

الكتاب التذكارى
تشيخ الإشراف

شهاب الدين السهروردى

فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

١١٩٠ هـ - ١٩٧٠ م

أشرف عليه وقدم له
الدكتور إبراهيم مذكور

الكتاب التذكارى
تشيخ الإشراف

شهاب الدين السهروردى

فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

٢١١٩٠ - ٥٨٧ هـ

أشرف عليه وقدم له
الدكتور إبراهيم مذكور

شبكة كتب الشيعة



الجمعية الإسلامية الإيرانية للكتاب

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

الكتاب التذكارى
تشيخ الإشراف

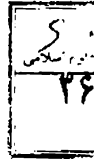
شهاب الدين السهروردى

فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

١١٩٠ هـ - ٥٨٧ هـ

جمهورية مصر العربية

وزارة الثقافة



المكتبة العربية

- ١٥٩ -

[١٠٧]

تأليف

[١٢]

فلسفة

القاهرة

١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م



الفهرس

الموضوع	الصفحة
● مقدمة :	
الدكتور ابراهيم ييوى مذكور	٩
الباب الاول	
حياة السهروردى والعوامل التى أثرت فيه	١٣
● الفصل الاول :	
شيخ الاشراف	١٥
● الفصل الثانى :	
الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية - مناقشة قضائية المصدر الايرانى د° محمد على أبو ريان	٣٧
● الفصل الثالث :	
بين السهروردى وابن سينا د° ابراهيم مذكور	٦٣
الباب الثانى	
آراؤه ومنهجه	
● الفصل الرابع :	
تأملات حول اشراق السهروردى / الأستاذ لويس جارديه Quelques réflexions sur l'Ishraq de Suhrawardi, par Louis Gardet.	
.. .. .	٨٣
● الفصل الخامس :	
السهروردى ودوره فى الميدان الفلسفى الأب جرس نوجالس	١٠٣

● الفصل السادس :

تحليل معنى الوجود في كتاب « المشارع والمطارحات »

الأب قنواتي

La notion de wujud dans le Kitab al Mashari wal-Mutarahat de Subrawardi,
par le Père Anawati.

١٤٣

● الفصل السابع :

السهروردي وماأخذه على المشائين العرب د ماجد

١٥١

فخسري

● الفصل الثامن :

حكمة الاشراق والفيتومونولوجيا د حسن حنفى ..

١٦٩

الباب الثالث

السهروردي في القرنين السادس والسابع الهجرى ..

٢٥٣

● الفصل التاسع :

دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجرى

٢٥٥

د محمد البهي

● الفصل العاشر :

ابن سبعين وحكيم الاشراق والتفتازاني

٢٩١

د أبو الوفا الغنيمي

● ملحق

وثيقة تاريخية في التراث الاغريقي عند العرب

● الفصل الحادى عشر :

الصحف اليونانية - أصول غير مباشرة لفكرة « الحكيم المتأله عند السهروردي »

٤٢١

د عثمان يحيى

مقدمة

يقدم : الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

لشيخ الإشراق شأن في تاريخ الفكر الإسلامى ، بدأ أثره في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة ، وامتد صداه إلى اليوم : ولقد كان يعيش في عصر مليء بالأحداث ، بلغت فيه الحروب الصليبية ذروتها ، ثم أخذت تنكسر حداثتها على يدى صلاح الدين الأيوبي (٥٨٩ - ١١٩٣) . وسادت فيه نزعة سنية تقليدية ، حاولت أن تحل محل الدعوات الإسماعيلية التحررية .

وكان في تقابل هذه الآراء أخذ ورد ، وجد في جمع المعارف والمعلومات ، ومواجهة بين مختلف المذاهب والنحل . ولم يقدر للسهروردي أن يعمر طويلا في الجوى الصاحب ، ولم تتجاوز حياته الثامنة والثلاثين . ومع ذلك استطاع أن يلم بشتى الأفكار والآراء ، وأن يضع نحو خمسين مؤلفا ، حاول أن يوفق فيها بين حكمة المشرق والمغرب . ويمكن أن تعد حكمة الإشراق أوسع صور الجمع والتوفيق في الفكر الإسلامى . وللتوفيق أحيانا خصوم ومعارضون ، لأنه قد لا يرضى المعتدلين ولا المتطرفين ويصادف نقدا من اليمين واليسارين . ويظهر أن صوت المعارضة للسهروردي كان قويا كل القوة ، وعنيفا كل العنف ، إلى حد أنه أحمد صوته هو وقضى عليه .

وقبيل عام ألف وثلثمائة وسبعة وثمانين هجرية ، اتجهت لجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب نحو هذه الشعلة التي انطفأت مسرعة ، راغبة في أن تحيي ذكراها ، وأن تحتفل بمرور ثمانية قرون على وفاة شهاب الدين السهروردي ، وأقرها المجلس الأعلى على ذلك .

ورأت أن تصدر في هذه المناسبة كتابا تذكاريًا يكشف عن بعض جوانب السهروردي ، على نحو ما صنعت بالنسبة لابن عربي (٦٣٧ - ١٢٤٠) ، وأن تنشر ما تستطيع نشره من مؤلفاته التي لم تر النور بعد . وقد وجهت دعوتها - كعادتها - إلى المعنيين بالسهروردي ، من شرقيين وغربيين ، عرب ومستعربين ، مسلمين ومسيحيين . ولبي هذه الدعوة جمع كريم ، فيهم الفرنسي والإسباني ، السوري والإيراني ، إلى جانب إخواننا المصريين .

واكتمل لنا بذلك أحد عشر بحثًا تعرض لحياة السهروردي ، وآرائه ، وأثره ، وتكشف عن نصوص تتصل بتفكيره ، أو تحلل بعض عباراته . وفي حياة السهروردي أمور أثارت ولا تزال تثير أسئلة شتى ، فهل اتصل حقًا بباطنية ألمات ؟ وماذا كان موقفه بالدقة من الدعوة الفاطمية والإسماعيلية ؟ ولماذا رحل عن بلاد فارس ؟ ولماذا استقر في حلب بالندوات ؟ وهل استطاع حقًا أن يكتب في حياته القصيرة كل تلك الكتب التي عزيت إليه ؟ أو أضاف إليه بعض تلاميذه وأتباعه ما أضاف ؟ وأخيرًا ما هي الأسباب الحقيقية التي دعت إلى قتله ؟ كل تلك مشكلات عرض لها السادة الباحثون ، وأدلو فيها برأيهم (١)

* * *

ولم تكن آراؤه أقل حظًا من عنايتهم ، فحاولوا أن يحددوا المراد من «حكمة الإشراق» ، أهى منطق وبرهان ، أم ذوق وعرفان ؟

(١) انظر بوجه خاص الفصول الثلاثة الأولى .

وبعبارة أخرى : هل هي فلسفة أم تصوف ؟ أم هما معا (١) ؟ وما مصادرهما ؟ هل هي إيرانية خالصة أم أفلاطونية ، وأفلوطينية ؟ أم هي ضرب من الغنوصية التي سادت في الإسكندرية والمدارس الشرقية السابقة على الإسلام (٢) وإلى أى مدى تأثر السهروردى بالمشائية العربية ؟ وهل هناك صلة بين الإشراق وما ساء ابن سينا « الفلسفة الشرقية » (٣) . وماذا كان موقفه من أرسطو ؟ لا مما هو ، برغم توفيقه ونزعه العالمية ، يقف من منطلق المعلم الأول موقفا عدبه بين كبار نقاد الأرسطية في الإسلام . (٤) ولم تقف هذه البحوث عند ربط حكمة الإشراق بالتاريخ القديم والمتوسط ، بل حاولت ربطها بالفكر المعاصر . وفي أطول فصول هذا الكتاب عقدت وجوه شبه بينها وبين فينومولوجيا هوسرل (١٩٣٨) ، على أساس أنهما معا يحاولان توحيد المنهج ، فيجمع السهروردى بين النظر والشعير ، كما يجمع هوسرل بين البرهان والتجربة (٥) .

ولقد قصر أثر السهروردى في هذه البحوث على القرنين السادس والسابع للهجرة ، وإن أشير إلى أن تعاليمه لا تزال تردد في إيران حتى اليوم . فلو حظ أن السهروردى كما الثقافة الإسلامية في القرن السادس بكساء عالمي متفتح ، يلاثم بين شتى الآراء ، ويعتق ذلك المزيج بصرف النظر عن أصوله الشرقية والغربية ، ويقول في اختصار بفلسفة الأنوار التي تستطيع أن تجمع بين أفلاطون وماني (٦) . وفي القرن السابع لوحظت وجوه شبه واضحة بين السهروردى وابن سبعين ، فيحاكي الأخير - برغم اعتداده بنفسه - الأول في الأخذ بفلسفة النور ، والتحرر من سيطرة أرسطو ، والاعتماد على المصادر القديمة ، وبخاصة الفلسفة الهرمسية . ومن الثابت أن ابن

-
- (١) انظر الفصل الرابع .
 - (٢) انظر الفصل الثاني .
 - (٣) انظر الفصل الثالث .
 - (٤) انظر الفصل السابع .
 - (٥) انظر الفصل الثامن .
 - (٦) انظر الفصل التاسع .

سبعين وقف على قسدر من مؤلفات السهروردي ، وتأثر بها ، وإن لم يفته أن يحمل عليه كما حمل على مفكرين آخرين (١) .

بحوث فيها عمق ودقة ، وجدة وطرافة ، وهي خير سبيل للفوساء للحكيم الإشراف والحفاوة بذكراه ؛ وبين السادة الباحثين من عاش معهن سنين طويلة ، وقلب صحائفه على وجوهها . وإنا لنشكرهم جميعاً أصدق الشكر على حسن تلييتهم وكريم تعاونهم .

ولا نشك في أن القراء والباحثين يعرفون لهم أيادهم ويقدمون جهودهم ، وسيفيدون من بحوثهم ودرسهم .

(١) انظر الفصل العاشر .

الباب الأول

حياة السهروردي
والعوامل التي أثرت فيه



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفصل
الأول

شيخ الإشراق

بقلم : الدكتور سيد حسين نصر



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

شيخ الإشراق

ما أسهل الكتابة عن السهروردي وأشدّها امتناعاً بالنسبة إلى الفهم
سهلة من حيث إنّي قد سعدت بالحياة مع آثار شيخ الإشراق سنوات
طويلة . تجددت علينا فيها مواقع النجوم ، وباركنا باختلاف الليل والنهار
معا . كان ذلك منذ أحد عشر عاماً من قبل ، عند ما بدأت جمع آثاره
المناسية حتى اليوم ، ويمكنني القول بأنّي قد أتيت على هذا العمل
تقريباً ، وقمت بما التزمت به نحو تلك الآثار . كما أن ما حالني من
التوفيق في تحقيقات ومطالعات أخرى مختصرة في شأنه ، قد أكند لي
أنّي فكراً وروحياً قريب غاية القرب من شيخ الإشراق . وإذن ، كنت
لا أشعر إلا بالضآلة أمام إدراك مقامه الحقيقي من الحكمة والفلسفة .

