن حنفي عندما ثار على مفهوم الإشراق: « وبأن الإشراق هو أحد أسباب تخلفنا، وانتشار الأسطورة والخرافة في عالمنا المعاصر، فلقد أسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة، ولم يبق إلا الجانب الإشراقي، بعد أن قوَاه في نفوسنا التصوّف والأشعرية...ولكن يبدو أن الإشراق سيكون ذا قيمة إذا ما جاء من هوسرل أو برغسون.»<sup>1</sup>

نفهم من هذا القول أن المفارقة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي تجعلنا نركز على فكرة جوهرية، ألا وهي: أن الصوفية مقبولة بحكم الايديولوجية التي تحرك فكرهم، والأمر يختلف عندنا سواء تعلق الأمر بعلم الكلام أو التصوف، بمعنى أننا نعاني من التبعية الفكرية للغرب: « كما استندوا إلى أن بعض الصوفية - من ذوي المقام في المذهب - تجاوزوا حدود الشريعة الإسلامية بارتكاهم نتيجة تصوفهم، وكشفهم ما يتناقض مع مطالب الشريعة وأحكامها، أو ادّعائهم ما ترفضه قواعد العقيدة الإسلامية.»<sup>2</sup>

وإذا نظرنا إلى التصوف الفلسفي من زاوية الدين فإنه تجاوز حدود العقيدة والدين بادعائهم الشطحات والحلول، وهذا ما وقع فيه السهروردي وابن سبعين، إننا نشير إلى الجانب التأسيلي في فكر السهروردي بين الفكر العربي والغربي، وإمكانية قبولها على أنها قمة الإبداع للفكر العربي الإسلامي، أم هي مجرد تكرار للأفلاطونية المحدثة بأحرف إسلامية، ونقع هنا في فخ التقليد أو نقلها، لكنها من وجهة الدين تعكس الجانب التكفيري له.

## (2) مدرسة الحكمة المتعالية كبديل للمدرسة الإشراقية:

نُمثّل المدرسة الإشراقية أرقى المدارس الفكرية الإسلامية من حيث منهجها وموضوعها، سواء في الفلسفة أو التصوف والمنطق، وأرجعت كلّ شيء في هذا الوجود إلى مبدأ نور الأنوار « الله »، وفي أسسها العرفانية الروحية افتقدت إلى السند العلمي الذي يثبت صدقها. ويبعدها عن التوهّمات والخيالات: « اعتماده على المشاهدات القلبية

<sup>1</sup> احمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010 م، ص 493 .

<sup>2</sup> عبد الرحمن بن زيد الزندي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الاسلام، تق عمر بن عبد الله بن عودة الخطيب، مكتبة المؤيد المملكة العربية السعودية، ط1، 1996، ص 241.

مجهولة المصدر كأساس للعلم واليقين، ومما ليس له وجه علمي برهاني لاحتمال كونها إفاضات باطنية خالية متأثرة بالمزاج أو بالمعارف الحسولية الكسبية، أو إلقاءات شيطانية، وهذا كله مما لا ينكره الصوفية أنفسهم، ووجود الإحتمال كاف في بطلان الاستدلال.<sup>1</sup>

يمكننا القول أن السهروردي أسس وأصل لمفهوم الفلسفة الإشراقية ومنهجها على ركائز حدسية تخمينية لا تمت بصلة للمنهج العلمي المبني على أساس الإختبار التجريبي، والوصول إلى يقين تجريبي، فاليقين الروحي الذي تكلم عنه السهروردي يقين وهمي يفتقد إلى البرهان والرّجحان: « تشبيهه المشاهدات القلبية بالمشاهدات الحسية ليس في محله، ولكون الأولى ذاتية ذوقية خاصة والثانية موضوعية علمية مشتركة قابلة للتجربة والإثبات العلمي بحكم العقل، حيث أن التجربة الحسية من مبادئ البرهان كما مضى.»<sup>2</sup>

إن الذي يطلب العلم واليقين العلمي ينبغي خضوعه لمنهج علمي مبني على أسس تجريبية وموضوعية، فالمعروف أن التجربة تدعم البرهان والبرهان يدعم التجربة إلى حد قول هيغل: كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي، والمسألة الإبيستيمولوجية حسمها التيار العقلي مع ديكارت، والمذهب التجريبي مع جون لوك ودافيد هيوم في الفكر الغربي. أمّا في مجال التجربة الصوفية الروحية فهي مبنية على أسس ذاتية شخصية مما يوقعها في مجال الشك والرفض من حيث قيمتها العلمية والموضوعية، لم يقتصر فكر السهروردي على الجانب المعرفي والمنهجي عندما جعل العرفان والذوق أساس تنوير العقل إلى الطريق الصواب، بل تجاوز ذلك إلى المنهج عندما وحد المنهج إلى أبعد من ذلك، عندما نقد المنطق الأرسطي، وقدّم إصلاحاً لحاله كونه منطق كثير الألفاظ، ولا يفيد في خدمة العرفان وذلك: « بتشكيكه في الحد والبرهان المجرد عن الكشف والعيان، مجارة لإخوانه من الصوفية، مما لا يليق شأنه كفيلسوف، وسوف نتعرض لأمثال هذه التشكيكات والشبهات في بحث المنهج العقلي البرهاني.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ايمن المصري: أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط1، 2010م، ص 129.

<sup>2</sup> ايمن المصري: أصول المعرفة والمنهج العقلي، مرجع سابق، ص 129 .

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 129.



في مسألة نقد المنطق الصوري لم يبدع السهروردي مفاهيم منطقية أصيلة تعكس عبقريته المنطقية، وإنما اختصر المنطق وشكك في البرهان والحد. واختزل المقولات وربطه بسوانح نورانية وتجربة ذاتية حتى منطقه هو منطق لم يأت بجديد، ولا ضوابط منطقية حقيقية تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ، حتى تعريفه للمنطق فيه نقل حرفي لتعريف أرسطو، وفيه تناقض يكمن في عصمة الفكر من الخطأ، في حين هو لم يعترف بدور العقل كأساس في المعرفة الإشراقية وإنما بالذوق.

### (3) مدرسة الحكمة المتعالية ونظرية الخيال المتصل:

تمثل مدرسة الحكمة المتعالية من المدارس الفكرية الفلسفية في الفكر الإسلامي التي نقدت المدرسة الإشراقية وخالفتها في أسسها الرئيسية، ويمثل هذه المدرسة الملا صدرا الذي انتقد الفلسفة الإشراقية في مقولتها الأساسية هي النور وعوضه بالوجود: « فقد استبدل لفظ الوجود فيها بلفظ النور، والفيوضات بالتشعشعات، والأجسام بالبرازخ والنفوس بالأنوار الإسفهبديّة، والعقول بالأنوار القاهرة، وغير ذلك مما يناسب مزاجه الإشراقي، ولا ترجع إلى محصل فلسفي أو إبداع حقيقي.»<sup>1</sup>

إن الملا صدرا خالف السهروردي في مسألة الخيال: « أكد الملا صدرا خلافا للإشراقين، أن الخيال موجود في نفس الإنسان وقائم بها، وليس قائما بذاته في العالم الخارجي، وهو ما سماه الإشراقيون المثال أو الخيال المنفصل لذلك أطلق على الخيال لدى الملا صدرا اصطلاحاً اسم الخيال المتصل.»<sup>2</sup>

إن للخيال دور كبير في تأليف صور إشراقية تساعد على وضع رموز محكمة سماها السهروردي بالخيال المنفصل، وخالفه الملا صدرا، وقال بفكرة الخيال المتصل أي الخيالات التي تتحقق بفعل الإدراكات، وهذا يدعم رأيه في فلسفة الجمال والفن، فيعطي للخيال قوة خارقة: « هو الصور التي تصنعها قوة الخيال البشري وتصوغها وتخرجها بمهارة على شكل صور جديدة من تركيب عدة صور من تلك المحفوظة في الذهن مسبقاً ومثالها الفرس المجنح وجبل الذهب.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> السيد محمد الخامنئي: الملا صدرا الحكمة المتعالية، مرجع سابق، ص 70 .

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 139.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 139-140.

إن هذا يحيلنا إلى القول أن الملا صدرا صاغ نظرية جديدة في الخيال مبنية على فكرة الإتصال وإعادة بناء أو تركيب الصور المتصلة والمحفوظة في الذهن على شكل خيالات خارقة خلّاقة.

إن السهروردي زعم أنه عرف العلم الحضوري، وتكشفت له الرؤى والحقائق: « وقد وضّح السهروردي ذلك في كتاب حكمة الإشراق وادّعى أنه أحيا « حكمة الفرس النورية » وسمى الإشراق « العلم الحضوري » الذي يتحد فيه العالم بالمعلوم ويصبحان واحدا.<sup>1</sup> إن هذا القول للسهروردي حكم على نفسه باعتناقه لمذهب الحلول والإتحاد، وبذلك انحرف عن طبيعة التصوف السني إلى التصوف الشيعي المبني على المشاهدة والإتحاد، وعموما تمثل المدرسة الإشراقية نزعة إحيائية لفلسفة الفرس القديمة، وهي لا علاقة لها بتعاليم الإسلام خصوصا مبدأ التوحيد، فالجنوح إلى المأل الأعلى يقتضي ممارسة روحية نوقية وهي تجربة أو ادّعاء لا أساس له.

#### 4) أصالة الوجود ووحدته عند الملا صدرا:

إن صدر المتألهين هو الآخر سمّى نفسه هذا الاسم مثلما سمى السهروردي نفسه بالحكيم المتألّه، فأرجع لبّ فلسفته إلى الوجود بدل النور، وهو يقول: « إنه جعل الوجود هو محور كل فلسفته، فاعتبر أن الوجود هو الأصل، وحاول حل كافة المسائل على أساس أصالة الوجود ووحدته، حيث كافة الأشياء عند صدر المتألهين هي مراتب الوجود... فكانت فلسفته تليقا من المشاء والإشراق والآيات والروايات.<sup>2</sup>»

حسم صدر المتألهين المشاكل الفلسفية بردها إلى أصالة الوجود ووحدته، وبذلك خالف السهروردي في مبدأ النور، واستلهم منه قربه من الأنوار وشدة نورانيته وأسقطها بذلك على الوجود: « وقد أجرى صدر المتألهين هذه المسألة على الوجود، فكلما كانت الموجودات أقرب إلى الوجود الذي هو علّة العلل، فيكون أكثر كمالا ومؤثرية، حيث تبدأ

<sup>1</sup> عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر بيروت، لبنان، ط5، 1979، ص 479.

<sup>2</sup> السيد جعفر سجادي: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، تر علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 198.

السلسلة من العقول والنفوس والصور المادية والمادة والمركبات، وفي النهاية المرتبة النازلة الهبولي.<sup>1</sup>

إن السهروردي كما قلنا سابقا أسس لفلسفة النور أما الملا صدرا فأسس لفلسفة الوجود، لكن الملا صدرا استلهم من الإشراقية فلسفته، وهناك صلات معرفية بين الفلاسفة الإيرانيين أنفسهم والفلسفة الغربية في الفكر الوجودي مثل هيدغر: « فقد كان أول من خلخل ميتافيزيقا الجوهر الهشة ليستبدالها بميتافيزيقا تمنح لفعل الوجود وللوجود الأولوية والسبق على الجوهر، ولم أكن احتاج لأكثر من ذلك كي أسمع بطهران طلبة وباحثين يعلنون باقتناع أن الملا صدرا كان المؤسس الحق للوجودية.<sup>2</sup>»

إن المستشرق الفرنسي هنري كوربان يعتبر الملا صدرا مؤسس الفلسفة الوجودية فهناك وشائج قرى معرفية تربط بين السهروردي والملا صدرا وهيدغر: « أما آخرون ممن عثروا فيه بفخر واعتزاز على ما تمثلوه بهذا القدر أو ذاك من العمق في النوعية التصويرية.<sup>3</sup>»

بمعنى أنّ الملا صدرا والسهروردي لهما تأثيرات كبيرة حتى في الغرب، وهذا ما أكده هنري كوربان: « والحال أن النفحة اليوحانية (نسبة إلى القديس يوحنا) التي نجدها لدى الملا صدرا وغيره من الفلاسفة الإيرانيين (لا يصعد إلى السماء ما نزل منها) غريبة كل الغرابة من النزعة التطورية، وفلسفة الخيال الفعّال باعتباره قوة روحانية لدى الملا صدرا يمكن أن تبيح لنا بعض المقارنة مع برغسون صاحب المادة والذاكرة والطاقة الروحية بيد أن الأفق الأخرى لفلاسفتنا الإيرانيين ليس أفقا برغسونيا.<sup>4</sup>»

إن حكمة الملا صدرا حكمة تلفيقية جمعت بين البرهان والعرفان والقرآن، لها طابع شمولي كوني، وهناك نقاط مشتركة بين فلاسفة الغرب والفلاسفة الإيرانيين خصوصا فيما تعلق بفلسفة الروحانيات والحدس الذوقي لدى برغسون بل تجاوز الأمر إلى السهروردي الذي ربط فلسفته بفلسفة الغرب: « إن عمل شيخ الإشراق هو الجانب الوحيد الذي لدينا

<sup>1</sup> السيد جعفر سجادي: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، مرجع سابق، ص 16

<sup>2</sup> فليب نيمو: هنري كوربان من هيدغر إلى السهروردي، تر فريد ازاهي نزوي فصيلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، ع 53، يناير 2008، محرم 1429 هـ، ص 107.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 107

<sup>4</sup> فليب نيمو: هنري كوربان من هيدغر إلى السهروردي، مرجع سابق، ص 107 .

للبحث والنظر فيه، وبالتأكيد الفيلسوف الإيراني حريص على خلق صلات مع كافة الفلسفات، إذ يرغب في جوانب أخرى للنظر من جهة لأنه هنا من شأنه أن يؤسس مقارنة مع الميتافيزيقا عند الغرب...تفسيرا باطنيا. <sup>1</sup>»

إن من هذا النص نفهم أن السهروردي مثله مثل فلاسفة الغرب أسس علم الكونيات وعلم الملائكة، وهنا صلة بين اللاهوت الغربي واللاهوت الإسلامي الشيعي نريد أن نشير إلى الجانب اللاهوتي المسيحي واليهودي في فكر السهروردي، وكأنه أسس لميتافيزيقا غربية قبل الغرب أنفسهم: « لذلك دعونا فقط نشير هنا إلى تموقع فكرة الروح المقدسة في عمل شيخ الإشراق...موضوع الروح يأتي في واحدة من أعماله...هو عمل بعنوان معابد من النور هياكل النور. <sup>2</sup>»

يعني أن هناك تلاقي روحي بين الإشراقيين وفلاسفة الغرب، وأن السهروردي في فلسفته إشارة لروح القدس: « كما أعلن المسيح حيث قال أذهب إلى أبي وأبيكم سيرسل لكم ما سوف يكشف عن المعنى الروحي (التأويل وقال إنه سوف يطلق المسيح لأنه الممنوح من النور). <sup>3</sup>»

إن النصوص الغربية التي كتبت حول السهروردي تشير إلى أنه هو رمز الإشراق الروحي لإيران الإسلامية، وأن توجّه هذا الفيلسوف توجّه شيعي أشار إليه هنري كوربان: « سنرى كيف جعل السهروردي في المشرق رمزا للروحانية الإيرانية سنكتشف أيضا كيف ولماذا كانت العقيدة الإشراقية متواطئة سراً في بداية الأمر وعلنا بعد ذلك مع التيار التصوفي الشيعي، حيث أن عددا كبيرا من المفكرين الشيعيين كانوا إشراقيين...لكن بعد ذلك تمّ انتقاد هذا التيار من طرف فلسفة الغزالي. <sup>4</sup>»

إن الغزالي الذي يمثل التيار السني للتصوف الإسلامي انتقد المعتقدات الإشراقية كونها تعبر عن التصوف الشيعي الذي له خبايا باطنية وهي أفكار تتبناها إيران الإسلامية، إن للسهروردي صدى في الفلسفة الغربية الحديثة: « أعجب الكثير من

<sup>1</sup> Henry corbin :face de dieu face de L'homme herméneutique et soufisme préface de Gil Bert Durand éditions entrelace mars 2008 p330

<sup>2</sup> Henry corbin :face de dieu face de L'homme herméneutique et soufisme ibid p 331

<sup>3</sup> Henry corbin :face de dieu face de L'homme herméneutique et soufisme ibid p323

<sup>4</sup> Henry corbin :en islam iranien aspects spirituelle et philosophie 2 Sohrawardi et les platoniciens de perse éditions Gallimard,1971 p 09

مؤرخي الغرب بتشابهات جزئية ظاهرة مما دفعهم إلى مقارنة هذا الانتقاد مع نقد كانط ، فحصل التقاهم على استحالة وجود أي ميتافيزيقا بادئ الأمر كأنه مجرد انسحاب أو إبعاد لفيلسوف أو أكثر يكفي لإقناع الآخرين... للأسف إن طريقة فهم ما يسمى بالمغامرة الفلسفية لا تزال تقتصر على الغرب.<sup>1</sup>

هناك مفارقة فكرية تقول أن السهروردي أثر في الفكر الغربي وهناك توافق فكري بينه وبين الغرب غير أن النزعة المركزية للغرب ترفض كل إبداع فلسفي إسلامي.

وعموماً فإن للسهروردي أفكار سرية خفية: « غير أنه لم يفصح لنا متى عرف بالضبط التصوّف الذي تشهد به تجربته الشخصية، ولا عن النبوة الشيعية التي نستطيع أن نلمس آثارها في مؤلفاته والتي كانت بمثابة سبب محاكمته في حلب.<sup>2</sup>»

### 5) تأملات نقدية في إشكالية عدم ترجمة السهروردي في الفلسفة المدرسية:

إن في هذا المبحث النقدي الذي يتداخل فيه فكر السهروردي مع الغرب، وكذا أيديولوجيته التي تحركه تجعلنا نقف موقفاً تساؤلياً حيال فلسفته أين يكمن تصنيفها؟ وهل هي تمثل أوج مرحلة في الفلسفة الإسلامية؟ أم هي مجرد نقل للفلسفة الأفلاطونية؟

استفادت الفلسفة المسيحية (المدرسية) من النصوص الرشدية خصوصاً في إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، فاعتبرت الفلسفة الإسلامية ذات فائدة كبيرة في هذه المرحلة، إذ نشطت حركة الترجمة وسجل إقبال كبير عليها من طرف الغرب، غير أننا لا بد أن نشير إلى نقطة أساسية ألا وهي مؤلفات شيخ الإشراق الذي خلف مؤلفات كثيرة في سن مبكرة، فهو من التيولوجيين البارزين في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فالمتمأمل في تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى لم يسجل الإشارة إليها خصوصاً وأن الطابع العام لفلسفته هو فلسفة الدين والتوفيق بين العقل والنقل: « على خلاف الكثير من علماء الدين والفلاسفة كالفارابي وابن سينا والغزالي الذين ترجمت مؤلفاتهم منذ القرن 12 لتحقيق بذلك تأثيراً حاسماً على تيارات الفكر الغربي في العصور الوسطى، فإن السهروردي لم يحظ بشرف الترجمة، فانقطت فترة تأثير المؤلفات العربية دون أن يُدرج اسمه ضمنها بالرغم

<sup>1</sup> Henry corbin :en islam iranien aspects spirituelle et philosophie 2 Sohrawardi et les platoniciens de perse ibid p09

<sup>2</sup> Henry corbin :en islam iranien aspects spirituelle et philosophie 2 Sohrawardi et les platoniciens de perse ibid p10

من أن مؤلفاته تعتبر كملخص لعناصر معقدة كثيرة، حيث يلزم الكثير من الجهد لفهمها، وكذا لتقبل النهاية المأساوية الغامضة للمؤلف.<sup>1</sup>

إن هذا يحلينا إلى القول أن مؤلفات السهروردي كانت مجهولة في تلك الفترة، وهي لا تزال مغمورة حتى الآن، والسبب في ذلك عدم وجود مختصين في الإسلام الإيراني في القرن 12. أما في الفترة الحالية فإن هناك ندرة كبيرة في دراسة فلسفة السهروردي، ولعل السبب يعود إلى نهايته: « إن طريقة موته هي التي ستوجه تحليلنا، لأنه إذا كانت مؤلفاته هي سبب وجود شخص (ماهيته وعرضه)، فموت السهروردي لا يمكن أن تبدو مجرد حادث، ولو مأساوي فهي إذن مجرى طبيعي لانتهاء مؤلفاته لا شك بأن هذا السر لا يمكن لأي تحليل كان أن يكتشفه بدقة، لكن سنحاول أن نجعله نقطة بداية مشوارنا.<sup>2</sup>

إن النهاية التراجيدية للسهروردي حافز لممارسة اركيولوجية معرفية ونقدية في فلسفته، وهذا ما فعله هنري كوربان عندما درس فلسفته، وأعجب بها حتى أنه برمج عدة زيارات لمدينة سهرورد مسقط رأس السهروردي التي لها دور في توجيه وعيه الفلسفي: « يوجد بداخل كل واحد منا شيء يسبق حتى وجودنا بهذا العالم، هذا الشيء يحدد ويوجه إدراكاتنا الخارجية، ويجعل منها ما هي عليه اليوم بالنسبة لكل واحد منا، إن لم يكن هذا صحيح فلماذا لا يوجد سوى شيخ إشراق واحد؟ هو الذي من شأنه أن يعطي لهذا البلد معناه الرمزي أظن بأن العلاقة التي تربط بين مشروع شيخ الإشراق والطابع الديني الإيراني لدولة أنزيبجان تتمحور في أحادية هذا المثال.<sup>3</sup>

يكمن السر في وراثته الحكمة المقدسة للزرادشتيين الذين هم مهد الحكمة، وفلسفة الروح وهنا تكمن أهمية السهروردي في أنه مركز التقاء الحكمة بجميع أنواعها: « سنتطرق إلى تصريح شيخ الإشراق الذي وجدناه في أحد بياناته غير المنشورة بعنوان كتاب (كلمات التصوف) كان الفُرس القُدّامي مجتمعاً أفراداً تتبع الحق، وبواسطته يلاحظون العدل (القرآن 7 / 159) يقول لنا شيخ الإشراق إنهم كانوا حكماء عظماء فلا

<sup>1</sup> HENRY CORBIN : SUHRAWARDi D'alep fata morgana hermes c fata morgana 2001 seizéme publication de la sociétédes études iraniennes pp19 ,20

<sup>2</sup> HENRY CORBIN : SUHRAWARDi D'alep ibid p20

<sup>3</sup> Henry corbin philosphie iranienne et philosphie comparée édition buchet / chastel

18 ,rue de condé ,75006 paris c 1985 p85

يجب الخلط بينهم وبين المجوس، لقد تميزوا بفلسفة الأنوار العليا التي شهدت لها أيضا تجربة أفلاطون الشخصية، وغيره من الحكماء السابقين الذين ذكرناهم في كتاب حكمة الإشراق ولم ألق في السلف شيئا كهذا.<sup>1</sup>

إن عمق فلسفة السهروردي والبعد التاريخي لها الذي يرمي به في حكمة فارس وتتنوعها المعرفي جعل الغرب في المرحلة المدرسية لم يعطوها أهمية، خصوصا وإنها تروج لما يُعرف بالإسلام الإيراني: « من المؤسف أن مؤرخي الفلسفة والفلسفة الإسلامية تجاهلوا لفترة طويلة تصريحاً مهما كهذا لتأمل في محتواه، يأخذ هذا التصريح كنقطة مرجعية مجموعة من الأفراد المختارين من بين سائر الفئات الشعبية للفُرس القدامى، لكن لكي يعبر عن هؤلاء الأفراد فإن الكاتب اختار أن يستشهد بأية قرآنية تنطبق على قوم موسى.»<sup>2</sup>

يمثل السهروردي مرحلة حاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، غير أنه غُيِّبَ تماما من الساحة الفكرية في العصر الوسيط، لأن النص الأرسطي كان حاضرا بقوة مقارنة مع أفلاطون الذي اهتم به السهروردي: « إن ترتيب الصور المعلقة التي هي بمثابة القائم بذاته أيضا عبّر عنها شمس الدين الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي اللذان يعتبران أكبر المحللين بمجرد اقتراح، يتضح مما سبق أن السهروردي قام بتحليل مرآة الصور، وقال أيضا بضرورة الخيال وأشكاله (صور الخيال) كما أضاف كيفية تقديم المواضيع على سبيل المثال الحصان الطائر (البراق) ... وهي حقيقة في عالمها وهي مرآة عاكسة لها.»<sup>3</sup>

نقارب هنا بين السهروردي وأفلاطون فيما يخص عالم المثل المعلقة ونظريته في المثل تشبه نظرية أفلاطون، فالعالم الحقيقي هو عالم المثل المجرد. « ترجم هنري كوربان عنوان فلسفة الأنوار مثل كتاب اللاهوت الإشراقي وقضى وقتا كبيرا يتحدث عن أهمية الجغرافيا الروحية في أفكار السهروردي وساهم في

<sup>1</sup> Henry corbin philosophie iranienne et philosophie comparée ibid p 87

<sup>2</sup> Opcit pp 87 ,88

<sup>3</sup> Nicolai Sinai al suhrawardi on mirror vision and suspended images ( muthul muNicolai Sinai al suhrawardi on mirror vision and suspended images ( muthul mu'allafa) Arabic sciences and philosophy a historical journal vol 25 numer 2 september p 292



الميتافيزيقا والانطولوجيا والابستمولوجيا ونقد ابن سينا في عدة نقاط : محاولة توضيح المفاهيم الأرسطية المظلمة التي وضع ابن سينا فيها خلاف بين الماهية والوجود ونادى باعتبارية الوجود باعتباره منتج عقلي ..... عن طريق تجريد الأشكال .....الوجود يختلف في الشدة والنوع...»<sup>1</sup>

إن الوجود عنده هو أسبق من الماهية، وهنا يختلف عن الملا صدرا شيرازي وأعطى له أبعادا ميتافيزيقية وإبيستمولوجية وربط الوجود الحق بعالم الجمال في انسجام متناسق، فأعطى نظرية متكاملة في علم الجمال: « خصص السهروردي في علم الكسوموغرافيا والابستمولوجية إلى جانب المجاز باستعمال التشبيهات، وما وراء اللغة واللغة الرمزية ووظف اللغة التركيبية في الانسجام والتناسق الذي استطاع أن يمثله بالمثلث الذهبي، فالجمال بالنسبة له غني عن التعريف مع الوجود اللذين هما مطلقان في هذا العالم.»<sup>2</sup>

كرّس السهروردي حياته في خدمة المعرفة التي هي عبارة عن مزيج من النظريات السابقة في حلّة صوفية عرفانية في الكثير من مؤلفاته الرمزية مثل عقل سرخ وسفير سيمورغ.. الخ وقدم أنموذجا يحتذى به في عالم التصوف ضمنها مذهباً سياسياً مبنياً على ولاية الحكيم المتأله مبيّناً حقيقة العشق الإلهي: « في هذه الرسائل ألحّ

<sup>1</sup> Peter adamson richard taylor arabic philosophy cambridge university press pp 204,205

<sup>2</sup> shiva kaviani suhrawardi philosopher or mystic golden triangle of his world view consciousness and reality studies in memory of toshihiko izutsu edited by sayyid jalal al din ashtiyani hideichi matsubara takashi iwami akiro matsumoto iwanami shoten ,publishers tokyo.1998 p430



السهروردي بالذكر وبوصف مواضيع التصوف، فقال إن البداية مع الفردية العليا تبدأ مع النفس الواعية وتنتهي بالرؤية الفردية الصحيحة.<sup>1</sup> «

إن تقييم السهروردي في الفلسفة الإسلامية مثلها أحسن تمثيل حينما أصل لمفهوم التصوف الفلسفي انطلاقاً من الذات العارفة، وغزارة رسائله الصوفية توحى بذلك، إلا أن المرجعية التي تحركه لها خلفية سياسية، وأن اللاشعور السياسي يحركه وأن الشروط التي وضعها تنطبق عليه هو، وقدّم لنا الأرضية الخصبة للعرفان الإسلامي، وساهم في تشييد التراث المبني بالرجوع إلى القرآن الكريم، وبإمكاننا أن نقول: " أنه جمع بين القديم والجديد " القديم حكمة فارس القديمة والجديد هو إعطاء صورة جديدة للفلسفة الإسلامية في وجه يجعل من القرآن الكريم أساساً له، والجمع بين المنهج الذوقي والعقلي كما وضعنا ذلك سابقاً.

### المبحث الثاني: إشكالية المعقول واللامعقول في الفكر العربي المعاصر

#### 1) الصبغة اللامعقولة في الفكر العربي المعاصر:

<sup>1</sup> Muhsin s .madi the political aspects of Islamic philosophiy Charles E.butterworth distributed for the center for middle eastern studies of Harvard university by harvard university press cambridge, massachusetts 1992 p 319

لقد طرحت إشكالية المعقول واللامعقول في الفكر العربي المعاصر، ونحن نريد أن نطرحها طرحاً ابستمولوجياً نقدياً، وطرح الإشكالية الأساسية في الفكر العربي المعاصر فنقول: هل أن الأون أن نتجاوز الفكر اللامعقول في الفكر العربي المعاصر؟ وطرح مثل هذه الإشكالية يحيل مباشرة إلى موقف عابد الجابري من التراث، نحن هنا لا نريد أن نعيد الإشكالية فقط من وجهة نظر محمد عابد الجابري، وإنما نريد أن نؤكد على قيمة التراث في الفكر العربي المعاصر، وهل فلسفة اللامعقول هي فلسفة تساهم في تطوير الفكر العربي المعاصر؟ أم هي عائق في تطور الفكر العربي المعقول؟ هل في القرن الـ21 نحن بحاجة إلى فلسفة عقلانية مصحوبة بنهضة فكرية ونقدية وشمولية للكون والإنسان والقيم وكل الأطر الاجتماعية، أي تحرير الفكر من الخزعبلات البالية، والتوجه بفكرنا إلى الفكر النقدي التطوري؟ أم المخرج من المحنة العربية هو اللامعقول وإعادة بنائه من جديد؟ وهنا نحا الجابري منحا الناقد الواعي الخبير في مجال الفكر العربي فرأى: « أن الفلسفة كانت تبرز في كل بداية انطلاقة (انطلاقة التقدم، انطلاقة النهضة) كضرورة، أي كعقلانية، كروح جديدة تنتقد وتبني».<sup>1</sup>

وحسب رأي الجابري فإننا نرى الفلسفات العقلانية سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي فإنها قبل كل شيء هي (ثورة معرفية) على ما هو كائن، وهنا يشير الجابري إلى التأصيل لفكر عربي يبني فلسفته على ما هو كائن، وتجاوز ما ينبغي أن يكون لأنه من صميم اللامعقول واليوتوبيا، وهنا يحدد موقفه من اللاعقلانية فيقول: « أما الفلسفات اللاعقلانية فإنها جاءت في الغالب كرد فعل الجانب اللاعقلاني في فكر أفلاطون أو لدى الفيتاغوريين، مثلاً جاءوا كرد فعل على السفستائين، كذلك اللاعقلانية في الفكر العربي القديم انطلقاً من الموروث السينيوي والإشراقي كانت رد فعل أيضاً ضد العقلانية التي وظفت في علم الكلام وفي الفقه».<sup>2</sup>

إن على العقل العربي تجاوز كل ما من شأنه أن يعيق سير التطور والكلام على اللاعقلانية، يقتضي الكلام عن البنية السياسية للعقل العربي باعتباره وحدة متكاملة

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري: مواقف إضاءات وشهادات كيف نتعامل مع التراث؟ الصورة التي تقدمها اللغة العربية لأهلها عن العالم ولأن العقلانية ضرورة، مجلة الثقافة الجديدة المغربية، العدد2، 1998 م، ص 81.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: مواقف إضاءات وشهادات كيف نتعامل مع التراث؟ الصورة التي تقدمها اللغة العربية لأهلها عن العالم ولأن العقلانية ضرورة، مرجع سابق، ص 81.

المعالم، فالتخلص من اللاعقلانية يعني الابتعاد الكلي عن الصوفية السلبية: « الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع، ونقد الإقتصاد ونقد العقل، العقل (المجرد) والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد.»<sup>1</sup>

إن إشكالية الفكر العربي المعاصر هي إشكالية التراث وأصالته وصفائه من الشوائب الفكرية البعيدة عن المرجعية الإسلامية، وهنا تطرح إشكالية أخرى في مقابل إشكالية النهضة والنقد هي أزمة القيم والفكر العربي، أي النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي: «... وابن سينا لم يكتب في الأخلاق شيئاً يستحق الذكر، أما تلامذته فقد تابعوا العمل في المشروع الذي روج له مشروع (فلسفة مشرقية) ذات اتجاه إشراقي تلغي الأخلاق وتضع مكانها ما سماه بعضهم (بالتصوف العقلي) والنتيجة هي أنه لم يبق رائجاً من المؤلفات في الأخلاق غير تهذيب الأخلاق لابن مسكويه الذي سار في نفس الإتجاه مقتبساً ملففاً، ومع ذلك بات يعتبر أهم وأعظم ما أنتجه الفكر العربي في هذا الميدان ويا للعجب.»<sup>2</sup>

إن هذه النظرة الإستشراقية التي تنفي تماماً التنظير الأخلاقي للمسلمين في مجال الأخلاق، وتاريخ الفلسفة الإسلامية فيه شواهد فكرية توحى بالدلالات الأخلاقية في الفكر الإسلامي، وقد أشرنا إلى النظرية الأخلاقية في المدرسة الإشراقية والتجربة الصوفية خير مثال على ذلك تعكس النزعة الصوفية والتوجه الأخلاقي للفيلسوف، ثم إن الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري لا يؤيد هذه النظرة الإستشراقية بل يريد أن يضيف على هذه الفلسفة الأخلاقية الطابع النقدي الإبداعي، وهذا ما أشار إليه في سلسلة تكوين العقل العربي: « أما نحن فقد أبرزنا غنى الموروث الإسلامي بالكتابات الأخلاقية غنى يبطل ليس فقط حكم المستشرقين المشار إليه بل أيضاً يضع تلك

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي مجرداته وتجلياته نقد العقل العربي (3)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط4، 2000، ص374.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية تنظم القيم في الثقافة العربية نقد العقل العربي (4)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، ص622.