ومهما يكن ، فإن هذا التمدد من المعرفة بالسهروردي والافتناس به ،
هو ما يجعل الكتابة عنه صعبة في نظري ، برغم ما برأود فكري
وبغريبي بسهولتها . أجل ! إنها سهلة من حيث وفرة العناصر الشائقة ، التي
تستثير الفكر وتستلير البيان في شخصية كشخصية السهروردي ، فدا أكثر
مداخل الكاتب إليه . إلا أن الإشكال الآن : يدثل في أن الكاتب إذا
ما تتبع عنقده الشيخ وشخصيته القريبة ، يتعذر عليه في الواقع أن يله
بوجهات نظره المختلفة في مجال هكذا ضيق ، أو لحظات هكذا سريعة .
وعليه ، أراني في هذا القمل ميالاً إلى البدء بطرح المسائل الأصاية على
القارئ الكريم ، أو لعلّي في - الواقع ، متدرع بهذا لرغبتني في تقديم
زبدة من فلسفة شيخ الإشراق . هلم ، وقد سبق لي أن قدمت بعض

المطالب في هذا الصدد بصورة مجملة في كتاب « ثلاثة حكماء مسلمين » ، كما قام العلامة المستشرق هنرى كوربان على وجه الخصوص بتحقيقات قيمة في هذا الباب ، عرض فيها فلسفة السهروردى من جوانبها المختلفة .

وطبعي هنا ، أننى لا أعمد إلى تناول آثاره بصورة منهجية فلسفية أو على حدة قول الغربيين سيستانيك (systematique) بمعنى ، أن أبدأ بالنتقى وأنتهى بما وراء الطبيعة مثلا ، وإنما أميل إلى إعادة - البحث مجددا فيما عرضته في مجالس الدرس على أبنائى الطلبة الأعزاء ، مما يتعلق بالسهروردى من حيث حياته وآثاره وأفكاره الرئيسية الفلسفية منها والعرفانية :

جوانب من حياة السهروردى :

أما وقد بدأنا بحياة السهروردى . فلا شك في أن أغلب العلماء قد اطلعوا بالفعل على ماورد من ترجمة حياته وشرح أحواله في أكثر كتب الرجال المعروفة مما دون في القرن السادس وماتلاه ، مثل « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، وبخاصة « فزحة الأرواح » للسهروردى . إلا أن ما هو جدير بالنظر في حياة السهروردى هو أن ظل حياته المشرق قد امتد من بعده ليعتدى حياة علمين عظيمين آخرين أولهما : ملاصدرا ، وثانيهما حاجى ملائدى السبزوارى . ولا يزال هذا الظل النوراني يمد يديه في أوج ريعانه . لقد بدأ الثلاثة حياتهم بمرحلة شاقة مرهقة من التلمذة والتحصيل ، أو في الواقع من مواصلة الليل بالنهار في سبيل تحصيل العلم ، ثم امتدت إلى مرحلة طويلة نسبياً من الرياضة والعبادة والإسك عن كل نوع من العلم الصورى أو الدرسي ، للتصل في النهاية إلى مرحلتها الأخيرة المشرقة ذات القشوف الذاتية . ومن هنا يمكننا القول بأن الخطوط النهائية لحياة الثلاثة متماثلة من حيث اتجاهها وارتفاعها وانخفاضها ، اللهم إلا في تفاوت السهروردى عنهما في أنه قتل في الثامنة والثلاثين من عمره . أو بعبارة أخرى في أن هذه الحياة المعنوية بتمامها قد توفرت للسهروردى وباعت نهائيتها في فترة زمنية أقصر ، بينما نرى أن كلا من ملاصدرا والسبزوارى قد شبعوا من عمرهما المباركين .

وعلى أى تقدير ، فإن حياة السهروردى كانت من حيث نوع الحياة وطريقة التربية ، أنموذجا للحكاماء من بعده ، فنحن نشاهد فى حياة الحكماء قبل السهروردى كالكندى والفارابى وابن سينا نوعا آخر من التعليم والتربية ؛ وان استثنى الفارابى إلى حد ما من ذلك ، نظرا لانخراطه فى السير والسلوك منذ بدء حياته ، ولأنه قد اكتسب تحصيلاته الصورية ، حتى لقد تعلم المنطق والفلسفة المشائية فى أوامط عمره تقريبا . أما بقية - الفلاسفة والحكماء المسلمين الكبار ، كالكندى وأبى الحسن العامرى وأبى يعقوب السجستانى وابن سينا ، فلا شك فى أن حياتهم لم تكن بهذا النمط أو على هذا الغرار .

ومن هنا كانت حياة السهروردى ، أصلا ، نوعا من الإبداع فى حياة الفلسفة والفيلسوف فى الإسلام . وهذه النقطة بالذات لم تحظ من حياة السهروردى بما ينبغى لها من العناية والانتباه حتى اليوم .

على أن ما هو أجدد بالعناية من غيره فى حياة السهروردى ، هو تلك الزوايا الغامضة منها ، كالبحث مثلا عن الكيفية التى انجذب بها إلى سلوك الحياة المعنوية فى مستهل شبابه ، أو الباعث الذى دفعه إلى مغادرة دياره متوجها إلى غرب العالم الإسلامى قاصدا باندا ظلما استهوى الحكماء من قبله ، والكيفية التى تمت بها هذه الهجرة .

أما ما هو أعجب من ذلك كله ، فذلك الخاتمة المفاجعة التى انتهت إليها حياته ، ولماذا يقتل حكيم مثله ؟ فنحن نعلم - علامة على حالة أوحالين - مما اصطغ بالصبغة المذهبية أو السياسية ، كما حدث فى قتل الشهيد الأول والشهيد الثانى ، أو مما غلبت عليه الصفة السياسية على أثر ما حدث من المنابرعات بين الشيعة والسنة لا يصرف الجانب المذهبى - أن ثلاثا من الشخصيات البارزة فى الإسلام ، هم الحلّاج وعين القضاة والسهروردى قد واجهوا نفس هذا المصير . فأنما استقصاء العلل التى من أجلها قتل الأولان واستيفؤدا ، فأنمر يسر . لقد كانت رسالة الحلّاج لإفشاء الحقائق الباطنية ، تصفية للنفس وتوجيها للمسلمين إلى علم اليائين ، واستغنازا لوجوداتهم الأخلاقى . كان هو ش خصيا على علم بأذه سيبتلى آخر الأمر بمنل

هذه العاقبة . ويمكننا الحكم في صدد عين القضاة أيضا على نفس الوتيرة . فمن الممكن ، على وجه العموم أن نقف ، من مطالعة آثارها والتحقيق في طريقة تفكيرها ، على أسباب قتلها : وأما الوصول إلى العلة الواقعية في قتل السهروردي ، فليس من السهولة بمكان : هذا لأنه قبل أن يكون العارف الذي يختم له بالبرهان الصحيح ، كان الحكيم الفيلسوف المفكر الذي طالما عرض العرفان في ثوب الفلسفة والتفكير الفلسفي . وقصارى ما كان من أمر الفلاسفة أنهم كانوا يعاقبون بالإبعاد لقاء اتهامهم بالتظاهر بأرائهم وعقائدهم الخاصة ، كما حدث مع ابن رشد ، فلم يحدث في نطاق العالم الإسلامي ، على خلاف اليونان وأوربا ، أن قتل فيلسوف ما ، في أى وقت ما .

جانب آخر من القضية : هو جو سورية من حيث التفكير العقلي والفلسفي في عهد السهروردي : وهذا الجانب الذى يبدو في نظري أساسيا للغاية ، لم يحظ من البحث والتحليل بما يستحقه مطلقا ، على الرغم من احتمال كون حياة السهروردي الدينية أيضا مرتبطة به . بمعنى أننا لماذا لم نتوجه إلى الحقيقة من أن حلب ، المدينة التي قتل فيها السهروردي ، والناحية الشمالية من سورية ، وشمال لبنان الحالي ، التي كانت قبل الحروب الصليبية من المراكز الشيعية الكبرى ؟ ثم اقتضت هزيمة الفاطميين على يد الفرنجة أن يدين المسلمون في تلك الجهات لمن دحر الفرنجة فاضطروا إلى اتباع المذهب اللاحق صلاح الدين الأيوبي ، مما أدى في النتيجة إلى سيطرة المذهب السني . لقد ورد السهروردي حلب ، وهذا التحول المذهبي العميق في شمال الشام أخذ في استكمال عناصر تكوينه ؛ وظل هناك حتى تم لهذا التحول أن يقلب الكيان المذهبي في تلك الناحية بصورة كلية . وهنا يجب أن نضع نصب أعيننا ، ما أثبتته الأستاذ كمال صليبي بالشواهد الدقيقة في كتاب تاريخ لبنان ، من أن أهالي طرابلس (شمال لبنان الآن) في القرن السادس الهجري كانوا جميعا من الشيعة .

أما منذ القرن الثامن فقد صارت طرابلس أحد المراكز الهامة بالنسبة

للمذهب السننى ، حتى لقد أصبح تعداد الشيعة فى تلك النواحي الآن معدوداً محدوداً للغاية . وعليه ، نليس من المستبعد أن يكون هذا التحول العميق الذى حدث بين القرنين السادس والسابع موجباً لاستفزاز السهروردى فلم يتمالك نفسه فى مقابل ماطراً من المظاهر عن إفشاء مطالب كانت بلا شك تتضمن جانباً باطنياً كصورة من صور المقاومة ، وفى رأى أنه ، مالم يتم التحقيق الدقيق حول أوضاع تلك الناحية ، تاريخياً ودينياً وفلسفياً واجتماعياً أولاً ، فلا يمكن أن نكتشف الأسباب الحقيقية التى أدت إلى قتل السهروردى :

إن الدلائل التى قدمت إلى الآن لا تروق فى نظر أهل التحقيق ، والسؤال الذى وجهه إليه علماء حلب فى المجلس الذى عقده للمناظرة والبحث بينهم وبينه ، هو الآخر يؤيد هذا الرأى . لقد سأوه :

— الله قادر على أن يخاق ما يشاء ؟ قال :

— نعم فقالوا :

— نبى الإسلام خاتم الأنبياء ؟ قال :

— بلى إذآك قالوا :

— فكيف يمكن لإله هكذا ألا يستطيع أن يعث نبياً بعد نبى الإسلام ؟

وما أشبه هذا السؤال بعباس الإخراج ، فكل جواب يحتمله يدين السهروردى ويدفعه بالضلال . إلا أنه لا شك فى أن غرضهم كان الإشارة إلى دائرة الولاية . يعنى ، فى الواقع ، الإشارة إلى أصول عقيدة السهروردى . وهذا لأنه كان قد كرر القول فى آثاره بأنه : ولو أن النبوة قد ختمت ، إلا أن الولاية — بهذا المعنى الذى يفهمه الشيعة — مازالت قائمة :

وإذا كانت وقائع مجلس البحث والمناظرة هنا لم تنقل إلينا بوضوح فإن ما يتأتى من واقع الأسانيد والمدارك التاريخية يوضح كيف أن السهروردى كان فى هذه المعركة ضحية لما تمخض عنه النزاع الشديد بين الفاطميين وأهل السنة . ومع أنه لا شك فى أن السهروردى لم يكن لإسماعيلى المذهب إلا أن اعتقاده الكلى بمسألة الولاية ، كان سبباً لابتلائه . وعلى أى تقدير

فالواجب أن تكون مسألة الولاية في فلسفة المهروردي ، ونظريته الخاصة بالتشيع والتسنن ، أول ما يجلب بالنسبة له . إلا أن هذه العقدة لم تنطرق إليها يد أحد حتى الآن بالحل .

ماذا عن آثاره ؟

والمسألة الأخرى بعد حياته ، هي أن نبعث الحال بما يتيسر من القول عن آثاره . لقد قدم الشهرزوري في « نزهة الأرواح » أكثر التفهار من تفصيلا فيما يخص آثار المهروردي ، كما ضمن حاجي خليفة كتابه « كشف الظنون » ما يمكن أن نعتبره كتابا في المصادر مفصلا إلى حد ما عن آثار الشيخ ، مرتكنا في ذلك على نفس الآثار بالذات وما وصل إليه من المصادر الأخرى .

أما في الغرب فقد قام أربعة من العلماء بتحقيقات قيمة حول آثار المهروردي : أولهم بروكلمان في كتابه « تاريخ الأدب العربي » ، وتعتبر تحقيقاته ، على ما هي عليه من النقص ، ذات قيمة عظيمة من حيث التعريف بنسخ تلك الآثار . ثم ريتز ، وهراسته عن المهروردي من أعظم ما بوثرت به من أعمال المستشرقين ، فقد قضى سنوات طويلة في استنبول على ذمة التحقيق بصدد المهروردي ، وقدم بالفعل نظريات صائبة بشأن بعض آثاره .

أما ماسينيون بالذات ، فإنه عند ما بدأ مطالعته حول الحلاج راق له أن يتبع نفوذ الحلاج فيمن جاء بعده من المفكرين الإسلاميين ، الأمر الذي أدّى به إلى نقل ما رواه الحكماء والعرفاء المسلمون الكبار ، أمثال روزبهان وشيخ الإشراق ، عن الحلاج من مقطوعات ، وجمعها في كتابه « أخبار الحلاج » وكان ضمن هذه التحقيقات أن تتبع ماسينيون أهمية آثار المهروردي فقسمها إلى ثلاثة مجاميع : آثار فترة الشباب ، فأثار الفترة المشائية ، ثم آثار الفترة الإشراقية . إلا أنني للأسف ، مع كل ما لماسينيون من نبوغ خاص وطرافة في القول كما عهدناه ، لا أتفق معه في هذا التقسيم .

فحتى نصل إلى كيفية آثار السهروردي ومن ثم تقسمها ، يجب أن نتعرف عن كتب على جميع تلك الآثار . إلا أن هذه الفرصة لم تيسر للمسيحيون مع الأسف . وهذا يعني أنني لا اعتقد بأن السهروردي ، على حد ما ذهب إليه ماسينيون في كتابه عن تاريخ التصوف كان في أول شبابه عارفاً ثم درج إلى الفلسفة المشائية وإذآك ظهر الحكيم الإشراقي . وهذا لأن السهروردي في مكان من رسائله «الألواح العبادية» التي لم تطبع حتى الآن ولم يعثر إلا على نسخة واحدة من متنها العربي ، كما لم يعثر أيضاً إلا على نسخة واحدة من متنها الفارسي ، الذي يوجد في مجموعة آثاره الفارسية - قد نوّه باسم كتاب حكمة الإشراق : وهذه الإشارة تفيد أن الألواح العبادية قد كتبت بعد حكمة الإشراق ، الأمر الذي ينقض تقسيم ماسينيون .

أما المحقق الأوروبي الرابع الذي اشتغل بالسهروردي ، فهو هنري كوربان ، العالم الذي ندين له بتحقيقاته وجهوده التي لا تعرف الكلل في سبيل تقديم الفلسفة الإسلامية إلينا . لقد أنفق عمراً في دراسة السهروردي وقدمها إلينا . وهو يقسم آثار السهروردي إلى أربعة أنواع . وأعله بما يجمل ذكره هنا ، أنني بدوري قد قدمت في الفصل الثاني من كتابي « ثلاثة حكماء مسلمين » تقسيماً آخر يختلف نوعاً ما عن تقسيم كوربان ، إلا إنه لا مجال لتكراره .

ومهما يكن ، فإن ما يهتبا بالنسبة لتعرف فلسفة السهروردي ، هو الرابطة بين هذه الخمسين أثراً من رسالة إلى كتاب ، التي خلفها من بعده . هذه المسألة التي لم تجد حلا هي الأخرى حتى الآن ، فلا شك في أن الوصول إليها لا يتاح قبل طباعة الآثار قاطبة وتحليلها وضمها . إذ ربما يكون السهروردي قد كتب بعض هذه الآثار في وقت واحد : كما كان من ملاحظاء ، فنحن نعلم أن بعض رسائل ملاصدرا قد تواءمت في الكتابة وأنه حررها في وقت واحد ، الأمر الذي من أجله يعتبر تقسيم آثار ملاصدرا تبعاً لزمان تأليفها عملاً غير صحيح ، ومن الجائز على

أى حال أن يكون السهروردي قد قام بنفس العمل . أضف إلى ذلك ، أن السهروردي كان يتناول سائر آثاره بالشرح والتعديل ، اللهم إلا كتابه حكمة الإشراق ، الكتاب الذى كتبه فى فترة وجيزة ناهزت أخريات حياته .

أما عدم الحصول على المجموعة الكاملة لآثار الشيخ كنتيجة لعدم طباعتها فإنه هو الآخر فى حد ذاته - من المسائل التى لها ارتباطها بمعرفتنا به .

إن ما طبع من آثاره هو حكمة الإشراق وهياكل النور وجانب الإلهيات (المقارنات والمطارحات والتلويحات) ومجموعة رسائله القصيرة بالفارسية وبعضها بالعربية ، وللأسف الشديد إن قدرنا من المسائل الفلسفية المهمة الجليدة التى كانت موردا للبحث والنظر فى كتاباته مازالت لهذا السبب غامضة على كثيرين من أهل التحقيق . وعليه ، فإن أهم خطوة تخطوها فى طرق معرفة السهروردي هى طبع آثاره جميعاً طباعة علمية دقيقة .

فى صدد « الواردات والتفديسات »

والمسألة المهمة الثانية مما يختص بآثار السهروردي ، التى تبدو فى نظرى من أصعب الموارد فى تحقيق أفكاره والتى تقدم لنا الرابطة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، هى مسألة الأدعية والخطابات والرسائل القصيرة غير المتشابهة ، التى دونت بعنوان الواردات والتفديسات ، والتى يبدو أن أحد تلامذة السهروردي أو باسماهال قوى أن الشهرزورى هو الذى جمعها . ومع أن البعض يذهبون إلى أن هذا الكتاب أثر قائم بذاته ، إلا أننى أميل إلى أن أؤكد ريبى فى رأيه الناقل بأن هذا الكتاب يتكون من قطع متناثرة مختلفة قد جمعت فيه . وعلى أى حال فإن ما يعيننا ليس ما تصصف به من التألف أو التناثر ، وإنما الذى نهتم به هو ما نشأه فى هذا الجزء المتفاوت بعضه عن بعض من آثار السهروردي ،

من آثار مشائية وآثار إشراقية وثانئة أخرى عرفانية، إن هذه المجموعة تشمل على مطالب لا نشاهدها في آثار الحكماء الإسلاميين، إلا في بعض موارد معدودة مثل « غاية الحكيم » الذى يعزى إلى حكيم إسبانيا الكبير الكيميائى الجربطى، ورسالة أو رسالتين فى العلوم الغربية للإمام الفخر الرازى الذى تحدث هو الآخر لبعنوان الاعتقاد وإنما بصورة الإشارة عن الأدعية المختصة بالسيارات والنجوم المختلفة. إن هذه الآثار قد تبدو فى نظر البعض كأنها لا تستحق الاهتمام، ولكننى أراها على العكس. وهذا لأننا إذا نظرنا بدقة، نشاهد أن هذه الطريقة من التفكير، التى تتعلق باللور الأقدم للتمدن البابلى، قد دخلت على الفلسفة اليونانية فى أثر انتشار الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فى الشرق، وأنها تتعلق بهذا الجانب من حوزة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة المعروف بمدرسة سورية، وإن اسمها توأم مع اسم إمبليخوس أو - جامبليك (Jamblichus) ولها تعامل مع علم الطلسم بمعناه الأصيل، يعنى التورجيا (Theurgia) اليونانية. فمفيل السهروردى إلى هذا النحو من التفكير يشير إلى ما كان له من ارتباط مستقيم بالمدرسة الأفلاطونية الحديثة، السورية وما تبقى من الميراث البابلى القديم فى مراكز مثل حران.

لقد اشتهب الأمر أصلا على المؤرخين الغربيين فى أنهم يعملون لمجرد نسبة مدرسة أو حوزة فكرية إلى الأفلاطونية الحديثة إلى التقليل من أهميتها المعنوية والعرفانية ومن أصانتهما. على حين يجب التوجه إلى أن آمونينوس وتلميذه فلاطينوس أو غيرهما من حكماء هذه المدرسة لم يكونوا فلاسفة بالمعنى العادى للكلمة ولا يمكن تشبيههم بأساتذة الفلسفة فى الجامعات اليوم وإنما كانوا أهل رياضة وشهود، وما هذه الفلسفة فى الواقع إلا نوع من العرفان القائم على الرياضة والتوسل بعالم الغيب، غلب عليه الظهور فى مظهر الفلسفة البحثية.

فارتباط السهروردى بمثل هذه المدرسة الفكرية لا يقلل بحال ما من أصالة طريقة تفكيره، ولا ينقص من الأهمية العرفانية لأفكاره النابعة من مصدر العرفان الإسلامى. فليس لإعرفانا حيا يركز على دين حتى،

هو الذى ما يمكن أن يعث أفكار القدماء العرفانية الأصيلة ويعيد إليها قيمتها .
 فمجرد إطلاق صفة «نيو أفلاطونى» على بعض مما أثر على السهروردى من
 الأفكار الفلسفية لا يقلل من قيمة هذه الأفكار ولا يمكن أن يذهب
 بأصانة السهروردى وقيمتها في نظر المحقق البصير ، وبخاصة أن
 الكلمة أفلاطونية سخافة عادة ما تستعمل بصورة تال على عدم الاطلاع
 على المساهمة الواقعية لهذا النوع من الفكر وجذوره العميقة في عرفان
 أصيل ، عرفان أعجبه تفكر أفراد معدودين يطلق عليهم البيرونيان
 بنومانيكوى (pneumatikoi) هذه الكلمة التى أصاب أصحاب كتب
 الرجال من المسلمين كل الإصابة في ترجمتها « بالروحيين » .

لقد كانت بعض المناطق من سورية وبخاصة حران تشكل ملجأ لبقايا
 المدارس العرفانية اليونانية القديمة من نخلة الفيشاغورية والأفلاطونية
 الجلديدات إلى الكيمياء وعلم الكون الهرمسي ، ثم بقيت هذه الأفكار
 في تلك المناطق بشكل رواسب لم تستطع السيول البعلبية أن تجرفها
 بالكلية ، وما كان من المقادير إلا أن تحترم هذا الميراث وترعاه
 حتى انتقل إلى المدن الإسلامى حيث التى بحياته الجلديدة في عالم الفكر
 الإسلامى .

فإحياء الفكر العرفانى اليونانى القديم والمدرسة الهرمسية على وجه
 الخصوص كما يشاهد في أدعيات السهروردى وأوراده ، من أهم المسائل
 الحساسة في تاريخ الفكر الإسلامى ، الخليفة باليزيد من التحليل والامتصاص .

لقد عثر الأستاذ كندى أسماذ الجامعة الأمريكية في بيروت منذ ثلاث
 أو أربع سنوات على نسخة خطية نفيسة لمبور الكواكب تربع
 إلى القرن السابع أو الثامن ، نقشت فيها الكواكب نقشاً غاية في الجمال ،
 فهى أبدان ذوات أباد عديدة تستثير الاهتمام وتبعث على العجب ؛
 ويلاحظ الزائى لهذا الكتاب أن طريقة نقشه أو رسمه لا ترتبط بأى
 وجه من وجوه الشبه بالقرن الإسلامى ، بل ربما كانت متعلقة بإحدى
 المدارس الفنية القديمة في آسيا المركزية ، أما من الناحية الفكرية

والمعنوية ، فالكتاب في الحقيقة عبارة عن بيان وتوجيه لذلك النحو من التفكير في الكواكب الذي نشاهده في واردات وتقديسات السهروردي .