المحاولات التي أرادت الردّ عليهم باستخلاص النظرية الأخلاقية من القرآن الكريم في إخراج شديد.<sup>1</sup>

إن محنة الفكر العربي المعاصر تكمن في انعدام البنية العقلية في تركيبته المفاهيمية، ولقد طرحت هذه الإشكالية كثيرا في الفكر العربي مع محمد عابد الجابري وحسن حنفي، ونحن بهذا الصدد نسعى إلى إعادة صياغة المشروع الإشرافي صياغة عقلانية من أجل بعث هذا الموروث بمنظار الاستفادة من التراث الفلسفي للسهروردي في الفترة المعاصرة، بمعنى كيف نتعامل مع التراث الإشرافي في الوقت الراهن؟ وهل الفلسفة الإشرافية هي مجرد لاهوت أم لها ضوابط عقلانية؟ مما يجعلنا نقول: أنها فلسفة ساهمت في تطور الفلسفة الإسلامية: « هكذا إذن يكتشف الجابري أن نقد العقل العربي هو القاعدة المعرفية لكل قراءة تريد لذاتها أن تكون علمية لتراثنا من جهة، وللنظر في الكيفية التي يعالج بها العقل العربي القضايا والمشاكل التي تواجهه من جهة أخرى.<sup>2</sup>»

يعني ذلك أن جوهر الفلسفة هو النقد، فهو الدّعمة التي ترتكز عليها الفلسفة، بالنقد يبنى فكر جديد، فنحن بحاجة إلى تأصيل فكر نقدي، وليس لإعادة قراءة الفكر الغربي أو العربي قراءة جديدة. فالفلسفة إذا كانت في نظر جيل دولوز هي إبداع للمفاهيم، فإنها مع الجابري إبداع للنقد الفلسفي، أي العقلانية حتمية في الفكر العربي المعاصر.

## (2) الفلسفة الإشرافية والرؤية الإستشرافية:

من منظور الجابري يصرح هنري كوربان بأن الفلسفة الإشرافية هي مشروع شخصي، ولم يسبق أن أشار إليه أي مستشرق، ونحن هنا لا يجب أن نسقط في فخ القراءة الإستشرافية للتراث، ونحاز مع الرؤية الإستشرافية بزعامة هنري كوربان، وإنما علينا أن نحدد القراءة السليمة للفكر الإشرافي ضمن الفلسفة الإسلامية: « إذا نحن أخذنا الأمور بظواهرها أمكننا القول بدون تردد أن هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهم الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب... كما أنه يجعل بدايتها مع قيام

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 623-624

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، مركز الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص272.

الإسلام، وبالضبط مع التأمل الروحي في القرآن الذي يقول عنه إنه مسترسل إلى يومنا هذا.<sup>1</sup>

إن لهنري كوربان جوانب مسكوت عنها في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ونعني بذلك تطور الفكر الشيعي في إيران وبالأخص الفلسفة الإشرافية التي أهملت كثيرا من الفكر العربي المعاصر، وكما قلنا سابقا إنها كتبت بأفلام غريبة، ونقصد بذلك كتابات هنري كوربان حولها، وقد عالج إشكالية المشروع الإشرافي من جانبه الداخلي وليس الظاهري، ولهذا ميز كوربان: « ثلاث حقب كبرى في الفلسفة الإسلامية كما يتصورها، الأولى تمتد منذ ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد، والثانية تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران، بينما تمتد الثالثة ابتداء من القرن السادس عشر... الحقة الأولى معروفة، وهي تضم الفرق الكلامية الإسلامية والفلاسفة والمتصوفة، أما الحقتان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الإشرافية الإيرانية بدءا من السهروردي.»<sup>2</sup>

إن هذه الحقب التي قسمها هنري كوربان ليست حقبا تؤرخ تاريخ الفلسفة الإسلامية وإنما توضّح النزعة الذاتية لهنري كوربان في بيان ميولاته الروحية أو البديلة عن العقلانية الأوروبية، فهو وأفكاره من نتاج تأثيرات الح ع 1 و الح ع 2، وبالتالي حاول أن يعطي للفكر الغربي وجها جديدا تمثل في بديل معرفي، هو اللاعقلانية خصوصا مع ظهور الفلسفات العربية المعاصرة، والثورة على العقل وحلول محله اللامعقول، وقلب كل المفاهيم مثل اليقين واللايقين، وربط هنري كوربان السهروردي بالوجودية لاشتراكهما في نقطة أساسية ألا وهي النزعة الإنسانية: « اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الإتجاه فاكشف شيخ الإشراف شهاب الدين الحلبي...أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الإشرافية الإسلامية اهتماما آخر أوروبا لكن من نفس النوع.»<sup>3</sup>

الفكر العربي المعاصر يثبت صحة القرابة المعرفية بين السهروردي وهيدغر، وهذه الصلة المعرفية أثبتها المشرق الفرنسي هنري كوربان والجابري يعترف بذلك: «...فقد التقط الجابري كثيرا من تصويراته واستشاراته في خصوص الفلسفة الشيعية والعلاقة

<sup>1</sup> الرجع نفسه، ص 88.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مصدر سابق، ص 88.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 91.

بالغنوصية والهرمسية مع فارق الإتجاه طبعاً، فكوربان تيوصوفي روحاني متعاطف مع الغنوص والمزدكية المتسربة للإسلام الشيعي تفتنه التهويمات حتى أن أستاذه ماسينيون شعر بانحرافه، وقال له مرة : لا تتمزك كثيراً.<sup>1</sup>

نحن لا نؤكد هنا الموافقة الكلية للجابري للقراءة الإستشراقية لهنري كوربان، وإنما نريد أن نشير أن كوربان كان له الفضل في فهم الجابري.

للغنوص والعرفان الإشرافي الذي سجّل في نهاية المطاف الغلبة للكفة الروحانية كما يشير الجابري في هذا الصدد أن الإشكالية التي نثيرها هنا تقول أن الجابري في قراءته للتراث خصوصاً التراث ذو الطابع الإشرافي لم يسجل نقاط ضعف كون هذا النمط من المعرفة جديد، وكتب فيه كوربان وبالتالي يصعب الحكم عليه هل ساهم في تطور الذهنية العربية أم هو مكسب لهنري كوربان في الثورة على العقل الأوروبي؟ ووجد ما يبرره في الشرق خصوصاً في إيران: «...بل كبديل لكل نظام معرفي آخر ولكل ايديولوجيا تريد تبرير سياسة ما أو تكريس واقع سياسي معين إنه التصوف الذي اكتسح الساحة، والساحة السننية خاصة فنقل خطاب اللاعقل ليس فقط إلى مملكة للبيان والبرهان...ذلك هو عصر الإنحطاط الذي سجل استقالة العقل العربي البياني منه والبرهاني.»<sup>2</sup>

إن هذا يحيلنا إلى إشكالية أخرى ألا وهي علاقة الدين بالسياسة، واستخدام الدين كثوب لخدمة أغراض سياسية أو السياسة باسم الدين.

### 3) إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر:

إن الفكر العربي المعاصر يعاني من إشكالية المنهج، خصوصاً إذا تعلق الأمر بنوع المعرفة العرفانية القائمة على المنهج الذوقي، وهناك تساؤلات كثيرة تطرح على

<sup>1</sup> نقلاً عن ابراهيم بن عمر السكران: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2014م، ص77.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص60.

مستوى المنهج من بينها السؤال المحوري، هل تبني المنهج العرفاني القائم على الذوق هو سبب تخلف الفكر العربي المعاصر؟ بمعنى هل الابتعاد عن العلم والتجربة هو علة تخلف الفكر الفلسفي وبالتالي تخلف الجانب العلمي؟ أي أن المعرفة تتم بدون واسطة، فالعالم تحصل له المعرفة عند القيام بالتجربة، أما العارف فمعرفة حضورية: « فإن العلم العرفاني هو علم مباشر بالمعلوم بدون توسط صورته لغاية العارف في العرفانية الوصول إلى المعلوم والعلم به نتيجة للوصول...في حين أن الوصول إلى المعلوم يستتبع العلم به حتما.»<sup>1</sup>

إن العارف حسب الجابري هو المنفلت من الواقع، فالعلم الحديث يطالب العلم الحسولي وليس العلم الحضوري، ويمكن تلخيص هذا الموقف للجابري كالتالي:»  
1-الغاء العرفان لدور العقل.

2-موقف العرفان من العالم والإنسان هو الانزواء والهروب.

3-العرفان يعطي الاهتمام والأولوية للذات الفردية دون الخروج عن ذلك إلى الدائرة الاجتماعية الواسعة.

4-أن العرفان يحتوي على نظرة تشاؤمية تجاه العالم هي نظرة الشر إليه.»<sup>2</sup>

لقد وقف الجابري موقفا سلبيا من العرفان، وأعطاه نظرة ضيقة، فهو لا يلائم المعرفة العلمية، لأن مركزه الذات العارفة، وليس موضوع المعرفة، وتبقى نظرة الجابري نظرة نقدية للفكر الإسلامي، وبالذات الفلسفة الإشراقية. فالإشراق هو ثورة على العقل، وهذه الثورة سادت في أوروبا لأن أسطورة العقل قد حان وقتها، والعقل عجز عن معالجة الكثير من القضايا، لذلك لجأ إلى نوع آخر هو العرفان، وهذا ما ساندته علي حرب عندما دافع عن العرفان، وحاول إعطاء صورة تكاملية بين الفلسفة والعرفان: « هم- أي العرفان- الذين اختصوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق- بما هو تأويل-...وبه يتصالح الرمزي والواقعي، وبطال الظاهر على الباطن، ويظهر الحق

<sup>1</sup> الشيخ خليل رزق العرفان الشيعي: رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية من أبحاث السيد كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، (د، ط)، 1429هـ، ص 427.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 241.

في الحقائق ولذا نرى أن العرفان... ليس - استقالة العقل - كما قد يظن وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر وفتوحات العقل»<sup>1</sup>

غير أن الفلسفة الحقّة في نظرنا هي التي تؤلّف بين جميع المناهج قصد بلوغ المعرفة الحقّة: « وهكذا فالعقل لا ينفك عن اللامعقول الذي هو مادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها»<sup>2</sup>

إن الإشكالية التي نود معالجتها هنا هل محنة الفكر العربي المعاصر مسألة منهج أم موضوع أم هما معاً؟ أو الأمر يتجاوز ذلك إلى إشكاليات فكرية كإشكالية التراث والوفاد عليه والترجمة، وغيرها من المسائل التي أثّرت من طرف المفكرين: « بهذا المعنى فالعقل الفاعل ليس نفيًا للامعقول بل هو العمل على تصييره معقولاً ومفهوماً... بهذا المعنى لا يبلغ المرء رشده العقلي، ولهذا فهو لا يتوقف عن ممارسة فاعليته النقدية والتنويرية»<sup>3</sup>

ثم إن فلسفة السهروردي لا تخرج عن دائرة المعقول واللامعقول في الفلسفة ولم تطرح على مستوى الفكر العربي المعاصر، وإنما حتى في الفكر الغربي طرحت الإشكالية بحدة مع ظهور الفلسفة الغربية المعاصرة: «...ومدح اللاعقلانية باعتبارها النشاط الإنساني الحقيقي المرغوب فيه وذم العقلانية، ومثل هذا الإتجاه العازف عن العقلانية المحب لللاعقلانية نؤثر تسميته (الرومانسية) مثل رومانسية جوتيه (الوجدان كل شيء)»<sup>4</sup>

علينا تجاوز هذه الإشكالية إلى طريق آخر طريق أكثر راهينية وأكثر ملاءمة للعصر، خصوصاً ونحن نعيش في عصر العولمة، والمجتمع المفتوح. إن الثورة التكنولوجية لها انعكاسات كثيرة على كل المستويات الثقافية والاجتماعية والتاريخية

<sup>1</sup> الشيخ خليل العرفان الشيعي: رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، المرجع سابق، ص 242-243.

<sup>2</sup> علي حرب: الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روحية غارودي ونصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1997م، ص14.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص14، 15

<sup>4</sup> كرين برينتون: صدقي جلال وتشكل العقل الحديث عالم المعرفة، تر شوقي جلال مر صدقي حطاب، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب الكويت 82، الوعي والفن عالم المعرفة، (د، ط)، اكتوبر 1981، ص307.



والسياسية حتمت علينا إعادة النظر في التراث ومنهجه، وهذا الطريق سار فيه المفكر المغربي محمد عابد الجابري حينما نادى بالحداثة، ورأى أنها السبيل الوحيد للتكيف مع العصر: « الحداثة الفكرية ضرورية لإنتاج المعرفة ضرورة للتجديد والإجتهاد في كل ميدان...المستقبل الذي ننشده والذي نكون فيه من جملة صانعيه ومحترفيه.»<sup>1</sup>

يؤكد الجابري على نقطة أساسية في الفكر العربي وهي ممارسة النقد الذاتي لتراثنا من أجل الاستفادة منه في مواكبة العولمة والحداثة التي تمس كل المستويات، ونكون أحد الأقطاب الفاعلين فيها لا المنفعلين، هكذا مهّد عابد الجابري الطريق نحو ترسيم قيم للعلم المعاصر والفلسفة المعاصرة، نعني بناء استراتيجية الفرد الفعّال في مجتمعه من أجل المساهمة في مجتمع مفتوح على الآخر في تفاعل مستمر، وهنا لا نشير إلى الانغماس الكلي في حداثة الغرب، وبالتالي نلغي نواتنا وإنما مشروع الجابري يهدف إلى تجاوز هذه الذهنية القديمة إلى ما يسمى بالابستمولوجيا الفاعلة بين الأنا والآخر، بحيث تعرف الذات موقعها الحقيقي فتمارس شرعيتها النقدية في كل المجالات، خصوصا الجانب المعرفي لأنه المحرك الأساسي للمجتمع. يريد الجابري أن يرسم استراتيجية حقيقية مستمدة مشروعيتها من الداخل، أي من صلبها حتى تكون عضوا فعّالا في قرية صغيرة تمتاز بالشمولية، إنها ترسيخ لقيم الحداثة المعاصرة بمعناها العربي الإسلامي: « محور النقد ابستمولوجي لتراثنا، ومحور التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا، ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها والكشف عن مزلقها ونسبية شعاراتها.»<sup>2</sup>

الفكر العربي الإسلامي ليس بحاجة لقراءة فكر السهروردي قراءة سطحية، وإنما الفكر يحتاج لممارسة النقد الأبيستمولوجي للتراث، أي ممارسة آلية النقد الذاتي بعيدا عن القراءات الإستشراقية أو عن الموروث الوافد على الفكر الإسلامي، أي تنقيته من كل الشوائب التي تعيق مساره ثم التأصيل الثقافي لمفهوم الحداثة في فكرنا العربي، والوعي بحداثته التي تكون من صلبه، وأخيرا تسليط النقد على الحداثة الغربية لأنها

<sup>1</sup> حسن حنفي: محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر العولمي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1990م، ص75.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة بن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 2000م، ص16.

ليست من صلبنا، وإنما هي دخيلة علينا، فهي تضرنا أكثر مما تنفعنا، وحتى الحداثة الغربية ينبغي أن ننظر إليها نظرة ناقد، وليس منبهر بها أو معجب.

إن هذه المهام موكلة إلى الفلسفة وحدها فهي الوحيدة القادرة على أداء هذه المهمة، فالفلسفة كما نظر إليها فيلسوف الإختلاف جيل دولوز بأنها إبداع المفاهيم، وهذا الإبداع فيها بأي معنى؟ إنه بالمعنى المرتبط بالتغيرات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية أي إبداع المفاهيم في الفلسفة هي نتاج تغيرات وصيرورات عرفها العالم، أي بمنظور التحولات الكبرى التي شهدتها العالم، وهنا نستعين بالإشكالية التي طرحها الجابري: « فهل يجوز للفلسفة أن تغيب أمام هذه التحولات الكبرى؟ لقد فرضت هذه التحولات على الفلسفة أن تعود ثانية إلى المسألة نفسها إلى إعادة تحديد مهمتها، أو ليست الفلسفة مقرونة بالحكمة؟ أو ليس من الحكمة البدء في كل بناء بفحص الأسس، ونقد المواد التي بها يتم البناء والتشييد؟ والمواد، مواد البناء الفلسفي هي دوما المفاهيم.»<sup>1</sup>

إن الأزمات التي نعاني منها وهي كثيرة، أزمة القيم وأزمة المثقف النقدي، وغيرها من الأزمات هي من اختصاص الفلسفة التي ينبغي أن تعيد هدم وبناء أفكارها من أجل ممارسة نقدية سليمة، تتماشى مع متطلبات العصر مثل العولمة والحداثة التي كما قلنا سابقا هي تيار جارف إن لم نؤثر فيها ابتلعنا. فما أحوجنا إلى النقد الاستمولوجي الذي يعيد للفكر العربي الإسلامي مجده ورقية، وهذا يكون بتظافر جهود المفكرين من أجل خلق نظام فكري متكيف مع الغرب، لأن تفكيرنا غير منقطع الصلة مع الغرب، ولأن الأنا جزء من الآخر، والآخر ضروري في فهم ذاتنا، علينا أن نصوغ منطلقاتنا من صميم همومنا، وليس بتأثير من الغرب. فبؤس الفكر العربي سببه التقليد الأعمى للغرب، فمن الضروري أن نؤاخي بين ما يخدمنا ويساهم في تطورنا، والمحافظة على الهوية العربية الإسلامية، لأنها جوهر حضارتنا، فنحن نحتاج إلى ابن رشد جديد وبمعطيات معاصرة للنزوع نحو التقدم والإلتحاق بالركب الحضاري الذي أكثرنا التتظير له، لكن من دون فائدة فلا بد أن يسبق التطبيق والفعل قبل الفكر والتأمل.

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر والعولمة: صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق التسامح الديمقراطية النظام القيم الفلسفة والمدينة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1997م، ص10.

#### 4) الفكر العربي المعاصر وفلسفة الاختلاف:

إنَّ النهضة الفكرية التي يُعوَّلُ عليها الفكر العربي المعاصر هي نهضة فكرية قائمة على النقد، فالروح الفلسفية الأصيلة هي نتاج تفكير أصيل مؤسس على النقد في كثير من المفاهيم، ونشير هنا إلى نقد العقل العربي في كل مستوياته الفكرية، فالفلسفة لا تتطور إلا في ظل التعدد الإيجابي، ونقصد بذلك أن فلسفة الاختلاف ترحب بكل أنواع الفلسفات من دون إقصاء أو تهميش، أي قبول الآخر. وهنا نعيش التعايش الفكري بحيث: «اعتقد أن أهم درس يقدمه الروح الفلسفي الجديد هو تعدد المنظور كقيمة جديدة وما يترتب عنها من حق في الاختلاف وهي جميعها قيم ومبادئ تكرر أخرى: كالتسامح والحوار وحرية الرأي والاعتراف بالغير وباختلاف الثقافات والحضارات ونسبية القيم.»<sup>1</sup>

نعني بذلك ضرورة الانفتاح على الآخر، وممارسة حق الاختلاف الفكري في الفلسفة، فالغرب عند تحطيم النسقية والثورة على العقل فتح المجالات الفكرية المختلفة، فكان الاختلاف خطوة في بناء فلسفات معاصرة تصنع من الاختلاف لحمة فكرية في خدمة الإنسانية، فما الحداثة إلا وليدة متغيرات فكرية عرفتها الدول الأوروبية، فما أخرجنا إلى الاختلاف الفكري في الفكر العربي المعاصر، فالرؤية الإستشراقية لمستقبل الفكر العربي تتمثل في ممارسة الاختلاف الفكري، وإبداع مفاهيم خاصة به مثل قيم المواطنة والتسامح: «...وإنه يعني الاعتراف بالاختلاف في مظاهره السياسية والإجتماعية والثقافية والحضارية... فإن المجتمعات العربية لم تقف بعد في غالبيتها على عتبة ذلك، ولم يتكرس فيها بعد شيء اسمه (إنسانية الإنسان) فهذه الأخيرة والوثوقية والتعصب ضدان لا يجتمعان.»<sup>2</sup>

إن الفكر العربي المعاصر أزمته تكمن في عدم التفكير في فلسفة محورها الإنسان، فهي في حاجة إلى إبداع فكري أصيل، ومن ثمّ يمكننا طرح التساؤلات التالية: « وهل يمكن نجاح المشروع النهضوي إذا لم يكن مشروعاً نضالياً، يقتبس عن الغرب، ويواجه

<sup>1</sup> سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص36.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص37.

الغرب في آن واحد؟... ألم يقنعنا الكواكبي أن تخلف العرب وأن النهوض لا يكون إلا مع الحرية؟ ألم يقنعنا الكواكبي أن التخلف ملازم للإستبداد وأن الإزدهار والتقدم رمزان للحرية؟ وهل؟ وهل؟<sup>1</sup>

هناك تساؤلات كثيرة طرحت لبلورة وعي الفكر العربي بغية النهوض به، وتحقيق حداثة بمفهومها الحقيقي والواسع بحيث يطبق مبدأ المشاركة الفعلية للعرب في بناء تاريخهم وحضارتهم من أجل مواجهة الغرب، وليس الوقوع في الفخّ الذي تحيكه الدول الغربية وعموما: « الأسئلة كثيرة والدروس مهمّة وخطيرة لا نحتاج لأن نفصل فيها فقط بل نحتاج لأن نحفظها عن ظهر قلب، يعني أن يكون ذلك معينا لنا في معركة التحديث، معركة البقاء، معركة الحياة.»<sup>2</sup>

ما يلفت النظر إلى هذه الإشكاليات أنها مصحوبة بتساؤلات أثارها مفكرو العصر الحديث والمعاصر، فعلى كباحثين وعلى كل من يمتلك الخبرة المعرفية أن يحيا مع هذه الإشكالية بكل معانيها وأبعادها بمعنى أن تكون جزءا لا يتجزأ من حياتنا الشخصية، وهذه هي الفلسفة الحقة التي تؤلف بين المختلفات في فكر واحد، وهذا ما أشار إليه زكي نجيب محمود حينما قال: « إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين.»<sup>3</sup>

مع المتغيرات والثوابت التي تحكم الفكر العربي المعاصر عليه أن يرسم استراتيجية محكمة لترسيم قواعد وأصول الحوار الذي يتأسس على الحرية، فالفكر والإبداع لا يتطوران ولا ينموان إلا في ظل الحرية على جميع الأصعدة، ومن ثمّ توقّع شهادة ميلاد فلسفة الإختلاف، ونعتمد أن الغرب عندما أصلوا فلسفة الإختلاف احتوا جميع الفلسفات باختلاف ايدولوجياتها، فالقضاء على الأدلجة الفكرية هو من صميم فلسفة الإختلاف بمعناها الدولوزي.

<sup>1</sup> معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب الكويت، 115، (د، ط)، يوليو 1987م، ص232.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص232.

<sup>3</sup> زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي لبصفاة الكويت، (د، ط)، 1990م، ص233.

5) أزمة فكر أم هزيمة فكر:

إن الإشكالية التي تطرحها هذه الورقة البحثية تكمن في التحديد بدقة أزمة الفكر العربي بسبب الهزيمة الفكرية والفلسفية، فما أوجنا إلى ضرورة بناء فلسفة عربية أصيلة. غير أن هذه الفلسفة تفتقر لأسس منهجية، أي الأزمة المطروحة هي أزمة منهج بل تجاوزت ذلك إلى الموضوع الذي خرج عن نطاقها، وفقدت السيطرة عليها خصوصا عندما الصقت باللاهوت، وبالتالي وقعت في أزمة فكرية، وهزمت أمام الفكر المضاد أي الفكر الغربي: « إن سيادة الفكر اللاهوتي في جميع مظاهر الإنتاج الثقافي في الوطن العربي تعني بالضرورة غياب الممارسة النظرية الفلسفية من حقل الإنتاج النظري العربي المعاصر.»<sup>1</sup>

إن هذا يحينا إلى القول بأن الفلسفة في الفكر العربي هي فلسفة خالية من الجانب التنظيري، أي هي فلسفات مبنية على ردود أفعال فكرية مضادة، أو هي فلسفة اتباعية للغرب منسوجة على منواله ومبيئة تبيئة عربية إسلامية، أو هي فلسفة مستعينة بمفاهيم غربية إلى متى نبقى نواجه هذه الاتهامات والانتقادات؟: « إن استمرار التبعية لا ينتج إلا فكرا غريبا، فكرا يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا، من تاريخ الإنسان حقا، ولكن هل توحد حاضر الإنسان؟ »<sup>2</sup>

أول ما يلاحظ على هذا النص مسألة الأصالة الفكرية والإبداعية للفكر العربي، وهذا سببه غياب النقد البناء، بمعنى أكثر دقة غياب الفكر الفلسفي الأصيل، وبالتالي تعدد المواقف والأطروحات الفكرية: « فالخطاب الفلسفي الناشئ هنا وهناك على الرغم من كل الحواجز والعقبات عبارة عن خطاب انتقائي، حيث نلاحظ ظاهرة التلفيق والجمع والشروح المبسطة على حساب البناء، والتعامل النقدي والمساهمة في التأسيس النظري يعود بسبب هذه الظاهرة في نظرنا إلى غياب التعامل التاريخي النقدي مع الفلسفات التي تنتج عبر صيرورة تاريخ الفلسفة.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم بدران حسن حنفي وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الاول الذي نظمتها الجامعة الاردنية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1987م، ص214.

<sup>2</sup> المرجع نفسه ، ص214.

<sup>3</sup> إبراهيم بدران حسن حنفي وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مرجع سابق، ص214.

إن أزمة الفكر العربي المعاصر هي أزمة إنتاج نظري، وإبداع مفاهيمي إلى النقد التاريخي، عجزت الفلسفة الراهنة مواكبة العصر الانفتاحي والثقافة المعولمة، ففشلت في تقديم حلول لمشاكل مجتمعها وشبابها، فالفلسفة تأسست لمعالجة قضايا فكرية وإعطاء البلمس الشافي لمواجهة الأفكار الغربية، فهي وليدة المجتمع الذي يعيش فيه المواطن بحيث يحس أنه عضو إيجابي فعّال. إن الفلسفة التي نحن بحاجة إليها هي فلسفة تكسر الأزمات الراهنة، وتكرس قيم السلم والأمن والمواطنة، فلسفة تجعل من النقد نقطة بداية لتأسيس نهاية فكرية إيجابية مبنية على الإنتاج الفلسفي الأصيل والنقد الكاشف عن مواطن السلب فيها، ومن أجل رؤية مستقبلية للفلسفة في الوطن العربي في مواجهة الفلسفة الغربية كفلسفة نقدية لها.

إن الخروج من هذه الأزمات الفكرية يتطلب منا إثارة إشكاليات من صميم الواقع المعاش، أن الأوان لممارسة التفلسف بعينه بعيداً عن النقل، وتقديم الشروحات إن القضاء التام على هذه الأزمات الفكرية يتعين علينا كباحثين إنتاج نصوص لا شرحها، يعني التفلسف في الواقع: « وقد يكون إسقاط الواقع من الحساب يرجع في أحد أسبابه إلى غياب معاهد البحوث العلمية والعمل الجماعي في إطار مشروع قومي لدراسة الفكر والعلم والفلسفة... فلم يعد الطالب يبدع نصاً فلسفياً بل صار مجرد شارح لنصوص ناهيك عن الجو العام لإجهاض العقول... عن المصالح العامة.»<sup>1</sup>

إن الأزمة الحالية هي أزمة إبداع خالص فينبغي علينا أن نتجاوز مرحلة التقليد إلى مرحلة الإبداع الفكري، فنصنع مفكراً في الجامعات لا طالباً يجري وراء كسب وظيفة، إن الوقت الراهن يحتم علينا طرح قضايا التفلسف: « إن المرحلة الحالية بكل ما تحمله من تحديات للعرب ولثقافتهم وهويتهم... تحفز الفكر العربي المعاصر على الإنخراط في عملية التأسيس للمستقبل الذي يقع عليه اختياره، وليس الذي يفرض أو يريده الآخرون.»<sup>2</sup>

المستقبل الواعد للفكر العربي يكمن في إعادة النظر في الفلسفة والتصوف وجميع الحقول المعرفية، فالفلسفة أصبحت رهاناً والتصوف كذلك: « إن التحديات التي تواجه

<sup>1</sup> صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مجلة جامعة دمشق مجد، ع01، 2010، ص547.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص548.

الإنسان المعاصر تستدعي منه التَّحَلِّي بالنظر الثاقب، ورجاحة العقل، والبعد عن الحالات الانفعالية الهائجة.<sup>1</sup>

رجاحة العقل تكمن في تحديد روح التفلسف وروح التصوف، لأن عبقرية الفكر العربي تكمن في التوفيق بين حقوله: « وما من شك على أن تجديد روح التصوف أصبح رهانا علميا وحضاريا ينهض به الجميع، ولذلك يلزم أن يدخله الكثير من الغرلة والتصفية، وخاصة الأفكار المنحولة التي تتبناها الفطرة البشرية...فالتصوف الراشد في المقام الأول سليل الدين الحنيف، ومنه يأخذ شرعه وشرعيته.»<sup>2</sup>

على الفكر العربي الإهتمام بحقلي التصوف والفلسفة، خصوصا كما قلنا سابقا، فالفلسفة من ناحية المفهوم لا بد أن ننوه إلى أهمية المصطلح الصوفي، فله أهمية كبيرة في بلورة الوعي الفكري والتاريخي للفكر العربي الإسلامي، وتطور الفلسفة من تطور الخطاب الصوفي: « المصطلح الصوفي هو نتاج قراءة تأويلية لنصوص الثقافة المركزية، وينم عن عقليّة علائقية ذات مقاصد دالة عميقة، فقد برزت كمصطلح الصوفي النابع من خلال التجربة الصوفية أهمية بالغة في وضع آخر... تفسيرية يمكن تناولها بأوجه اجتماعية وسياسية ونفسية تاريخية وفكرية.»<sup>3</sup>

إن مستقبل الفلسفة هو التفكير في فلسفة المستقبل من أجل النهوض بالفكر العربي ينبغي أن ينظر إليه نظرة فنان مبدع لا مقلد وأن نعطي للثقافة العربية الإسلامية أهمية في إعادة تجديد التراث، نتكلم هنا عن أصالة الفكر العربي المعاصر الذي هو نتاج أصيل وإبداع ذاتي من صلب تفكيرنا، وهذا ما أشار إليه زكي نجيب محمود حينما قال: « نريد-إذن- أن نبعد عن أنظارنا ونحن بصدد البحث في الفكر العربي المعاصر كل منقول عن لغة أجنبية لأنه ليس فكرا عربيا، وكل قديم منشور لأنه ليس فكرا معاصرا،

<sup>1</sup> ليلي قراوزان محمد مزي: التصوف في مرآة معاصرة، مجلة جامعة النجاح للابحاث العلوم الانسانية، مجد27 (3)، 2013، ص497.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص497.

<sup>3</sup> عبد الحكيم خليل سيد أحمد: الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، ع 14، 2014، ص124.



لنرى بعد ذلك ماذا يبقى بين أيدينا مما انتجناه إنتاجاً مبتكراً أصيلاً، فقد يسهل علينا عندئذ أن نتعقب اتجاهنا الفكري وأن نلمح الخصائص التي تميز فكرنا»<sup>1</sup>.  
يلح زكي نجيب محمود على أصالة الفكر العربي بعيداً عن التقليد، فيسعى أن يعكس الهوية الثقافية، فعلى الفكر العربي أن يبحث عن ذاته وهويته، فبأي معنى نتكلم عن وجود فكر عربي؟ إذن علينا أن نفكر بعقلانية جديدة حتى ننمي إشراقة الفكر العربي الحر.

### 6) خصائص الفكر العربي:

إن الفكر العربي وخصائصه وميزاته نابعة من الهوية العربية الإسلامية، فالفكر إذا لم يعكس واقع هويته فهو فكر مقلد، فالشعوب تختلف، وهذا الاختلاف ناتج عن خصوصية الشعوب وهويتهم وثقافتهم، وكل قوماتهم من لغة ودين وعرق. التاريخ والثقافة وحتى البيئة الجغرافية تؤخذ بعين الاعتبار، لأنها تحدد نوعية التفكير، أي المكان وهذا ما أشار إليه زكي نجيب محمود: «...مميزة للفكر العربي ذلك لأن فاعلية العقل لا تتحرك في فراغ بل إنها محصلة التفاعل بين المكان وساكنيه»<sup>2</sup>.  
يعني ذلك أن ذهنية العربي نابعة من بيئته الصحراوية التي ركزت على الشعر في طابعه الوجداني وهذه ميزة ثانية للفكر العربي، وهنا يختلف الفكر العربي عن باقي أنماط التفكير الأخرى كالفكر اليوناني الذي يعطي الأولوية للوغوس على القلب (الوجدان): «...فالأولوية الأولى عند العربي هي الحقيقة يتقبلها الوجدان، ثم يبدأ العقل بعد ذلك في توليد النتائج منها»<sup>3</sup>.

إن المعرفة عند العقل العربي تعتمد على الوجدان، ومنبعها الوحي، وهنا تكمن نقطة الاختلاف بينه وبين الفكر الغربي، ومن ثم فإن سلم القيم في الفكر العربي مؤسس على ما هو ثابت، ولا مجال للمتغير فيه، وبالتالي تكون الأخلاق محكمة بالمطلق، إن الفلسفة والفكر ينعكسان على الجانب الأخلاقي وحتى الجمالي، وهنا يختلف عن الفكر الغربي الذي له مقوماته الخاصة به نابعة من صميم تفكيره وهويته وتجاوز الفكر العربي ذلك

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق القاهرة، (د، ط)، 1988م، ص117.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، دار الشروق بيروت، ط2، 1993م، ص283.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص274.