آثاره الفارسية

أما بالنسبة لآثار السهروردي الفارسية فلا أرى داعياً لتكرار الكلام عن أهميتها من الناحية الفكرية في هذا المجال ؛ على أقي أتاولها من زاوية جديدة . فهذه الآثار تعتبر للوهلة الأولى من أجمل ما كتب في إيران وعالم الفارسية من نماذج النثر الفلسفي . لقد كتبت في عصر اعتبر من العصور الذهبية للنثر الفارسي . ومع هذا كما قلنا لا يوجد بين ما كتب بالفارسية من الآثار الفلسفية ما هو على هذه الدرجة من التفاس والروعة . ودراسة هذه النماذج من نقطة النظر هذه تؤدي بنا إلى أنه كما إن فكر السهروردي ينطلق إلى أبعاد عديدة فإن أسلوبه وسبكه في الكتابة يمتاز لنفسه جهات وجوانب عديدة أيضاً . فمثلاً ، نرى أن رسالته « اغت موران = لغة التمال » و « رسالته في حقيقة العشق » اللتين خالفتي التوفيق ونشرتهما في مجلة « معارف إسلامي = المعارف الإسلامية » وأيضاً في مجموعة آثاره الفارسية تتفاوتان فيما بينهما من حيث السبك وتفاوتاً كلياً . هذا مع أنه لا مجال للشك مطلقاً في نسبتها إليه فقد جمعنا منذ البداية ضمن آثاره ، علاوة على ما يضمهما من العبق الفكري السهروردي .

هذه الآثار علاوة على كونها كتبت بالفارسية فأضافت إلى تراث هذه اللغة تراثاً تعزز به وتفتخر لها أهمية خاصة أخرى ، من حيث كون الفكر لا ينشك عن اللغة مجال من الأحوال ، فلو أن إنساناً استطاع أن يعبر تعبيراً موفقاً عن فكرة ما بلغة ما ، فقد استعان بقلوته الخلاقة . ومن ثم كانت الترجمة فناً آخر وراء مجرد نقل الألفاظ والعبارات ، كأن المترجم الحقيقي من يترجم الأفكار أولاً ثم يكسوها بما يناسبها من الألفاظ ؛ وعليه ، إذا ما تسنى لشخص أن يشرح كتاب فيتجنشتاين (Wittgenstein) مثلاً بالفارسية السلسلة

الفصيحة الملائمة للفهم ، فلا جدال في أنه مبتكر ، لا من حيث اللغة فحسب ، وإنما من حيث الفكر أيضاً فإذا كانت عبقرية السهروردي قد أبدعت فيما نقله إلى الفارسية مما كتبه بالعربية أو فيما كتبه أصلاً بالفارسية ، فإن أهمية ذلك تتمثل في أنه إذ فكر باللغة الفارسية وبمحت المسائل الفلسفية والعلمية بها ، فقد هيأها وأعدّها لاستيعاب الفكر الفلسفي ، كما بعث فكره إلى الحياة مرة أخرى .

فإذا ما اطلعنا على آثار السهروردي ندرك تماماً أن اللغة الفارسية قادرة على بيان أدق المطالب الفلسفية كما ينبغي الأمر الذي قلما توجه إليه المفكرون الحكماء الإيرانيون . أما أولئك الذين اصطنعوا هذه اللغة وكانوا قادرين على ذلك فإن آثارهم تعتبر مجلى قدرتها وإمكانها على بيان تلك المطالب . وهذه الآثار في حد ذاتها جواب على من يظنون ، لعدم إحاطتهم برموز الفارسية الفياضة ، أن التفكير بها متعذر وأن ليس في إمكانهم أن يسبكوا أفكارهم في قالب من عبارتها ، وهم في ذلك إما إنهم لا يعرفون الفارسية حق معرفتها وإما إنهم لا تتوافر لديهم الأفكار أو تتم لديهم عملية الانفعال الذهني . هذا على حين أن آثار السهروردي توضح تماماً هذا الجانب من قدرة اللسان الفارسي وبلاغته وتدل على أن هذه اللغة تتسع لاحتواء أدق المطالب المنطقية أو الطبيعية أو الإلهية في قوالبها التنظيمية بنسب الدقة والقدرة التي تتمتع بها اللغة العربية . وكم هي أخاذة تلك الأفياء النورانية الجميلة التي تمدّها لغة السهروردي أثناء كتابته بالفارسية ، ولهذا كانت علاوة على شرف محتواها جديرة بأن تحتل مكانها على مستوى الطراز الأول من آثار النثر الفارسي .

ومما يليق بالذكر هنا أن هناك شكاً كبيراً في نسبة أثرين إلى السهروردي ، أولهما « بستان القلوب » أو « روضة القلوب » ، والثاني : (يزدان شناخت = معرفة الله) . ولما كنت قد اتفق لي في العام الماضي أن قضيت مدة من الوقت في تصحيح هاتين الرسالتين اللتين تعتبران أطول

ما نسب إليه من رسائل كان واجباً على أن أقر أنهما من الرسائل الفلسفية الهامة . وفي اعتقادي مهما قيل عن صاحبهما ، إن نسبتهما إلى السهروردي لا أقل من أنها مدعمة بما يقرب من اليقين إن لم يدعمهما اليقين التام .

فأما بخصوص «بستان القلوب» ، فالواضح تماماً من سياق الكلام وطريقة عرض المطالب أن هذا الأثر متعلق بالسهروردي ، وأما بخصوص «يزدان شناخت» فقد لا يحصل اليقين بتلك الدرجة على الرغم من أن الشهرزوري قد أيد نسبه إلى السهروردي . إلا أن مجرد وجود بيت من شعر سنائي (المتوفى في حدود ٥٣٥ هـ) في هذه الرسالة مما قد يعتبر ذريعة لإنكار أصالتها من جانب بعض المحققين ، لا يعد دليلاً ، كافياً . تيناً ، لأن كثيراً من أبيات سنائي في الفترة الثانية من حياته كانت جارية على الألسن في نطاق اللغة الفارسية . ومرة أخرى ؛ فإن ما يبدو لي من السبك وطريقة عرض المطالب والدخول إليها ، هو أن هذه الرسالة لا أقل من أنها - متعلقة بمدرسة السهروردي إن لم تكن له بالذات ، وهذا لأن مفتاح الوصول إلى أصالة آثار السهروردي بعد الممارسة وحصول الملكة لدى الباحث ، في العلم بطريقة ورود السهروردي إلى مبحث « النفس » .

من الممكن أن يتشابه هذا المبحث مبدئياً مع أمثاله في رسائل خواجه نصير الدين أو بابا أفضل ، إلا إن طرز بيان السهروردي لدى تصديده للموضوع وبيان ماهية نفس الانسان ، مشخص تمام التشخيص ، ضمن عاداته المميزة ، إنه يتوسل إلى غرضه بالآيات القرآنية فيؤولها بطريقته الخاصة . وهذه الحقيقة كانت موضوعي في مناسبات أخرى حيث كتبت أقول : إن السهروردي أول حكيم إسلامي استفاد دائماً بصورة غاية في الوضوح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ولم يحدث قبل السهروردي أن حكماً تناول الآيات القرآنية بالبحث في آثاره الفلسفية ، ففي شفاء أبي علي ابن سينا مثلاً لا توجد إلا آية كريمة واحدة في قسم الإلهيات .

أما بواعث هذا الأمر فغامضة لا يسعنا بيانها الآن ، أما ما يمكننا أن نذكر به فهو أن المشائين كانوا دائماً يعتقدون أن الفلسفة عليها أن تثبت حقيقة الفلسفة بنفسها بعيدة عن الدين المحض . وقد وفي الأستاذ محسن مهدي أستاذ جامعة هادزارد هذا الموضوع حقه تماماً في كتبه ومقالاته عن الفارابي . أما السهروردي فقد عمد من جهة أخرى إلى إظهار الوحدة بين التفكير العقلي والحقيقة القرآنية على حقيقتها الذاتية ، فلا عجب إذن عندما يتناول مبحث النفس في أن نرى أنفسنا أمام تلك النفس التي رسمت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حدودها وبينت معالمها . وعليه فمن الممكن أن تكون نفس هذه المباحث بالذات ضابطاً ومعياراً لتقرير أصالة ما ينسب إلى السهروردي من آثار . وعلى أي تقدير ، فالكلام عن حياة مفكر مبدع لا ينحصر في جزئيات حياته انصورية الظاهرية وتقصي مظاهر حياته المادية مما نعم به الكثيرون ممن سبقوه « فحسب » . كما أن تصيد موجبات الخدلفة ، الذي ما زال للأسف يحفظ بمكانته الكبيرة ، لا يكفي . فما يهمننا هو طريق الوصول إلى حدود الفكر وثورته ، ومعانقة الآفاق المعنوية واكتشاف الأعماق الداخلية للمفكر . وهكذا كانت الحال في السابق حينما كانت المدرسة دائماً سابقة على الشخص مقدمة عليه من حيث الأهمية . فالآثار المنسوبة إلى فيثاغورس أو جابر بن حيسان أو آخرين من مفكري الإسلام ، إن لم تكن لهم بصورة أكيدة ، إلا أنها تتعلق بمدارسهم الفكرية ؛ ومن ثم فهي في الواقع ونفس الأمر ، تتعلق بهم على المستوى الأوسع . بمعنى أننا عندما نلتقي في إحدى المدينيات الدينية بمدرسة فكرية نشاهد أن كثيراً من الأشخاص يرتبطون بها سواء من الناحية المعنوية أو الجانب العملي ارتباطاً يحملهم على التخلي بكل إخلاص عن أسماهم وحيثياتهم ؛ فينكرون ذواتهم إيثراً منهم للممارسة التي يتمتعون إليها وينسبون آثارهم إليها . وما أصدق هذا بالنسبة لرسالتى السهروردي « بستان الناب » و (يزدان شناخت = معرفة الله) . هذا ، فيما لو اعتبرناهما منسوبتين إليه على الإطلاق ، وما دامت هاتان الرسالتان تؤيدان طريقة

تفكير السهروردي باللغة الفارسية . وباختصار ، لقد اصطنع السهروردي اللغة الفارسية لأول مرة بصورة جدية كلغة فلسفية له .

أفكار السهروردي

إن الأصول والمنابع الفكرية التي استقى منها السهروردي أفكاره لتتسع حتى لا يستوعبها مجالنا هنا ، وقد تناولت الموضوع بما تيسر لي في مواضع أخرى . إلا أن ما لا يدرك كله لا يترك كله .

ولربما لم يحفل تاريخ الفكر الإسلامي بمسألة أهم من هذه المسألة أو أصعب منها . فالبعض يعتقدون أن السهروردي باعث الحكمة الإيرانية القديمة ، على حين أن البعض الآخر لا يقولون مطلقاً بأية أهمية للمنابع الإيرانية في آثاره . سوى أني أرى أن الحقيقة أمر بين هذين الأمرين : فلا شك في أن السهروردي كان على معرفة يجانب من أفكار الزرادشت عن طريق منابع نجهلها على حقيقتها ، أمهي عن طريق الكتب أم مما تناقله للصدر من الروايات ؟ غير أن هذه الأفكار لا ترتبط بالزرادشتية القديمة ، وإنما تتعلق بتلك الزرادشتية التي كانت سائدة في العصر الساساني .

على أننا عندما نتكلم عن الحكمة الخسروانية أو الفهلوية ، أو نشاهد اسمها في آثار فلاسفة أمثال - حاجي ملاهادي السبزواري مثلا ، فهنا لا ينبغي أنه كانت هناك في إيران طبقة كبيرة من المفكرين ممن يضارعون ابن سينا والفارابي ، أو كانت لهم آثار ثم اختفت فجأة بعد الفتح الإسلامي وعشت أزمان النسيان بأفكارهم ، فهنا نقول لاشك غير معقول ومثل هذه الحادثة غير ممكن في تاريخ الفكر البشري .

فقد ذهب جماعة إلى الاعتقاد بوجود تفكير فلسفي في إيران القديمة إلا أن هذا التفكير لم يدون ، كما أنه لم يكن منفصلاً عن الدين . وأراني شخصياً متفقاً مع هذا الرأي على طول الخط ، إذ لم يحدث في - اليهود القديمة أن انفككت الفلسفة عن الدين إلا في مكان واحد ، هو اليونان القديمة أيام ارسطو طاليس . أما بالنسبة للمدنيات الأخرى القديمة كالقطن الصيني

أو الياباني أو الهندي أو الإيراني ، فقد كان التفكير الفلسفي ممتزجا دائماً
 بالفكر الديني . وبناء على هذا ، فعند ما يتكلم السهروردي عن حكماء
 إيران القديمة ، فإن الحكيم إذاً يعني المفكر العاقل العالم . فهم على ذلك
 أولئك الأفراد الذين كانوا يتكلمون عن (هورازادا = الله) و(أهرمن
 = الشيطان) ، والوجود والعلم ونظائر ذلك ، وكانوا على طريق البحث
 عن أسرار الوجود وحقيقة الخلق . من الملمّ أنهم لم يكونوا كأولئك
 الحكماء الذين جمعهم الإسلام تحت لوائه في حوزاته العلمية والدينية ، ممن
 اشتغلوا بتأليف الرسائل والكتب والبحوث المدرسية وتصنيفها ، أو تركوا
 في الحكمة آثاراً منوثة ، حتى يقال إن الفتح الإسلامي قد ذرّ عليها غبار
 الخذلان .

فإذا ما عدنا الآن إلى ما هو أهم من ذلك وتصابتنا من جهة أخرى
 لمسألة المنابع الفكرية للسهروردي بمعنى الباعث الأساسي الذي بعثه على هذا
 النحو من التفكير ، ازدادت المسألة عمقاً وصعوبة . فالواقع أن السهروردي
 يمثل نقطة التقاء زرادشت من جانب وأفلاطون من الجانب الآخر ، وهذا
 الأثر الفكري الذي أحدثه في روح اعرافان الإسلامي قد أسفر عن إحياء
 ميراثين فلسفيين متفاوتين والتقاءهما معاً . والنحقيق في هذه المسألة يوضح
 المصير المعنوي للسهروردي وتاريخ الفكر الإسلامي . إلا أن حل هذه المسألة
 أيضاً ليس بالأمر اليسير .

وقد أراي ميالا بعنوان التحليل لمعنوية الإسلام والعرافان الإسلامي إلى عرض
 الحقيقة من أن التؤسس لأكثر الأديان والباعث لها دو جريان الفيض الإلهي
 لاتباع هذه الأديان ، يعني ، بالنسبة للفرد المسيحي مثلاً ، فإن نور فيض
 الرب الذي يطلق عليه الغرييون (Grace) لا يتجلى له إلا عن طريق
 السيد المسيح (ع) ، وهذا ما تترره أصول الكلام والإلهيات لدى
 الفرق المسيحية قاطبة . أما الوحي الإسلامي فيتمتع به الإمكان لتأقي الفيض
 الإلهي عن جريانات أنبياء آخرين أيضاً ، فمنح عادة ما تتوسل بسائر
 الأنبياء في أدياننا الإسلامية ، كما أن أهل السنة يتوسلون بالدعاء لإبراهيم
 (ع) بعد الصلوات الخمس . . ومحمد (ص) في نظر الإسلام شمس

في سماء عالم المعنى وسائر الأنبياء بمثابة النجوم فيها . فوجود هذه الطبيعة بالذات في الكيان الديني وطريقة تفكير الوحي الإسلامي قد جعلنا من الميسور إعادة بعث الكثير من أفكار ما قبل الإسلام والتعرف عليها من جديد . وعلى أى تقدير ، فإن التماس بين الإسلام والثقافة اليونانية ، ووجود الفلسفة المشائية الإسلامية على النحو الذى نعرفه ، ثم امتزاجها بالثقافة الإبرانية الغزيرة ، يعنى في الواقع ، التقاء (الا مشاهندان = الملائكة السبعة المقربين) و (الفره وران = الكائنات النورانية) الزرادشتية بالمثل الأفلاطونية على مستوى العرفان الإسلامى ، الأمر الذى أحدث ظاهرة عجيبة في تفكير البشر ، ومارسالة السهروردي لإمامينشأ في مثل هذه اللحظات الحساسة من التقاء هذه الأفكار .

وفي نظري أن أهمية فلسفة السهروردي وعمقها منحصران في أنه قد قرب بين هذين الأصلين المتباعدين ظاهريا كل عن الآخر ، بين الفكر الشرقي والفكر الغربي .

لقد سبقت المحاولة من جانب الغرب أيضاً ، فأرادوا أن يربطوا بين الفكرين الشرقي والغربي ، كحالة (Pléthon) المفكر البيزنطى المعروف بميله إلى الجمع بين زرادشت والمسيح وأفلاطون ، وكان يقول : أنا إنسان مسيحي زرادشتي . إلا أن هذه المحاولات لم تقم لها قائمة على الإطلاق ولم تدم وماتت قبل أصحابها . على حين أن السهروردي قد أسس مدرسة أولم تكن ، لم يكن هناك أدنى شك في تعرض الفلسفة المشائية ، وهى ذات الجذور اليونانية الإسلامية المشتركة التى وترتبط من حيث الكيان الفكرى بالفلسفة الاستدلالية اليونانية ارتباطاً عميقاً ، إلى الضياع من لثقافة الإسلامى ، ولابتليت بمصير قد ابتليت به فعلا في الغرب .

وعلى الرغم من اعتقادي بأن تحقيق فلسفة السهروردي وتحليلها لا يقتصر على بحث أفكاره فحسب ، بل الواجب أن يستوفى من أعماق روح المفكرين الإسلاميين وزواياها ، إلا أنني أرى أن أفكار السهروردي الفلسفية الخاصة لم تتناول أية فكرة رئيسية منها بالقدر الكافى من البحث والتحليل ، وفي مقدمتها

جميعاً ، نقله المنطق الصوري الأرسطي . لقد أُجريت بعض الانتقادات من جانب المتكلمين أو المشرعين كإبن تيمية ، ولكن نقد السهروردي قد جاء في اتجاهه مقابل تماماً ، فقد أنزل المقولات العشر إلى أربع ، ثم جعل من المنطق الصوري سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق . فإذا ما تأملنا تاريخ المنطق بعد ذلك في الغرب ، ندرك ما لنقد السهروردي على المنطق الصوري الأرسطي من قيمة بالغة .

وفكرة أخرى رئيسية ، هي مسألة التشكيك ، التي لو لم تتبع في ذهن السهروردي لما كانت مسألة واحدة - كمسألة الوجود وتشكيكه التي نشاهدنا في رسائل غياث الدين منصور ومن بعده ملاصدرا - لنطرح علينا أصلاً وتجد قبولاً . وابن سينا لم يكن يسلم أصلاً بجواز إمكان التشكيك الذاتي . ولهذا ، فقد ردة الحركة الجوهرية من أساسها . فالارتقاء من إحدى مراتب الوجود إلى مرتبة أخرى عن طريق الحركة الذاتية الجوهرية في اعتقاده غير ممكن . فهو يعتقد بالتباين الكامل بين وجودات الماهيات المتحققة ، أو بعبارة أخرى ، لقد كان من القائلين بأصالة الوجود . غير أنه كان يؤمن بأن الوجود العارض على أية ماهية متباين تماماً في كل الماهيات مع أي وجود آخر . وهذا لأن ابن سينا لم يستطع قبول أن يكون ما به الامتياز في شيء ما ، هو الاشتراك في نفس ذلك الشيء . أما السهروردي فقد بين مسألة التشكيك الذاتي على أحسن وجه في مورد النور . وهذه هي نفس النظرية التي أثرت أعمق الأثر في الحكماء من بعده ودفعتهم إلى الاعتقاد بالوحدة والتشكيك .

ومسألة أخرى من المسائل البارزة في فلسفة السهروردي ، وهي وحدة العلم ، وهو يعتبر أن أي علم كان نوع من الإشراق . أما بخصوص العلم الإلهي فإنه يعتقد بأن وجود العالم بالذات علم إلهي ، وفي رأيه أن علم الله بالعالم هو في حد ذاته أصل وجود هذا العالم . ومن هنا كانت الإضافة الإشراقية لدى الحكماء أيضاً نابعة من نظرية شيخ الإشراق ، فرأى السهروردي بالنسبة للعالم الإلهي من العمق بحيث لفت إليه أنظار جميع الحكماء تقريباً من بعده ، فنرى خواجه نصير الدين مثلاً

في شرح الإشارات وهو أثر مشائي بحث ، متبعاً للسهوردي في مسألة العلم الإلهي .

ثم يأتي بعد ذلك ما لاتجاه السهوردي الخاص بالإشراق والنور من أثر كبير على تاريخ العلوم الإسلامية أيضاً ، لقد أعاد علم المناظر إلى الحياة مرة أخرى ، فالكتاب العمدة الكبير في علم المناظر والمرايا في الإسلام هو « كتاب المناظر » لابن الهيثم المصري عالم القرن الخامس . ثم يبدأ الميل إلى هذا العلم يأخذ في الضعف في القرن والسادس ، حتى افتتح كمال الدين الفارسي تلميذ قطب الدين الشيرازي شارح السهوردي المعروف ، بـ « تنقيح المناظر » فصلاً مشرقاً في تاريخ هذا العلم مرة أخرى ، وأوجد علما على حدة يختص بقوس قزح .

هذا الميل من جديد والإقبال مرة أخرى على مسألة الإبصار والنور لاشك ثمرة انتشار حكمة الإشراق والاعتقاد بالنور كأصل الوجود ، وكوسيلة لكسب العلم لدى السهوردي . وعلى هذا المستوى تنشأ رابطة مباشرة بين علم النفس وعلم المرايا ، شبيهة بمدرسة « الجشتالت » النفسية الحديثة الحائزة على الأهمية الخاصة بالنسبة للفن وفلسفته أيضاً .

ومسألة أخيرة مهمة ما دمنا في صدد السهوردي ، مسألة قد ألفت ظلها على القرون الفلسفية - الإسلامية من بعد ، وأسهمت بصورة أساسية في فلسفة ملاصدرا أيضاً ، وهي مسألة الخيال وأهميته بالنسبة لعلم الكون والمعرفة . فالسهوردي ، أول من أشار إلى ذلك العلم في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وأكد على أهميته بالنسبة لمعرفة العالم الخارجي . سوى أن الخيال في نظر السهوردي ، على خلافه لدى ملاصدرا ، وليس علماً منتظماً . إن الاتجاه إلى عالم الخيال يمثل جانباً من جوانب الفلسفة السهوردية ، ويتعامل مع الصور في عالم الطبيعة والفن وبلتني في وجه الشبه مع فلسفات « الجشتالت » و« القورم » اليوم أيضاً .

أهمية السهوردي اليوم

لئن ظل السهوردي دائماً يحتل المكان الأول من الاهتمام والعناية في إيران

والبلاد الدائرة في فلكها وظل النور في أوج إشراقه من مصباح السهروردي
أينما فتح كتاب الحكمة في هذه البلاد المنتجة للكلمة ، فهلما لأنه قد أقام
القطرة الثينة بين مرحلتين من عمر هذه الأمة العريقة في مضامير الفكر ووجد
بين الأفكار الإيرانية القديمة والحكمة والعرفان الإسلامي .