إلى: «...قدرته الفريدة على جمع الفكر المنطقي والرؤية الصوفية معا في كيان واحد...حتى بات مألوفا لنا أن نطالع في تراثنا العربي الفارابي وابن سينا وابن رشد جنبا إلى جنب مع الحلاج وابن العربي وجلال الدين الرومي».<sup>1</sup>

بإمكاننا القول أن الذهنية العربية هي ذهنية تهتم بالجانب الروحي، أي ما ينبغي أن يكون، فهو ينشد الفلسفة العملية التي تتفاعل مع مقوماته، ففلسفتنا هي فلسفة تأملية تتأمل في الكون والإنسان متخذة المنهج الذوقي كمنهج في تأسيس المعارف، لكن نذكر بالتساؤل الذي طرحناه سابقا أين المفكر الأصيل وفيما تجلى الفكر؟ هل ثمة نهضة فكرية؟: « إنه إذا كانت النهضة العربية قد أبطأت الخطى فلم تلحق بالركب إبداعا وكشفا وريادة وتغييرا لوجه الأرض فإن لذلك أسبابه، وسبب من هذه الأسباب أن رجال الفكر من الأمة العربية قد اتجهوا بمعظم طاقاتهم نحو فكر قد فرغ منه أصحابه فاقتنعوا أنه موضوع لفكرهم وأوقفوا أئمتهم معهم عند مواضع أقدامهم وكانوا بموقفهم هذا من الأتباع.»<sup>2</sup>

لا بد من الإشارة إلى أن الفكر العربي المعاصر يعاني من الإنتاج أو المنتج الفكري الذي هو حكر على الآخر، فهو يرفض الإنتاج الفكري المستورد انطلاقا من مقوماتنا العربية الإسلامية، إن رواد الفكر العربي المعاصر شخصوا الداء لكن اكتشاف دواء فعّال يقضي تماما على الأزمة الفكرية، ويشيد لنهضة حقيقية تساهم فيه عوامل كثيرة منها ما تعلق بالمجتمعات العربية في حد ذاتها من أنظمة الحكم، والبنى الاقتصادية وتركيبية المجتمع، وعوامل خارجية منها: سيطرة الفكر الغربي عليه والدراسات الإستشراقية التي طوقت الفكر العربي، بهذا أصبح يعيش في تخلف ويتخبط في وسط عولمة متوحشة متمسكا بالقشور لا اللباب: « فأدرك العرب جميعا- مصريين وغير مصريين- بأن الغرب ليس في جانبهم، وهنا اضطرت في الصدور نار الكراهية للغرب، وثقافة الغرب، وحضارة الغرب...وكانها وحتى لو استطاعت أن تطوى بساط الزمن وراءها لتجد نفسها هناك مع أسلافنا الصالحين.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، مرجع سابق، ص 283.

<sup>2</sup> زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق بيروت، ط1، 1993م، ص 313.

<sup>3</sup> زكي نجيب محمود: رؤية اسلامية، دار الشروق بيروت، ط2، 1993م، ص ص 176-177.

يعيش الفكر العربي في دوامة النظام المعلوماتي الذي أصبح فيه فاقدا لوعيه، هل يتبع هذه الحضارة وهذا التطور على حساب هويته ومقوماته؟ بمعنى أن نستسلم للثقافة الغربية فيكون في مهب الريح أو يتخبط في وحل الظلام والجهل: « ويعلموننا مقاييس جديدة نقيس بها الآداب والفنون ويلفتون أنظارنا إلى القواعد الصحيحة التي ينبغي أن نحكم بها على الأشياء في هذا العصر الحديث- كتبوا وكتبوا - وما يزال الناس على حالهم فيما أرى حدث تغير طفيف في القشرة أو اللباب فهو كما كان منذ قرون.»<sup>1</sup>

تبقى إشكالية الإقلاع الحضاري في الفكر العربي مرهونة بالإبداع الخالص لفلسفته وفكره وحتى علمه وفنه، يقدم العربي حلولا ناقصة، أما الإهتمام بالعقل أو الحدس أو الانصياع للفكر الغربي، وبالتالي غياب فكر مبني على أسس متينة لا تززعها الثقافة الغربية، نحن لا نشن هجوما شرسا على الفكر العربي، وإنما نقر بوجود فكر عربي أصيل يمتد بجذوره إلى أصالة الحضارة العربية الإسلامية والفلسفة الإسلامية، غير أن هذه المحاولات مثل تجربة محمد عابد الجابري وحسن حنفي وطه عبد الرحمان وغيرهم تبقى مشاريع فكرية، ثم إن الحقد الذي يكنه الغرب ليس من مصلحته أن تكتمل هذه المشاريع وتتمو، وإنما يقرؤونا قراءة سلبية قصد إثراء فكره، وليس قراءة تساهم في تطورنا، وهذا كله قصد ضرب قيمنا العربية الإسلامية الأصيلة والتيه في بحر العولمة، تيه إنسان في حالة سكر لا يعي ما يفعله، فما هي شروط نهضتنا كما قال المفكر الجزائري مالك بن نبي؟ ما هو الأصيل من وحي الفكر العربي؟ أين هي روح الفلسفة العربية الإسلامية من هذه التجارب كلها؟.

### 7) شروط النهضة في ظل صراع الحضارات:

العولمة حتمية فرضت نفسها على كل الشعوب وخصوصا الشعوب العربية، فهذه العولمة حافز للفكر العربي من أجل بناء ثمرة فكر جديد، على الفرد داخل مجتمعه أن يعي مشاكل وسبب تخلفه: « وإن قضيتنا منوطة بذلك التركيب الذي من شأنه إزالة التناقضات والمفارقات المنتشرة في مجتمعنا اليوم وذلك بتخطيط ثقافة شاملة يحملها

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود: الكوميديا الارضية، دار الشروق بيروت، ط2، 1983 م، ص ص 254-255.

الغني والفقير والجاهل والعالم حتى يتم للأنفس استقرارها وانسجامها مع مجتمعها ذلك المجتمع الذي سوف يكون قد استوى على توازنه الجديد.<sup>1</sup>

يعني هذا أن شروط النهضة العربية منوط بالفرد في حد ذاته على اختلاف درجته العلمية والطبقية هذا من جهة، ومن جهة أخرى الحافز الأكبر المتمثل في العولمة وإثبات الذات والإنجذاب نحو مقوماتنا، نريد أن نؤكد على فكرة أساسية هي مسألة الثقافة بمعناها الأصح بغية تحقيق مبدأ المشاركة الفعّالة في الإرث الحضاري والثقافي للشعوب، وهنا نقصد بالثقافة: « لا أعني بالثقافة تلك الثقافة المثقفة، ولكن الثقافة بمعناها الواسع: ما يؤشر إلى الواقع الإجتماعي ما يسمح لنا بفهم العالم والحديث عنه، وما يشاركنا فيه الآخرون هذه الثقافة بالمعنى الموسع تختلف وفقا للقارات، وليس لها المعنى ذاته في كل البلاد.»<sup>2</sup>

إن هذه النهضة شرطها الأساسي هو ممارسة فعل التعايش وغرس قيم التسامح وفنون الآخر بتعدد ثقافته، الإنفتاح على الحضارات قصد التفاعل في عالم منفتح بمعطياته التقنية والتواصلية الكونية، إن مسألة التنوع الثقافي ضرورية في عالم مفتوح تحكمه النخبة. والإهتمام بالمنظومة التعليمية والتربوية من أجل بناء فرد سليم التفكير قويم الفهم وهذا لا يكون إلا بالقراءة: « والواقع أن القراءة عامة والفلسفة خاصة، لا تمثل هدفا في ذاته بقدر ما تمثل محطة تحريضية للمتعلم لتجاوز النص إلى مصادر المعرفة المتعددة.»<sup>3</sup>

وهنا مربط الفرس فالقراءة هي محرك الفكر بل هي ولادة فكر جديد، فالنهضة مرهونة بالقدرة على التعلّم الذاتي للفرد حتى يصبح عضوا فعّالا في المجتمع، بمعنى أن يصبح رجلا مثقفا يساهم في أمته ونهضتها، هذا هو الغرض من الإهتمام بالتعليم فتصبح الثقافة بهذا المعنى: « هي ذلك الدّم في جسم المجتمع تغذي حضارته وتجعل

<sup>1</sup> مالك بن نبي: شروط النهضة مشكلات الحضارة، تر عمر عامل مسقاوي عبد الصبور شاهين، دار الوعي الجزائر 1، ط1، 2013م، ص 164.

<sup>2</sup> دومينيك ولتون: العولمة البعد الآخر، تق جورج شرف، الدار اللبنانية للنشر الجامعي بيروت، (د، ط)، 2005، ص45.

<sup>3</sup> محمد بن الحسن الزهراوي: بنية الدرس في استعصاع تركيب سلسلة نسق الارتقاء بتدريس مادة الفلسفة 4، (د، ط)، 2011، ص75.

أفكار (النخبة) كما يحمل أفكار (العامة) وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والإتجاهات الموحدة والأذواق المتناسبة.<sup>1</sup>

إن الثقافة الأصيلة تمثل الركيزة الأساسية في المجتمع، ووفرة هذه الثقافة مرتبط دائما بمركزية الفرد في مجتمعه وخارجه، واحترافيته في ممارسة الفلسفة والتفلسف كركائز أساسية من خلال استنطاق النص الفلسفي علينا أن: « نتعرف على النصوص الفلسفية كإرث أو تركة تاريخية أثرية بل لكي نفكر فيها من جديد...خصوصا وأن العصور تختلف وهناك مستجدات جديدة تقع.»<sup>2</sup>

إن النهضة العربية هي وليدة إعادة إنتاج النصوص من جديد، والتعامل معها وكأنها رسائل مشفرة تقتضي القراءة والرد عليها، أي يمارس الفرد العربي حركة الفعل ورد الفعل حيال النصوص مهما كان نوعها، وهذا هو محفز النهضة، هناك ترابط عضوي بين الثقافة والفلسفة والمجتمع: « ومثل الثقافة في الحضارة كممثل النفس في الجسد، وممثل الروح في الجسد، وممثل القلب في الجسد، وممثل العقل في الجسد.»<sup>3</sup>

إن الثقافة داخل الحضارة هي العصاراة أو الزبدة التي نحكم من خلالها على المجتمع، فسلامة الثقافة من رقي الحضارة، فالثقافة تلعب دورا في خلق توازن فكري داخل المجتمعات: « روح الحضارة: لا تحيا الحضارة بلا ثقافة فإنها العلم والأدب والفن.»<sup>4</sup>

إن الحضارة والثقافة مفهومان متلازمان لزوم الدم للجسم، ولا تكتملان إلا بالجانب الأخلاقي، فهو الذي يعالج مرضهما لأن السلوك السليم هو الذي يخلق ثقافة سليمة وحضارة راقية، لكن السؤال المطروح هنا هل ثمة ثقافة وحضارة في الفترة المعاصرة؟ هل نحن نعاني من أزمة ثقافة أم أزمة حضارة؟ هل نحن نعيش سنوات عجاف نتيجة الشح

<sup>1</sup> مالك بن نبي: شروط النهضة مشكلات الحضارة، مصدر سابق، ص 93.

<sup>2</sup> محمد الشببة: عن وحي الدرس الفلسفي إشكالات وحدوس ريداكتيكية، افريقيا الشرق، (د، ط)، 2015، ص ص 208-207

<sup>3</sup> مدني صالح: مقالات في الدرس الفلسفي تعلموا كيف تقرأ الفلسفة كي تتعلموا كيف تفهم وكيف تدرس، جمعه واعدته وقد محمد فاضل عباس ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص187.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 187.

الثقافي والحضاري والأخلاقي؟ : « إذا كانت الأخلاق تؤسس جوهر الثقافة فإن فقدانها هو علامة على الأزمة الثقافية. لا تنحصر هنا الأخلاق في المواعظ والزواجر وهو الفهم الغالب والخطأ في أدبياتنا... ولكن في قدرة الإنسان على الانسجام مع ذاته، في قرارة نفسه وعلى الانسجام مع المجتمع الذي ينتمي إليه.»<sup>1</sup>

لقد ربط مالك بن نبي الثقافة بالأخلاق، فالأزمة الثقافية هي نتاج أزمة القيم (الأخلاق) فالدعمامة الأساسية أو المناعة الأخلاقية هي التطعيم المضاد للثقافة خصوصا في الأزمنة العجاف التي نعيشها حسب محمد شوقي الزين: « جعل الثقافة رديف العلم هو الخلط بين الوصفي والمعياري أو بين المادي والروحي، وهذا الخلط هو إحدى علامات الأزمة الثقافية لأن الأزمة الثقافية هي فقدان الإنسان لجوهره البشري وفقدان المجتمع لتماسكه الوظيفي والحيوي.»<sup>2</sup>

تمثل تجربة مالك بن نبي تجربة نموذجية في قتل ملتبسات الأزمة، والمتسبب الرئيسي هو الإستعمار أو الإستعمار الذي قضى على القيم الخصبة للمجتمع الجزائري، وبالتالي لا مجال للثقافة لأن القضاء على الفرد وقيمه الأخلاقية يعني موت الثقافة ودفن الحضارة، إن الحالة التي أوصلها الإستعمار بالجزائري هي التي رمت به في مربع الجهل، ويصفها مالك بن نبي بالميكروبات التي خربت الجهاز المناعي: « ينعتها بن نبي بالجرائيم الموروثة التي تفتك بالجسد الاجتماعي، ولا شك أن يوظف استعارة طبية شبيهة بما عهدنا عند نيتشه أو شفيتسر إذا كانت الأفكار القاتلة تخص الإستعمار، فإن الأفكار الميتة تخص القابلية للإستعمار... أقول بتعبير آخر: أن الأفكار القاتلة هي (العائق) والأفكار الميتة هي (المعوق) لأن العائق هو العقبة الخارجية أمام التطور التاريخي للإنسان، فيما المعوق هو الحائل الداخلي أمام التطور الطبيعي والروحي لهذا الإنسان.»<sup>3</sup>

إننا هنا نريد أن نقول أن نظرة مالك بن نبي لمسألة الثقافة نظرة حاملة تحتم الممارسة الأخلاقية بمعناها الأوسع، فالعوائق المَحطَّمة هي الإستعمار الذي طمس كل

<sup>1</sup> محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف دار الامان الرباط، منشورات الاختلاف، ط1، 2014، ص ص 686-687.

<sup>2</sup> محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص 689.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 689.

استعداد أخلاقي يتحرك داخل ثقافته، وهي في المقابل الأفراد الذين يعانون من هشاشة عقلية وأخلاقية، فتكون لهم القابلية للإستعمار، إن الأمر هنا يتعلق بنوع العلاقة بين الأنا والآخر، وهذه هي جوهر الإشكالية في الفكر العربي المعاصر، حينما يحاول التأسيس لذاته يصطدم بالآخر، فتنشأ ما يعرف بمفهوم الغلبة أيهما سيطر على هذه العلاقة، هذا ما أجاب عنه محمد شوقي الزين عندما قال: « بأن القبول بثقافة وافدة وتبني علاماتها ورموزها لا يعني بالضرورة فقدان ما يؤسس جوهر الإنسان، وما يشكل ثقافة الذات، العجب أن يرفض أصحاب الايديولوجيا الإسلامية الثقافة الغربية وينعتون ذلك بالغزو الثقافي، لكن يستبشرون عندما يتبنى الآخرون رموزهم وعلاماتهم، الشكوى من هيمنة الآخر لإحلال محلها هيمنة الذات هو ما يمكن تسميته بالإنفصام الشنيع، وما الآخر سوى مضاعف للذات في مرآة العلاقات.»<sup>1</sup>

مما لا شك فيه أن عقلية القرن الواحد والعشرون تحتم علينا الخروج من هذه السلبية المؤرقة، وننظر للآخر مهما كان بأنه منشط للذات لا محطم لها، فالتعايش الثقافي والحضاري مطلب حتمي، والتفكير السليم هو القدرة على إعادة إنتاج ذهنية تحاول حل مشاكل العصر انطلاقاً من سؤال الذات، فهي الوحيدة القادرة على الخروج من الأزمة وتحويلها إلى نشاط فكري نو فاعلية مزدوجة تخص الذات أولاً والآخر ثانياً، علينا أن نوجه هذا النشاط الفكري بأن يكون قريباً من ذواتنا ومن وعينا الاجتماعي، وأن يعي تمام الوعي علاقته بالفكر الفلسفي الغربي، وعلينا أن نوظف المفاهيم الفلسفية في بناء واقع يتماشى مع متطلبات الأفراد واحتياجاتهم، فهي المخرج من الأزمة التي نعاني منها: « إذا الفلسفة مطلب اجتماعي لا بد منه، لكن وفق ما نبحت عنه نحن، وليس وفق ما حدث في تاريخها.»<sup>2</sup>

ما يلفت النظر هنا أن أزمة الفكر العربي المعاصر تكمن في عجز الفلسفة عن أداء مهامها على كل المستويات، فالفلسفة سقطت في فخ اللاعمل واللاممارسة مما أدى إلى تقادم المشاكل في المجتمعات العربية، وأصبح العقل العربي عقلاً مُخدرًا يستقبل الأفكار

<sup>1</sup> محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص 697.

<sup>2</sup> مونس بخضرة: تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009، ص 25.

والأنظمة السياسية، ونعني بذلك أصبح العقل العربي مستهلكاً لا منتجاً، ورغم هذه المحنة الكبرى فلنا آمال كبيرة اتجاه شبابنا الصاعد: « هل يمكن لنا - في النهاية - أن نأمل أن يظهر بين شبابنا الذين يدرسون الفلسفة الإسلامية - فيلسوف آخر - يقوم بإبراز العناصر الجديدة في الفكر الإسلامي، فهو فكر آخر بأفكار جديدة، ولا سيما في علم الكلام ذلك أيضاً (الفلسفة الإسلامية) التي لم يعرف فلاسفة اليونان عنها شيئاً.<sup>1</sup> إن الأمانة التي ينبغي أن تُسلمَ إلى كُلِّ غَيُورٍ على الفكر العربي الإسلامي هي أمانة الفلسفة الإسلامية بالحفر في تراثها، وتشديد مستقبلها، لأن الفكر العربي الإسلامي فيه ثروة معرفية كبيرة ينبغي أن تُستغلَّ لصالح الشباب الصاعد.

### 8) الحرية وانعكاساتها على الفكر العربي:

إن علاقة الأنا بالآخر تتحقق بشرط أساسي ألا وهو استعداد الأفراد لممارسة تجارب حوارية مع الآخر، وهذا يقتضي وجود الحرية: «...لكن وجود طوبى الحرية في مجتمع ما مهم جداً، لأنه يدل على أن المجتمع مستعد لقبول الدعوة إلى الحرية، وي طرح هذا مشكل التأثير الخارجي في نطاق آخر.<sup>2</sup>»

إن حاجة الفكر العربي المعاصر لمفهوم الحرية كرمز يعكس تطلعاته الفكرية، ومدى أصالته يؤهله للخوض في علاقة إيجابية مع الآخر، وحدها الحرية تمنح التفكير السليم الذي يرسم معالم طريق فكري قائم على احترام الآخر، والانفتاح عليه بصورة إيجابية فعالة لا منفعة، وهذا ما أشار إليه عبد الله العروي عندما نادى بمفهوم طوبى الحرية في بناء فكر عربي حر بعيداً عن مفهوم الأدلجة المقيدة التي تتوتر من أفكار الغرب وهنا بالذات: « سيلجأ العالم العربي إلى تعابير أجنبية لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع تطورات المجتمع الإسلامي.<sup>3</sup>»

إن مفهوم الحرية كرمز أو كعلم هو مؤشر الإبداع، والدخول في علاقة جدلية بين الأنا والآخر مثل أن تكون الأنا لها أسس علمية ومبادئ ديمقراطية وحداثة، وما بعد

<sup>1</sup> اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسط، تر وتع إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2011، ص09.

<sup>2</sup> عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي ببيروت، ط1، 1993 م، ص23.

<sup>3</sup> عبد الله العروي: مفهوم الحرية، مرجع سابق، ص25.



الحداثة والدخول في تواصل كسمبوليتي دون عقدة، فالذات العربية ينبغي أن تقتحم دورها الحضاري في تبادل الأفكار والثقافات دون أن تفقد ذاتها، بمعنى عدم ذوبانها وتفسخها أمام الآخر، وفي المقابل عليها أن لا تتبهر بالآخر فتكون في دوامة لا مخرج منها: «ومن أسباب الضعف في حياتنا الثقافية غياب فكرة الحرية في الحياة العربية بالمعنى الحديث... فالسلوك الإنساني ليس ظاهرة طبيعية، بل مطابقتها للفطرة وللتجربة الإنسانية والمصالح العامة.»<sup>1</sup>

من شروط الإبداع الفلسفي هو توفر الحرية، فهي المناخ الضروري لممارسة فعل التفكير الحر، لأنه ينطلق من مقولة الحرية بمعناها السياسي والاجتماعي، وليس بالمعنى الميتافيزيقي عندئذ يكون فكرنا العربي المعاصر محددًا لموقفه من الأصالة والمعاصرة.

إن الفهم الجيد لجدلية الأنا والآخر بدوره يضبط إشكالية أخرى في الفكر العربي المعاصر، وهي تحديد نوع العلاقة بين الأصالة والمعاصرة: «الأصالة والمعاصرة إذن مرتبطنان لأنهما تعبران عن الصلة بين الفكر والواقع، فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك، الأصالة أساس الفكر والمعاصرة أساس الواقع... مع أكبر ضمان ممكن من حيث إمكانيات الحل والتطبيق.»<sup>2</sup>

إن فكرنا العربي المعاصر غني بتجارب فكرية تعكس أصالته الفكرية على مدى العصور، إن هذه الثنائيات المعرفية كجدلية الأنا والآخر، الأصالة والمعاصرة، الموروث والوفاد، إشكاليات طرحت على موائد فكرية مختلفة كل حسب ثقافته وايدولوجيته، لكن الهدف منها واحد وهو تحقيق نهضة عربية شاملة تتم بسمات الإنفتاح والتواصل، فما حاجتنا إلى أن نعيد قراءتها قراءة ناقدة وفاحصة بحيث ينتشر هذا الوعي في أوساط الأفراد، ومن بين المفكرين الذين كرسوا حياتهم الفكرية في قضايا الأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد المفكر المصري حسن حنفي الذي يلح دائمًا على تحرر الوعي العربي والذات خصوصًا أمام التحديات الراهنة: «كان التقابل بين الأنا والآخر بين الموروث

<sup>1</sup> حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة عبده غريب، (د، ط)، 1998، ص ص 272-273.

<sup>2</sup> حسن حنفي: قضايا معاصرة I في فكرنا المعاصر، التنوير القاهرة، (د، ط)، 1981، ص 50.



والوفاد بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية بين الجبهة الأولى والجبهة الثانية سمة مميزة في كل مراحل إنتاجه الفكري من قضايا معاصرة...والعالم قرية واحدة والثقافة العالمية.<sup>1</sup>

يسعى المفكر المصري حسن حنفي لإحداث عقلانية تنويرية يكشف من خلالها بنية العقل العربي ومميزاته، بل أصل لمشروع قائم بذاته من أجل مواجهة الغرب، بمعنى قيم ردة فعل إيجابية بتقديم حركة فكرية مضادة لما أشار إلى ما يعرف بعلم الإستغراب، وهي رؤية إبداعية تتأسس لمواجهة الأفكار الغربية والوقوف وجها لوجه لها، فإذا كان علم الإستشراق هو دراسة الغرب للشرق فإن هناك مشروع جديد مع المفكر حسن حنفي يعرف بعلم الإستغراب: « الإستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من (الإستشراق) فإذا كان الإستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الإستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر.<sup>2</sup>»

إن الوصول إلى تأسيس هذا العلم (علم الإستغراب) يعني دراسة التراث دراسة معمقة، ومن ثمّ بإمكانه أن يدرس الشرقيّ الغربيّ، أي علم الإستغراب هو دراسة الشرق للغرب، وهي محاولة جادة أو هي ردّ الاعتبار للفكر العربي الإسلامي بعد أن اتّهم بالتخلف والجمود الفكري، وبالإستبداد في أنظمة حكمه، لقد بيّن المفكر حسن حنفي مواطن قوة الفكر العربي، وتتمثل في التمسك بالتراث فهو الذي يعطينا القدرة على بلورة الوعي الحضاري، يهدف هذا المشروع إلى فقد المشروع الغربي وتقديم البديل المعرفي المتمثل في تقزيم الثقافة الغربية، وإعطائها حجمها الذي تستحقه بدون زيادة أونقصان، يهدف كذلك هذا المشروع إلى محاربة النزعة المركزية الأوروبية بكل توجهاتها، وبالتالي القضاء على عدم توازن الكفة بين الغرب والشرق. إنه مشروع حضاري للفكر العربي يجعل منه في نفس الدرجة مع الغرب، وإعادة التوازن الفكري بين الشرق والغرب باختصار إنه مشروع يقلب المفاهيم الغربية إلى مفاهيم عربية إسلامية.

<sup>1</sup> حسن حنفي: فيشته فيلسوف المقاومة، المجلس الاعلى الثقافة مكتبة الاسكندرية، (د، ط)، 2002، ص10.

<sup>2</sup> حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب التراث والتجديد موقفنا من التراث العربي، الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة، (د، ط)، 1991، ص29.

## 9) نحو رؤية علمية للفكر العربي المعاصر:

لقد تناولنا في هذا المبحث المعرفي تجارب ورؤى فكرية وفلسفية كثيرة توحى بالتنوع الفكري والفلسفي في الفكر العربي المعاصر فخرجنا على محمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهما، ونحن في هذا المقام لا ننكر أو نجدد القيمة المعرفية والفكرية لهؤلاء المفكرين، فهي دراسات مُعمّقة وأصلية تعكس العبقرية العربية في مواجهة الفكر التغريبي، لكن الضرورة المنهجية تلح علينا أن نتناول الفكر العربي من زاوية مختلفة تتمثل في الحقل الذي تتحرك فيه الفلسفة، وهو العرفاني إذا كان التراث لقي حظاً وافراً بالبحث والدراسة، فبإمكاننا أن نتساءل أين يكمن الجانب التأملي في الفكر العربي المعاصر؟ هذه التساؤلات طرحها المفكر عبد الحليم محمود في محاولة فريدة من نوعها تحاول أن تؤصل إشكالية فلسفة الذوق والحدس في الفكر العربي المعاصر، خصوصاً بعد التطورات الحاصلة في الجانب العلمي والتقني، وظهور نماذج معرفية وعلمية في فلسفة العلوم بعد ظهور الوضعية المنطقية وفلسفة العلوم عند كارل بوبر عندما أشار إلى مبدأ جديد يعرف بمبدأ القابلية للتكذيب، ومع بول فيرابند عندما نادى بنظرية الفوضى المعرفية هذه كلها عوامل دفعت بإعادة قراءة التراث العربي قراءة عرفانية، فإذا كان التراث يمثل مخزون فكري وثقافي هائل فهل يمكن أن ندرسه دراسة روحية؟ وهل العرفان هو المخرج الذي يعبر عن حقيقة الحقيقة

إن ديننا الحنيف يحث على التدبر والإقبال على طلب العلم: «العالم الإسلامي يمكنه النهوض والرقى والحقاق بالأُمم العزيزية الغالبة إذا أراد ذلك المسلمون ووطنوا أنفسهم عليه ولا يزيدهم الإسلام إلا بصيرة فيه وعزماً، ولن يجدوا لأنفسهم حافزاً على العلم والرفق خيراً من القرآن.»<sup>1</sup>

إن القرآن الكريم يدعو الأمة الإسلامية للتعلم والبحث، فكيف لا نقرأ تراثنا قراءة صوفية تخدم أمتنا وتساهم في رقيها، ولقد طرحت إشكالية العودة للفكر العربي المعاصر، ومن تحول المفاهيم من مفاهيم فلسفية محضة إلى مفاهيم عرفانية فتصبح إشكالية التراث إلى نظرية التراث ومفهوم نظرية التراث يشير إلى المنهج الذوقي وإشكالية الحقيقة، وهذا راجع إلى إهتمام المسلمين بالعلوم الذوقية قبل الغرب في مجالي

<sup>1</sup> شكيب ارسلان: لماذا تاخر المسلمون وتقدم غيرهم، مكتبة الناظفة الحيزة، مصر، ط1، 2015، ص85.

العرفان والطبيعيات مثلا : « إنها انتقلت بكلياتها وجزئياتها الى أوروبا عن طريق الحضارة الإسلامية، مصبوغة بالصبغة الإسلامية تماما، فالكيمياء احتفظت دائما بإسمها العربي الذي يرجع أصله إلى مصر القديمة ، والذي كان له معنى من أعمق المعاني التي لم يعرفها الكيميائيون الحديثون حقيقة .»<sup>1</sup>

نريد في هذا المقام أن نبين أن للفكر العربي إمكانات حضارية وفكرية وثقافية، لدرجة أنه أشار إلى ما يسمى بنظرية التراث، أي جعل التراث العربي الإسلامي يخضع للدراسة العلمية المنهجية، يعني ذلك إخضاعه للتجريب، بل تجاوزه إلى العلوم الحقلية الباطنية التي لم يعرفها الغرب، هي علوم الحكمة الإلهية الذوقية، والشرق غني في هذا المجال الصوفي : « إن كل من يود معرفة حقيقة من هذه الموضوعات، لا يمكنه أن يجد ضالته في البحوث الغربية الحديثة، بل عليه أن يرجع إلى المعارف الشرقية القديمة ».<sup>2</sup>

يضم التراث عدة فروع معرفية، هذه الفروع منها التاريخ علم العمران البشري الذي أرسى قواعدهما العلامة عبد الرحمان ابن خلدون، إذ قدم الأسس العلمية والمنهجية التي ينبغي أن يقوم عليهما علم التاريخ وعلم العمران البشري، إذ ربط المفكر عبد الحليم محمود بين ثلاثة مفاهيم من أجل رؤية جديدة ذات طابع عرفاني ومعاصر للفكر العربي المعاصر، عندما نظر للفكر الإسلامي نظرة ذوقية، ومنهما انبثقت علاقات معرفية بين فروع المعرفة والفلسفة والتصوف: « إن المعرفة الحقيقية ليس طريقها العقل، بل طريقها النفس والروح، ويمكن أن تضيف إليهما الكائن الكلي، لأنها ماهي إلا الإدراك الكلي لهذا الكائن في كل حالاته، وهذا هو نهاية أو كمال المعرفة، والحصول على الحكمة السامية ... يظهر فقط الدرجات في الطريق إلى الجوهر الباطني أي النفس الحقيقية»<sup>3</sup>

إنها إشارة واضحة إلى موضوع الحكمة السامية التي طريقها النفس في رحلتها العرفانية، كونها المعرفة التامة، والحكمة المكتملة، فيكون العقل بعد القلب والتصوف ثم الفلسفة، فيكون الفكر خصبا لأنه عرف ربه، وإذا عرف ربه تيسرت له معاني الحكمة

<sup>1</sup> عبد الحليم محمود: قطبا المغرب، دار الكتاب اللبناني بيروت، دار الكتاب المصري القاهرة، (د، ط)، 1990، ص ص 270 -

271

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 286

<sup>3</sup> عبد الحليم محمود: قضية التصوف المدرسة الشاذلية، دار المعارف القاهرة، مصر، ط3، 1999 م، ص 347

والمعرفة التي هي كمال النفوس في أرقى درجاتها، وذلك عن طريق ما يعرف بالتأمل الروحي الذي يرتبط إرتباطا وثيقا بالشرعية وصولا إلى الحقيقة، فيكون التأمل الباطني سبيلا للحقيقة اليقينية الروحية : « بالوهج دون الرماد ما اعتبره المدخل إلى الفيلسوف العربي الجديد، وهو أن يكون المفكر فاعلا والفاعل مفكرا في وطن يراد له أن يستباح هوية وتراثا وتاريخا ومستقبلا.»<sup>1</sup>

إن المفكر العربي الحقيقي هو من يتفاعل مع مقوماته الأساسية من تراث وهوية وتاريخ، فيصنع المستقبل بالتمسك بدينه والإقتداء بسيد الخلق محمد عليه الصلاة والسلام، واتباع طريق الذوق الموصل للحضرة الإلهية، فيكون الإنسان العارف أرقى الكائنات بتحقيقه السمو الروحي الذي كان نتيجة تحضير باطني يرتكز على الذوق والتأمل الباطني.

منذ زمن الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية في قفص الإتهام بأنها فلسفة يونانية كُتبت بأحرف عربية، وهي منقولة عن اليونان، وما أنتجه الفلاسفة المسلمون سوى شروحات فقط. والآن الإتهام الثاني موجه إلى الفكر العربي المعاصر، بأنه فكر مصاغ بصياغة غربية، علينا أن نتجاوز هذه الحلقة المفرغة إلى رؤية معاصرة من أجل بناء فلسفة عربية إسلامية في جو يسوده الإختلاف الفلسفي والتنوع الثقافي والتبادل الحضاري، إن العقلية العربية التي نطمح إلى بلورتها هي تلك العقلانية التي تجعل من الماضي خطوة لبناء المستقبل، عقلية تترك أثرا عميقا في الآخر، إننا نسعى إلى بناء ذات جديدة تجمع بين المتناقضات في بوتقة جديدة، إنه بالمعنى الذي تحدّث عنه فيلسوف الحضارة مالك بن نبي الذي قدم لنا النموذج الذي يحتذي به الفرد في مجتمعه وفي علاقته مع الآخر، إنه الإنسان النموذج، لقد تقاربت آراء المفكرين المعاصرين في رصد صورة راقية للفكر العربي المعاصر، وتعددت النماذج والتجارب، والإشكالية التي تطرح نفسها بنفسها أيّ نموذج نتبنى في الجزائر؟ هل تجربة مالك بن نبي أم تجربة محمد أركون؟ أم... أم... هل ينبغي الجمع بينهما؟ أم علينا بنموذج جديد مبتكر يهدف إلى توحيد الأمة العربية الإسلامية؟ نعتقد هنا أن النموذج يحدده الكائن الايديولوجي

<sup>1</sup> ابو يعرب المرزوقي والطيب تيزيني: آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر دمشق، سورية، ط1، 2001، ص271.