إلا أن شيخ الإشراق إشراقه لا يقتصر على شرق دون غرب أو
يستطيع مكان أن يحصره ويختص به دون سائر الجهات ، فهو كلى مشاع
في عالم الفكر عامة ، وفي هذا النطاق الذي تجنازه المآذن المكبرة بأصواتها ،
المتلاحقة بين الدقيقة والأخرى ، وهذا لأنه أولا : أول من رفا
بأنامله العارفة وخيوط أفكاره النورانية ثوب الفلسفة ولاهم شقيا فجمع
الطيريين الفيلسفين القديمين المختلفين شرقا وغربا في حجر الإسلام .

ولأنه ثانيا : أول حكيم يعانق بروحه قلل الفكر الشامخة في آفاق الحقيقة
فوق سحب القول ، وهناك يتوافر له الإمكان في ربط الكلام والفكر
الإنساني بالكلام والفكر الإلهي ، فيربط الحكمة بالقرآن الكريم بأمن العرى
وأجمل الوشائج ، فلا نراه في فقرة من أثر من آثاره إلا متراجعا صاعدا
حتى يتوج مسيرته الفكرية بالآية القرآنية مستشهدا بها في جلالها وعظمتها .

ولأنه ثالثا : صالح الإنسان مع نفسه ، وجمع شقيه إلى بعضهما فأحيا الرابطة
العريقة بين العقل والعرفان ، أو بمعنى آخر بين المنطق والعشق : ثم إنه
قام لنا هذه الرابطة التي تؤكد أصالة نبوغ الفكر الإسلامي ، وعرض
لنا هذا التآلف والانسجام بين العقل والعرفان والدين ، في آثاره
الجميلة بطريقة لا تقصر في الإعلان عن روحها في كل كلمة تقبلها عين
للقارئ أو تعانقها روحه بندراعى فكره وقلبه . وأخيرا وليس آخرا ،
ولأن السهروردي هو الذي جعل الفلسفة الإسلامية إسلامية بالمعنى الأعمق
عما كانت عليه من قبله .

والله أعلم بالصواب !

الفصل
الثاني

الإشراقية
مدرسة أفلاطونية إسلامية

(مناقشة قضية المصدر الإيراني)
بقيام: الدكتور محمد علي أبوريان

(١) راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الاشراقية - الطبعة الثانية - دار الطلبة
العرب - بيروت ١٩٦٩
هياكل التنور تحقيق مع مقدمة المكتبة التجارية - القاهرة ١٩٥٨
اللمحات في الحقائق تحقيق مع مقدمة دار المعارف - القاهرة



مکتبہ اسلامیہ پشاور

تمهيد :

لقد كان لي حظ معايشة صاحب مذهب الإشراق زهاء ثلاثين عاما ، منذ أن استرعى انتباهي نقده المبكر للتعريف الأرسطي (١) . فعكفت على تتبع آثاره المخطوط منها والمطبوع ، وذلك قبل أن تصل إلى يدي النشرة الأولى النقدية (٢) لبعض مؤلفات شيخ الإشراق ، وقد تضمنت أبوابا من المطارحات والتلويحات العرشية . : . وقد تابعت دراسة المذهب مستعرضا النصوص بطريقة نقدية تحليلية . ثم لم يلبث هنري كوربان أن أخرج الجزء الثاني من أعماله وقد تضمن نشرة نقدية لكتاب حكمة الإشراق مع بعض الرسائل الصوفية .

وقد نما كوربان في نشراته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به ، وهو رد المذهب الإشراقي في جملته إلى المصدر الإبراني محاولا للتدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي ، الذي يبدو واضحا في تعليقاته على النصوص وفي مقدمات نشراته النقدية :

والحق إن هذا الاتجاه قد استوقف نظري منذ أن بدأت الصحبة مع شيخ الإشراق ، فالسهروردي نفسه — يتمسك ، في عناد واضح ، بنسبة المذهب إلى الأصل النمارسي الخسرواني ، ويقم حادا فاصلا بين الحكمة البحثية المشائية ، التي درج على تناولها والأخذ بها جمهرة المثقفين الإسلاميين منذ مطلع عصر التفلسف الإسلامي ، والحكمة

(١) حكمة الإشراق ص ١٨ - ٢١ .

Henri Corbin : Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihab al-Din ٢٢٦
Yahya al Subrawardi, Vol. I, Istanbul, Vol. II, Paris-Téhéran, Vol. III, Paris.

الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس (١) وانما اتخذت طريقها إلى الفكر الإسلامي عبر تيار يمثله الجنييد والبسطامي (سيار تستر) والحلاج (فتى بيضاء) وأن هذا التيار قد بلغ مداه عند السهروردي نفسه (٢) .

ولا يمكنني فيلسوف الإشراق بتأكيد انتسابه الروحي إلى الفرس في شتى المواضيع في مصنفاته العديدة بل لراه يحاول جاهدا التذليل على صحة رأيه من خلال مسلكين :

المسلك الأول : ويتمثل في إسباغه للصفة الإيرانية على مصطلحه الفلسفي فيبدو اللفظ إيرانيا (٣) في مظهره وإن ظل المحتوى مرتبطا بالتيار الفلسفي اليوناني الذي انساق إلى الفكر الإسلامي في صورة مشوهة خلال عصر النقل .

أما المسلك الثاني - وهو يعد أكثر خطورة من الأول - فهو يتمثل في تلك الدعوى الإجماعية الباطنية التي أسفرت عما كمة السهروردي عن اعتناقه لها ، والتي استوجبت تكفير ابن تيمية له من حيث إنه يقدم الولي على النبي في معرض تناوله لمشكلة الإمامة (٤) ، فهو يقول في مقدمة « حكمة الإشراق » : إن العالم ما انحلا قط من خليفة (٥) مصداقا للآية الكريمة : « إني جاعل في الأرض خليفة » (٦) .

ويصنّف الحكماء إلى حكماء بختيين وحكماء ذوقيين ، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية والذوقية ، ويرتب المستويات لكل طائفة

(١) راجع حكمة الإشراق ص ١٠ ، ١٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ الخ . ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتسابه الى الحكمة الفارسية القديمة .

(٢) المطارحات نشرة هنري كوربان ص ٥٠٢ .

(٣) بهمن (النور الاقرب - الصادر الاول - العقل الكلي) خرداد (رب صنم الماء مثال الماء) اسفهد (النفس الناطقة) مرداد (رب صنم الاشجار - مثال الاشجار) اردبهبشت (رب صنم النار - مثال النار) اسفندرامد (رب صنم الارض - مثال الارض) (٤) أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٠٥ - ١٠٨ (نظرية الامانة بين الباطنية والسهروردي) .

(٥) حكمة الإشراق ص ١٢ .

(٦) الآية « واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » آية ٢٨ سورة البقرة

فمنهم المتوسطون ومنهم الأعلون المتمرسون ، وأعلى الدرجات مرتبة حكيم متبحر في الحكمتين معاً « وهو الحكيم المتأله » صاحب الأيد والنورالذي تسنم ذرى السلم الروحي أى بلغ « مقام الخلة » كما يذكر الإشراقيون (١) ، وهو أيضاً عند الصوفية المتأخرين المتأثرين بعقائد الباطنية : الغوث والتطب والولى والإمام وخليفة الله فى الأرض ، وتتضمن سلسلة الأئمة عند السهروردى طائفة من حكماء اليونان والفرس والمصريين والهنود والغنوصيين (٢) وتستمر السلسلة فدخل فى نطاقها ممثلون للحقبة التى ظهر فيها الصوف الإسلامى ، وهم يمارسون وظائفهم الروحية لايصفهم الإسلامية الخاصة ، بل بحسب ارتباطهم المباشر سواء بالأئمة الإبرانيين أو غيرهم فى سلسلة الأئمة وفى الحدود التى ترسمها دعوى الإمامة العالمية عند الباطنية. وبذلك نرى زرادشت ، وكيشنر والمبارك (كسرى) ، وجاماسف ، وفرشاوشنر ، ويزرجمهر وهم أساطين الحكمة عند السهروردى ، الذين يشكلون طبقة الأئمة الخسروانية أى الفارسية فى حلقات سلسلة الأئمة بينما تضم الأسرة الروحية اليونانية : أغاثاذيمون وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأبازوقليس وأفلوطين وغيرهم (٣) :
وتصب خميرة كل من هاتين الأسرتين الروحيتين : الفارسية واليونانية فى المدرسة الإشراقية ، وبذلك تشكل مزيج الحكمتين المصدر المباشر للمذهب الإشراقى بصفة خاصة وللتصوف الإسلامى الباطنى بصفة عامة ،

(١) التلويحات ص ١١٢ - ١١٤ مرصاد عرش : « .. وتم مقام آخر فى الفناء وهو الفناء فى الخلة ، وهو أقرب الحالات الى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الخلة » وأشار اليه افلاطون » .

Festugière (R.P.), La révélation d'Hermès Trismégiste, Paris, (٢)
t. I en 1944, t. II en 1949.

انظر ايضا مقال هرمس فى دائرة المعارف البريطانية ، وكذلك رسالة « قيس القابى فى تدبير هرمس الهراسى » : فى أن هرمس هو أخنوخ المصرى وهو ادريس النبى « تحقيق الفرد فون زيغل Alfred Von Siegel Der Islam, p. 292.

راجع كذلك نصوص الحكم لابن عربى تحقيق د . أبو الملا عفيفى ج ٢ ص ٤٤ - ٤٥ ، طبقات الاطباء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦ طبعة مصر (اخبار الهراسة) .
(٣) حكمة الاشراق ص ١١ وما يليها .

كما يرى صاحب ملهب الإشراق ، مع التزام ركيزة أساسية وهي ألا ينتظم الأمر هؤلاء السيار دون موانع نورية (١) :

ولا يقف السهروردي عند حد هذه الدعوى الخطيرة فحسب ، بل يجعل من أفلاطون تلميذاً لزرادشت متوهماً أن الثنائية (٢) الفارسية : النور والظلام ، الخير والشر ، أرمزد وأهريمان ، هي مصدر فلسفة أفلاطون متجاهلاً بذلك بنية المذهب الأفلاطوني المثالية وكذلك الظروف التاريخية والمكانية والاجتماعية التي كانت وراء صياغة المذهب في صورته المعروفة عند أفلاطون ، ومع ذلك فنحن لاننكر وجود مؤثرات شرقية ثانوية في فلسفة أفلاطون : يضاف إلى هذا كله أن فكرة « الثنائية » من الأفكار الإنسانية العامة المشاعة بحيث لا يختص بخطوطها العريضة شعب دون آخر : وبعد ، فقد كان من الممكن أن تمر هذه الدعوى الخطيرة ، دون أن تثير انتباه الباحث لاسيما وأن صاحب المذهب نفسه يتمسك بها ، وقد حظى هذا الرأي بالفعل بالقبول عند بعض المؤرخين لفلسفة السهروردي من المعاصرين ، ومنهم السيد ، محمد إقبال (٣) والمستشرق هنري كوربان (٤) الذي سبقت الإشارة إليه على الرغم من أن اكتشافه بأسلوب المعالجة النصية المباشرة لم يتح له فرصة العمل التركيبي الشامل الذي تتضح معه أبعاد المذهب وأصوله الحقيقية .

ولكن الدروس التي وعينها جيداً عن تيار الحركة الشعبية وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلامي ، كان يجب أن تكون سبباً لإثارة الشك أو على الأقل الحذر من أمثال هذه الدعوى التي

(١) حكمة الإشراق ص ١٣ .