والنظام السياسي والتربوي وحتى البنى الاقتصادية: « فنهضة العالم الإسلامي إذن ليست في الفصل بين القيم، وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفنّ، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقاً لقانون أسبابه ووسائله وطبقاً لمقتضيات غاياته.»<sup>1</sup>

إن مشكلة الفكر العربي المعاصر تكمن في عدم تأمين أفكاره، أي هو في تبعية للغرب، وهذا ما تسبب في تأخره بالركب الحضاري، غير أن فيلسوف الحضارة تتبّه إلى هذه المسألة حينما قال: « إن الذي يرد إلى العالم شأنه لا بد أن يكون (إنساناً جديداً)، قادراً على حمل مسؤوليات وجوده مادياً وروحياً ممثلاً وشاهداً، وإنسان ما بعد الموحدين إنسان هزم في طريقه إلى الفناء، ولكن العالم الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري.»<sup>2</sup>

إن القراءة المعمقة للنماذج المختلفة للفكر العربي توجي إلى رفض التقليد بكل أوجهه، والوثوقية التامة ذاتياً، يعني أن الذات لا بد أن تحقق الاكتفاء الذاتي عليها رفض الإستجابة الآلية للغرب، كل هذا يتحقق بفعل الإنسان الجديد الذي رسم معالمه المفكر الجزائري مالك بن نبي، فدلّيل التقدم تبدأ ملامحه بإعادة التفكير في المنشورات والمؤلفات العربية، لكن لا يعني الإنغلاق التام، وإنما الحضارة تتحقق بالإنفتاح والتّميز الذاتيّ في آن واحد، إن فعل الذات له دور كبير في تحقيق غاياته الروحية والفكرية، إن هذا التطور يتمشى خطوة خطوة نحو المستقبل بفعل النقد، وهذه الآلية البنائية والهدامة في نفس الوقت يمارسها المثقف الذي شغلته هموم العصر، ولا بد أن ننوه في هذا المقام بالمفكر طه حسين حينما عالج إشكالية المثقف النقدي النموذجي، وكذلك أشار إليه المفكر المغربي محمد عابد الجابري، إننا نسعى إلى تقديم رؤية ملائمة للفكر العربي المعاصر في وقت تكالبت عليه الدول الغربية، وتتهم الإسلام بالتطرف، حينما تكلموا عن مفهوم الإسلامفوبيا، وهنا نشير إلى فعل الذات في حد ذاتها، ونقصد هنا السلوكات الفردية داخل المجتمعات الغربية، فالفرد هو صورة الإسلام الذي يترجمه في سلوكاته

<sup>1</sup> مالك بن نبي: مشكلات الحضارة وجهة العالم الإسلامي، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر دمشق، سورية، ط1، 1986، ص169.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص169.

اليومية، فسلوكاته كتاب مفتوح، والغرب هو الذي يقرأ هذا الكتاب الذي تؤلفه الذات، وتركيزنا هنا على الذات نعني نمط تفكيرها: « فريضة التفكير باعتبارها فريضة إنسانية إذ جعل من الفكر حركة ومعطى واتجاهها وفعالية ثورية تحمل تساؤلات الإنسان في مواجهة عصره وخروجاً من حالة التأخر إلى مصاف الحضارة الإنسانية».<sup>1</sup>

نستشف من هذه التجربة الطهاوية أن على الذات أن تفجر طاقاتها الإبداعية، وذلك يكون عن طريق الثقافة الممارساتية التي تتأسس عن طريق النقد، وإعطاء الصورة الحسنة للمسلمين في الدول الغربية، ويحتم هذا إلى تفعيل العقل والنقد معاً قصد التأسيس الفعلي للفكر الحر الشامل المندمج في الآخر، ووضع طه حسين شروطاً للقراءة العربية: «الموضوعية في التعامل مع ما هو فكري، والنظرة النقدية إلى ما يرسم أو يقترح من توجهات».<sup>2</sup>

إنها دعوة إلى التطور والتجديد ورفع الخصومة مع الغرب الذي بات يؤرق المفكر العربي والفرد العربي، وهنا يقتضي التضامن معاً لتحقيق إنسانية الإنسان العربي النموذج، أو الفرد الجديد على حد تعبير مالك بن نبي، إن هذه المسيرة الفكرية التي تدعو إلى التحضر: «...ولهذا تبرز اليوم حوارات مثقفين ومفكرين من الغرب والشرق يطرحون رؤى في كيفية الدفاع عن الثقافة والتجاوب مع الخصوصية...ونبذ فكرة الشك والريبة تجاه الآخر، وإهمال فكرة الصراع والتحول إلى الحوار، لأننا نعيش في عالم تحضر وحوارات فكرية وحضارية...»<sup>3</sup>

إن التنمية وتحدياتها تحتم على الفكر العربي المعاصر ملازمة واتباع استراتيجيات محكمة على كل الميادين، والإهتمام خصوصاً بالثقافة العربية، وإعادة إنتاج منتج ثقافي نقدي يشمل الأفراد وجميع الأطر الاجتماعية والفكرية، إن فلسفة الثقافة والتنمية الشاملة هي اتباع نموذج معرفي تتموي تخطيطي ذو نزعة نقدية إبداعية استغلالية للتراث وفق مبدأ المشاركة لكل الأفراد حسب مواقعهم الاجتماعية، فينشأ التعدد الثقافي والتبادل المستمر في إطار فلسفة للتواصل الثقافي الذي يشجع الرقي الحضاري والانخراط في

<sup>1</sup> ماجد السامرائي: الثقافة والحرية (قراءة في فكر طه حسين)، الأهالي للنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1، 1996، ص06.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص09.

<sup>3</sup> مفيد الزبيدي: المدخل في فلسفة التاريخ، دار المناهج للنشر والتوزيع عمان، الاردن، ط1، 2006، ص 05.

العولمة ومؤشرات التنمية الكونية في جو ثقافي يسوده تكريس مبدأ الحريات، إن تجارب الفكر العربي هي وليدة ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية آن الأوان أن نؤسس لأخلاقية التعايش الحضاري والجيل الثقافي لفلاسفة المستقبل، حتى تتأسس ما يسمى بفلسفة قائمة بذاتها تمارس الثقافة داخل المجتمع (سوسيولوجيا المثقفين) وأن تتعلق الذات في المجتمع من جهة أخرى، حيث يكون لها نصيب وافر من الوعي الذي يحميها من التمزق والانصهار: «...لتحول الفرد الذات إلى مركز ومرجع وغاية، فالذات من هذه الزاوية هي ذلك الكائن والكيان الممتنع بالوعي بالذات، ويقدر من الإستقلالية الذاتية وهو سيد أفكاره وتمثلاته مثلما هو سيد أفعاله، أي أساسه وفاعلها، ومن ثمّة فهو مالك لكل الحقوق وصاحب الحق الأساسي.»<sup>1</sup>

على الفرد المثقف بغية تخطي الأزمة الراهنة أن يتقن فن القراءة قصد تحقيق كفاءة ذوق المقروئية، وهذا هو سر تطور المجتمعات على اختلاف ايدولوجياتها، غير أنه ينبغي أن نتنبه إلى مفهوم الايدولوجيات، لأن ذلك يمثل الوعي الكبير حياله ومدى استيعابها وفهمها حتى يتسنى للفكر العربي المعاصر خلق نوع من التأليف والتقارب بين المثقف وأفراد المجتمع الذي نعتقد إنه ضروري في تحريك النواة المعرفية له وللمثقف معا: «...كما ينبغي لها أن تقترح فضاءات غير الفضاء الأكاديمي بحثا عن المتلقى الإجتماعي الذي يكون الأداة المادية في تقدم المجتمع، خاصة ونحن في وضع سيئ في كل المستويات، إذا لم يتحرك مجتمعنا في الإتجاه المطلوب يكون بذلك قد قضى على نفسه بالموت البطيء بعد أن تكون الفلسفة قد حررت شهادة وفاتها بيدها.»<sup>2</sup>

إن النظرة التفاضلية لمستقبل الفلسفة العربية تحتم علينا تغيير نمط التفكير في الواقع الذي يصنع المشكلات، والفلسفة بدورها تتفاعل مع هذه المشكلات فيكون لها دور في المجتمع، إن خراب الأمم يكمن في إقصاء الفلسفة من الحقل الإجتماعي أو الإقتصار فقط على المثقف الأكاديمي وحده، بل إن المساءلة الابستمولوجية والمنهجية وحتمية الواقع تفرض على كل الأفراد على اختلاف تفكيرهم أن يوحّدوا الجهود حتى تتوسع دائرة

<sup>1</sup> محمد سبيلا: من العولمة فيما دوائر الوهم، دار توبقال للنشر المغرب، ط1، 2006، ص101.

<sup>2</sup> عبد الرحمان بوقاف: الفلسفة العربية المعاصرة ومجاوزة التبرير الفلسفة وأسئلة الراهن، اش عمر بوساحة، مخبر دراسات الفلسفية والاكسولوجية جامعة الجزائر2 أعمال النلتقى، (د، ط)، 2013، ص42.



المسؤولية الفكرية للجميع، والخلاصة التي نخرج بها تكمن في الموضوعية المنشودة كنداء في الفكر العربي المعاصر الذي يطمح للعالمية عن طريق استراتيجية مستقبلية مراعية كل الجوانب الأخلاقية الدينية والسياسية، ولنفترض أننا وقرنا هذا الشرط وصارت هذه الاستراتيجية في طريقها الطبيعي إلا أنه من البديهي أن يطرق السؤال الابستمولوجي هذا الباب بطرح استفهامات كثيرة حول إمكانية العلم والفن... الخ: «...وفي الفكر العربي يصعب التفصل حيث يستوجب أن تكون الخطابات المتجاوزة من انجاز العقل الواحد أي أن تكون متقاطعة ابستميا في ذات واحدة أي أنه من لا ينجز علما لا ينجز فلسفة، من لا يبدع فنا لا يبدع فلسفة.»<sup>1</sup>

نعقد نحن بدورنا أن الفلسفة والفيلسوف ينجبان الفنان والعالم بالتساؤلات التي تقدمها الفلسفة بالوعي الذي يتشكل داخل خلايا الفكر العربي المعاصر، ثم إن المسألة لا تتوقف هنا، بل تغوص أكثر في توفر المناحي الفكرية والعلمية، وبإرتباط البنى الثقافية مع بعضها البعض، وهنا نحيل الكلام عن نهضة عربية قائمة بذاتها تستشرف المستقبل: « وهكذا تبدو النهضة مطلبا تاريخيا يتحرك على حبل مشدود إلى الماضي والحاضر... وهي تتنفس في أجواء التنازع بين الخاص والعام والعالم القومي والعالمي.»<sup>2</sup>

وكختام لهذا المبحث نستنتج أن الفكر العربي المعاصر تعددت فيه الرؤى والمواقف، وهي تعكس المحاولات الجادة لمفكره، غير أنه ما زال بعيدا عن الحضارة الغربية المادية، وما زال يشار إليه برمز التخلف والعجز على مستوى الفكر والعلم معا، إن السبب في ذلك بالنسبة للدول المتخلفة هو الإستعمار بكل أشكاله، فالجزائر مثلا حطم الإستعمار الفرنسي كل البنى القاعدية لها، إلا أننا استطعنا أن نعيد بناء هذه البنى، ومحاولة السير قدما في الإتجاه الصحيح، خصوصا مع تجربة مالك بن نبي، كما سبق لنا أن أشرنا، تمثل تجربة مالك بن نبي تجربة تمهيدية ونموذجية في نفس الوقت، كونها قدمت لنا أسباب التخلف بكل أمانة، فهو ناقل أمين لما هو كائن في وطننا الجزائر، كل هذا كان عن طريق النقد ثم إن المفكر الأصيل هو من يحول معتركات الحياة إلى

<sup>1</sup> عمارة ناصر: فلسفة عربية هل هي ممكنة مجلة دراسات فلسفية، مجلة محكمه نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية الدراسات الفلسفية، ع1، جانفي 2014، ص20.

<sup>2</sup> بكري محمد خليل: الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية، بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة3 بغداد، العراق، (د، ط)، 1997، ص09.



حلول، ومن فلسفة الغير قنوات عبور لتخطي الأزمة، فالفكر العربي جرب أن يخوض غمار هذه التجارب مثل ما استثمر في الفلسفة النقدية للفيلسوف الألماني ايمانويل كانط عندما وظف النقد في نقد الثقافة العربية قصد تطويرها: « هي بيان الأثر للفلسفة النقدية في الفكر العربي المعاصر والذي ظهر في أشكال متعددة، مثل الإهتمام بمفهوم النقد الذي يظهر في توجهات عدد من المفكرين العرب المعاصرين، ممن شغلوا وضعية الثقافة العربية ووجدوا في النقد سبيلا لتجاوز مشكلات الواقع العربي.»<sup>1</sup>

لقد نحا الفكر العربي كل ما من شأنه أن يخلصه من رقة التبعية، ومن كشف أسباب تخلفه، فراح يطرق أبواب الفكر الغربي، ويهتم بدراسة التراث للتأكيد على الجانب العلمي فيه، فعلا لنا نماذج في مجال الطب مثل ابن سينا والرازي، وفي الفلسفة لنا نماذج كبيرة، فلقد شغلته هموم كثيرة، وحاول استنطاقها في حدود إمكانيات فهمها وتأويلها.

### 10) الامن الفكري العربي بين الصدق والمصادقية:

نعقد أن أكبر حل للأزمة الراهنة العربية هو تحقيق الإكتفاء الفكري، بمعنى أن الإنتاج الفكري هو سبيل الخلاص من التخلف، ولعل سائلا يسأل كيف يتحقق هذا الأمن الفكري وكيف نعزز استراتيجيته؟

في ظل العولمة التي أصبحت مطلبا إنسانيا ضروريا من المهم الحديث عن تأمين الأفكار العربية، ونشرها في إطار عولمة إسلامية تسعى إلى تأصيل علم اجتماع إسلامي وانتربولوجيا إسلامية وعلم نفس إسلامي وغيرها من العلوم، أي أن هذه العولمة الإسلامية تطمح إلى خلق نوع من الإنتاج المعرفي تصدّره إلى العولمة الغربية، إن الهدف الإسلامي للعولمة الإسلامية: «...كما يلزم السعي للاستفادة من التجارب الإقتصادية العالمية في مجابهة العولمة، فإن العولمة الإسلامية هدفها ومحورها رفاهية وإسعاد حياة البشر.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> احمد عبد الحليم عطية: كانط وانطولوجيا العصر الفكر المعاصر، سلسلة اوراق فلسفية، دار الفكر الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص29.

<sup>2</sup> الشيرازي الثاني: فقه العولمة دراسة اسلامية معاصرة، مؤسسة المجتعي للتحقيق والنشر بيروت، لبنان، ط2، 2002، ص15.

إننا نقصد هنا إشكالية الإبداع الذاتي للفكر العربي الإسلامي التي طرحت من طرف المفكر المصري حسن حنفي في سلسلة مؤلفاته من النقل إلى الإبداع، إن تنفيذ مقولة: « اعتبار الغرب هو المبدع باستمرار واللاغرب هو الناقل باستمرار بحيث تكون العلاقة بينهما علاقة المعلم بالمتعلم، والأستاذ بالطالب والمبدع بالناقل والخالق بالمخلوق مما يؤدي إلى التبعية الحضارية، حيث تكون العلاقة بين الغرب وغيره علاقة المركز بالمحيط.»<sup>1</sup>

ليس الأمر سهلاً للخوض وإثارة هذه الإشكالية، معناه وجود السلاح الذي يقضي على أسطورة الغرب، لا نريد أن نقع في فخ الغرب وتطوره، وإنما نسعى جاهدين للبحث عن الكيفية التي نؤمن بها فكرنا، فتمهد بذلك لحداثة إسلامية، وهذا ما سنعالجه في المبحث الثالث، حينما نتكلم عن مشروع طه عبد الرحمان، إننا نشير هنا إشكالية الحصانة الفكرية، أو على حد تعبير محمد شوقي الزين واستعير منه هذه الكلمة، فيما تتمثل مواسم الزرع والحصاد في الفلسفة العربية، أي هل ثمارنا الفكرية تكفي ذاتها أم تحتاج إلى استيراد أفكار أخرى، فنحن نحتاج إلى الحوار فيما بيننا: « علينا نحن العرب والمسلمون وشعوب العالم الثالث البحث عن سبيل إلى المناعة والقوة والمتعة، ليس هناك سوى سبيل واحد هو الإتحاد، والإتحاد قوة، وإن (الكتلة التاريخية) مطروحة اليوم كضرورة حياتية على صعيد القطر الواحد، وعلى صعيد الأمة الواحدة، وعلى صعيد شعوب العالم الثالث كله.»<sup>2</sup>

إن هذا القول الذي ورد على لسان مفكرين عربيين هما: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري يثير إشكالية المناعة الفكرية العربية التي ينبغي أن تتوفر حتى ندافع على الفكر من كل خطر خارجي، وهذا التأمين هو بمثابة مشروع مستقبلي مستمد من مشروعية الفكر الإسلامي، فهو مطلب أو استجابة لمعطيات خارجية وحتمية داخلية، وفي ختام هذا المبحث سنركز على إثارة إشكالات تُمَثِّلُ هَمَّ كُلِّ مفكر يعيش هواجس فكرية تؤرقه، فنوع في التجارب حول اكتشاف نقاط الضعف، إن كل ما يمس الأمة العربية لا يقف

<sup>1</sup> حسن حنفي: الدين والتحرر الثقافي الدين والثورة في مصر 1952-1981، منتدى مكتبة الاسكندرية، (د، ط)، (د، س)، ص 07.

<sup>2</sup> حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب نحو علاقة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 31.

عند مفكر أكاديمي وحده، وإنما هي قضية الجميع في سلسلة متكاملة. إن كشف الغطاء عن الحلقة المفقودة التي تسببت في الحيلولة دون تأمين أفكارنا هي المعضلة الكبرى في فكرنا المعاصر، لذا يجب أن نكون متبصرين، أي نملك يقظةً فكريةً من شأنها أن توجهنا توجيهها صحيحاً قصد بلوغ الوعي الذي يخلصنا من الفوضى الفكرية العمياء، إنها مشكلة نضال وكفاح مستمرين، يتطلبان المزيد من الصبر والجهد، حتى الغرب نفسه سقط في فخ اللاوعي الذي نزع أنه تقدم حينما طور التقنية، فسلبيات التقنية عواقبها وخيمة جداً: « ولهذا يتوجب إضفاء النسبة على هذه الوسائط، لأنها لم تصنع الإنسان العالمي المرجو، ولم تساهم في تشكيل الأنا التواصلية... أما على مستوى التواصل البشري في عمومته، فالعلاقة بين البشر لا تزال تتوسطها الحمية والهوية والإنتماء والإحتدام.»<sup>1</sup>

إن هذا الإنسان المعاصر بكل توجهاته أصبح مدمناً على الانترنت، ويقدر ما جمعته في قرية كونية واحدة بقدر ما قلّصت روابطه الإجتماعية، ولم تساهم في بناء الإنسان الحقيقي الذي فقد السيطرة على التقنية، فأصبح يعاني من وهم التواصل، فالتواصل هو الرّابط المعنوي الذي يحقق إنسانيته، كونُ هذا الإنسان هو مركز الكون، فهو الذي يصنع تاريخه وحضارته، فالفلسفة إبنة بيئتها، والفيلسوف توجهه ظروف عصره، لذلك نحن نراهن على إنسان من طراز مالك بن نبي وطه عبد الرحمان لصناعة النموذج الأمثل، الذي يعيد مؤشر التوازن بينه وبين الغرب، إن المخرَج من الأزمة الراهنة، هو طرح سؤال رؤية العالم على حد تعبير محمد شوقي الزين: «...على فكرة تصور العالم التي ينطلق منها كل فرد في تشكيل فكرة عن الموطن الذي يتواجد فيه، والموقف الذي يتخذه إزاءه، وأثر الإشتغال على مصطلح شهير، وهو رؤية العالم، فهو امتداد للإشتغال بالأداة والإشتغال على الذات.»<sup>2</sup>

إن التأكيد على فعالية الذات ضروريٌّ في ظل الجراك الراهن التي نرجو منها تفعيل النقد الذاتي، يطرح التساؤلات التالية: ما هو النموذج الذي ينبغي أن نتبنى؟ هل إشكالية الفكر العربي هي إشكالية فلسفية محضة أم إشكالية ترتبط بفلسفة العلم؟ أم أزمتة تكمن

<sup>1</sup> محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص 737.

<sup>2</sup> محمد شوقي الزين: الثقافة في الأزمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، مرجع سابق، ص 432.

في أزمة قيم أم أزمة منهج؟ هناك إشكالية تطرح نفسها بنفسها: كيف نتخطى هذه الأزمات حتى نبني ميلاد مجتمع سليم؟ وعلى حد تعبير المفكر الجزائري بأن مفاتيح الحل عند الذات لا الغير، فمشاكلنا نابعة من ذواتنا، والحلول نحن نقدمها، فالآخر قد نستفيد منه في الجانب العلمي والتقني، كونه هو السيد والمالك للتكنولوجيا، أما الميادين الأخرى فهي من صميم ذواتنا، فشروط نهضتنا واضحة، وأسباب تأخر المسلمين، ولماذا تقدّم غيرهم كذلك واضحة، فعلياً أن نعقد العزم على مواصلة مشروع مفكرينا من أجل النهوض بأمتنا العربية وتأمين أفكارنا.

### المبحث الثالث: جدل الحوار والتراث الفلسفة

#### 1) أدبيات الحوار وإنقاذ الوضع الراهن:

إن تعثر الفكر العربي المعاصر سببه هو القراءات السطحية، وإطلاق أحكام مسبقة، يعالج طه عبد الرحمان مسألة في غاية الدقة، ألا وهي المفكر الأصيل من المفكر التقليدي، إن علة تعثر الفكر العربي المعاصر هو كثرة المفكرين المقلدين، أي أشباه المفكرين، والإدعاء بالأفكار الراقية والوصول إلى نظريات، وهذا كله باطل ولا أساس له من الصحة، يثير طه عبد الرحمان مسألة الحوار وعلاقته بالتراث، إذ أكد على المعيار الذي نقيس به تطور أمة من الأمم هو الحوار الذي يُعدُّ العمود الفقري الذي تسير عليه الأمم، فإذا كان جيل دولوز هو فيلسوف الإختلاف في الفكر الغربي، فإننا نعتبر فكر طه عبد الرحمان فيلسوف الإختلاف في الفكر العربي الإسلامي، إن للحوار أهمية بالغة في تأدية الرسالة الفكرية للتراث العربي، و مسألة التعدد والإختلاف هو سر الوصول إلى الحقيقة التي حدد طه عبد الرحمان أهميتها في مايلي: « إن الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الإختلاف في طرق البحث، فالراجح أن طريق الوصول إلى الحق ليس واحداً لا ثاني له... فثمة حاجة إلى قيام الحوار بين المتوسلين بها والسالكين لها.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ببيروت، لبنان، ط2، 2000، ص20.

إن الحوار سيساهم في تحريك عملية التواصل بين الشعوب، وتحقق بذلك الكلية، وهذا ما ينبغي أن نطبقه على التراث كمخزون فكري متنوع الذي يغربله الحوار، ويمنحه المصادقية، وهنا يقترب المفكر المغربي طه عبد الرحمان مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس حينما: «يخلص إلى القول بأن الفلسفة التداولية pragmatique والفلسفة التأويلية herméneutique يقتربان من هذه المسألة المتعلقة بدور التأويل الذي تقوم به الفلسفة، وذلك لأن الممارسة التواصلية اليومية تسمح بخلق تفاهم بين الذات، موجب من طرف مقتضيات الصلاحية EXgeneesdevalidité التي تشكل في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفت وتعرفها المعرفة الفلسفية.»<sup>1</sup>

إن فلسفة الحوار تفتح آفاق الفكر، وتخلصه من التحجر والتفوق أمام التحديات الراهنة، وبإمكاننا القول أن الحوار هو مجال واسع لفك الخصومات، وتقبل الآخر ويبرر مشروعية الإختلاف التي ينفق فيها الفيلسوف هابرماس والمفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي يرى في الحوار الدواء الشافي والبلسم الذي يضمد الجراح، أن الفلسفات المعاصرة تركز فلسفة التواصل، وتعطي للحوار أهمية بالغة، فقانون الأسرة يثمن ويكرس مبادئ الحوار لفك الخصومات بين الزوجين، يمثل الحوار ثقافة يكتسبها الفرد بدءاً من المدرسة الابتدائية إلى أن يتبلور له ما يعرف بفلسفة الوعي، نعتقد أن معوقات الفكر العربي هي قضية أصول الحوار، وهل تتوفر شروط للحوار؟ وهل هذه الذات هي مؤهلة أن تدخل في حوار مع الآخر بكل تنوعه الثقافي؟ وهل تتقبل خوض غمار الحوار معه؟ «وهكذا، فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يُفرّق فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفى منه.»<sup>2</sup>

يمثل الحوار هبة ربانية يطلبها كل إنسان عاقل قصد إصلاح المواقف السلبية، فهي الفضاء الذي يتغذى فيه النقد والإختلاف، غير أن الحوار لا يعني زعزعة ثوابت الأمة، وإنما هو مرتبط بالمتغيرات التي تتحكم فيها الذات، إن الحوار الذي نتكلم عنه هو الحوار الإبداعي الذي يقلب السلبى إلى الإيجابي، والخوف إلى اللأخوف، وينفتح على

<sup>1</sup> محمد نور الدين افاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، افريقيا الشرق بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 58.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمان: أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص20.

الآخر، إنه مستقبل الأجيال الصاعدة، إن الخلاص الحضاري والرؤية المستقبلية يناسبها الحوار الذي يقضي على كل صدام بمختلف أشكاله، خصوصا ما تعلق بالتراث وكيفية قراءته واستثماره في بناء المستقبل، يعني سوء استخدام التراث من طرف بعض أشباه المفكرين: « باختصار إذا كان المقابل الإجتماعي (التوحيد) البرهاني هو النظام الإستبدادي فإن المقابل الإجتماعي (للتعديد) (المناظري) هو بالأحرى النظام الإستشاري.»<sup>1</sup>

بمزيد من التأكيد إن طه عبد الرحمان يهدف إلى ترسيخ فكرة محورية هي فكرة الحوار الحقيقي الذي يكون مؤشرا لممارسة الأفكار الديمقراطية، فالحوار ليس انفصاما عن حالة السلطة، بل هو مشروع يبني لها ثوابتها، فالحوار لا يوصل إلى طريق مسدود: « بأي معنى، تكون للسلطة أولوية على المعرفة ولعلاقات السلطة أولوية على علاقات المعرفة؟ ذلك ان علاقات المعرفة عاجزة عن أن تدمج شيئا ما من الأشياء ما لم تكن ثمّة علاقات تفاضلية للسلطة.»<sup>2</sup>

ينعكس الحوار على جميع الأصعدة، فهو يحقق التواصل وعندما يسود المجتمع قيم الديمقراطية، وعندما تدخل الذات في حوار مع الآخر يمكنها أن تنتزع حق الإعتراف بها كذات، فمن الضروري أن تمارس هذه الذات حقها الطبيعي في الإعتراف بها وتراثها الذي يمثل الهوية، وهو الشرعية التي تحقق له الاستمرارية والديمومة، خصوصا أن الغرب حاليا في حالة تمزق أخلاقي فادح، والخطر الذي يهدد البشرية بسيطرة التقنية عليها، إذ أصبح الإنسان الحالي مجرد عبد للتقنية تتحكم فيه كيفما شاءت، وإن من متطلبات الحداثة وماهيتها هو تحريك الفكر التواصل، وتدعيمه بالحجة والبرهان، وهذا ما طبقه طه عبد الرحمان عندما نادى بأصول الحوار المدعم عن طريق البرهان العقلي، يخلق نوعا من الإختلاف الذي يعكس الثراء المعرفي للمتجاوزين، وهذا كله يخدم التراث:

<sup>1</sup> طه عبد الرحمان: أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 68.

<sup>2</sup> جيل دولوز: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فو كو، تر سال يفوت، المركز الثقافي العربي، (د، ط)، 1986، ص 89.

« إن النقاش بالحجة الذي تثيره مطالب المصادقية بوصفها افتراضية يمكن أن تعد بمثابة شكل تفكري للفاعلية التواصلية... مقولات فلسفة الذات.»<sup>1</sup>

إن الذات أساس الفعل التواصلية، فهي تربط بين حلقات الأجيال عن طريق الحوار الفعّال، إن جوهر المشكل يكمن في مصادقية القيمة التي نرجوها من التراث الذي يمثل الحجر الأساس لبناء مستقبل، إن ربط أواصر الماضي بالحاضر والمستقبل يعتمد بالدرجة الأولى على توظيف الحوار الفعّال، أراد طه عبد الرحمان على غرار المفكرين المعاصرين تقديم رؤية فلسفية تمارس فيها الذات فعلها من خلال فتح فضاء الحوار، إذ المسألة هنا مرتبطة بتبين نموذج آخر يقترب في محتواه من فلسفة الإختلاف في الفكر الغربي، ولكن بخصوصيات عربية إسلامية، وهنا تكمن القيمة المعرفية لطفه عبد الرحمان، وتميزه عن باقي المفكرين في الرجوع إلى المصدر الأول من التشريع الإسلامي، وهو القرآن الكريم، فإذا كان الغرب أعطى أهمية كبيرة لدينه المسيحي وحتى اليهودي، فإن تجربة طه عبد الرحمان تعتمد بالدرجة الأولى على التمسك بالهوية والتراث وتأطيره بالدين الإسلامي، وهذا سر نجاح التجربة الطاهوية.

## 2) مفهوم العقلانية الحوارية عند طه عبد الرحمن:

تمثل الفلسفة ضرورة ملحة في أوساط النخبة، بل عليها أن تكتسح كل أنماط التفكير، وتتعمق في إثارة إشكالية من صميم واصل أزمته، وتركز في تفكيرها حتى يتسنى لها الخلاص من القلق، فالفلسفة عليها أن لا تغرق في عالم الظلمات، يؤكد طه عبد الرحمن على أهمية الوحدة في الفكر، ولمزيد من التوضيح فإنه يركز على وحدة الأصل والتعدد في المناهج، ويولي اهتماماً آخر لأهمية العقلانية الحوارية: « فإذا الخروج من التيه الفكري العظيم الذي نحن فيه لا يتيسر لنا إلا بتحصيل... التي تثمر الوسائل الناقدة.»<sup>2</sup>

نحن العرب نعاني من اضطراب فكري، أي ضياع فكري كبير، والخروج منه يكمن في النفاذ إلى الأفكار العظيمة التي توصل لمصالح كبيرة، أولى طه عبد الرحمن أهمية

<sup>1</sup> يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة دراسات فلسفية وفكرية، تر فاطمة الجيوش، منشورات وزارة الثقافة دمشق، سورية، (د، ط)، 1995، ص 495.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: الحوار افقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص09



بالغة بالتراث، واعتبره جزءاً لا يتجزأ منا، فأكد على الدراسة الكلية للتراث، وطالب على مصداقية أكثر للتراث حينما نادى بابتكار منهجية مناسبة، وألحَّ على الروح الإبداعية في الجانب المنهجي المتعلق بالتراث، والابتعاد عن كل منقول أو تشبه بالغرب، أي أنه يؤكد على الأصالة المنهجية لدراسة التراث، فهو من المفكرين المجددين في دراسة التراث على أكمل وجه دون المساس بمصداقيته: « يعلق أهمية بالغة على الحوار، ويذهب إلى حد تنزيله منزلة الحقيقة، قد توصل إلى قناعة هامة، هي أن الحضارة الإسلامية ابتدعت عن طريق المناظرة العقلانية الخاصة بها يسميها بـ (العقلانية الحوارية)».<sup>1</sup>

نحى طه عبد الرحمن منحى الفيلسوف الذي يعطي أهمية للوصول إلى الحقيقة، فربط آليات الحوار بالعقل، فالعقل هو بؤرة التفكير، والمركز الذي ينجم عنه تعدد في الأفكار، والتنوع في الثقافات والقناعات هذا يستلزم بالضرورة الحق في ممارسة الاختلاف، وقد أعطى لهذا التنوع اسم التكوثر، ويوضح لنا العلاقة التي تجمع هذه المفاهيم الثلاث، ألا وهي العقل والتعدد والقلب: « تتبين العلاقة الموجودة بين العقل والتعدد، أو باصطلاح (التكوثر) ذلك أن القلب ذات أو قوة لا تبقى على حال واحدة... وما دام القلب هو الذي يصدر عنه الفعل العقلي فإن هذا الفعل يحمل شيئاً من الحس، وشيئاً من الروح أو قل يزدوج فيه الحسي بالروحي».<sup>2</sup>

إن النتيجة المأساوية التي آل إليها الفكر العربي المعاصر في نظره، تعالج بممارسة فلسفة الأفضلية للفكر، بحيث ينظر لما يجب أن يكون عليه الفكر الصحيح، وعلى فلسفة التجاوز لكل ما هو تقليدي الذي يعيق تقدم الفكر، فوقَّع شهادة ميلاد فلسفة جديدة، تُعرَف بفلسفة الاختلاف، أو مبدأ التنوع والاختلاف: « الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري».<sup>3</sup>

إن ممارسة حق الاختلاف الفكري يفضي إلى النهوض بجواهر الأشياء، أي الوقوف على حقائق الأشياء، يعني التخلص من ريقه العبودية، والتزمت الفكري يكون بتحطيم

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 28

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 42

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: الحوار افقا للفكر، مصدر سابق، ص 53



وثن التقليد مهما كان هذا التقليد حتى بين المفكرين أنفسهم، وتقليد الآخر في وجهه الغربي، فالتعامل مع القانون يختلف عن التعامل مع روح القانون كما أشار إلى ذلك مونتيسكيو والتعامل مع النص يختلف عن التعامل مع روح النص، فالتعامل مع الحداثة الغربية برموزها وأشكالها وتقنياتها يختلف تماما عن روح الحداثة، ونقصد هنا الأصالة الفكرية أو الملكية الفكرية الخاصة بالفكر العربي المعاصر والتي قصد بها: « فإن الحداثة هي الروح التي تجعل الإنسان يتقلب في مدارج الرقي، ومعنى هذا أن التاريخ البشري عبارة عن تعاقب الأطوار، محققا مزيدا من التقدم الحضاري للإنسانية، فهذه الروح التي تتخذ في كل مرحلة شكلا معينا من التطبيق هي التي ينبغي أن نأخذ بها اليوم، ونتوسل بها في تحقيق نهضتنا. »<sup>1</sup>

يقصد طه عبد الرحمن بالحداثة تلك الطاقة الإبداعية الخلاقة التي تجعل الذات تفجر قدراتها في جميع الميادين المعرفية، فهي روح الاجتهاد على جميع الأصعدة، وبهذا يرسم للفكر العربي منهجا جديدا في دراسة وتقويم التراث، يتمثل في الاجتهاد والإبداع الذي يتصل مباشرة بالقيم الأخلاقية ضمن منظومة عربية إسلامية، فالمطلوب منا أن نضع مناخا ملائما لخلق فلسفة عربية، ولكن متى نعلن أننا فعلا في المسار الفكري الصحيح المدعوم بالوعي الكافي المصحوب بإبداع أصيل للمفاهيم ؟

ما دامت الفلسفة الحقّة هي إبداع للمفاهيم أي الإنشاء المفاهيمي للفلسفة هو هاجس للفكر العربي الإسلامي، إن طه عبد الرحمن يقدم نموذجا يؤصل فيه للجدّة الفكرية، والأصالة الإبداعية ضمن شروط تهيئ لنا المناخ الفكري لممارسة الفلسفة والتفلسف، إنّ الدواء الشافي لنا يكمن في توفر التفكير الأصيل، ويتبعه الاجتهاد (الإبداع) دون الخروج عن قيمنا الأخلاقية ومرجعيتنا الإسلامية .