(٢) فيما يختص بالثنائية الفارسية راجع : Casartelli, Iranian Dualism in E.R. and E., vol. 5, pp. 111-112.

Sykes, Hist. of Persia, p. 436.

وكذلك

Iqbal (Mch.), Development of Metaphysics in Persia, London, 1908, pp. 120. (٣)

Corbin (H.) (٤) بالإضافة إلى ما سبق من نشراته

— Suhrawardi, Fondateur de la doctrine illuminative, Paris, 1939.

— Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi, Téhéran, 1946.

صاحبها صاحب المذهب نفسه - وهو فارسي الأصل - الأمر الذي لا بد من أن يحفز الباحث إلى مزيد من الدراسة وتعمق النصوص للتحقق من صدق فحواها ومدى دلالة مضمونها على الشكل الذي تتخذه .

منهج الدراسة :

وقد اتضح لنا بعد طول معاناة للموضوع خلال فترة طويلة من الدراسة ، أن الاكتفاء بالتحليل الفيلولوجي التقادى للنصوص قد لا يفي بالغرض في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية بصدد هذه المشكلة ، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للأصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغاية ، فكان لابد إذن من استخدام المنهجين معا وبطريقة توافقية : هذا بالإضافة إلى الرجوع إلى المنهج المقارن كلما دعت الحاجة إليه حتى يمكن فهم جوانب المذهب والتعرف على حقيقة نسبه .

ولقد تعددت منذ البداية تأخير استخدام أسلوب التفسير الفيلولوجي الذي يستند إليه القائلون بليرانية المذهب ، ذلك لأنه وإن كان يصلح في دراسة بعض الموضوعات المحدودة ، إلا أنه كثيرا ما يفضى إلى أحكام متسرعة وربط غير موضوعي .

الأصول الأفلاطونية :

لعل المدارس للنصوص الإشرافية عند السهروردي أو تلامذته على السواء يقع في حيرة بالغة لأول وهلة ، وذلك أنه على الرغم من ظهور التمسك بتدعى الأصل الفارسي بشكل واضح في هذه النصوص ، واعتبار أفلاطون واحدا من بين رجوه كثيرة من الأئمة أو الحكماء المشاهير ، بل القول بأنه أخذ عن زرادشت كما ذكرنا - إلا أننا نجد اعترافا صريحا عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن أفلاطون هو إمامهم بل هو إمام الكل (١) وأنه صاحب الحكمة الذوقية

(١) راجع : رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية تحقيق عبد الرحمن بدوي - القاهرة ١٩٤٦ . ويذكر مؤلفها الإشرافي المجهول في أكثر من موضع واحد بها أن أفلاطون هو رئيس جماعة الإشرافيين وأنه امام الكل وصاحب الحكمة الذوقية .

ورئيس جماعة الأفلاطونيين أى الإشرافيين، إذ أنهم يقولون فى عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون ؛ ويردد هذا القول أيضا لإشراقى متأخر وهو صدر الدين الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة (١) .

وعلى هذا فقد كانت هذه العبارات الصريحة وأمثالها حافظا لنا على تتبع هذا المصدر لئلا نرى هل هناك استمرار حقيقى من أفلاطون يسمح لنا بأن نثبت دعوة الأصل اليونانى للمذهب، فنلخص بذلك الدعوى المقابلة والقاتلة بإيرانية المذهب . ولنا بعد هذا أن نهمل دعوى استمداد أفلاطون من زرادشت أو غيره من الإبرانيين ، لأن أغلب الباحثين فى مجال الفلسفة اليونانية قد انتهوا إلى اعتبارها ظادرة يونانية من حيث الطابع والمقومات ، برغم استنادها إلى مؤثرات شرقية قد لا تهمس صميم جوهرها اليونانى .

يبقى علينا إذن أن نختار بين أسلوبين لتتبع الأصول الأفلاطونية للمذهب ، أولهما وهو الأسلوب المطروق فى أمثال هذه الدراسات ، ويتحصر فى الصعود من الموقف موضوع الدراسة إلى أصوله بحركة تراجعية ، وقد تكشف هذا النهج عن صعوبات ومزالق جملة ، بل لقد أسفر عن فجوات عديدة يتعذر تخطيطها فى الوقت الحاضر نظرا للقصور الملاحظ فى مجال الدراسات الإسلامية من هذه الناحية :

ومن ثم فقد رجحت كفة ثانى المسلكين ، وأعنى به تتبع المسار التاريخى التطورى للأصول بما قد يمكن معه تغطية الكثير من الفجوات إلى حد ما :

وعلى هذا فقد تناولنا دراسة التطور التاريخى للمذهب أفلاطونى مما ساعدنا على فهم كثير من المواقف فى الفكرين الإسلامى والمسيحى فى العصر الوسيط ، بل لقد أتاحت لنا هذه الدراسة تفسير الكثير من جوانب نظرية الصدور عن أفلاطون وتطورها فى مدرسته عند المتأخرين من أمثال

(١) الشيرازى (صدر الدين) ملا صدرا ، الأسفار الأربعة طبع حجر طهران ص ٢٠

بروقلس ويامبليخوس (١) ، فضلا على أنها متوّدى بنا فى النهاية إلى حل مشكلة إيرانية المنهّب الإشرافى :

١- لقد عبر أفلاطون عن مذهبه منذ البداية فى عبارة سهلة بسيطة فى محاورة أقراطيلوس حيث استخدم المنهج الفرضى للاستدلال على أنه مادام كل ماهو جميل من الأشياء المحسوسة لا يمكن أن يتضمن الجمال التام فلا بد إذن من وجود ماهو حاصل على الجمال الفائق أى الجمال بالذات ويكون فى مرتبة أسمى من مرتبة المحسوس ، فهو إذن مثال مفارق معتدل لا يبلغه فى عالمنا الأرضى . وبهذا وضع أفلاطون أسس نظرية المثل :

ولكن أزمة المشاركة (٢) بين المثال ومحسوساته كما عبر عنها أفلاطون فى محاورة « بارمنيدس » . كانت سببا فى إثارة الشكوك حول المنهّب وكانت أيضا مصدرا لمناقشات احتدمت فى الأكاديمية ولم تسجلها محاورات أفلاطون المدونة ، وقد تكفل أرسطو (٣) بالإشارة إليها ، ولو أن الأبحاث الأخيرة حول هذا الموضوع ألفت الضوء على الخيط الدقيق (٤) الذى يربط الآراء الشفوية لأفلاطون بمحاوراته المعروفة :

٢ - تطور أزمة المشاركة ونتائجها: لقد جاء الحل الأفلاطونى لهذه المشكلة لإرهاصا لنظرية الصدور عند أفلوطين؛ ففي قمة الوجود يضع أفلاطون الأعداد الثالثة العشرة (٥) ، وهى تبدأ من الواحد ويليه الثمانيان المحدود وهو بداية الكثرة إلى أن نصل إلى العشرة التالية ، وهذا يدل على مدى تغلغل التأثير الفيثاغورى

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى (عند اليونان) ج ٢ ص ٢٢٩ .

(٢) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى (عند اليونان) ج ٢ ص ٢٢٣ .

(٣) Robin (L.), La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.

Jackson, Later Theory of Ideas, Journal of Philosophy, London, 1882 (10), p. 253 ss.

(٤) تعتبر محاورة فيليبوس همزة الوصل بين المحاورات المدونة والآراء الشفوية

لأفلاطون راجع بهذا الصد

Schule, L'oeuvre de Platon, éd. Hachette, Paris, 1954, p. 201 : « L'exposé d'Aristote est le prolongement du Philèbe ».

Robin, la théorie platonicienne... p. 586.

(٥)

في أكاديمية أفلاطون . وقد اعتبر أفلاطون هذه الأعداد مثلا عليا أو مثلا للمثل التي تكلم عنها في الجمهورية ، وهو يضع هذه المثل العليا أعلى مراتب التجريد ، ويرتب لها جسا مثاليا يشتمل على الأحجام المثالية (١) ، ولهذا فإن هذه المثل العليا ستظل في وضع متعال يستحيل معه أن تلتقي بالمحسوسات ، الأمر الذي دفع بأفلاطون إلى القول بمثل متوسطة رياضية (٢) لأن الرياضيات تتميز بتجريد نصف . وإذن فقد أصبحت هذه المتوسطات الرياضية أساسا للتقارب والمشاركة بين العالم المبعول والعالم المحسوس (٣) وهذا العلم الأوسط الذي ستكون له وظيفة روحية هامة حينما يبلغ تطور النظرية مداه وتصب في وعاء التصوف الفلسفي ، وأفلاطون نفسه يذكر أن هذا العالم الأوسط يشتمل على صور ذات أشكال مختلفة وجواهر فردية متميزة (٤) .

ويتهى بنا المطاف أخيرا إلى عالم الأشباح أي عالم الظلمة أو عالم المحسوسات :

ولقد كان ترتيب العوالم بطريقة متقاربة على هذا النحو احترازا من الوقوع فيما أسماه أفلاطون بالفصل بين المبعول والمحسوس — مؤذنا بظهور صيغة « الصلدور » (٥) عند أفلاطونين : وأمكن تطور النظرية الأفلاطونية لم يقف عند أفلاطونين بل أقام أسهم المتأخرون من فلاسفة

(١) راجع « ما بعد الطبيعة » لارسطو مقال م فصل ٨ ، ٦ فقرة ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ أ

(٢) يسميها أرسطو Las Mathematica « ما بعد الطبيعة » مقال ١ فصل ٦

فقرة ٩٧٧ ب .

Robin, La théoric... p. 454.

(٣)

يقول أرسطو : ان أفلاطون يضع الموجودات الرياضية في مرتبة وسطى بين المحسوسات والأعداد المثالية — (ما بعد الطبيعة) مقال ١ فصل ٦ فقرة ٩٨٩ ب .

Robin, op. cit., p. 592.

(٤)

(٥)

« Il s'agit en somme d'un effort pour concevoir et hiérarchiser de grands types d'organisation des modèles d'arrangements, tempérant par l'intervention d'une part d'ordre et d'unité, l'instable confusion du multiple, ordre à base mésaphysique qui se développe en un monde dimensionnel avant que l'imitation s'en dégrade dans le sensible, par une sorte de descente dans le concert qui annonce, comme l'a noté Léon Robin, l'idée néoplatonienne d'une procession de l'être ». Schule, op. cit., p. 207.

الاسكندرية في صياغتها بصورة تلفيقية أخرى ولاسيما فيما نراه في مذهب
يامبليخوس (١) الذي كان له تأثيره الكبير على النقلة في العصر الإسلامي .

٣ - ابن سينا ومثل أفلاطون :

لقد لاحظنا بالفعل وجود روافد أفلاطونية ظاهرة عند الكندي والفارابي
وأبو بكر زكريا الرازي ، ولكننا نكتفي في هذه العجالة بالتعرف على
مسار النظرية الأفلاطونية عند أكبر ممثلي الفلسفة الإسلامية أي ابن سينا .

لقد غفل الكثيرون عن نص أورده هذا الفيلسوف في كتاب الشفا (٢)
ملخصا فيه آراء أفلاطون الشفوية . ففي المقالة السابعة من الجزء الثاني
من هذا الكتاب يعرض ابن سينا لتقد أرسطو لنظرية المثل ، ثم
يورد آراء أفلاطون الشفوية نقلا عن ما بعد الطبيعة لأرسطو ، فيشير
إلى التعليقات المفارقة ، وكيف أنها عشرة وكذلك إلى المتوسطات
للرياضية التي تعتبر - كما يذكر - وسطا بين الصور والمحسوسات . (٣)

ومما يؤكد لنا معرفة المسلمين بآراء أفلاطون الشفوية والمذونة على
السواء ذلك النص الذي أورده صاحب رسالة « في المثل المعلقة » ،
إذ يذكر في هذا النص أن لأفلاطون رأيين أحدهما يقول بوجود مثل للمحسوسات ،
والرأي الثاني يقول بوجود المثل للمحسوسات وللرياضيات (٤) .