### (3) نحو حداثة إسلامية:

سَطَّر طه عبد الرحمن طريقا لو تمّ انتهاجه نكون في الطريق الصحيح الذي ينبني على أركان أساسية هي الحرية والإبداع والتمسك بالهوية، وتطبيق ما يسمى بروح الحداثة التي حصرها في ثلاث مبادئ: « مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص ص 150-151

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن : الحوار افقا للفكر، مصدر سابق، ص 169

انطلق طه عبد الرحمن في مشروعه الحداثي الإسلامي من نقد مفهوم الحداثة الغربية المبنية على مبدأ العقلانية، وفي اعتقادنا ليس عيباً أن يؤسس مشروعه على أنقاض نقد مشروع الحداثة الغربية ليؤسس لمفهوم الحداثة الإسلامية، فالليونان تأثروا بالحضارات الشرقية ووقّعوا ميلاد الفلسفة اليونانية التي أصبحت مرجعية فكرية لكل الفلاسفات فعاد طه عبد الرحمن إلى المصدر الأول (القرآن الكريم) ليستخلص منه المبادئ التي ينبغي أن تكون عليها روح الحداثة الإسلامية، لقد نظر إلى الإنسان على أنه كائن أخلاقي بامتياز، وأنه لا يخرج عن إطار الدين والأخلاق، فالأخلاق تطلب أكثر من العقل، فالإنسان يُعرّف بأخلاقه لا بعقله المجرد بمفهومه الغربي، إن الإنسان الفاضل هو الذي ينظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه السلوك السليم، ومكارم الأخلاق مستمدة من الدين الإسلامي الحنيف، فوصف النموذج الأخلاقي الذي يسمو بالإنسان لتحقيق إنسانيته، فمثلاً العلاقة الزوجية مهما علا شأنها إلا أنها لا تخرج عن رغبة شديدة في إشباع الشهوة الجنسية. ذهب طه عبد الرحمن إلى أبعد من ذلك فتكلم عن الأخلاق السامية التي تسمو عن المادة واللذات الحسية، وبهذا قدم لنا نظرية في الأخلاق الإسلامية تعكس نضجه الفكري ووعيه الكبير بأهمية الأخلاق الدينية، فالدين الإسلامي يعزز الحقوق والواجبات بين الزوجيين، لكن يؤكد على ترسيخ مبدأ الاحترام، وعلى أهمية الزواج بأنه ميثاق غليظ، فالإنسان عنده هو كائن أخلاقي ديني عقلي مقارنة بالإنسان الغربي الذي يعطي الأولوية للذات الحسية حتى في العلاقات الزوجية، والإنعدام الكلي لمبدأ الإحترام يعني الإباحية المطلقة.

فالدين الإسلامي يؤكد على صيانة كرامة الإنسان قبل كل شيء، وهنا أعطى المفكر المغربي طه عبد الرحمن ثلاثة أركان للنظرية الأخلاقية الإسلامية: « أولها ركن الميثاق الأول الذي يتعلق بالجمع بين العقل والشرع، وقد تفرع عنه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية لأنها أخلاق مؤسسة لا مجتثة، ومتعدية لا قاصرة، وشاملة لا محدودة، فتكون بذلك أوفق أخلاق للأفق العالمي للإنسان المنتظر...هداية الإنسان المنتظر.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان،

يحيلنا هذا القول إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، ونعني بذلك الكليات الخمس، ومنها حفظ العقل والشرع، فالشريعة تتادي بحفظ العقل والشرع معاً، فمن واجب المسلم أن يحفظهما، فالشريعة صالحة لكل زمان ومكان، ومنها أن تحفظ العقل والدين ومن الدين تُستمد الأخلاق، فهي أخلاق تمتاز بالكونية، والإنسان النموذج هو الإنسان المُنتظر أو الإنسان المرجو المتخلق بأخلاق الإسلام، هذا فيما يخص الركن الأول، أما الركن الثاني فهو ركن شق الصدر، فالإسلام من أركانه إقامة الصلاة وتأييد الصلاة تستوجب الطهارة البدنية والطهارة الروحية، فالصلاة إذا لم تقوّم السلوك وتنتهي عن المنكر فلا صلاة للشخص، فأخلاقنا أخلاق عفة لا تدنيس، فهي أخلاق سامية، أما فيما يخص الركن الثالث، فهو على حسب طه عبد الرحمن هو تحويل القبلة، وهنا يقصد اتجاه القبلة، والإمدادات الروحية والطاقة الحيوية التي تمدنا بها الكعبة المُشرفة، حينما نُؤدي الصلوات، فأخلاقنا هي أخلاق عالمية، أخلاق عملية أخلاق تُمارَس وتُطبَّق على أرض الواقع : « ينبغي للنظرة الأخلاقية الإسلامية أن تأخذ بمبدأ مقتضاه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية لا محلية وعميقة لا سطحية، وحركية لا جمودية وكل أخلاق للإنسان تكون هذه هي سماته لا يمكن إلا أن تكون هي الأخلاق الحسنى.»<sup>1</sup>

إن الحداثة الإسلامية التي يتكلم عنها لا بد أن تكون من جنس واقعنا، وهو هويتنا، فالأمة الإسلامية لها الحق في الإختلاف مع احترام الخصوصية الإسلامية، إن المقولة الإفتتاحية لروح الحداثة الإسلامية هي حرية التعبير والحق الفلسفي في الإختلاف: « ان روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين، إحداهما الإيمان ويتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات أي بالنظر الملكوتي بوصفه مؤسساً للنظر الملكي، والثانية التخلُّق ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل التعاوني، وتكفي هاتان الحقيقتان لتحديد خصوصية الجواب الإسلامي.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 170

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي ببيروت، لبنان، ط1، 2005، ص

لا تخرج فلسفته عن الأسس الشرعية للدين الإسلامي، فالإيمان القوي ينشأ عنه التقه في الدين انطلاقاً من أن الدين معاملة، يرتقي بالفرد إلى تطوير وتنمية علاقته بالآخر، إن عنوان روح الحداثة الإسلامية هما مقولتي الدين والأخلاق، فتقدمنا في التمسك بالكتاب والسنة والتحلي بالأخلاق الحميدة، إن التميّز الفريد للأمة الإسلامية يعطيها نوع من الخصوصية، وفي نفس الوقت العالمية، تتمثل الخصوصية في القيم السامية التي يستشفها الفرد في تطبيقه لأركان الشريعة، فالزكاة كفريضة هي تطهير مال المسلم ومضاعفته، وخصوصية العالمية مثلاً في التعارف بين الأمم، وقبول الآخر أي مبدأ الكونية في الشريعة الإسلامية، فالدين الإسلامي يجمع بين الخصوصية والكونية، وهذا ليس بتناقض، الخصوصية تكمن في تأدية الفرائض، والعالمية تتمثل في الرسالة المحمدية في حد ذاتها. يسعى طه عبد الرحمن إلى التأسيس لسؤال الحداثة الإسلامية المرتكزة على الحرية، وحق الاختلاف، أي خلق فضاءٍ واسعٍ لممارسة التعدد الثقافي، والتعدد المنهجي والفكري تحت وطأة الفكر الذي يقرُّ بالثوابت الأساسية للأمة: « إن تأسيس هذه المعقولية يفترض التوجه صوبَ الواقع نحو مشاكله ومشاغله نحو بور التوتر فيه، وتحليلها وتقضي إبعادها، والذهاب في ذلك إلى أبعد ما يكون إلى رسم ملامح هذا الأفق المنشود، هو خطوة أولى نحو استنبات شاكلة جديدة متصالحة مع التربية الوطنية ومع روحها.»<sup>1</sup>

إن كل مفكر يسعى لقلب ما هو كائن، عليه أن يمارس نقدا ذاتيا أولاً ثم الإتجاه إلى الواقع وهمومه، فالزراعة لا تصلح إلا في الأراضي الخصبة، فالأراضي البور لا تنتج المحاصيل، بل هي غير صالحة أصلاً، وفي هذا الإطار نشير إلى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو عندما تكلم عن الأرض البور التي ولدت منها العلوم الإنسانية، وهي سبب عدم تطورها مقارنة بالعلوم المادية، إن سؤال المشروع هنا، هو سؤال الذات وتجاوزه نحو الآخر: « إن الخروج من محنة الذات يشترط قبلياً الوعي بأن السؤال الذات، في كنهه هو سؤال الحرية، فالذات هي خلاصة الاختيارات الحرة الصادرة عن التزام ومعاناة

<sup>1</sup> خميس بوعلي: نزاع المشروعات المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ع50-51، السنة 2011، ص 33

وقلق وصراع مع نفسها أولاً، ومع الآخر ثانياً ومع الإكراهات والإلتزمات التي تحيط بها  
ثالثاً.<sup>1</sup>

من خلال هذا فإن صنع إنسان مصلح أو بناء إنسان حداثي، لا بد من التأكيد أن هذا الإنسان وليد حضارة عربية إسلامية له مرجعيته الخاصة به، إنه الإنسان النموذج الذي كرمه القرآن الكريم، وله ما يكفي من المقومات التي تشكل هويته الخاصة به، وتميزه عن الآخر، إنه إنسان يسعى إلى الانخراط في عالم العولمة بعقلانية ثلاثية، إن هذا الإنسان هو جوهر في حد ذاته، وليس آلة مثلما هو الفرد في العالم الغربي، إنسان خُلق لتأدية رسالة على وجه الأرض، إنه خليفة الله في الأرض، إنه إنسان لا يرتضي السقوط في فخ العدمية. يطمح المفكر المغربي طه عبد الرحمن إلى نقد كل مشروع يحط من قيمة الفكر العربي الإسلامي، فهو يؤكد دائماً النظرية التفاوضية والمستقبلية له: «إننا نتلقى الغرب وحداثته بعيدة عن أفق قرائي واع يؤسس لمفهوم التماسف بمنطق ريكور، في ظل هيمنة نمط قرائي متطرف يرجع مكونات الثقافة إلى بنى تراثية حديثة مهيمنة بتناقضاتها على الفكر العربي المعاصر، وعلى أساس هذا الفهم فلا بد من بناء نظام معرفي عربي يؤسس لروح الحداثة، كما طرحه طه عبد الرحمن، نظام يحرر مفاهيمه من هالتها الميتافيزيقية ويزج بها ضمن حركية التاريخ والإنسان والثقافة.»<sup>2</sup>

إن المفارقة التي بيننا وبين الغرب تكمن في وصول المعلومة، لكن المشكلة التي نعاني منها سوء القراءة وعدم امتلاك آليات القراءة، إن تقليد الحداثة الغربية بكل حيثياتها هو سبب تخلفنا، فلا مجال لنا إلا أن نتناسب مع روح الحداثة على الأقل التي تكفل لنا نمط العيش الراقى، هل آن الأوان أن نعيد التفكير في حالتنا انطلاقاً من الذات حتى نؤسس لمسألة الإبداع المستقل: «أن نفكر طويلاً في كيف نسهم من جانبنا في دفع التحديات المفهومية التي تواجه أمتنا المسلمة لكي تجد طريقها إلى فكر مستقل ومبدع، حتى إذا أخذت من غيرها لم يكن عن ضعف... نجهز أنفسنا لجهاد مفهومي في ساحة الفكر الفلسفي، فيقابل المفهوم بالمفهوم والتعريف بالتعريف والتدليل، بل في نهاية

<sup>1</sup> محمد المصباحي: سؤال الذات الفلسفة واسئلة الراهن أعمال ملتقى جامعة الجزائر 2 مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية، اش عمر بوساحة، (د، ط)، 2013، ص 70

<sup>2</sup> فتحي منصورية: الانسان والراهن المعرفي بناء الانسان من منظور الحداثة العربية، مجلة دراسة فلسفية، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ع01 جانفي 2014، ص 183

المطاف يقابل التنظير بالتنظير، ولم لا وبذلك يشق طريقه حرا طليقا في فضاء الفكر الواسع، فيكون ذلك إيذانا بولادة أمة جديدة.<sup>1</sup>

إن طه عبد الرحمن فتح للأمة العربية الإسلامية أفقا للتفكير، يمتاز بالتضاد للفكر الغربي، وحاول أن يُمَوِّع الفكر العربي موقعا يردُّ له اعتباره الفكري عن طريق ما سماه الجهاد المفاهيمي، إن التوقف عند هذه العبارة (الجهاد المفاهيمي) يوحي بالتمسك بترسانة مفاهيمية للمقاومة، والرد على المفاهيم الغربية، إن بناء بيت معرفي وثقافي خاص بنا يحتم علينا حسب نحت مفاهيم خاصة به، فتصميم النوافذ والأبواب لا بد أن يكون بإنتاج محلي لا غربي مستورد، وهذا ما ذهب إليه طه عبد الرحمن. فمن حقنا الإبداع وتحقيق روح الحداثة، فينبغي علينا أن نتصدى لهذه المحنة بل هذا الضياع الفكري، وتجاوز التقليد بكل أشكاله، وفي هذه المسألة ينطلق من مسلمة أساسية في بناء مشروع روح الحداثة: « كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته.»<sup>2</sup>

إن التعليق على هذه القاعدة يذكرنا بما ذهب إليه الفكر الإسلامي في إثبات قضاياها "البينة على من ادعى واليمين على من أنكر"، وهذا يثبت سعة الإطلاع لطه عبد الرحمن في مجال الفكر الإسلامي، والتشبع بمفاهيم من صلب ثقافتنا، ينطلق من نقيض الأطروحة ليثبت صحة أطروحته، فمثلا هناك حادثة غربية، في المقابل هناك حادثة إسلامية، بل روح الحداثة: « التي تتكون من مبادئ ثلاثة، أولها مبدأ الرشد ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال، والثاني مبدأ النقد ويقضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة، وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد من الضبط، والثالث مبدأ الشمول ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات، فخصائص الروح الحداثية إذن هي إنها روح راشدة وناقدة وشاملة.»<sup>3</sup>

لمزيد من التوضيح فإن مسألة الوصي مرفوضة في القاموس الطهاوي، إن هذا الوصي الخائن الذي تكلم عنه الكواكبي يعيش في ظل وجود العبودية فلا مناص إلا

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: الحوار افقا للفكر، مصدر سابق، ص 183

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ببيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 13

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 29

للحرية: « إن الحرية أعز شئ على الإنسان بعد حياته... بفقدانها تفقد الآمال وتبطل الأعمال وتموت النفوس وتتعطل الشرائع وتختل القوانين.»<sup>1</sup>

يشارك عبد الرحمن الكواكبي مع طه عبد الرحمن في التأكيد على أهمية الحرية، فهي الشرط الأساسي للإبداع الفلسفي، إن المفاهيم التي يتعامل بها في بناء روح الحداثة الإسلامية مفاهيم خالصة ترفض مبدأ الوصايا الغربية، وتنادي بالأب الشرعي لأفكارنا وموروثنا الثقافي، فالوصي هو مجرد أب غير مخلص في مسؤوليته، وهنا المسؤولية أمانة يمارسها الولي الشرعي والحقيقي: « إن التطبيق الإسلامي لركن الإستقلال الحداثي يجعل منه إستقلالاً مسؤولاً يتولى قطع فعل التحديث عن كل وصاية خارجية لا استقلالاً قاصراً يتبع خطى الآخرين بمن فيهم الأوصياء الحقيقيون.»<sup>2</sup>

يطرح طه عبد الرحمن مسألة الإبداع المفاهيمي والإستقلالية الفكرية في الفكر العربي وهي تجربة يمكننا التعبير عنها بالخطاظة التالية:



شكل (02)

شكل (01)<sup>3</sup>

نعلق على هذه الخطاظة بأن طه عبد الرحمن يقترح البديل المعرفي للفكر العربي بعد أن غرّبل كل التجارب للمفكرين المعاصرين، وأكّد على نموذج روح الحداثة

<sup>1</sup> عباس محمود العقاد: عبد الرحمن الكواكبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، (د، ط)، (د، س)، ص 180

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل الى تأسيس الإسلامية، مصدر سابق، ص 38

<sup>3</sup> مبارك فضيلة : جامعة ابن خلدون تيارت



الإسلامية، وهو طريق الولوج في عالم الحداثة، وما بعد الحداثة لكن بثوب إسلامي، إن روح الحداثة هو التمهيد النظري لما بعد الحداثة: « إن للمجتمع المسلم بموجب ضرورة اندماجه في الفضاء المفهومي العالمي، تطبيقه الخاص لروح الحداثة، إذ يسعى إلى أن يرتقي بالفعل الحدائي بما لا يرتقي به التطبيق الحدائي الغربي، كما يتضح أن الواقع لما بعد حدائي، بموجب تحده بالواقع الحدائي، ليس تطبيقاً لروح تالية لروح الحداثة وإنما هو تطبيق لروح الحداثة ذاتها.»<sup>1</sup>

إن الاندماج في الفضاء المفهومي الكوني، أي الابتكارية المفاهيمية الكونية تخول للفرد ممارسة وتطبيق روح الحداثة العربية الإسلامية، وتعبير آخر لا يتحقق له الرقي الحدائي إلا بالإبداع الخالص لمفاهيمية تخص الفكر العربي، وروح الحداثة هي المدخل إلى ما بعد الحداثة خصوصاً مع التحديات الراهنة ومتطلبات العصر من العولمة التي قلّصت العالم في قرية واحدة وتخطت كل ما هو تقليدي إلى ما يعرف بما بعد الحداثة، إن هذا الرهان هو الذي جعل طه عبد الرحمان وغيره من المفكرين يعبدون الطريق للدخول في روح الحداثة، وبناء استراتيجيات تخلصنا من ريقة التبعية الغربية، والواقع يفرض علينا التعايش مع هذه المتغيرات والاندماج الإيجابي معها، إن الروح الإبداعية هي الفاعلية الإلزامية للولوج إلى العالم أصبح ضرورة ملحة تفرضها المواثيق الدولية والاستراتيجيات التخطيطية والشركات الدولية: « إن الذين يقاومون المتغيرات سوف تهمشهم التحولات وتتقم منهم الوقائع لكي يسيروا وراء حادثة أصولية خرافية لن يصلوا إليها أبداً بل سيمارسون حداثتهم بطريقة رجعية هشة فقيرة بقدر ما يفكرون بصورة معكوسة.»<sup>2</sup>

يتفق علي حرب مع طه عبد الرحمان في مسألة الوصاية التي هي من أسباب تخلفنا، فالوصاية الواعية هي من المحفزات الضرورية لممارسة الإقلاع الحضاري، لا نريد أوصياء على أنفسنا، وإنما نريد الذات الواعية النقدية، ذات روح الحداثة لها استقلاليتها الفكرية، وعزيمتها المستقبلية علينا إعادة النظر في نمط تفكيرنا: « من هنا

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 275

<sup>2</sup> علي حرب أزمة الحداثة الفاتكة الإصلاح-الارهاب-الشراكة، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص246.



الحاجة إلى تغذية العناوين، وتجديد المفاهيم بتغيير العُدّة المعرفية، والمهمات الوجودية هذا هو الاستحقاق الذي نهرب من مواجهته فيها، نحن نفشل فيه من المهمات والأدوار تجديد مفاهيمنا للحقيقة والعقل والحرية والتقدم والتنمية والحداثة.. الخ.<sup>1</sup>

نريد أن نعطي لفكرنا أكثر مصداقية ونؤصل له الشرعية المبنية على حد تعبير علي حرب على الحداثة والتنمية والتقدم والحرية لبناء فضاء واسع متنوع له هيمنته الخاصة به اقتصاديا وحصافة رأيه وقوة تفكيره: «...بدليل ان النبي العربي هو الوحيد بين الأنبياء الذي تعاطى مهنة التجارة، فيما نحن اليوم لا نتوقف عن مهاجمة العولمة والتجارة والسوق والنتيجة هي بالطبع المزيد من العجز والهشاشة أو التبعية والهامشية، وتلك هي ثمرة التشنج الثقافي والعمى الايديولوجي والإستبداد الفكري.»<sup>2</sup>

من هذا القول يتبادر لأذهاننا السؤال المحوري التالي: كيف نتخلص من هذا الإستبداد الفكري؟ بمعنى كيف نصنع حرية تفكيرنا؟ كيف نؤسس لفلسفة الإختلاف في ظل فلسفة الحضور؟ وفي هذا المجال يرى علي حرب: « أن تقرر لغيرك باختلافه المشروع هو السبيل للائتلاف معه وبالعكس: أن لا نقر له بمشروعية اختلافه معناه أن لا إيمان للحوار والائتلاف.»<sup>3</sup>

إن التحرر الفكري يعني ممارسة الإختلاف، وإمكانية الحوار الفعّال، فالإختلاف ليس التعارض التام، وإنما الإختلاف يصنع الائتلاف، إنه التفكير الذي يصنع حرية الفكر لأجل كونية مبنية على قيم التواصل الفكري، إذ التنمية وحدها تصنع الإختلاف والإستتارة الفكرية بعيدا عن الدوغمائية، فيكون المجال للحرية والتعدد والديمقراطية، والتمسك بالتراث والتحلي بروح الحداثة، وبناء استراتيجيات مستقبلية مفتوحة تطالب بالتغيير الإيجابي على جميع الأصعدة، والإنتاج لذلك ينبغي مواجهة كل التحديات التي تحول دون ذلك: « إن الأزمة تبدو اليوم هي الظاهرة وليس الإستثناء في مساعي الإنسان المعاصر ومشروعاته الفلسفية والخلقية أو السياسية، من هنا ليست المهمة أن ندافع عن الثوابت والمطلقات بعقلية كهنوتية أصولية تترجم استبدادا في المقولات أو

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 246.

<sup>2</sup> علي حرب أزمة الحداثة الفائقة الإصلاح-الارهاب-الشراكة، مصدر سابق، ص 237

<sup>3</sup> علي حرب: أسئلة الحقيقة رهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة بيروت، ط1، 1994، ص195.

هشاشة في القيم والمثالات بقدرما تتجسد في مشاريع وأعمال فاشلة...بين الطبيعة والبيئة.<sup>1</sup>

هناك قواسم مشتركة بين رواد الفكر العربي المعاصر، فعليهم أن يجسدوا ثمرة أفكارهم على أرض الواقع، ويتجاوزوا عقدة الدونية الفكرية، وكسر العوائق، ونبذ أشكال التخلف والرجعية والتفكير الكهنوتي، عليهم أن يعيدوا بناء ذواتهم انطلاقاً من الانخراط في علاقة إيجابية تفاعلية مع الآخر مبنية على التواصل الحضاري، فنحن لسنا بحاجة إلى وصاية مستتدة، وإنما علينا البحث عن حلول نهائية لهذه الأزمات، إن إشكالية الوعي الحداثي هي ضرورة على الأفراد، الوعي بسلبياتها وإيجابياتها، بمعنى على الذات أن لا تلغي ذاتها في الاندماج مع الآخر، هذا فيما يخص الذات، أما على مستوى الفكر، فعليه أن يمارس إصلاحات وأن لا يتراجع في تطبيقها، وأن يوقّع شهادة ميلاده الفكري وحضوره، أي أن يصنع مشروعيته بحضوره الدائم، ويشارك في صنع القرار لا أن يكون سبباً في الوصايا عليه، إنها قضية الجميع كل حسب دوره، وفتح آفاق الحوار العالمي والثقافي، إن فلسفة التبادل الثقافي في إطار داخلي محلي، هذا لا يعني فكرة الذوبان السلبي والانغلاق السلبي، يعني ذلك احترام الخصوصية العربية الإسلامية، ونقصد هنا نموذج طه عبد الرحمان أي إحترام الهوية، وإتقان فن التحوار والتشاور، وإلغاء الهوة بين ما يُعرَف بالتفوق الغربي والتخلف الشرقي، لأن الشعور بالنقص يولد النكوص والعدوانية حيال الغرب، وهذا يعيق مجرى الحوار وبالفهم العميق، إن ما ننحو إليه في هذا المبحث هو طرح الهموم الفكرية والإنشغالات المؤرقة: « ليس القصد أن يلعب الواحد دور النبي المنزه ولا دور الداعية المبشر بل التفكير والتدبر... فكيف ونحن نندرج الآن في الزمن الرقمي حيث الأشياء واللغات والثقافات والرموز العابرة للقارات، والمجتمعات تخلق الإمكان للعبور نحو الآخر، ومد الجسور معه على سبيل التقوى الكونية والتواضع الوجودي وعلى سبيل الإعراف والإعتماد والتعلم والإفادة بصورة متبادلة ومضاعفة.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> علي حرب: أختام النظرية وأطياف النقد يورديوو تشومسكي الحرية سياسة الفكر (11)، المركز الثقافي العربي، (د، ط)، (د، س)، ص ص 137 - 138

<sup>2</sup> علي حرب: الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط2، 2010، ص18.

لقد أشار المفكر العربي علي حرب لإشكالية أساسية، وهي مشكلة الإنسان فهو الجوهر الذي ينبغي أن يعاد فيه نظر التفكير، كون هذا الإنسان هو الذي يفكر، ويتأمل ويتدبر، إن مركزية الإنسان الأدنى هي التفكير في سلامة الفكر الصحيح، فنحن لسنا في حاجة إلى التفكير الذي يعيق نموذج الإنسان الأعلى، بمعناه النيتشوي، فالإنسان الأدنى هو الإنسان الذي مات فكره وأصبح جثة هامدة في أيدي الغرب، إن الإصلاح الفكري هو الذي يصنع الإنسان الأعلى: « من هنا الحاجة إلى مسألة مفهوم الإنسان لتفكيكه وإعادة بنائه بفتحه على إمكاناته واحتمالاته، فعلة كل شيء تكمن في مفهومه بالدرجة الأولى.»<sup>1</sup>

ترتكز القضايا على حسن تفكير الإنسان، فالتفكير يعني الإبداع، والتفكير يساوي الإصلاح، وإزالة الشوائب، والمعوقات التي تعرقله، التفكير معناه أن الإنسان يفكر من أجل تفعيل الفلسفة في المجتمع، فتكون علاقته علاقة فرد فعال لا منفعل، فعال في استقبال معالم الحداثة وتكييفها مع معطيات الواقع، وتربية الأفراد بروح الحداثة التي هي بوابة المستقبل للشعوب العربية الإسلامية، روح الحداثة هاجس كل فرد الذي ينبغي أن تكون له رد فعل أمام الوافد الغربي، فعليه أن يحسن بل يتقن كيفية التعامل معها، علينا أن لا نكون مثل الدُمي يستخدمنا الغير كيفما يشاء، إن هذا المشوار هو هم كل الأفراد، وحمل لوائه ليس من اختصاص النخبة فقط، وإنما هي جملة تظافر كافة الجهود، إن المحاولات الفكرية والنماذج كثيرة ومختلفة تبقى إشكالية التفعيل والممارسة على أرض الواقع، خصوصاً ونحن نعيش في مجتمع مفتوح على بوابة الآخر.

إن مستقبل الفكر العربي مرهون بإعادة النظر في المخزون الفكري العربي الإسلامي من خلال استثماره وبعثه من جديد في إطار المخططات النهضوية، فمهما كانت طبيعة الهجمات على مصير الفلسفة الإسلامية فإن الهمّ الحضاري للفلاسفة ينبغي أن يكون متجدداً أصيلاً بغية الحفاظ على أصالة الفلسفة، لذلك يرى السهروردي أن مستقبل الفلسفة يكمن في التصوف الفلسفي: « بدوره قام بوضع في الإسلام الإيراني تصوف العقلاء، وبهذا نجح في وضع أسس الفلسفة الشرقية في المعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة،

<sup>1</sup> علي حرب: الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، مصدر سابق، ص 09.

والذي لم يوفق ابن سينا في العمل به جيدا. الهدف من هذا هو إنهاء ملحمة إيران القديمة والدخول في ملحمة صوفية.<sup>1</sup>

نفهم من هذا أن التصوف الفلسفي هو مستقبل الفلسفة، إذ رسم مسلكا مغايرا عالمه الرمز والخيال بعيدا عن الواقع: «هل في العالم الوسيط يجب ان نتواجد أو نلتقي لننضم إلى عالم أعلى؟ من أين يجب الذهاب وكيف؟ إن هذا السفر الصوفي هو الذي يحاول الآن أن يصف لنا قصة المنفى الشرقي.»<sup>2</sup>

هذه هي عبقرية الفلسفة الإسلامية مع توظيف الرمز كمنهج لكشف الحقائق في جو روحاني يعرف بالتصوف الفلسفي في المشرق الذي تشرق فيه الأنوار.

وكخلاصة فإن الفلسفة الاشرافية مع شيخ الإشراق: «السهروردي أسس إمكانات المستقبل كمبدأ علمي، وبهذا خالف وضعية أرسطو في أن هذه القوانين العلمية ليست كونية.»<sup>3</sup>

إنها رؤية مستقبلية لمصير الفلسفة الإسلامية بأعين عربية إسلامية أرادت لنفسها التميز بنقد أرسطو وتبرير ذلك يكون بتقديم أسس فلسفية جديدة مبنية على وحدة المنهج والرمز الصوفي في بناء معرفة صوفية ذات سلطة رمزية لها خلفيات وأبعاد في الخطاب الصوفي الفلسفي.

<sup>1</sup> Henry corbin iran et la philosophie ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres fayard and libraire artemie fayard 1990 p 168.

<sup>2</sup> Henry corbin l'homme et son ange initiation et chevalerie spirituelle l'espace intérieur avant propos de roger munier ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres fayard libraire artemie fayard p 21.

<sup>3</sup> G.E BOSWORTH, E. Van DONZEL, W. P. HEINRICHS et feu G. LEGOMET ENCYCLOPÉDIE de l'islam nouvelle édition établie avec le CONCOURS DES PRINCIPAUX ORIENTALISTES ASSISTÉ de P. J. BEARMAN et Mme S. NURIT sous le patronage de l'union académique internationale tome IX SAN-SZE leiden brill 1998 p 817

نستنتج مما سبق أن السهروردي الحلي انخرط في المشروع الاشرافي الذي لم يكتمل بعد، والذي بدأه ابن سينا والغزالي، وانخرط فيه بعده ابن عربي وكبار المتصوفة. بنى السهروردي منظومة إشراقية رمزية ذات بنية دلالات ذوقية، تتخذ من العمل ممارسة حقيقية للنظر (البحث)، فوحد بين منهجين مختلفين ذوقي وبحثي أما المنهج الذوقي فمجاله الرمز والاشراق، وموضوعه عالم الحقائق العليا، والذي يصعب على غير المتذوق أن يخوض في مثل هذه التجربة الصوفية الرمزية، والتي بدورها تخوله نوعا من السلطة المعرفية التي يرتقي بها إلى ممارسة سلطة كونية (سلطة أخلاقية، سياسية)... الخ، وهذا الحكيم في نظره لا يتحقق على أرض الواقع إلا إذا توفرت فيه شروط معينة، أولها القدرة على إبداع الرموز، وثانيها القدرة على التأويل، وثالثها مهارة الخيال. ويؤدي ذلك الفيض إلى الجمع بين قصيدة التأله والبحث الإشرافي، أما المنهج البحثي فهو أداة ضرورية في تقوية الذوق، فالنظر يقتضي العمل والولوج إلى عالم الصوفية، مما يفرض توظيف الرمز الذي يمثل حصانة للحكيم المتأله، فهو الأجدر بالرياسة والمعرفة وممارسة السياسة والسلطة، وعليه يصبح هو الأولى بخلافة الأرض واستعمارها وتعميرها كما هو الحال في شخص النبيين داود وسليمان.

لا يمكن فصل أجزاء فلسفة السهروردي عن بعضها البعض، بل هي عبارة عن منظومة كاملة متكاملة، مبنية على إشراقات نورانية كما يعتقد السهروردي

نفسه، وهي أعلى درجة يصل إليها الحكيم المتأله. إن ذاتية التجربة الصوفية عند السهروردي معيارها الوصول الى ما يعرف بالعلم اللدني، فأهل العلم والعمل والنظر في رأيه هم حكماء متألهة لأنهم أتقنوا إبداع الرمز، فهم بالفعل أسياد للحقائق، ومن ثم هم صناع للسلطة باعتبارهم حكماء شرفاء. إن طريق التصوف الفلسفي في نظر السهروردي هو طريق أهل الحكمة الإلهية الربانية، إنه عالم الإشارة الرمزية، وعالم التيه في سراديب الوجود واللاوجود، وعند بلوغ هذا الحد تصدق المقولة الصوفية الشهيرة: "اتسعت الرؤية ضاقت العبارة." إن هذا العالم الإشراقي هو عالم الكلمات الغريبة، والإيحاءات العميقة، والإشارات الخفية، فاللغة الصوفية تعبير تلمحي يحمل رسائل مشفرة لا يفهمها إلا أصحاب الذوق والكشف. إن الخطاب الصوفي خطاب رمزي غامض، إذ يستحيل فهم المراد من النص الصوفي بكل أنواعه وأشكاله، كونه له باطن رمزي اختص بتفسيره المتصوفة الذين عرفوا اليقين الروحي فجعلوا دلالة الإشارة محل العبارة. وأخيرا وليس آخرا يمكن القول إن التجربة الصوفية الرمزية للسهروردي تمثل رؤية عميقة في التأصيل لحقل التصوف الفلسفي، فالصوفية أسمى مما يعبر عنهم بتجاوزا اللغة العادية إلى لغة رمزية راقية، فأعطى بذلك للفلسفة الإسلامية وجها جديدا يعبر تعبيرا عميقا عن عمق النظر والتأمل، ومن هنا وجب أن نتساءل هل بالإمكان إبداع تصوف فلسفي

ما بعد السهروردي؟ وما مستقبل الفكر الصوفي الفلسفي؟ وكيف يمكن استثمار التراث الصوفي لتشكيل فلسفة عربية إسلامية معاصرة؟.

## قائمة المصادر والمراجع

### • القرآن الكريم

### • أولاً قائمة المصادر

- ابن أبيك صلاح الدين خليل: لوعة الشاكي ودمعة الباكي، صحح أصله ووقف على طبعه وعلق على مفرداته (م. م. م.، بن اديب مصري)، طبع على نفقة احمد فتوح الكتبي بميدان الأزهر بمصر، (د، ط)، 1348 هـ - 1929 م
- ابن خلكان أبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأبناء أنباء الزمان، حق إحسان عباس، المجلد 6، دار صادر بيروت، (د، ط)، (د، س)، 1972م
- ابن سينا أبي علي: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي ذخائر العرب 22 قس الأول، تح سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ط3، 1119هـ
- ابن سينا أبي علي: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ذخائر العرب 22 قس الثالث، تح سليمان دنيا، دار المعارف، ط3، 1119هـ
- ابن سينا أبي علي: الشفاء الطبيعيات 1- السماع الطبيعي، تص ومرا ابراهيم مذكور، تح سعيد زايد بمناسبة الذكرى الالفية للشيخ الرئيس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 1983م
- ابن سينا أبي علي: منطق المشركيين القصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية السكة الجديدة القاهرة، العدد 43، (د، ط)، 1910م
- ابن سينا وابن طفيل وآخرون: حي بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، تحق يوسف زيدان، دار الشروق القاهرة، (د، ط)، 2008م
- ابن طفيل أبوبكر: حي بن يقظان، قد وعلق ألبير نصري، نادر المشرق ش م م بيروت، ط3، 1986م
- ابن عبد الله عبد القادر : السهروردي عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت، (د، ط)، (د، س)، 1992م
- ابن عربي محي الدين: الحب والمحبة الإلهية، جمع وتأ محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي دمشق، ط2، 1992م
- ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية السفر الثالث عشر، تحق و تق عثمان يحي تص ومرا ابراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا في السوربون والمنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 1999 م



## قائمة المصادر والمراجع

- ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي نتائج الأذكار في المقربين والأبرار (شرح بال ورشح حال) (وأرض السمسة الني خلقت من طينة آدم) ورسائل أخرى، تح وتق سعيد عبد الفتاح ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، (د، س)، 2014 م
- ابن كمونة عز الدولة سعد بن منصور: شرح التلوينات اللوحية والعرشية مج2 الطبيعيات، حقق وقد نجفلي حديبي، مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ط1، 2009 م
- ابن كمونة عز الدولة سعد بن منصور: شرح التلوينات اللوحية والعرشية مج3 الطبيعيات، حقق وقد نجفلي حديبي، مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ط1، 2009 م
- أبي القاسم عبد الكريم ابن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري النيسابوري الشافعي: الرسالة القشرية ج1، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، دار الكتب الحديثة قاهرة، ط1، 1966م
- اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر وتع إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2011 م.
- أفلاطون : في الفضيلة محاورة مينون، تر وتق عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، (د، ط)، 2001 م
- أفلاطون : محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، تر وتق أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، (د، ط)، 2000م
- البسطامي ابو زيد : المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تح قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر دمشق، (د، ط)، ط1، 2004م
- الجيلي عبد الكريم بن ابراهيم : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997 م
- الجيلي عبد الكريم بن إبراهيم : تراثا الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب الرسالة، 7 ش الباب الاخضر المشهد الحسيني القاهرة، (د، ط)، 1876 م
- الجيلي عبد الكريم بن ابراهيم: مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، من تراث الجيلي مكتبة القاهرة، ط1، 1999م
- الرازي أبو بكر محمد بن زكريا: رسائل فلسفية مضاف إليها قطعا من كتبه المفقودة، تح لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط5، 1982م
- الرازي أبوبكر عبد الله بن شاهور : منارات السائرين ومقامات الطائرين، تح وتق سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م

## قائمة المصادر والمراجع

- الرازي فخر الدين محمد بن عمر الخطيب: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين، راجعه و قد طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، (د، ط)، (د، س)، 1905م
- الرومي جلال الدين: مختصر كتاب المثنوي، تق حسين أحمد شفيق، الهيئة المصرية للكتاب، (د، ط)، (د، س)، 1997م
- الساوي القاضي زين الدين عمر بن سهلان : البصائر النصيرية في علم المنطق تعليقات محمد عبده، تق وتح حسن المراغي غفاريور، مركز تحقيق كامتور تد ير علوم اسلامي طهران، ايران، (د، ط)، 2002 م
- السهروردي ابو النجيب ضياء الدين : آداب المريدين، تح طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، س)، ط1، 2005م
- السهروردي البغدادي: بين الشريعة والحقيقة (539هـ - 636 هـ)، التراث الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012م
- السهروردي شهاب الدين (شيخ الاشراق): التلويحات اللوحية والعرشية، قد له وعلق عليه علي محمد إسبر محمد امين ابو جوهر، خزانة التراث التكوين للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، سورية، ط1، 2005م
- السهروردي شهاب الدين (شيخ الاشراق): حكمة الاشراق، مراجعة وتقد انعام حيدورة، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2010م
- السهروردي شهاب الدين : المقاومات، تح ياسين الويسي فلسفة، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ط1، 2009 م
- السهروردي شهاب الدين : تاج المجاميع المحتوى على ثلاثة كتب من أمهات الأسفار العلمية الفلسفية، طبعت على نفقة حضرة الباحثة المنقبة عن الأسفار العلمية الشيخ محي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة بحوار محافظة مصر، 1335 هـ
- السهروردي شهاب الدين يحي بن حبش بن اميرك المقتول شيخ الاشراق: نصوص اشراقية ثلاث رسائل في الرؤية والمجاز، تحق قاسم محمد عباس، ديوان المسار للترجمة والنشر بغداد، ط1، 2005م
- السهروردي شهاب الدين: المشارع والمطارحات، تح دكنز مقصود محمدي اشرف عالي بور، منشورات الجمل بيروت، لبنان، ط1، 2011م
- السهروردي شهاب الدين: الرسائل الصوفية، تر وتغ عادل محمود بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2007م

## قائمة المصادر والمراجع

- السهروردي شهاب الدين: الكلمات الذوقية والنكتات الشوقية، تح زياد عبد الدائم، خاص موقع الوراق، (د، ط)، 2008م
- السهروردي شهاب الدين: المشارع والمطارحات العلم الثالث المشرع السادس، تح يوسف إيبش، دار الحمراء للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1990م
- السهروردي شهاب الدين: المشارع والمطارحات ضمن مجموعة في الحكمة الالهية ج1، تصحيح هنري كوربان، استانبول، 1945م
- السهروردي شهاب الدين: المؤلفات الفلسفية والصوفية 02 كتاب حكمة الاشراق رسالة في اعتقاد الحكماء قصة الغربة الغربية، تح هنري كوربان، منشورات الجمل بيروت، ط1، 2012م
- السهروردي شهاب الدين: المؤلفات الفلسفية والصوفية 1 التلويحات العرشية كتاب المقاومات المشارع والمطارحات، تح هنري كوربان، منشورات الجمل، لبنان، ط1، 2012 م
- السهروردي شهاب الدين: المؤلفات الفلسفية والصوفية الألواح العمادية كلمة التصوف اللمحات، تح نجفلي حبيبي منشورات الجمل بيروت، لبنان، ط1، 2014م
- السهروردي شهاب الدين: المؤلفات الفلسفية والصوفية التلويحات العرشية كتاب المقاومات المشارع والمطارحات ج1، تح هنري كوربان، منشورات الجمل بيروت، لبنان، ط1، 2012 م
- السهروردي شهاب الدين: رسالة الأبراج واللمحات، تح هنري كوربان، دار بيلون باريس، (د، ط)، 2009 م
- السهروردي شهاب الدين: رسالة الأبراج ويليه الألواح العمادية وكلمة التصوف واللمحات، تح هنري كوربان، مكتبة السهروردي شهيد الصوفية، دار بيلون باريس، (د، ط)، 2009 م
- السهروردي شهاب الدين: كتاب اللمحات للسهروردي، حق وقد إميل المعلوف، دار النهار ش م ل بيروت، لبنان، (د، ط)، 1969م
- السهروردي شهاب الدين: كلمات الصوفية، تح قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر دمشق، سورية، ط1، 2009 م
- السهروردي شهاب الدين: مقامات الصوفية، حق وقد وعلق إميل معلوف، منشورات دار المشرق بيروت، ط2، 2002م
- السهروردي شهاب الدين: ملحق احياء علوم الدين، المكتبة التجارية مصر، (د، ط)، 1992م.
- السهروردي شهاب الدين: هياكل النور، تح محي الدين صبري الكردي القاهرة، ط1، 1335هـ
- السهروردي شهاب الدين: هياكل النور، ضبطه احمد عبد الرحيم السايح توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2008م

## قائمة المصادر والمراجع

- الشعراني عبد الوهاب: الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ج1، حق وقد طه عبد الباقي سرور، السيد محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف بيروت، (د، ط)، 1988م
- الشهرزوري شمس الدين: رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية مج1، تح محمد نجيب كوركون، دار صادر بيروت، لبنان، مكتبة الإرشاد استانبول، تركيا، ط2، 2007 م
- الشهرزوري شمس الدين: رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية مج 2، تح محمد نجيب كوركون، دار صادر بيروت، لبنان، مكتبة الارشاد استانبول، تركيا، ط2، 2007 م
- الشهرزوري شمس الدين: رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية ج3، تحق محمد نجيب كوركون، دار صادر بيروت، لبنان، مكتبة الإرشاد استانبول، تركيا، ط2، 2007 م
- الشهرزوري شمس الدين: سلسلة تاريخ الفلاسفة والحكماء قديما وحديثا 3 تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحق عبد الكريم أبو شيريب، دار بيبليوس باريس، (د، ط)، 2007م
- الشيرازي صدر الدين: اتحاد العاقل والمعقول، تح قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2004 م
- الطوسي ابي نصر السراج: اللمع، حق وقد وحر عبد الحليم محمود طه عبد القادر سرور، دار الكتاب الحديثة بمصر، مكتبة المثنى بغداد، 1960م
- الغزالي ابو حامد محمد بن محمد: مشكاة الانوار، حق قد ابو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، 1964 م
- الغزالي ابي حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ج3، الدار المصرية اللبنانية، (د، ط)، (د، س)، 1331هـ
- الغزالي ابي حامد محمد بن محمد: مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، 2000م
- الغزالي ابي حامد محمد بن محمد: ميزان العمل للإمام الغزالي، ذخائر العرب، حق وقد سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ط1، (د، س)، 1964م
- الغنيمي التفتازاني أبو الوفا: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، مصر، ط3، (د، س)، 1979م
- القاشاني عبد الرزاق: لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام : معجم المصطلحات والاشارات الصوفية تح ودراسة سعيد عبد الفتاح ج2 مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ط1 1996م

## قائمة المصادر والمراجع

- القشيري ابو القاسم: الرسالة القشرية سيرة ذاتية ومنهاج ومفاهيم صوفية لأقطاب التصوف الإسلامي، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، (د، ط)، 1989 م
- القونوي صدر الدين محمد بن اسحاق: زبدة التحقيق ونزعة التوفيق، ورقة 112 في تحقيق الطور المخصوص، قد وحق وعلق إبراهيم محمد ياسين، منشأة المعارف، (د، ط)، 2003م
- المسعودي أبو الحسن: مختصر كتاب مروج الذهب، تق سحر سامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2012م
- الموند أيان: التصوف والتفكيك درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، تر وتق حسام نايل مراجعة محمد بري، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط1، 2011 م
- النفري محمد بن عبد الجبار: المواقف والمخاطبات، بعناية وتص واهتمام آرثر يوحنا اربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2012 م
- تر منجهام سبنسر: الفرق الصوفية في الاسلام، تر وتع عبد القادر البحراري، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1997م
- جولد تسيهر إيجناس: العقيدة والشريعة في الاسلام تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الاسلامي، تق وعلق عليه محمد يوسف موسى وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2014م
- خسرو ناصر ابو معين القبادياني المرزوي: جامع الحكميتين، تر وقد ابراهيم الدسوقي بشتا، كلية الآداب جامعة القاهرة، (د، ط)، (د، س)، 2011م
- دشتكي شيرازي غياث الدين منصور (866/ 949)هـ: اشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الحور، تق وتح علي اوجي طهران، (د، ط)، 1382هـ
- سبزاوي حاج ملا هادي: في الالهيات بالمعنى الاخص من كتاب شرح غرر الفرائد، باهتمام دكر مهدي محقق، مؤسسة انتشار، ات وجابه دانشكاه طهران، (د، س)، 1368هـ
- شهرزوري شمس الدين محمد: شرح حكمة الاشراق ج1، تح احمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 2012م
- شيرازي صدر الدين: الشواهد الربوبية، تع وتصح ومقد سيد جلال الدين اشتياني جا بخاته دانشكاه مشهد، (د، ط)، 1346 هـ
- شيرازي قطب الدين محمود بن مسعود كازروني: شرح حكمة الإشراق للسهروردي، اهتمام به عبد الله نوراني مهدي محقق طهران، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، (د، ط)، 1383هـ

## قائمة المصادر والمراجع

- شيميل انا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر محمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل بغداد، ط1، 2006م
- **ثانيا قائمة المراجع:**
- أ. ف توملين: فلاسفة الشرق، تر عبد الحميد سليم مر علي أدهم، دار المعارف القاهرة، ط2، 1994م
- ابراهيم بدران حسن حنفي وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الاوّل الذي نظّمته الجامعة الاردنية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1987م.
- ابراهيم بن عمر السكران: التأويل الحدائى للتراث التقنيّات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2014م.
- ابن الطيب محمد: وحدة الوجود في التصوف الاسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخه، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م
- ابن سيار إبراهيم: النظام وآراءه الكلامية الفلسفية، تق فيصل عون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2010 م
- ابن طفيل أبو بكر محمد: رسالة حي ابن يقظان، منشورات الجمل، ط1، 2007 م
- ابن عامر توفيق: دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، (د، ط)، (د، س)، ط1، 2013م
- ابن عبد العزيز أحمد: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، سلسلة الرشد للرسائل الجامعية مكتبة الرشد ناشرون الرياض، ط1، 2003 م
- ابن عمارة محمد: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع المدارس الدار البيضاء، ط1، 2001 م
- ابن قضيّب البان ( ت 1040 ) والشرف البلاسي: المواقف الإلهية ويليه رسالة تحفة الروح والانس في معرفة الروح والنفس ورسالة الأذكار الموصلة الى حضرة نور الأنوار، المحقق عاصم ابراهيم الكيالي كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2013م
- ابو الفيض محمود المنوفي: التصوف الإسلامي الخالص، دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة، (د، ط)، (د، س)، 1956م
- أبو ريان محمد علي: أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط1، (د، س)، 1959م
- أبو ريان محمد علي: الإشرافية مدرسة افلاطونية مناقشة قضية المصدر الايراني، بحث نشر ضمن الكتاب التذكري، شيخ الاشراف القاهرة، 1980 م

## قائمة المصادر والمراجع

- أبو ريان محمد علي: المشكاة "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح" مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الإنسانية، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، (د، ط)، 1985م
- أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام المقدمات العامة الفرق الاسلامية وعلم الكلام الفلسفة الاسلامية، دار المعرفة الجامعية، (د، ط)، 2000 م
- ابو ريان محمد علي: هياكل النور للسهورودي إشراقي السلسلة الاشراقية، دار المعرفة الجامعية، (د، ط)، 2002م
- ابو زيد نصر حامد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006م
- أبو كرم كروم أمين: تراثنا حقيقة العبادة عن محي الدين بن عربي، دار الامين القاهرة، ط1، 1997 م
- احمد عبد الحليم عطية: كانط وانطولوجيا العصر الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفكر الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
- أحمد علي: تاريخ الفكر الإسلامي، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، (د، ط)، 1997 م
- أحمد محمد سالم: اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010 م .
- ارسلان شكيب: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، مكتبة النافذة الجيزة، مصر، ط1، 2015م.
- أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هاشم صالح، مركز النماء القومي بيروت، (د، ط)، 1987م
- إسماعيل محمود: سيولوجيا الفكر الاسلامي طور الانهيار (03) الفلسفة والتصوف، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2005 م
- أفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الفكر للنشر والتوزيع عمان، (د، ط)، (د، س)، 2006م
- أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، افريقيا الشرق بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
- إقبال محمد: تجديد الفكر الديني في الاسلام، تق بوعبد الله غلام الله، منشورات وزارة الشؤون الدينية والاوقاف، (د، ط)، 2011 م

## قائمة المصادر والمراجع

- إقبال محمد: تطور الفكر الفلسفي إسهام إيران في تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر حسن محمد الشافعي ومحمد السيد عيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، 1989 م
- آل ياسين جعفر: الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات بيروت، (د، ط)، 1987 م
- آل ياسين جعفر: المنطق السينوي عرض ودراية للنظرية المنطقية عند ابن سينا، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، لبنان، ط1، 1983م
- إمام زكريا بشير: الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالي رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع الكويت، ط11، 1989م
- إمام زكريا بشير: دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل بيروت، الدار السودانية للكتب الخرطوم، ط1، 1991 م
- أمين أحمد عبد الوهاب: التراث الأدبي للحلاج الصوفي طبيعته الإبداعية وظواهره النقدية، دار المعارف القاهرة، ط1، 1978م
- أمين أحمد ومحمود زكي نجيب: السلسلة الفلسفية قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة الكتب المصرية القاهرة، ط 2، 1935 م
- أمين أحمد: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، مؤسسة الخايجي مصر، مكتبة الممشى بغداد، (د، ط)، 1958 م
- أندلسي محمد: نيتشه والسياسة، الفلسفة دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006 م
- الأهواني أحمد فؤاد: المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د، ط)، 1965 م
- أيمن المصري: أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010 م.
- بارت رولان: لذة النص، تر منذر عياشي، مركز الانتماء الحضاري حلب، سورية، ط1، 1992 م
- باسل فكتور سعيد: منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني بيروت، (د، ط)، (د، س)، ط4، 1994م
- بالي مرفت عزت محمد: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الانجلو المصرية، (د، ط)، (د، س)، 1991م
- بالي مرفت عزت: الاتجاه الاشرافي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل بيروت، ط1، 1994م



## قائمة المصادر والمراجع

- بخضرة مونس: تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009 م.
- بدر عادل محمود: الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الاشراف رسالة في حالة الطفولة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2006م
- بدران ابراهيم وحفي حسن وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الاول الذي نظمتها الجامعة الاردنية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1987م.
- بدوي عبد الرحمان: ارسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات الكويت، ط 2، 1978 م
- بدوي عبد الرحمان: أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية القاهرة، دراسات إسلامية 20، ط2، 1966 م
- بدوي عبد الرحمان: الأفلاطونية المحدثة عند العرب ابرقلس: الخير المحض في قدم العالم في المسائل الطبيعية هرمس معادلة النفس أفلاطون: الروابع، دراسة إسلامية 19 مكتبة النهضة المصرية، (د، ط)، 1955 م
- بدوي عبد الرحمان: الانسانية والوجودية في الفكر العربي، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، لبنان، (د، ط)، 1982م
- بدوي عبد الرحمان: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دراسات لكبار المستشرقين مكتبة النهضة المصرية، (د، ط)، 1940 م
- بدوي عبد الرحمان: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر سوسة، تونس، (د، ط)، (د، س)، 1993م
- بدوي عبد الرحمان: خريف الفكر اليوناني سلسلة الفلاسفة، شركة الطباعة الفنية المتحدة القاهرة، ط 4، 1970م
- بدوي عبد الرحمان: دراسات إسلامية شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية القاهرة، ط2، 1964م
- بدوي عبد الرحمان: ذكرى ابن سينا 5 ابن سينا عيون الحكمة، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة، (د، ط)، 1954 م
- بدوي عبد الرحمان: شطحات الصوفية دراسات إسلامية ج1 أبو زيد البسطامي، وكالة المطبوعات 67 شارع فهد السالم - الكويت، (د، ط)، (د، س)
- بدوي عبد الرحمان: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات الكويت، 1988م

## قائمة المصادر والمراجع

- برهيبه أيمل: تاريخ الفلسفة الفلسفة الهلنستية والرومانية ج2، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط2، 1988م
- بريلا أ.جي: موجزة دائرة المعارف الإسلامية تحرير م. ت. هوتسمات وارنولد رياست، هارمان ج33 الفهارس والكشافات الأجزاء من 1 إلى 32 المشرف محمد سمير سرحان المراجعة والإشراف حسين حبشي عبد الرحمن عبد الله الشيخ مدير التحرير خلف عبد العظيم سيد المسيري، الهيئة المصرية العامة، (د، ط)، 1998 م
- برينتون كرين صدقي جلال: تشكل العقل الحديث عالم المعرفة، تر شوقي جلال مر صدقي خطاب، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، الوعي والفن عالم المعرفة، (د، ط)، أكتوبر 1981م.
- بزني محمد حسين: فلسفة الوجود عند السهروردي (مقاربة في حكمة الإشراق)، دار الأمير للثقافة والعلوم ش. م. م. بيروت، لبنان، ط1، 2009 م
- بكري محمد خليل: الفلسفة واشكالها النهضة العربية بيت الحكمة، سلسلة المائدة الحرة3، بيت الحكمة بغداد، العراق، (د، ط)، 1997م.
- بلحاج أحمد: آية وأوهام الرؤية الصوفية للجمال منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، مؤسسة البشير للتعليم الخصوصي مراكش، ط1، 2008 م
- بلعلي آمنة: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1، 2002 م
- بن نبي مالك: الظاهرة القرآنية مشكلات الحضارة، تر عبد الصبور شاهين تق محمد عبد الله دراز محمود محمد شاكر اصدار ندوة مالك ابن نبي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق، (د، ط)، 1981م
- بن نبي مالك: مشكلات الحضارة وجهة العالم الاسلامي، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر دمشق، سورية، ط1، 1986 م.
- بن نبي مالك: شروط النهضة مشكلات الحضارة، تر عمر عامل مسقاوي عبد الصبور شاهين، دار الوعي الجزائر، ط1، 2013 م.
- بوعزيزي محمد العربي: نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، دار الفكر العربي بيروت، ط1، 1999 م
- بوعزيزي محمد العربي: محمد اقبال فكره الديني والفلسفي، دار الفكر دمشق، ط1، 1999م
- بوهلال محمد: الغيب والشهادة في فكر الغزالي، دار محمد علي للنشر تونس، ط1، 2003م

## قائمة المصادر والمراجع

- التكريتي ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، (د، ط)، 2007 م
- تيزيني الطيب: على طرق الوضوح المنهجي 1 كتابات في الفلسفة والفكر، الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 1989م.
- تيزيني طيب: التصوف العربي الاسلامي فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب دمشق، (د، ط)، 2011 م
- جابر علي: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، لبنان، ط1، 2004 م
- الجابري محمد عابد: اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1990م.
- الجابري محمد عابد: التراث والحداثة دراسات...ومناقشات، مركز الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
- الجابري محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية تنظم القيم في الثقافة العربية نقد العقل العربي(4)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001م.
- الجابري محمد عابد: العقل السياسي العربي مجرداته وتجلياته نقد العقل العربي(3)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط4، 2000م.
- الجابري محمد عابد: المتفقون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 2000م.
- الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية النظم المعرفية في الثقافة العربية نقد العقل العربي (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2000م
- الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2009م
- الجابري محمد عابد: قضايا في الفكر المعاصر العولمة صراع الحضارات العودة الى الأخلاق التسامح الديمقراطية النظام القيم الفلسفة والمدينة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1997م.
- الجابري محمد عابد: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993م
- الجبوري عماد الدين: الله والوجود والانسان دراسة تحليلية للفكر الفلسفي عبر التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986 م

## قائمة المصادر والمراجع

- جالبي بشير: حقيقة التصوف بين التأصيل والتأثير دراسة علمية نقدية للتصوف الاسلامي ماله وعليه، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2012م
- جمعة حسين: تجليات التصوف وجمالياته في الأدبين العربي والفارسي (حتى القرن الثامن الهجري دراسة فكرية أدبية نقدية سلسلة الدراسة 8)، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، (د، ط)، 2013 م
- الجنابي ميثم: الغزالي ( التآليف اللاهوتي الفلسفي الصوفي ) ج4 الاخلاق، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 1998 م
- الجنابي ميثم: حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2001 م
- الجندي أنور: الاسلام في مواجهة الفلسفات القديمة الموسوعة الاسلامية العربية 11، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العالمي، (د، ط)، 1987 م
- جودة ناجي حسين: العرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار عار عمان، ط1، 1992م
- جوليفيه ريجيس: المذاهب الوجودية من كير كجور الى جان بول سارتر، تر فؤاد كامل، دار الآداب بيروت، ط1، 1988م
- جيل دولوز: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، تر سال يفوت، المركز الثقافي العربي، (د، ط)، 1986م.
- الجيلاني عبد القادر الحسني: السفينة القادرية، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2002 م
- حامد عبد القادر: زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين حياته وفلسفته، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب، الكتاب الأول، مكتبة نهضة مصر الفجالة، القاهرة، (د، س)، ط1، 2006م
- حجازي أحمد توفيق: الوعي الروحي الله، طريق الفلسفة، العقل - الوحي - الله، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2007 م
- الحداد الخضرمي الشافعي الحبيب عبد الله بن علوي: آداب سلوك المريء، دار الحاوي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994م
- حرب علي: ازمنة الحداثة الفائقة - الاصلاح - الارهاب - الشراكة، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 2005م
- حرب علي: اسئلة الحقيقة وإهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة بيروت، ط1، 1994 م.

## قائمة المصادر والمراجع

- حرب علي: أصنام النظرية وأطياف النقد يورديو وتشومسكي الحرية سياسة الفكر (11)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، (د، ط)، (د، س)، ط1، 2001م
- حرب علي: الاستلاب والارتداد الاسلام بين روحية غارودي ونصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1997م.
- حرب علي: الانسان الادنى امراض الدين واعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط2، 2010 م.
- حرب علي: التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1985 م
- حرب علي: نقد النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1993 م
- حلمي عبيد عزت: الاغتراب بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، كليوباترا الصغرى الإسكندرية، (د، ط)، (د، س)، 2005م
- حلمي محمد مصطفى: الحياة الروحية في الاسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1976 م
- حلمي محمد مصطفى: السهروردي وحكمة الإشراق، موجز دائرة المعارف الاسلامية ج19 سليمان باشا الشام مركز الشارقة للإبداع الفكري سليمان باشا الشام، تر نخبه من الأساتذة الجامعات المصرية والعربية، ط1، 1998 م
- حلمي مصطفى: ابن تيمية والتصوف، دار ابن الجوزي، ط1، 2005 م
- حلمي مصطفى: الإسلام والمذاهب الفلسفية نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2005 م
- الحمد محمد عبد الحميد: التأثير الآرامي في الفكر العربي، دار الطليعة الجديدة دمشق، سورية، ط1، 1999 م
- حنفي حسن: الدين والتحرر الثقافي الدين والثورة في مصر 1952-1981، منتدى مكتبة الإسكندرية، (د، ط)، (د، س)، ط1، 2010م
- حنفي حسن: حوار الاجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده غريب القاهرة، (د، ط)، 1998م.
- حنفي حسن: حوار المشرق والمغرب نحو علاقة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1990م.
- حنفي حسن: فيشته فيلسوف المقاومة، المجلس الاعلى للثقافة مكتبة الاسكندرية، (د، ط)، 2002م.
- حنفي حسن: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، التنوير القاهرة، (د، ط)، 1981م.

## قائمة المصادر والمراجع

- حنفي حسن: مقدمة في علم الاستغراب التراث والتجديد موقفنا من التراث العربي، الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة، (د، ط)، 1991 م.
- حنفي حسن: من النقل الى الابداع - الإبداع - الأخلاق - الاجتماع - السياسة - التاريخ مج 3، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده غريب القاهرة، (د، ط)، 2007م
- الحيدري السيد كمال: المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر بيروت، لبنان، (د، ط)، 2013 م
- الحيدري السيد كمال: دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة الكتاب الفلسفي 1 ج 1، دار فراق للطباعة والنشر، إيران، ط4، 2007م
- الحيدري السيد كمال: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، دار فراق للطباعة والنشر قم، إيران، (د، ط)، 2011م
- الحيزم وثام: تأويل اللفظ والحمل على المعنى كلية العلوم الانسانية والاجتماعية تونس، (د، ط)، 2009 م
- الخامنئي السيد محمد: الملاصدرا الحكمة المتعالية، تعر حيدر نجف، مؤسسة صدار للحكمة الاسلامية طهران، ط1، 2007م .
- خطاب عبد الحميد: الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986م
- الخطيب علي احمد: من أعلام التصوف الإسلامي، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، (د، ط)، 2008 م
- خليل بكري محمد: الفلسفة واشكاليات النهضة العربية بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة3، بيت الحكمة بغداد، العراق، (د، ط)، 1997م.
- خواجهوري محمد: صدر المتألهين فيلسوفا وعارفا، تع عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003 م
- خوالدية أسماء: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات الضفاف، ط1، 2014م
- خوالدية أسماء: صرعي التصوف الحلاج(309هـ) وعين القضاة الهمداني (525هـ) والسهروردي (586هـ) نماذج دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل دراسات في التصوف، منشورات ضفاف دار الامان الرباط، منشورات الاختلاف، ط1، 2014م

## قائمة المصادر والمراجع

- الدا هي محمد: التراث والحداثة في المشروع الفكري محمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد، (د، ط)، 2012 م
- الدواني جلال الدين: شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهورودي، تح محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق للنشر، ط1، 2010م
- دورانت وول: نقلا عن كتاب قصة الحضارة قصة الحضارة الفارسية، تر إبراهيم أمين الشواربي، الناشر مكتبة الخانجي، (د، ط)، 1947 م
- دومينيك ولتون: العولمة البعد الاخر، نق جورج شرف، الدار اللبنانية للنشر الجامعي بيروت، (د، ط)، 2005 م.
- دي بور ج دي : تاريخ الفلسفة في الاسلام، تعر علق محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط5، 1981 م
- الديناني إبراهيمي غلام حسين: العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف ج1، تعر عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005 م
- ديناني غلام حسين ابراهيمي: المنطق والمعرفة عند الغزالي، تعر عبد الرحمن العلوي، دار الهادي بيروت، ط1، 2004م
- الديناني غلام حسين الإبراهيمي: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهورودي، تعر عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2005 م
- الراشدي شامي عامر جميل: النص الصوفي دراسة تفكيكية خصوصا أبو يزيد البسطامي نموذجا، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2014م
- رزق العرفان الشيخ خليل الشيعي: رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية من ابحاث السيد كمال الحيدري، مؤسسة الامام الجواد للفكر والثقافة، (د، ط)، 1429هـ.
- رشيدة محمدي رياحي: هيجل والشرق، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون بيروت، لبنان، ط1، 2012م
- رواس قلعه جي عبد الفتاح: السهورودي مؤسس الحكمة الاشرافية (دراسات ومختارات)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة دمشق، 2013 م
- رواس قلعه جي عبد الفتاح: سيد الوقت الشهاب السهورودي مسرحية، منشورات وزارة الثقافة دمشق، (د، ط)، 2006م
- ريشر نيقولا: تطور المنطق العربي، تر ودراسة وتعم محمد مهران، دار المعارف القاهرة، ط1، 1985م
- ريكور بول: صراع التأويلات دراسات هيرمينيوطيقية، تر منذر عياش مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة افرنجي، ط1، 2005 م

## قائمة المصادر والمراجع

- زايد سعيد: الفارابي نوابغ الفكر العربي 31، دار المعارف القاهرة، ط3، 1911 م
- الزعبي أنور: مسالة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق، سوريا، ط1، 2000 م
- زقزوق محمود حمدي: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف كورنيش النيل القاهرة، 1911م
- زكريا فؤاد: مدرسة الإسكندرية في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، (د، ط)، 2004م
- زكي نجيب محمود: الكوميديا الارضية، دار الشروق بيروت، ط2، 1983 م.
- زكي نجيب محمود: رؤية اسلامية، دار الشروق بيروت، ط2، 1993م.
- زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق بيروت، ط1، 1993م.
- زكي نجيب محمود: في مفترق الطرق، دار الشروق بيروت، ط2، 1993م.
- زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق القاهرة، (د، ط)، 1988م.
- زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، لصفاء الكويت، (د، ط)، 1990م.
- الزندي عبد الرحمن بن زيد: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الاسلام، تق عمر بن عبد الله بن عودة الخطيب، مكتبة المؤيد المملكة العربية السعودية، ط1، 1996 م.
- الزهراوي محمد بن الحسن: بنية الدرس في استعصاع تركيب سلسلة نسق الارتقاء بتدريس مادة الفلسفة 4، (د، ط)، 2011م.
- زيادة معن: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، (د، ط)، 1987م.
- زيتوني الشريف: محمد إقبال وشذرات من فلسفته الاحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، (د، ط)، 2010 م
- زيدان يوسف: الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الامين للطباعة القاهرة، ط2، 1998 م
- زيدان يوسف: شعراء الصوفية المجهولون، دار الجيل بيروت، ط2، 1996 م
- زيدان يوسف: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية أعلام العرب 132، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م
- الزيدي مفيد: المدخل في فلسفة التاريخ، دار المناهج للنشر والتوزيع عمان، الاردن، ط1، 2006م.



## قائمة المصادر والمراجع

- الزين محمد شوقي: الثقاف في الازمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف دار الامان الرباط، منشورات الاختلاف، ط1، 2014م.
- الزيني محمد عبد الرحيم: مشكلة الفيض عند فلاسفة الاسلام، ديوان المطبوعات الجامعية (د، س)، 1993 م
- الساعي البغدادي علي بن انجب: أخبار الحلاج من أندر الأصول المخطوطة في سيرة الحلاج، حق وعق موقف قوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة دمشق، ط2، 1997م
- الساقى نور الدين: نقد العقل في فلسفة الغزالي منزلة العقل النظري والعقل العلمي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، 2009 م
- سالم أحمد محمد: اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010 م .
- السامرائي ماجد: الثقافة والحريّة (قراءة في فكر طه حسين)، الاهالي للنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1، 1996م.
- الساموك سعدون محمود : الفلسفة الإسلامية دراسات نقدية منتخبة، الأكاديمية للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ط1، 2007 م
- سانتلانا دافيد: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي، حق وقد وعلق محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، 1981م
- سبجون علي رخومة: إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي نموذجاً دراسة تحليلية مقارنة، توزيع منشأة المعارف الاسكندرية، (د، ط)، 2007م.
- سبيلا محمد: من العولمة فيما دوائر الوهم، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006م.
- ستيس ولتر: التصوف والفلسفة، تر وتع وتق امام عبد الفتاح امام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2012 م
- ستيس ولتر: الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، تر زكريا ابراهيم مز واحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د، ط)، 2013م
- ستيس ولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، (د، ط)، 1984 م
- سجادي السيد جعفر: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، تر علي الحاج حسن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية بيروت، لبنان، ط1، 2006 م.
- سعيد جلال الدين: فلسفة عصر النهضة مطبعة الأبييض على الأسود، (د، ط)، 1999م

## قائمة المصادر والمراجع

- سكاتولين جوزيني: تأملات في التصوف والحوار الديني من اجل ثورة روحية متجددة، تصد محمود عزب، تق عمار على حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2013 م
- سكاتولين جوزيبي وأنور أحمد حسن: التجليات الروحية في الإسلام نصوص صوفية عبر التاريخ، تصدير أحمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2008 م
- سكاتونين جوزيبي احمد حسن انور: التجليات الروحية في الاسلام نصوص صوفية عبر التاريخ، تص احمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012م
- السكران ابراهيم بن عمر: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2014م.
- السيد جعفر سجادي: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، تر علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية بيروت، لبنان، ط1، 2006 م.
- الشاذلي جمال الدين محمد أبي المواهب: قوانين حكيم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق راج وضجار الله منصور مهرا كمال الدين مكتبة الكايات الازهرية حسين محمد امبابي المنياي، (د، ط)، 1961 م
- الشبة محمد: عن وحي الدرر الفلسفي إشكالات وحدوس ديداكتيكية، افريقيا الشرق، (د، ط)، 2015م.
- شدى جمال رجب: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2000م
- شرف محمد جلال أبو الفتوح: الله العالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، (د، س)، ط1، 1990م
- شرف محمد جلال أبو الفتوح: المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر، ط1، 1972 م
- شرف محمد جلال أبو الفتوح: دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، 1984م
- شرف محمد ياسر: الوحدة المطلقة عند ابن سبئين، دار الرشيد للنشر، العراق، (د، ط)، 1981 م
- شرف محمد ياسر: فلسفة التصوف السبعيني، منشورات الوزارة دمشق، (د، ط)، 1990 م
- الشرقاوي محمد عبد الله : الصوفية والعقل دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، دار الجيل بيروت، ط5، 1911م

## قائمة المصادر والمراجع

- الشلبي كمال عبد الكريم حسين: أصالة الوجود عند الشيرازي من الفكر الماهوي إلى الفكر الوجودي، تق صلاح الجابري، صفحات للدراسات والنشر، ط1، 2008م
- الشمالي عبده: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار صادر بيروت، لبنان، ط5، 1979م.
- شمس الدين أحمد: الغزالي حياته آثاره فلسفته، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1990م
- شوفالي جان: التصوف والمتصوفة، تر عبد القادر قنيني إفريقي الشرق بيروت، لبنان، (د، ط)، 1999م
- الشيبلي كامل مصطفى: ديوان السهروردي المقتول أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ت 586 هـ، المكتبة الوطنية الفهرسة، (د، ط)، 2002م
- الشيخ خليل رزق العرفان الشيعي: رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، من ابحاث السيد كمال الحيدري، مؤسسة الامام الجواد للفكر والثقافة، (د، ط)، 1429هـ.
- شيخاني محمود: التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين، دار قتيبة، ط2، 1995 م.
- الشيرازي الثاني: فقه العولمة دراسة إسلامية معاصرة، مؤسسة المجتبي للتحقيق والنشر بيروت، لبنان، ط2، 2002م
- صادق سليم صادق: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً، الناشر الرشد الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994 م
- صالح مدني: مقالات في الدرس الفلسفي تعلموا كيف تقرأ الفلسفة كي تتعلموا كيف تفهم وكيف تدرس، جمعه واعدده وقد محمد فاضل عباس، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون بيروت، لبنان، ط1، 2016 م.
- صبحي أحمد محمود: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط3، 1992 م
- الصعيدي ماجد مصطفى: هرمس في المصادر العربية، دار الكرز للنشر والتوزيع، ط1، 2007 م
- صقر علي محمود: إشراقة اليقين الإلهيات وقصائد متنوعة، تق ياسر عكاشة حامد، جامعة الأزهر، (د، ط)، (د، س)، 1959م
- صليبا جميل: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، (د، ط)، 1989 م
- طالب علي عبد المنعم: شيخ الإشراق حياته آثاره وخصائصه الفكرية، تق طراد حمادة، دار المعلم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2001 م

## قائمة المصادر والمراجع

- طاهر حامد: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الهاني للطباعة والنشر، (د، ط)، (د)، (س)، 2002م
- طبطبائي مصطفى: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، تر عبد الرحيم ملائري البلوشي، دار ابن حزم، ط1، 1990 م
- طعيمة صابر: التصوف والتفلسف الوسائل، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2005 م
- طوفان قدري حافظ: مقام العقل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة دمشق، (د، ط)، 2003 م
- الطويل توفيق: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2011م
- العاتي إبراهيم: إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م
- عبد الحكيم خليل سيد أحمد: الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، ع 14، 2014 م.
- عبد الحليم أحمد: عطية كانط وانطولوجيا العصر الفكر المعاصر سلسلة اوراق فلسفية، دار الفكر الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
- عبد الرحمان بن زيد الزندي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الاسلام، تق عمر بن عبد الله بن عودة الخطيب، مكتبة المؤيد المملكة العربية السعودية، ط1، 1996م
- عبد الرحمان خليل: أستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، روافد الثقافة والفنون دمشق، ط2، 2008م
- عبد الرحمان طه: في اصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط2، 2000 م.
- عبد الرحمن طه: الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 2005 م.
- عبد الرحمن طه: الحوار افقا للفكر، الشبكة العربية لأبحاث والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
- عبد الرحمن طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م

## قائمة المصادر والمراجع

- عبد الرحمن طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي بيروت، ط2، 2005 م
- عبد الرحمن طه: حوارات من اجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1972 م
- عبد الرحمن طه: روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
- عبد الرحمن طه: سؤال الاخلاق مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط1، 2000 م.
- عبد الرزاق أحمد محمد جاد: أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعلية، دار الثقافة العربية القاهرة، (د، ط)، 1999م
- عبد السلام الغرميني: الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الاسلامي، شركة المدارس للنشر والتوزيع الدار البيضاء، ط1، 2000م.
- عبد اللطيف كمال: التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2004 م.
- عبد المهين أحمد: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تص عاطف العراقي، دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية، ط1، 2001 م
- عبد المولى محمود: شهاب الدين السهروردي المقتول والحكمة الإشرافية الصوفية، القبضة الأصلية تونس، ط1، 2001 م
- عبد الوهاب محمد حلمي: ولاية وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تق رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (د، ط)، (د، س)، ط1، 2009م
- عبده محمد: رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الالهية وبلبها العقيدة المحمدية، مطبعة المنار، مصر، ط2، 1925م
- عبود عليوش: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء النفسانيات والعقليات العلوم الناموسية الإلهية والشرعية الدينية، الأنيس سلسلة العلوم الإنسانية، موفم للنشر، 2010م
- عتوم الليث صالح محمد: الفلسفة الإشرافية عند السهروردي المقتول من خلال قصة الطريق العربية (تنتت 550-587)، عالم الكتب الحديث أريد، الأردن، ط1، 2015 م
- العدلوني الادريسي محمد: تصوف الغرب الاسلامي مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د، ط)، (د، س)، 1998م
- العدلوني محمد الادريسي: تصوف الغرب الإسلامي فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2004م

## قائمة المصادر والمراجع

- عرابي محمد غازي: الإنسان الكامل محاورات في الفلسفة الصوفية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1987 م
- العراقي محمد عاطف: الفكر الإسلامي، أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي، دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، (د، ط)، 2000م
- العراقي محمد عاطف: ثورة العقل في الفلسفة العربية دار المعارف القاهرة، ط4، 1978 م
- عرموش أحمد راتب: موسوعة الأديان الميسرة، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2001 م
- العروي عبد الله: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي بيروت، ط5، 1993 م.
- عزالدين عبد العزيز السيروان: مواظ وحكم وأقوال، تق احمد كفتاروا السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م
- عطيتو حزبي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في المدرسة الإسكندرية القديمة، تق على عبد المعطي، دار العلوم العربية بيروت، ط1، 1992 م
- عفيفي أبو العلا: التصوف الثورة الروحية في الاسلام، مكتبة الاسرة القاهرة، (د، ط)، 2013 م
- العقاد عباس محمود: عبد الرحمن الكواكبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، (د، ط)، 1959م (د، س)
- علاء الدين جون فريلي: كيف وصلت العلوم الإغريقية إلى أوروبا عبر العالم الإسلامي، تر سعيد محمد الأسعد مروان البواب، دار الكتاب العربي، (د، ط)، 2010 م
- علي بن أبي طالب: الجفر الجامع والنور اللامع وإلتزام الفائدة يليه رسالة من العشرة اليمانية وهو علوم النجوم والطوالع وللبروج والطبائع مجموع من أقوال هرمس، مكتبة الكليات الأزهرية حسين محمد امبابي وشركاه، (د، ط)، 1971م
- علي رجاء أحمد: الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة عمان، ط1، 2012م
- علي عصام الدين محمد: بواكير الثقافة الاسلامية وحركة النقل والترجمة (من أواخر القرن الأول وحتى منتصف القرن الرابع الهجري)، منشأة معارف الاسكندرية جلال حزبي وشركاه، (د، ط)، 1986 م
- علي محمد أحمد: مقامات العرفان، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2007 م

## قائمة المصادر والمراجع

- غادامير هانز جورج: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجع على الألمانية جورج كتوره، دار اويبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007م
- غانم خالد السيد محمد: الزرادشتية تاريخا وعقيدة وشريعة (دراسة مقارنة)، تق منذر الحايك، خطوات للنشر والتوزيع دمشق، ط2، 2009 م
- الغراب محمود: شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، مطبعة قطر دمشق، ط1، 1994 م
- الغراب محمود: الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الاكبر محي الدين ابن عربي، دار الكاتب العربي دمشق، ط1، 1993 م
- الغربي ابن الدين زيان: لمحات عن الحياة الفكرية الاسلامية، مكتبة النهضة، مصر، (د، ط)، (د، س)، 2012م
- الغزالي أبي حامد محمد: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، س)، 2010م
- الغلابي عبد الله محمد: نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2003م
- الغمري عفاف: المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، مصر، (د، ط)، 2001 م
- فاطمي فتيحة: التأويل عند فلاسفة المسلمين ابن رشد أنموذجا، جداول بيروت، لبنان ط1، 2011م
- فتاح عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط1، 1993م
- فخري ماجد: تاريخ الفلسفة الاسلامية، تق كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر الجامعة الامريكية، (د، ط)، 1984 م
- فرحات فاطمة سامي: الرؤية العرفانية في العملية العربية رؤية عرفانية ونقد لآراء الجابري، دار المعلم بيروت، ط1، 2002 م
- فرغلي علي معبد: الجانب الفلسفي عند الأمتين الفارسية والصينية، دار الكتاب الجامعي القاهرة، ط1، 1984 م
- فريك ثيموثي وغاندي بيتر: متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، تر عمر الفاروق عمر، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002 م

## قائمة المصادر والمراجع

- فوزي فاروق عمر: الإستشراق والتاريخ الإسلامي القرون الإسلامية الأولى دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، الأهلية للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ط1، 1998 م
- الفيومي محمد ابراهيم: المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشراقية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1994 م
- القايلي حسن محمد مكي: المدخل الى العلم والفلسفة والإلهيات نظرية المعرفة، الدار الإسلامية بيروت، ط1، 1990م
- قاسم محمود: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، مكتبة الانجلو المصرية، ط3، 1969م
- قمير يوحنا: أصول الفلسفة العربية، دار المشرق بيروت، ط4، 1986 م
- قمير يوحنا: الغزالي دراسة مختارات ج1، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ط2، 1955 م
- قويدري الاخضر: مشكلة الاتحاد والتعالى في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، قد محمد اسامة العبد، دار الزمان، ط1، 2008 م
- كارادوفو البارون: ابن سينا، تق عادل زعيتر قد محمد عبدالغني حسين، دار بيروت للطباعة والنشر، 1970م
- كامل مجدي: زرادشت الذي حير العالم رحلة في الشرق القديم الساحر قبل ظهور الأديان الزرادشتية حقيقة أم أسطورة ديانة أم فلسفة، الناشر دار الكتاب العربي، ط1، 2011م
- كامل مجدي: سقراط رحلة بحث عن الحقيقة (حياته، فلسفته، حكمه، نوادره، طرائفه، محاكمته، إعدامه)، دار الكتاب العربي دمشق، ط1، 2011 م
- الكحلوي محمد: مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية، العقائد الهندية، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، (د،ط)، (د،س)، 2005م
- الكفري محمود عبد الحميد: فلسفة الروح بين العلم وبين الأديان والحركات الصوفية والباطنية، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ط1، 2002 م
- كمال عبد اللطيف: التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2004 م.
- كوربان هنري: الرسائل الصوفية عند شهاب الدين السهروردي، تر وتعد عادل محمود بدر، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000م
- كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر نصير مروة راجعه وق موسى الصدر عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة بيروت، لبنان، ط2، 1988 م



## قائمة المصادر والمراجع

- كوربان هنري: مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي الفلسفية والصوفية، تر فريد الزاهي، منشورات الجمل بيروت، لبنان، ط1، 2012م
- كوربان هنري وكراوس بول: رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي، مكتبة السهروردي شهيد الصوفية 6، تر وتق عبد الرحمان بدوي، دار بيليون باريس، (د، ط)، 2010 م
- كيال باسمه: أصل الانسان وسر الوجود فلسفة العقول ج2، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت، ط1، 1983 م
- الكيالي سامي: السهروردي نوابغ الفكر العربي 13، دار المعارف، (د، ط)، 1955 م
- الكيلاني السيد محمد سيف الدين: الدرر السنية في المواعظ الكيلانية مهران، مطبعة سي باب عالي جاد سنده تومر و 7 (د، ط)، 1302 هـ
- اللواتي محمد رضا: المعرفة والنفوس والألوهية في الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى، دار الساقي بيروت، ط1، 1994 م
- ماجد السامرائي: الثقافة والحرية (قراءة في فكر طه حسين)، الأهالي للنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1، 1996م.
- المازوني حسن: الإسلام الإيراني من خلال كتاب هنري كوربان الفلسفة الإسلامية ثمرات الدرس الشرقي من القراءة إلى التأمل، تنسيق أحمد شحلان، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، المغرب، ط1، 2008م
- مجموعة ابحاث ندوة، 18 كانون الثاني 1980 الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا، مؤسسة نوفل بيروت، لبنان، ط1، 1981م
- مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة وسؤال المستقبل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2014م
- محمد بن الحسن الزهراوي: بنية الدرس في استعصاع تركيب سلسلة نسق الارتقاء بتدريس مادة الفلسفة 4، (د، ط)، 2011م.
- محمد سبيلا: من العولمة فيما دوائر الوهم، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006م.
- محمد شوقي الزين: الثقاف في الأزمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف دار الامان الرباط، منشورات الاختلاف، ط1، 2014م.
- محمد علي ماهر عبد القادر: فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، 1985م
- محمد محمود محمد علي: الأصول الشرقية للعلم اليوناني، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، ط1، 1998 م

## قائمة المصادر والمراجع

- محمد محمود محمد علي: المنطق الاشرافي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1999م
- محمد نور الدين افاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، افريقيا الشرق بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
- محمد يحيى: نقد العقل العربي في ميزان دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، ط2، 2008م
- محمود شيخاني: التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين، دار قتيبة، ط2، 1995 م.
- محمود عبد الحليم: التصوف عند ابن سينا دراسة لنصوص من الإشارات، مكتبة دار العربية القاهرة، (د، ط)، (د، س)، 1984م
- محمود عبد الحليم: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، (د، ط)، (د، س)، ط2، 1989م
- محمود عبد الحليم: فلسفة ابن طفيل ورسالته حي ين يقظان، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، (د، ط)، 1982 م
- محمود عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1986 م
- مذكور إبراهيم: الكتاب التذكاري شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته 587- 1190 م، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، (د، ط)، 1974 م
- مذكور إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج1، دار المعارف، ط3، (د، س)، 1983م
- مراد سعيد: العقل الفلسفي في الاسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، ط1، 2000 م
- مرحبا محمد عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، مجلد2، عويدات للنشر والطباعة بيروت، لبنان، (د، ط)، 2000 م
- المرزوقي ابو يعرب: اصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية ارسطو وافلاطون الي اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة اطروحات دكتوراه (65)، لبنان، ط2، 1996 م.
- المرزوقي ابو يعرب: آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر دمشق، سورية، ط1، 2001م.
- المرزوقي أبو يعرب: تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق، سورية، ط1، 2001 م

## قائمة المصادر والمراجع

- المرزوقي جمال احمد سعيد: فلسفة التصوف محمد بن عبد الجبار النفري، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، 2009 م
- المرسي محمد تقى: العرفان الإسلامى بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربى، لبنان، ط3، 1996 م
- مرمورة ميشال: إثبات النبوات لابن سينا الدراسات والنصوص الفلسفية، دار النهار للنشر بيروت، لبنان، (د، ط)، 1968 م
- المرندى محمد حامد مغيثى: مفتاح البصيرة فى جذور الجدليات المعرفية والخلافات المناسكية للفقه والعرفان والفلسفة، دار المحجة البيضاء بيروت، لبنان، ط1، 2013م
- مروة حسين: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية تبلور الفلسفة التصوف إخوان الصفا مجلد3، دار الفارابى، الجزائر، ط2، 1978م
- المسعودى محمد المهدي: ما يجب ان تعرف عن ابن سينا، دار سراس للنشر تونس، 1981 م
- مسلاتى ميسون: قراءة معاصرة لأفكار ابن عربى، دار فنظة للنشر والتوزيع السودان، ستوكهولم، (د، ط)، 1997م
- المصرى أيمن: أصول المعرفة والمنهج العقلى، المركز الثقافى العربى الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010 م.
- مطر أميرة حلمى: الفكر الإسلامى وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2010م
- مطر أميرة حلمى: عن القيم والعقل فى الفلسفة والحضارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د، ط)، 2010م
- مطلق فضيلة عباس: الإشراق الإلهى فى الفكر الإسلامى، دار النهضة العربية لبنان، ط1، 2011 م
- المعاينة محمد عبد العزيز: الفلسفة الإسلامية، دار الحامد للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ط1، 2008م
- معلوف لويس وآخرون: مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى، تعر اسحاق حنين لمقالات ارسطو وافلاطون وفيتاغورس، المطبعة الكاثوليكية لآباء اليسوعيين بيروت، ط2، 1911م
- المعمورى الظاهر: الغزالي وعلماء المغرب، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، (د، ط)، 1990م

## قائمة المصادر والمراجع

- معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، (د، ط)، 1987م.
- مغنية محمد جواد: معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملايين بيروت، ط1، 1960 م
- مغنية محمد جواد: نظرات في التصوف والكرامات، منشورات المكتبة الأهلية بيروت، (د، ط)، (د، س)، ط3، 1982م
- مفيد الزيدي: المدخل في فلسفة التاريخ، دار المناهج للنشر والتوزيع عمان، الاردن، ط1، 2006م.
- ممرشان سالم: الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط1، 1992 م
- مناف علاق هاشم: ابستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، (د، ط)، 2011 م
- منصور أشرف: العقل والوحي منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، الرؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2014 م
- المهدي أبو اليزيد جودة محمد: بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية تراجم علمية صوفية موثقة لخمسين وليا لله عز وجل بدأ من القرن الثاني الهجري إلى عصرنا الحاضر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1998 م
- مهران رشوان محمد وزكريا جميل عصام: فلسفة اللغة، دار الميسرة للنشر والتوزيع، ط1، 2012 م
- مهنا ثروت حسن عبد الرحمن: العناية الإلهية في فلسفة ابن سينا دراسة تحليلية من وجهة نظر الاسلام، كلية أصول الدين والدعوة القاهرة، ط1، 2005 م
- الموسوي موسى: من السهروردي الى الشيرازي، دار المسيرة بيروت، ط1، 1979م
- الموسوي موسى: من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات بيروت، ط4، 1989 م
- مونييس بخضرة: تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009 م.
- الناشي عبد الباسط: موسوعة التصوف دراسة تحليلية نقدية جامعة وموثوقة، دار التونسية للكتاب، ط1، 2011 م
- النجار إبراهيم يوسف: مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2013 م
- نجيب زكي: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط4، 1987م
- الندوي عبد الباري: بين التصوف والحياة، مكتبة دار الفتح دمشق، ط1، 1963 م

## قائمة المصادر والمراجع

- النشار علي سامي: المنطق الصوري منذ ارسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية القاهرة، مصر، (د، ط)، 2000 م
- النشار علي سامي: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1 السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة، (د، ط)، 1998 م
- النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الاسلام مسلمين للمنطق الأرسطاليس، دار الفكر العربي، ط1، 1947 م
- نصر سيد حسين: ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر بيروت، ط1، 1971م
- نصر سيد حسين: دراسات إسلامية وأبحاث متفرقة في الشرع والمجتمع والعلوم الشرقية والفلسفة والتصوف في الإطار الإسلامي، الدار المتحدة للنشر بيروت، ط1، 1975 م
- نصر سيد حسين: مقدمة الى العقائد الكونية الاسلامية، تر سيف الدين القصير، دار الحوار للنشر والتوزيع دمشق، ط2، 2006 م
- نظمي سالم محمد عزيز: تاريخ المنطق عند العرب تراث الثقافة الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع الإسكندرية، (د، ط)، 1983 م
- نهرو الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني: التحلي بالآداب الإسلامية في الطريقة الكسنزانية، دار القادري للنشر والتوزيع دمشق، ط1، 2007 م
- نهرو الشيخ محمد الكسنزان الحسيني: خوارق الشفاء الصوفي والطب الحديث، دار القادري للنشر والتوزيع دمشق، ط1، 2007 م
- نهرو محمد عبد الكريم الكسنزان الحسيني: الرؤى والاحلام في المنظور الصوفي، دار القادري للنشر والتوزيع دمشق، ط1، 2007م
- نوار عبد المجيد رضا: الفلاسفة أصالة الوجود والماهية بين الملا صدرا والفلسفة الاشرافية، دار المعلم، (د، ط)، 2001 م
- النورسي بديع الزمان سعيد: أنا ذات الإنسان وحركات الذرات بين الفلسفة والدين من كليات رسائل النور، تر إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، ط1، 2004 م
- النيال محمد البهلي: الحقيقة التاريخية للتصوف دراسة تاريخية، دار آفاق برسبكتيق للنشر تونس، ط2، 2013 م
- هاني ادريس: ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، لبنان، ط1، 2000 م.
- هلال إبراهيم: الفلسفة والدين في التصوف الاسلامي، تق وتعر قسم الدراسات والبحوث في دار نور، (د، ط)، 2009 م

## قائمة المصادر والمراجع

- الوائلي عامر عبد زيد: التصوف أبحاث ودراسات قراءة نقدية، منشورات الآفاق، دار الأمان الرباط، ط1، 2015 م
- الويسي ياسين: السهروردي الاشرافي ونقده للفلسفة اليونانية، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع دمشق، 2009 م
- اليافي عبدالكريم: التعبير الصوفي ومشكلته، مطبعة طريبين دمشق، سورية، (د، ط)، 1983م
- يس ابراهيم ابراهيم: المدخل الى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميثافيزيقية، كلية الآداب جامعة المنصورة، مصر، (د، ط)، 2002 م
- يفوت سالم: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1999 م .
- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثاثة دراسات فلسفية وفكرية، تر فاطمة الجيوش، منشورات وزارة الثقافة دمشق، سورية، (د، ط)، 1995م.
- يونس وضحي: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، (د، ط)، 2006 م
- ييف آرثور سعد وسلوم توفيق: الفلسفة العربية الاسلامية الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2000 م
- ييف آرثور سعد: ابن سينا دراسات في الفكر الاسلامي، تعر توفيق، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 1987 م
- **ثالثا قائمة المعاجم والموسوعات:**
- اوزوالد دو كرزجان ماري شافار: المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللغة بمساهمة ماري ابر ييو ودومينييك يسنو وآخرون، تر عبد القادر المهيري حمادي صمود، دار سيناترا تونس، (د، ط)، 2010م
- البستاني الشيخ عبد الله: الوافي معجم وسيط اللغة العربية، مكتبة لبنان، (د، ط)، 1980م
- البستاني المعلم بطرس: قطر المحيط اي قاموس مختصر للغة العربية ا- (1)، مكتبة لبنان (د، ط)، (د، س)، 1869م
- البستاني المعلم بطرس: محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان (د، ط)، 1987 م
- البستاني كرم وموترد بوس وآخرون: المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق بيروت، المكتبة الشرقية، لبنان، ط27، 1984 م

## قائمة المصادر والمراجع

- الجالي بسام عبد الوهاب: معجم الأعلام معجم تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ط1، 1987 م
- الجرجاني ابو الحسن علي بن محمد بن علي (المعروف بالسيد الشريف): التعريفات، الدار التونسية للنشر، (د، ط)، 1974م
- جهامي جيرار: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والاسلامي الحديث والمعاصر، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والاسلامية، ج3، 1940، 2000، مكتبة لبنان، ناشرون ط1، 2002 م
- الحبابي محمد عزيز: المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الانسانية، دار الكتاب الدار البيضاء، ج1، ط1، 1977 م
- الحفني عبد المنعم: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1992 م
- الحفني عبد المنعم: موسوعة الفلسفة والفلسفة ج1، مكتبة مدبولي، ط2، 1999 م
- الحفني عبد المنعم: المعجم الفلسفي عربي انجليزي، فرنسي ألماني لاتيني، الدار الشرقية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1990 م
- الحكيم سعاد: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 1981 م
- حلو شارل الرئيس: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ج1 اروني أيلي مرا، جورج نخل، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1992 م
- حمدي أيمن: قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده القاهرة، (د، ط)، 2000 م
- الحموي الياقوت: معجم الأدباء ج5، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1991 م
- حنفي حسن: موسوعة الحضارة العربية الاسلامية بحوث في علوم أصول الدين وأصول الفقه العقل والنقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986 م
- خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات الفلسفية عربي فرنسي إنجليزي سلسلة المعاجم العلمية، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1995 م
- دغيم سميح: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والاسلامي الحديث والمعاصر ج1، مكتبة لبنان ناشرون سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والاسلامية، لبنان، ط1، 2001م
- ريادة ضعت: الموسوعة الفلسفية العربية مج 01 الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986 م

## قائمة المصادر والمراجع

- الشرقاوي حسن: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1987 م
- صليبا جميل: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، (د ط)، 1982 م
- طرابيشي جورج: معجم الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، (د، ط)، (د، س)، ط3، 2006م
- عبد النور جبور: المعجم الادبي، دار العلم للملايين بيروت، ط1، 1989 م
- العجم رفيق : موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999 م
- العجم رفيق: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والاسلامي -8-، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004 م
- العجم رفيق: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية ج2، 1890، 1940، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2002م
- عرابي محمد غازي: النصوص في مصطلحات التصوف، دار قبية لبنان للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، 1985 م
- كامل فؤاد: الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية جلال العشري عبد الرشيد الصادق راجعها واشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة، 1986م
- الكتاني محمد: موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والادبي ج1، 1، 1- ذ دار الثقافة للنشر والتوزيع المغرب، (د، س)، ط1، 2002م
- كحالة عمر رضا: المستدرك على معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1985 م
- الكيلاني محمد جمال: معجم المصطلحات الأفلاطونية مفهومها ودلالاتها، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية، ط1، 2010م
- ماسينيون و عبدالله مصطفى: التصوف كتب دائرة المعارف الإسلامية 16 لجنة، تر دائرة المعارف الإسلامية ابراهيم خو رشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، ط1، 1984م



## قائمة المصادر والمراجع

- محمد أسود عبد الرزاق العميد: موسوعة الأديان والمذاهب المجلد 2، الدار العربية للموسوعات، (د، ط)، (د، س)، 2012م
- مذكور إبراهيم: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية عالم الكتب بيروت، (د، ط)، 1979 م
- مغنية محمد جواد: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال بيروت، لبنان (د، ط)، (د، س)، 1986م
- المقري أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير معجم عربي عربي، مكتبة لبنان، (د، ط)، 1987 م
- وهبة مراد: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979 م
- وهيبة بن جدو: المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال، منشورات جامعة أدرار العدد 1 خاص بالملتقى الدولي 11 التصوف في الاسلام والتحديات المعاصرة الحج 1، 2009/2008
- ياسين إبراهيم محمد: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي إشارات فلسفية في كلمات صوفية، دار المعارف القاهرة، (د، ط)، 1999م
- يودين روزنتال: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين للطباعة والنشر بيروت، ط4، 1981 م
- **رابعا قائمة المجالات:**
- توفيق ابن عامر: التراث العربي والحوار الثقافي، أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث، حوار الثقافات تونس، من 23 الى 25 نوفمبر 2007
- بوجلطية خيرة حميدي: الماهية والوجود عند الفارابي، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية قسم الآداب والفلسفة، العدد 10، جوان 2013 م
- بوعلي خميس: نزاع المشروعات المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ع 50، 51، السنة 2011م
- الجابري محمد عابد: مواقف اضاءات وشهادات كيف نتعامل مع التراث؟ الصورة التي تقدمها اللغة العربية لأهلها عن العالم ولأن العقلانية ضرورة، مجلة الثقافة الجديدة المغربية، العدد2، 1998م.
- جيدل عمار: الخميرة الأزلية عند السهروردي (الشهيد، المقتول)، مجلة الخطاب الصوفي أشغال الملتقى الدولي الثاني الخطاب الصوفي والعولمة العدد الثاني السنة 2008 نصف سنوية، جامعة الجزائر.

## قائمة المصادر والمراجع

- حمادي عبد الحميد حسين: استدعاء ساقى الخمر فى غزليات عبد الرحمن الجامى، مجلة كلية الآداب، العدد 21 يوليو، 2006م
- حمداوى جميل: الصوفية تجربة ومصطلح خطاب المعرفة بوسائل القلب لا العقل 10 افكار وقضايا، العرب الاسبوعى (السبت 11/08/2007)
- سيد احمد عبد الحكيم خليل: الدلالات اللغوية فى الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، ع 14، 2014 م.
- شقير صالح: الحضور الفلسفى فى الفكر العربى الحديث، مجلة جامعة دمشق، ع 01، 2010 م.
- الشناوى ايمان محمود: الاغتراب عند الحسين بن منصور الحلاج، مجلة كلية الآداب جامعة المنصورة، العدد 48، المجلد 2، الجزء 2، يناير 2011م
- صديقى على: تقريب المنطق الأرسطى فى التراث العربى الإسلامى ابن حزم الأندلسى أنموذجا، الكلمة مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامى وقضايا العصر والتجدد الحضارى، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان، ع 87، السنة 22 ربيع 2015م
- ضيائى حسين: فلسفة الاشرار المدى الثقافى، تر عمار كاظم محمد، السبت 11 آذار، العدد 618
- عبد الصبور صلاح: المكتبة الغربية الأفلاطونية المحدثه عند وليم بليك جورج ميلز هاربر، السنة السابعة، المجلة سجل الثقافة الرفيعة، العدد 75، مارس 1963م
- فليب نيمو: هنري كوربان من هيدغر إلى السهروردي، تر فريد ازاهي نزوي، فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، ع 53، يناير 2008 محرم 1429 هـ .
- قراوزان لىلى ومزي محمد: التصوف فى مرآة معاصرة، مجلة جامعة النجاح للأبحاث العلوم الانسانية، مجلد 27 (3)، 2013م.
- محمد يعيش: الرمز فى التجربة الصوفية، عوارف مجلة فكرية تعنى بالخطاب الصوفى، مدار العدد جماليات الروح القول الصوفى، العدد 12، 2007 م
- محمود قاسم: مشكلة الفيض فى الفلسفة الإسلامية، المجلة سجل الثقافة الرفيعة جمادى الاولى 1383 اكتوبر 1963، العدد 82، السنة السابعة
- منصورية فتحى: الإنسان والراهن المعرفى بناء الإنسان من منظور الحداثة العربية، مجلة دراسة فلسفية، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ع 01، جانفى 2014 م.

## قائمة المصادر والمراجع

- ناصر عمارة: فلسفة عربية هل هي ممكنة، مجلة دراسات فلسفية مجلة محكمه نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ع1، جانفي 2014م.

### ● خامسا قائمة الملتقيات:

- بوقاف عبد الرحمان: الفلسفة العربية المعاصرة ومجازرة التبرير الفلسفة واسئلة الراهن اش عمر بوساحة مخبر دراسات الفلسفية والاكسيولوجية جامعة الجزائر 2 أعمال الملتقى (د، ط)، 2013م.
- محمد المصباحي: سؤال الذات الفلسفة وأسئلة الراهن، أعمال ملتقى جامعة الجزائر 2 مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية اش عمر بوساحة، (د، ط)، 2013 م.
- المعوش سالم: التصوف سبيل الى وحدة المشاعر الانسانية، منشورات جامعة أدرار العدد الاول خاص بالملتقى الدولي 11 التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة الحج 02 2009 / 2008
- منسية مقداد عرفة: أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لوفاته أشغال الندوة الدولية الغزالي اليوم لماذا بيت الحكمة 17-21 ماي 2011، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة قرطاج، 2012م

### ● سادسا الرسائل والأطروحات:

- العريفي محمد بن عبد الرحمن: موقف ابن تيمية من الصوفية مجلد 01 رسالة دكتوراه، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع الرياض، السعودية، ط1، 1430هـ
- غسان محمود سليمان السعدي: العروج في فلسفة السهروردي: رسالة ماجستير في الفلسفة بكلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية تموز 1995
- سراج سعيد عقيل: صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي دراسة ونقد رسالة دكتوراه في العقيدة اشرف محمود احمد خقاجي ج1 المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي جامعة ام القرى كلية الدعوة واصول الدين قسم العقيدة الدراسات العليا، 1414 هـ

### ● سابعا مواقع الانترنت:

- يحيى محمد: نظرية الفيض ومشكلة الصدور عند الفلاسفة  
<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=458>

### ● المصادر الأجنبية:

- G.E BOSWORTH ,E. Van DONZEL ,w .p.HEinrichs et feuG.LEGOMET ENCYCLOPédie de l'islam nouvelle édition établie avec le CONCOURS DES PRINCPAUX ORIENTALISTES ASSISTÉde p.j.bearman et MmeS.Nurit sous le patronage de l'union académique internationale tome ix SAN-SZE leiden brill 1998.
- Henry corbin l'homme et son ang initaion et chervalerie spiritulle l' espace intérieur avant propos de roger munier ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres fayard libraire artemie fayard.
- Henry corbin iran et la philosopie ouvrage publie avec le concours du centre national des lettre fayard and libraire artemie fayard 199 0.
- Henry corbin: en islam iranien aspects spirituelle et philosophie 2 Sohrawardi et les platoniciens de perse éditions Gallimard,1971.
- Henry corbin: face de dieu face de L'homme herméneutique et soufisme préface de Gil Bert Durand éditions entrelace mars 2008 .
- Henry corbin :philosphie iranienne et philosphie comparée édition buchet / chastel 18 ,rue de condé ,75006 paris c 1985.
- HENRY CORBIN: SUHRAWARDi D'alep fata morgana hermes c fata morgana 2001 seizéme publication de la sociétédes études iraniennes.
- Muhsin s .madi the political aspects of Islamic philosophiy charles E.butterworth distributed for the center for middle eastern studies of Harvard university by Harvard university press cambridge, massachusetts 1992.
- Nicolai sinai :al suhrawardi on mirror vision and suspended images (muthul muNicolai Sinai al suhrawardi on mirror vision and suspended images (muthul mu'allaqa) Arabic sciences and philosophy a historical journal vol 25 numer 2 september.
- Peter adamson Richard taylor Arabic philosophy cambridge university press .
- Shiva kaviani suhrawardi philosopher or mystic golden triangle of his world view consciousness and reality studies in memory of toshihiko izutsu edited by sayyid jalal al din ashtiyani hideichi matsubara takashi iwami akiro matsumoto iwanami shoten ,publishers tokyo.1998.

### عبد الرحمان بدوي



د. عبد الرحمن بدوي: (4 فبراير 1917 - 25 يوليو 2002 القاهرة) (أحد أبرز أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين وأغزرهم إنتاجاً، إذ شملت أعماله أكثر من 150 كتاباً تتوزع ما بين تحقيق وترجمة وتأليف، ويعتبره بعض المهتمين بالفلسفة من العرب أول فيلسوف وجودي مصري، وذلك لشده تأثره ببعض الوجوديين الأوروبيين وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر.

#### نشأته ودراسته

والدهُ بدوي بن بدوي بن محمود الشرياصي ، عمدة القرية، تعرض لمحاولة اغتيال قبل ولادة عبد الرحمن بأربعة سنين، وهو من أثرياء منطقته. ولد عبد الرحمن بقرية شرياص - دمياط، وكان تسلسله الخامس عشر من بين 21 شقيقاً وشقيقة. وأنهى شهادته الابتدائية في 1929 من مدرسة فارسكور ثم شهادته في الكفاءة عام 1932 من المدرسة السعيدية في الجيزة.

وفي عام 1934 أنهى دراسة البكالوريا، حيث حصل على الترتيب الثاني على مستوى مصر، من مدرسة السعيدية، وهي مدرسة اشتهر بأنها لأبناء الأثرياء والوجهاء. التحق بعدها بجامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، سنة 1934، وتم ابتعاثه سنة 1937 لمدة أربعة أشهر إلى ألمانيا وإيطاليا أثناء دراسته لإتقان اللغتين الألمانية والإيطالية وذلك بناءً على تعليمات من الدكتور طه حسين، وعاد عام 1937 إلى القاهرة، ليحصل في مايو 1938 على الليسانس الممتازة من قسم الفلسفة.

بعد إنهائه الدراسة تم تعيينه في الجامعة كمعيد ولينتهي بعد ذلك دراسة الماجستير ثم الدكتوراه عام 1944 من جامعة القاهرة ، والتي كانت تسمى جامعة الملك فؤاد في ذلك الوقت. عنوان رسالة الدكتوراه الخاصة به كان: «الزمان الوجودي» التي علق عليها طه حسين أثناء مناقشته لها في 29 مايو 1944 قائلاً: «لأول مرة نشاهد فيلسوفاً مصرياً». وناقش بها بدوي مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية والزمان الوجودي.

وهو يجيد اللغات: الفرنسية والألمانية والإيطالية والأسبانية واليونانية واللاتينية والإنجليزية والفارسية بالإضافة إلى اللغة العربية.

### عمله الجامعي

عين بعد حصوله على الدكتوراه مدرسا بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد في أبريل 1945 ثم صار أستاذا مساعدا في نفس القسم والكلية في يوليو سنة 1949 ترك جامعة القاهرة في 19 سبتمبر 1950 ، ليقوم بإنشاء قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة عين شمس، جامعة إبراهيم باشا سابقا، عمل مستشارا ثقافيا ومدير البعثة التعليمية في بيرن في سويسرا مارس - 1956 نوفمبر 1958، غادر إلى فرنسا 1967 بعد أن جردت ثورة 23 يوليو عائلته من أملاكها. وكان قد عمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات:

1947-1949 في الجامعات اللبنانية،

(1967) في معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب، السوريون، بجامعة باريس،

(1967-1973) في الجامعة الليبية في بنغازي.

(1973-1974) في كلية «الإلهيات والعلوم الإسلامية» بجامعة طهران.

(1974-1982) أستاذا للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الآداب، جامعة الكويت.

ثم استقر في نهاية الأمر في باريس.

### مذكراته

في عام 2000 نشر مذكراته في كتاب ضخ من جزأين، وصل عدد صفحاته إلى 768 صفحة، لدى المؤسسة العربية للدراسات والنشر. وكان لنشر الكتاب صدى ضخم لدى الكثير من المثقفين المصريين وذلك لأن بدوي هاجم الكثير ممن اعتبرهم المثقفين العرب رموزا للفكر. كما هاجم بقوة النظام المصري وحكم جمال عبد الناصر موجها انتقادات شتى. وعلق على حجم المشاركة في تشييع جنازة جمال عبد الناصر بأن هذا "أمر عادي ولا يمت بصلة إلى وجود علاقة حب بين المصريين وعبد الناصر"، مشيرا إلى أن "هذه هي طبيعة شعب هوايته المشي في الجنازات". كما اتهم رموزا سياسية منها سعد زغلول بالعمالة للبريطانيين، وطه حسين بالعمالة للأجهزة الأمنية، وأعتبر الطلاب جواسيس على بعضهم البعض، مشيرا إلى أن قيام عبد الناصر بتأميم قناة السويس كان سعيا وراء الشهرة.

### أعماله

له ما يقرب من 200 كتاب حسب محمود أمين العالم بينما قال أحد ناشريه إن كتبه التي نشرها تجاوزت 150 كتابا منذ كتابه الأول عن نيتشه الذي صدر عام 1939. وهو الأمر الذي يؤكد ابن أخيه محسن بدوي حيث يقول في موقعه الإلكتروني: بلغت أعمال الدكتور عبد الرحمن بدوي

سواء المنشورة أو غير المنشورة نحو 150 كتاباً منها أعمال منشورة بالفرنسية والإسبانية والألمانية والإنجليزية فضلاً عن العربية.

### وفاته

توفي في مستشفى معهد ناصر في القاهرة صباح الخميس 25 يوليو 2002 عن عمر يقارب 85 سنة. حيث كان قد عاد من فرنسا إلى مصر قبل وفاته بأربعة أشهر بسبب إصابته بوعكة صحية حادة، إذ سقط مغشياً عليه في أحد شوارع باريس وأُتصل طبيب فرنسي بالقنصلية المصرية بأن أمامه شخصاً مريضاً يقول إنه فيلسوف مصري يطلب مساعدتهم.



### هنري كوربين

هنري كوربين (1903-1978)

فيلسوف ومستشرق فرنسي صبَّ اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاصّ على الغنوصية الشيعية فترجم أهمّ الكتب في هذا المجال من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي مروراً بابن عربي وحققها وعلّق عليها.

#### الاقتراب من الإسلام

أصبح لـ(كوربين) بعد سنوات من البحث والدراسة في الدين الإسلامي ميل للإسلام، وبالخصوص الأئمة الأطهار. وبعد دراسة الدين الإسلامي اطلع على حكمة الإشراق للسهروردي، وأخذ يهتم بعلوم الحكمة والعرفان المنتشرة في إيران . وشيئاً فشيئاً أصبح بعيداً عن الأفكار الغربية، وعن أستاذه في أوروبا لوي ماسينيون . فاعتنق الدين الإسلامي سنة 1945م، ثم سافر إلى إيران لإشباع رغبته من الحكمة والإشراق.

#### عمله بفرنسا

أسس في فرنسا قسم تاريخ إيران، وأمّمها القديمة، وكان يهدف من وراء ذلك نقل التراث العرفاني الإيراني إلى المهتمّين به في أوروبا والغرب.

#### مناظراته

وكان يقضي معظم أوقاته خلال السنوات التي قضاها في إيران بمناظرة علماء الشيعة ومباحثتهم وتبادل وجهات النظر معهم، مثل العلامة الطباطبائي صاحب الميزان في تفسير القرآن، حيث عقدت بينه وبين الطباطبائي عدة جلسات وقد طبعت وقائع هذه الجلسات في كتابين هما "الشيعة" و"رسالة التشيع" وقد صدرا في إيران وترجمهما إلى العربية جواد الكسار.

اسلامه



## ملاحق

بعد أن اعتنق الدين الإسلامي، اختار المذهب الشيعي الإثنا عشري، وكان له إيمان شديد بالإمام المهدي الغائب.

### كتبه

تتناول مؤلفات هنري كوربان العديد من مجالات الفكر الإسلامي، و تتضمن بعض المقالات المعرفية الهامة إضافة إلى بعض التفاسير العقائدية و التعليقات. و تتعدى أهمية مؤلفاته حدود ما هو معروف بـ " الاستشراق " اذ لم يكن هنري كوربان يسعى لعرض التعاليم و الأفكار الفلسفية للمؤلفين الذين درس عنهم في متحف الفلسفة القديمة، إنما كان هدفه ان يبين كيف استطاعت تلك الموضوعات و التعاليم أن تثير و تحفز النشاط الفكري في كل الأوقات و خاصة في وقتنا الحاضر.

ولد هنري كوربان سنة 1903م و بدأ بدراسة مادة الفلسفة في جامعة السوربون سنة 1919م. و من خلال ترده إلى معهد اللغات الشرقية تعرف إلى شخص لويس ماسينيون أحد المستشرقين المحبين للإسلام الروحي و الذي أخبره عن كتاب "حكمة الاشراق" لشهاب الدين يحي السهروردي و الذي كان له دور حاسم في تحديد مساره الفلسفي.

تناول هنري كوربان و بعمق ما أسماه بـ "الفلسفة النبوية" و التي تكتسب من خلال الموالاتة أو التقيد بالكتاب المنزل. -سواء من المسلمين أو المسيحيين أو اليهود- يجدون أنفسهم و بالضرورة في موضع التأويل.

من أهم ما كتب :

-En Islam Iranien

-Histoire de la philosophie islamique

-L'homme et son ange

-Philosophie iranienne et philosophie comparée

( أ )

- ابراهيم بن سيار النظام 101،
- ابراهيم هلال 137،
- أبرقلس 148،
- ابن الفارض 289،
- ابن تيمية 121، 234، 244، 245، 246،
- ابن رشد 10، 14، 45، 117، 131، 307، 313، 321،
- ابن سبعين 68، 86، 121، 142، 157، 245، 246، 291،
- ابن سينا 11، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25،
- 26، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42،
- 43، 44، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 59، 76، 80، 81، 82، 84، 89، 94،
- 95، 97، 106، 147، 148، 150، 156، 162، 168، 171، 177، 185،
- 224، 227، 235، 242، 269، 270، 299، 301، 304، 321، 340،
- ابن طفيل 12، 21، 28، 30، 81، 89، 213، 258، 259، 268، 269،
- ابن عربي 32، 62، 94، 107، 133، 137، 176، 189، 198، 202، 203،
- 228، 230، 263، 282، 289، 321،
- ابن كمونة الاسرائيلي 81،
- ابن مسكويه 305،
- ابو البركات البغدادي 153،
- ابوحيان التوحيدي 289،
- أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله البكري السهروردي 73،
- أبو يزيد البسطامي 25، 67، 111، 289،
- ادلر 221،
- ادونيس 285، 286،
- ارخوطس 122،

- ارسطو 12، 15، 16، 20، 23، 27، 30، 31، 34، 50، 53، 85، 93، 94، 105، 108، 111، 115، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 126، 152، 155، 169، 223، 224، 230، 235، 293، 368، 369
- ارنسٲ رينان 132،
- الاسكندر الافروديسي 50،
- افلاطون 23، 26، 34، 50، 85، 87، 90، 94، 96، 97، 99، 100، 103، 105، 108، 109، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 118، 122، 147، 152، 148، 180، 155، 196، 223، 236، 253، 254، 277، 300، 301، 304، 368
- افلوطين 12، 47، 113، 115، 116، 117، 118، 139، 146، 147، 149، 150، 152، 177، 197، 237
- أمانيو سساكاسي 89،
- انبادوقليس 96، 108، 112، 157، 237

( ب )

- برغسون 290، 296،
- بن فيسٲ 279،
- بوذا 223،
- بوزرجمهر 109،
- بول فيرابند 332،

( ت )

- تشومسكي 279،
- تولول وتوزي 13،

( ٲ )

- ٲامسٲيوس 50،

( ج )

- جاماسف 109،
- جان بياجيه 221،
- جلال الدين الدواني 85، 93،
- جلال الدين الرومي 188، 321،
- جمال الدين الجيلي 78، 232،
- الجنيد البغدادي 41،
- جوتيه 14، 311،
- جون بول سارتر 143،
- جون لوك 292،
- جيل دولوز 43، 306، 312، 344،
- جيمستوسبلتون 99،

( ح )

- حسن حنفي 158، 159، 290، 305، 323، 330، 331، 332، 341،
- حسين نصر 26،
- الحلاج 1، 25، 68، 90، 100، 111، 133، 137، 142، 209، 214، 229،
- 289، 321،

( خ )

- الخرقاني 111،

( د )

- دافيد هيوم 292،
- دمسقيوس 148،
- دوسوسير 279،
- دي بور 94،
- دي سلان كارادفو 14،

( ذ )

- ذو النون المصري 111،

( ر )

- رابعة العدوية 133،
- الرازي 40، 340،
- روجر بيكون 47،
- رولان بارت 276، 277،
- رونيه ديكارت 233، 292،
- ريجيس دوبريه 221،
- ريكور 354،

( ز )

- زرادشت 87، 88، 91، 96، 97، 98، 99، 100، 102، 103، 105، 106،  
109، 130، 131، 223،
- زكي نجيب محمود 315، 319، 320،

( س )

- سارتون 47،
- سامي النشار 144،
- سقراط 43، 105، 108، 118، 223،
- السهرودي الحلبي 1، 11، 12، 14، 18، 19، 22، 23، 24، 25، 26، 27،  
28، 29، 30، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44،  
45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 56، 57، 58، 59، 63، 64، 65،  
66، 67، 68، 69، 73، 74، 75، 76، 79، 80، 82، 84، 85، 86، 87، 88،  
89، 90، 91، 92، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 104، 105،  
106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117،  
118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129،  
130، 131، 133، 134، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144،

،156 ،155 ،154 ،153 ،152 ،151 ،150 ،149 ،148 ،147 ،146 ،145  
،169 ،168 ،167 ،166 ،165 ،164 ،163 ،161 ،160 ،159 ،158 ،157  
،186 ،185 ،184 ،180 ،177 ،176 ،175 ،174 ،173 ،172 ،171 ،170  
،205 ،202 ،201 ،200 ،199 ،198 ،196 ،195 ،191 ،189 ،188 ،187  
،222 ،221 ،220 ،219 ،218 ،217 ،215 ،214 ،213 ،211 ،208 ،206  
،234 ،233 ،232 ،231 ،230 ،229 ،228 ،227 ،226 ،225 ،224 ،223  
،247 ،246 ،245 ،244 ،243 ،242 ،241 ،240 ،239 ،238 ،236 ،235  
،259 ،258 ،257 ،256 ،255 ،254 ،253 ،252 ،251 ،250 ،249 ،248  
،272 ،271 ،270 ،269 ،268 ،267 ،266 ،264 ،263 ،262 ،261 ،260  
،284 ،283 ،282 ،281 ،280 ،279 ،278 ،277 ،276 ،275 ،274 ،273  
،297 ،296 ،295 ،294 ،293 ،292 ،291 ،290 ،289 ،288 ،286 ،285  
،366 ،364 ،363 ،312 ،311 ،307 ،305 ،302 ،301 ،300 ،299 ،298  
369 ،368

• السهروردي البغدادي 227،

• سهل التستري 111،

• سورين كيركيغارد 140، 141، 142،

• سيد حسين نصر 22 ، 84،

## ( ش )

• شفيتسر 326،

• الشريف افتخار الدين 77،

• شمس الدين الشهرزوري 74، 76، 78، 83، 301،

• شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله السهرودي 16،

• الشيخ فخر الدين المارديني 77،

• الشيرازي (الملا صدرا) 40، 46، 64، 74، 92، 93، 288، 293، 294، 295،

،301 ،296

( ص )

- صلاح الدين الايوي 75، 76، 77، 78،

( ط )

- طه حسين 336،
- طه عبد الرحمن 322، 341، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 350،
- 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 361،
- الطيب تيزيني 332، 333، 334،

( ظ )

- الظاهر 76، 78، 79،
- الظاهر الغازي ابن ايوب 77،

( ع )

- عبد الرحمن الجامي 206،
- عبد الرحمن بدوي 19، 38، 81، 140،
- عبد الرحمن بن خلدون 180، 333،
- عبد الفتاح رواس قلعة جي 230،
- عبدالله العروي 329،
- علي حرب 310، 359، 360، 361،
- عمر بن سهلان الساوي 122، 123،
- عمر محمد شهاب الدين ابو حفص

( غ )

- غاستون باشلار 219،
- الغزالي 38، 39، 44، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 58، 59، 60، 61، 62،
- 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 80، 82، 85، 97، 134، 155، 226،
- 297، 299،

( ف )

- الفارابي 16، 20، 26، 41، 43، 90، 94، 146، 148، 150، 151، 156، 160، 161، 162، 163، 165، 167، 168، 173، 176، 177، 298، 321
- فردشاد 109،
- فرنسيس بيكون 119، 223، 230،
- فرويد 221،
- فورفوريوس السوري 120، 149،
- فون كريمر 90،
- فيثاغورث 91، 96، 105، 108، 112، 122، 156، 237،
- فيلون 115،

( ق )

- القديس اوغسطين 117،
- القديس يوحنا 296،
- القديسة تيريزا الافلوبية 132، 133،
- قطب الدين الشيرازي 51، 93، 301،

( ك )

- كارل بوبر 332،
- كانط ايمانيل 297، 340،
- كرلو الفونسيو نلينيو 12، 39، 40،
- كزينو فون 105،
- الكندي 41، 94، 117، 150،
- الكواكبي 315، 356،

( ل )

- لويس ماسينيون 73، 82، 83، 84، 308،



( م )

- ماجد فخري 25،
- مالك بن نبي 134، 323، 326، 327، 335، 336، 337، 340، 343،
- ماني 89 ، 110،
- مجد الدين الجيلي 75، 77، 204، 289،
- محمد اركون 335،
- محمد جلال شرف 153،
- محمد شوقي الزين 326، 327، 341، 343،
- محمد عابد الجابري 131، 135، 136، 290، 303، 305، 306، 307، 308،
- 309، 310، 311، 312، 313، 322، 332، 336، 342،
- محمد علي أبو ريان 80، 154، 202، 248،
- مزدك 89،
- مونتيسكيوا 349،
- ميشال فوكو 354،

( ن )

- نصير الدين الطوسي 40،
- النفري 182، 183، 198،
- نيتشه فريدريك 129، 130، 131، 144، 326،

( هـ )

- هابرماس يورغن 344، 345،
- هرمس 86، 87، 91، 92، 93، 96، 99، 97، 100، 105، 108، 180، 196،
- 223، 277،
- هنري كوربان 33، 39، 58، 66، 73، 75، 80، 81، 83، 84، 91، 249، 295،
- 296، 297، 299، 301، 306، 307، 308،
- هورتن 14،

- هوسرل 290،
- هيرودتسكستيان 105،
- هيدغر مارتين 140، 142، 144، 295، 307،
- هيغل 132، 133، 292،

( و )

- واطسون 221،
- ويستلر

( ي )

- يونغ 221،

12 - 01 ..... مقدمة

84-13 ..... الفصل الأول

23-13 ..... المبحث الأول: شبكة المفاهيم

62-24 ..... المبحث الثاني: الحكمة المشرقية كمصطلح (البداية والتأسيس)

24 ..... (1) التسمية ومدلولاتها

29 ..... (2) الاتجاه الإشرافي في الفكر السينوي

36 ..... (3) مقارنة ابستمية بين السهروردي وابن سينا

48 ..... (4) عناصر الاختلاف بين السهروردي وابن سينا

84-63 ..... المبحث الثالث: مقارنة ابستمية بين الغزالي والسهروردي

63 ..... (1) الغزالي والتأصيل لفلسفة النور

64 ..... (2) المنحى الانطولوجي و الابستمولوجي لفلسفة النور عند الغزالي

66 ..... (3) الانطولوجيا الإشرافية في فكر الغزالي

67 ..... (4) المنهج الذوقي عند الغزالي

69 ..... (5) فلسفة النور بين الغزالي والسهروردي

71 ..... (6) القيمة الفلسفية للنور عند الغزالي

74 ..... (7) مفهوم التصوف في نظر الغزالي

79 ..... (8) نقد الغزالي للتصوف الفلسفي

81 ..... (9) الغزالي بين العرفان والفلسفة

82 ..... (10) تجاوز أسطورة فلسفة مشرقية أم فلسفة إشرافية

158-85 ..... الفصل الثاني

97-85 ..... المبحث الأول: فلسفة السهروردي من منظور غربي

85 ..... (1) الفضاء الكرنولوجي للفيلسوف

89 ..... (2) تعليمه

89 ..... (3) مأساته

91 ..... (4) مؤلفاته

92 ..... (5) مصنفاته

92	(ا) حكمة الإشراف
93	(ب) هياكل النور
93	(ج) أصوات أجنحة جبرائيل
93	(د) الغربية الغربية
93	(هـ) صفير سيمورغ
93	(و) التلوينات
94	(6) تصنيف كتبه
95	(7) تصنيف كوربان
130-98	<b>المبحث الثاني: المرجعية الفكرية والفلسفية لشيخ الإشراف</b>
98	(1) اثر المؤلفات الهرمسية وحكمة فارس القديمة على فكر السهروردي
109	(2) الجذور الفارسية في فكر السهروردي
120	(3) تأثير الفكر اليوناني في فلسفة السهروردي
123	(4) أثر الفكر الأفلاطوني و الأفلاطونية المحدثه عند السهروردي
157-131	<b>المبحث الثالث: إصلاح المنطق الأرسطي وتهذيبه</b>
131	(1) المنطق الإشرافي كبديل للمنطق الصوري
139	(2) علاقة المنطق بنظرية المعرفة الإشرافية
141	(3) السهروردي والإنسان الأعلى
143	(4) الحكمة الصوفية والمثلث المعرفي عند السهروردي
148	(5) التجربة الصوفية وأهمية المصطلح الصوفي
153	(6) السهروردي ومفهوم الدازاين
155	(7) مفهوم القلق بين الوجودية والسهروردي
228-158	<b>الفصل الثالث</b>
189-158	<b>المبحث الأول: الترتيب الانطولوجي عند السهروردي ( مراتب الوجود نظرية الفيض والصدور)</b>
158	(1) تمهيد
158	(2) حكمة الإشراف ونظرية الوجود
164	(3) ترتيب الوجود
170	(4) الصلة بين نظرية الفيض ونظرية الإشراف
172	(5) نظرية الفيض عند السهروردي
176	(6) نظرية الوجود وفلسفة النور عند السهروردي

## فهرس الموضوعات

176	ا) صدور نور مجرد واحد عن نور الأنوار .....
178	ب) كيفية صدور وانبثاق الإشراقات الوجودية .....
182	ج) ميتافيزيقا الأنوار عند السهروردي .....
185	7) قاعدتي الأشرف والأخس .....
188	8) مفهوم وحدة الوجود في المنظومة الفيضانية الإشرافية السهروردية .....
210-190	<b>المبحث الثاني: وصول المريد إلى الشيخ (طي مراتب الوجود) .....</b>
190	1) الطفل ودليل البحث عن الحقيقة .....
193	2) المقامات عند الصوفية .....
196	3) الأحوال .....
201	4) العلاقة بين الحال والمقام .....
203	5) أحوال السالكين عند السهروردي .....
228-211	<b>المبحث الثالث: معراج المتأله والاتحاد الإشرافي .....</b>
211	1) المعراج الصوفي .....
217	2) الاتحاد الإشرافي بين العارف والمعروف عند السهروردي .....
221	3) الاغتراب الروحي عند المتصوفة .....
226	4) الحلول عند السهروردي .....
305-229	<b>الفصل الرابع .....</b>
259-229	<b>المبحث الأول: سلطة المعرفة عند الحكيم الإشرافي .....</b>
229	1) الحكيم المتأله والسلطة الباطنية .....
230	2) سلطة الشيخ على المريد في الوصول إلى الحقيقة .....
233	3) قيمة السلطة الباطنية في رسم طريق الحكماء .....
239	4) السلطة الإشرافية والتجريب الروحي .....
243	5) فلسفة النور مصدر لشرعية السلطة المعرفية الإشرافية .....
246	6) وسائل إدراك المعرفة الإشرافية وبلوغ سلطة الحكمة الذوقية .....
250	أ) العلم الإلهي محفز لممارسة السلطات: .....
251	ب) مستويات الإدراك ودرجاته .....
253	7) مستويات الإدراك ودرجاته .....
253	أ) نظرية المشاهدة .....

## فهرس الموضوعات

- 257 ..... (ب) نظرية الكشف
- المبحث الثاني: السياسة والأخلاق في المنظومة الإشراقية 260-271**
- 260 ..... (1) الحكيم المتأله أعلى المراتب
- 263 ..... (2) مفهوم السياسة عند السهروردي
- 265 ..... (3) نظرية الخلافة عند السهروردي
- 266 ..... (4) نظرية السهروردي في السعادة
- المبحث الثالث: حقيقة التأويل عند السهروردي 272-305**
- 272 ..... (1) الإشراق مؤشر الرمز
- 277 ..... (2) التجربة الصوفية بين الفهم والذوق
- 279 ..... (3) الرمز بين الخطاب الصوفي والخطاب الفلسفي
- 281 ..... (4) الرمز معيار للحقيقة بين المرید والشيخ
- 285 ..... (5) الرمز حتمية في الفضاء الروحي
- 288 ..... (6) الرمز والحكمة الالهية من خلال الرسائل الصوفية والفلسفية
- 300 ..... (7) القصة فضاء للغة الصوفية الرمزية
- 302 ..... (8) نظرية السهروردي في الرمز
- الفصل الخامس 306-380**
- المبحث الأول: تجاوز المدرسة الإشراقية 306-320**
- 306 ..... (1) المدرسة الإشراقية بين الرفض والقبول
- 309 ..... (2) مدرسة الحكمة المتعالية كبديل للمدرسة الإشراقية
- 311 ..... (3) مدرسة الحكمة المتعالية ونظرية الخيال المتصل
- 312 ..... (4) اصالة الوجود ووحدته عند الملا صدرا
- 316 ..... (5) تأملات نقدية في إشكالية عدم ترجمة السهروردي في الفلسفة المدرسية
- المبحث الثاني: إشكالية المعقول واللامعقول في الفكر العربي المعاصر 321-361**
- 321 ..... (1) الصبغة اللامعقولة في الفكر العربي المعاصر
- 324 ..... (2) الفلسفة الإشراقية والرؤية الإستشراقية
- 327 ..... (3) إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر
- 331 ..... (4) الفكر العربي المعاصر وفلسفة الاختلاف
- 334 ..... (5) أزمة فكر أم هزيمة فكر

## فهرس الموضوعات

338	6) خصائص الفكر العربي
341	7) شروط النهضة في ظل صراع الحضارات
346	8) الحرية وانعكاساتها على الفكر العربي
349	9) نحو رؤية علمية للفكر العربي المعاصر
358	10) الامن الفكري العربي بين الصدق والمصادقية
380-362	المبحث الثالث: جدل الحوار والتراث الفلسفة
362	1) أدبيات الحوار وإنقاذ الوضع الراهن
365	2) مفهوم العقلانية الحوارية عند طه عبد الرحمن
368	3) نحو حداثة إسلامية
383	الخاتمة
386	قائمة المصادر والمراجع
437	الملاحق
442	فهرس الأعلام
452	فهرس الموضوعات
457	الملخصات

### ملخص بالعربية:

إن الفلسفة الاشرافية تعكس النضج الفكري والمعرفي لشيوخ الإشراق السهروردي المقتول، فهي حكمة صوفية معرفية رمزية بنت منظومتها الاشرافية الانطولوجية والابستمولوجية والهيرمينيوطيقية على مبدأ أساسي الله نور الأنوار وهو مصدر الكائنات جميعا وفق قاعدتي الاشراف والاخس، وهي فلسفة تسعى لإحياء الخميرة المقدسة للفرس، فنوعت في مرجعيتها من زرادشتية وهرمسية ويونانية وإسلامية، فأبدع السهروردي منطق إشراقي يهدّب فيه المنطق الأرسطي ويتمشى مع فلسفته في نسقية معرفية وسياسية وأخلاقية مؤلفا بين الفلسفة والتصوف وفق منهج ذوقي بحثي، فأصل لنظرية الكشف والمشاهدة وقوله بالاتحاد الإشراقي والمعراج الصوفي الروحي والوصول إلى أعلى مرتبة في السلم الروحي، وهي الحكيم المتأله ناقدا بذلك المدرسة المشائية وابن سينا بالجمع بين النظر والعمل في معرفة صوفية فلسفية ذات طابع وجودي شهودي. إن تجاوز هذه الفلسفة مع مدرسة الحكمة المتعالية بزعامة الشيرازي لا ينفي القيمة المعرفية للسهروردي في تأصيله للتصوف الفلسفي وإعطاءه للفلسفة الإسلامية أصالتها في الفكر الروحي والفلسفي.

### الكلمات المفتاحية

الفلسفة الاشرافية، الحكمة الصوفية، نور الأنوار، الاشراف، الاخس، المنطق الاشرافي، منهج ذوقي بحثي، الكشف والمشاهدة، الاتحاد الاشرافي، المعراج الصوفي الروحي، الحكيم المتأله، المدرسة المشائية، الحكمة المتعالية، النظر، العمل، طابع وجودي شهودي، التصوف الفلسفي.



### Résumé en Français :

La philosophie de « l'ishraq » reflète la maturité intellectuelle et cognitive du maître assassiné de l'illuminisme Sohrawardi. C'est une sagesse soufiste, cognitive et symbolique qui a construit son système illuministe ontologique, épistémologique et hermineutique sur un principe primordial qui est : « le dieu est lumière des lumières », il est la source de tous les êtres selon la règle de sublime et du méprisable. C'est une philosophie qui essaye de ressusciter la fermentation sacrée des perses ; alors elle a multiplié ses références avec le zoroastrisme, hermesime et la philosophie grecque et musulmane. Ainsi, Sohrawardi a créé une logique illuministe qui affine la logique aristotélicienne et qui s'assortit avec sa philosophie dans une systématique cognitive, politique et éthique synthétisant la philosophie et le soufisme selon une méthode sensationnelle heuristique. Il a fondé une théorie sur l'intuition « al kachf » et la vision « al mouchahada », il parle aussi de l'union illuministe « al itihad al ishraqi », l'ascension soufie spirituelle en arrivant au plus haut de la hiérarchie spirituelle qui est « le sage divinisant ». De cette manière il a critiqué l'école péripatéticienne et Avicenne en combinant la théorie et la pratique dans une connaissance soufiste et philosophique avec un aspect existentialiste intuitif. Le dépassement de cette philosophie avec « chirazi » ne nie pas l'importance épistémologique dans sa fondation du soufisme philosophique et en donnant à la philosophie musulmane son authenticité dans la pensée spirituelle et philosophique.

**Mots clés :** philosophie illuministe, sagesse spirituelle, lumière des lumières, le sublime, le méprisable, la logique illuministe, méthode sensationnelle heuristique, l'intuition et la vision, l'union illuministe, l'ascension soufie spirituelle, le sage divinisant, l'école péripatéticienne, la sagesse transcendantale, la théorie, la pratique, aspect existentialiste intuitif, le soufisme philosophique.

**Abstract in English:**

The Illuminationist philosophy reflects the intellectual and cognitive maturity of the slain Sheik El-Sahroudi. It is in fact a mystical and symbolic wisdom based on knowledge, and is grounded in its Illuminationistic, ontological, epistemological and interpreting system on a basic principle that 'God, the Light of lights' which is the source of all beings in accordance with the bases ideal and worst, a philosophy that seeks to revive the mare's holy yeast which varies of the terms of reference of the Zoradich and Hormist, Greek and Islamic. So, El-Sohioudi founded an illuminating logic styling the Aristotelian logic in harmony with his philosophy in a coherent cybernetic, political and ethical philosophy harmonizing between and philosophy and mysticism according to a gustatory approach founding a theory in the detection and watching and his saying about the illuminating Union and the spiritual mystic voyage reaching the top ranking in the spiritual peace. It is the sacred wise criticizing the peripatetic school and Ibn Sina in combining the watch and work in a mystical philosophical knowledge having an existing and witnessing nature. This philosophy overrun with transcendent wisdom School, led by Shirazi does not negate the value of the El-Souhroudi knowledge in his rooting for philosophical mysticism and his giving to the Islamic philosophy its authenticity in the spiritual and philosophical thought.

**Key Words:** Illuminationist philosophy, mystical and symbolic wisdom, ideal and worst, illuminating logic, philosophy and mysticism, mystical philosophical