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ج ٢ ص ٢٤٠ لقد لاحظت
وجود تأثير واضح لنحلة القبالة اليهودية في مذهبه . ونجد تمسك القبالة في
كتابين : كتاب التكوين وكتاب الأنوار . والكتاب الأخير يروج بآراء شبيهة بما ورد في
اتولوجيا ومشكاة الأنوار وكتب الإشرافيين . وتحتاج هذه المشكلة إلى دراسة أعمق .

راجع :

Munk, système de la Kappale, Paris, 1942, Serouya, La Kappale (Giasser, Paris).

(٢) كتاب الشفا لابن سينا طبع حجر طهران ١٣٠٣ هـ ج ٢ مقال ٧
ف ٢ ، ٣ ص ٥٥٦ - ٥٦٧ وهذه المواضع من الشفا تلخيص للفصلين السادس
والسابع من المقال (١) من « ما بعد الطبيعة لأرسطو » .

(٣) الشفا ص ٥٥٧ المتوسطات الرياضية التي لا امتداد لها تعتبر وسطا بين الصور
والمحسوسات - قارن هذا بنص « ما بعد الطبيعة » لأرسطو لقرة ٩٨٧ ب .
(٤) رسالة في المثل العقلائية الأفلاطونية ، ص ٧ - ١٨ .

وإذن فهذا النص الأخير ونص ابن سينا في الشفا يشهدان أن المدرسة الإشرافية قد التقت مع هذا التيار الأفلاطوني الرياضي من خلال النصوص الأرسطية التي نقلت إلى المسلمين .

بل إننا لنلاحظ وجود صلة وثيقة بين الموقف المشائي بصدد العقول الفائضة عن الواحد ، أى نظرية العقول العشرة ، والمدى التي انتهى إليه تطور نظرية المثل الأفلاطونية في شكلها الرياضي (١) من خلال النصوص الأرسطية . وقد أشار ملاصدرا شارح الشفا إلى أن ثمة صلة وثيقة بين العقول المترتبة النزول ومثل أفلاطون (٢) وكذلك يذكر ابن سينا في « النجاة » أن أفلاطون يرى أن العقل مثال كلى لنوعه (٣) . وستنضح لنا حقيقة هذا الرأي بعد دراستنا للنقد التي وجهه أبو البركات البغدادي لنظرية الصدور عند المشائين .

فقد تساءل أبو البركات عن السبب في تحديد العقول بعشرة ، لأنه كان يجهل بالفعل المصدر التاريخي لهذه النظرية ، وعلى هذا فقد كان في موقفه هذا يتنصر لوجهة النظر السائدة : في المحاورات المدونة وهاجم أيضا فكرة الصدور التنازلي ذي البعد الواحد ، وكأنه بهذا النقد يستهدف إحياء الأفلاطونية الخالصة ، ويظهرها من الشوائب التي علمت بها خلال حركتها التاريخية الطويلة . برغم أنه يخلط في بعض المواضع بين الآراء المدونة والآراء الشفوية لأفلاطون

ويعده نقداً لأبي البركات من الأسباب الرئيسية لقيام حركة إحياء مذهب أفلاطون في الاسلام ، فتد كان أول من مهد الطريق أمام

(١) « رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية » ص ٧ - ٨ .

(٢) وردت نظرية الاعداد المثالية في تاسوعات أفلوطين يتحفظ ، راجع التاسوعات ت ٦ مقال ٦ فقرة ٥ ترجمة اميل برييه - وأفلوطين يذكر في هذا النص أن الاعداد والمثل هي العقل وهناك واحد وعشرة في ذاتها ، والمثل هي الاعداد لان كلامتها صادر عن الواحد والثنائي

(٣) راجع شرح الشفا ص ٦١٨ .

السهروردي في ثورته على المشائية الاسلامية ، وفي انجازه الصريح إلى أفلاطون ، برغم أن السهروردي يتهجم عليه في مواضع كثيرة (١) وكتاب «المعتبر» الذي وضعه صاحب أكبر حركة نقدية واضحة المعالم في الفلسفة الاسلامية تموج بالمصطلحات الاشرافية أى بمصطلح فقه الأنوار كما يقول الاشرافيون ، كما نجد هذه المصطلحات في مشكاة الأنوار المنسوب للغزالي ، وأثواوجيا أرسططاليس ، ورسالة الملائكة لابن سينا والأعماط الأخيرة من الاشارات (٢)

بين المشائية والإشراقية :

نقد اتضح لنا من الدراسة التاريخية الموجزة لتطور الأفلاطونية كيف أنها تداخلت مع المشائية الاسلامية بحيث أضحي المذهب الاسلامي خليطاً من أفكار شتى منها ما هو أفلاطوني ومنها ما هو مشائي أو أفلوطيني ، الخ ، وجاء موقف أبي البركات النقدي الحاسم لكي يخلص الأفلاطونية المستترة في الفكر الاسلامي ، من الشوائب المشائية ، وكان ذلك مؤذناً بعودة أفلاطون خلال المدرسة الاشرافية ،

ولكن التخلص من الرواسب المشائية لم يكن سهلاً ميسراً بعد أن أصبحت المشائية الركيزة الفكرية الظاهرة لخاصة المتقنين في العلم الإسلامي ، وذلك على الرغم من النقد الشديد الذي وجهه الغزالي إليها . فلم يكن تتلمذ غريباً إذ أن يبدأ السهروردي حياته مشائياً خالصاً ، ويتلمذ على مجد الدين الجيلي في مراغة (٣) مقدم مشائين في بلده . وعلى ذلك فقد بدأ السهروردي سيرته الفلسفية في دائرة الفلسفة الاسلامية المعروفة حينذاك ، فإذا كان قد أضاف شيئاً جديداً فلأنما يعتبر حصيلة لعوامل دفع هذا التراث نفسه الذي أسهم في تكوين شخصيته الفلسفية ؛ والأمر الذي لا شك فيه أن الكشاف عن حلقات التطور الفلسفي للسهروردي وانتقاله من

(١) راجع المطارحات فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ، ٤٣٥ وما بعدها .

(٢) راجع للمؤلف أصول الفلسفة الاشرافية ص ٨٦ - ١١٩ .

(٣) المؤلف - أصول الفلسفة الاشرافية ص ١٩ وما بعدها .

المشائية إلى الاشراقية سيليقي الضوء على الصلة الوثيقة بين المشائية والاشراقية ، وسيكون من أهم الأدلة على عدم صحة الاستخدام الإيراني لمذهب الاشراق . وإذا رجعنا إلى ما أسميناه بالتصنيف التعليمي لكتب الشيخ (١) ، نجد أنه يبدأ في معظمها من مسملمات الحكمة المشائية ، ويرى أن الحكمة البحثية أى المشائية مقدمة لاخى عنها للحكمة الذوقية الاشراقية . ويشير النوائى شارح هياكل النور إلى أن الشيخ كان شديد الذب عن طريقة المشائين إلى أن رأى برهان ربه (٢) : وهذا يؤيد ما ذكرناه من أن الحكمة البحثية المشائية كانت منطلقة الأولى إلى فقه الأنوار :

ومن ثم فالارتباط العضوى واضح — فى ذهن المؤلف — بين الحكمتين ، ومحصلة هذا الارتباط هى مواقف الفلاسفة الصوفية عند السهروردى وابن عربى بصفة خاصة : ولم يكن ليتم هذا اللقاء بين الحكمتين بدون وجود بذور أفلاطونية كامنة فى الفلسفة المشائية ، أو عناصر ذوقية نسوق منها، على سبيل المثال تصور المشائين للوظيفة الروحانية للعقل الفعال (٣) .

ويذكر النوائى أيضا فى معرض مقارنته بين قول المشائين بالعقل الفعال وقول الإشراقين بأرباب الأنواع : أن السهروردى ربما أراد برب النوع الانسانى ، العقل العاشر عند المشائين أى العقل الفعال فهو — أى السهروردى — كثيرا ما تسامح بالمباشرة معهم ، فهو الذى يصف العقل الفعال فى كتاب هياكل النور بأنه أبوناورب طاسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالإنكالات العلمية والعملية ، روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال (٤) وكذلك فإنه يتضح من نص وارد

(١) اصول الفلسفة الاشراقية ص ٦٠ - التصنيف التعليمي ص ٦٧ .

(٢) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٢٥ .

(٣) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٠٢ .

(٤) هياكل النور تحقيق المؤلف مع دراسة نقدية - القاهرة ١٩٥٧ ص ٦٥ .

المطارحات (١) أن العقل الفعال عند المشائين قد تفتت وحل محله أرباب الأنواع عند الاشراقيين .

ولعل إشارة قصاب باشي زاده إلى ما يفيد وجود هنا الارتباط إنما تؤكد المعنى الذى ذهبنا إليه من حيث وجود صلة وثيقة بين المشائية والاشراقية فهو يقول : « إن الجواهر الأولى المجردة هي العقول العشرة الطولية (٢) أى أن الأنواع المجردة العالية التى يقول بها الاشراقيون وعلى رأسهم السهروردي ، وهى البديل الاشراقى لنماذج المثل عند أفلاطون ، هى بعينها العقول العشرة المشائية ، وإضافة كلمة « طولية » للعقول العشرة وللأنوار المجردة على السواء ، وهى صفة اشراقية لتمزاجها العليا المجردة ، إنما يثبت بوضوح شعور الاشراقيين بوجود تطابق بينهما ، وذلك على الرغم من أن السهروردي انسياقا مع نقد أبي البركات يرفض تحديد عدد العقول أو الأنوار المجردة استنادا إلى الآية « قل لو كان البحر مدادا للكلمات لربى لتمد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » (٣)

وإذن فقد تبين لنا أن ثمة تفاعلا واستمرارا متصلا بين المشائية والاشراقية ، مما يقدح فى دعوى الأصل الايراني الذى يشجب فى هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الاسلامي .

البناء النوراني الإشرافي استمرار للتيار الأفلاطوني :

نستطيع القول إذن أن التفسير الإشرافي الكامل للعالم والذى يعد

(١) المطارحات ص ٤٥٣ - ٤٦٤ - المشرع الخامس - ف ٩ ص ٠٠٥ وروى النوع وان كان له عناية بالنوع على رأى الاندلسيين ليست عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع يداونه . فالعقول عندهم تنقسم الى الامهات فى السلسلة الطولية التى هى الاصول ، والى التوائى الذين هم أرباب الانواع ٠٠ وربما سموا رب كل نوع باسم ذلك النوع وكذلك راجع المشرع السادس - الفصل الثامن من المطارحات « العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولى ، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى من العقول تجرى الطوليات منها مجرى الامهات والحاصلات منها على نسبتها مجرى القروع » .

(٢) « المثل العقول الانلاطونية » الملحق ص ١٥٠ .

(٣) آية ١٠٦ سورة الكهف .

استمرارا للتيار الأفلاطوني (كما وضح لنا) قد بدأ يظهر بعد نقد أبي البركات البغدادي لنظرية العقول العشرة عند المشائين الإسلاميين . وقد كشف هذا النقد الهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن أمور جوهرية منها .

١ - ان الفلسفة المشائية الإسلامية كانت تقوم أصلا على أسس أفلاطونية مختلطة مع تيارات أخرى ، وأن هذا الخلط بدأ مع مناقشات الأكاديمية الشفوية التي ساقها أرسطو في الميتافيزيقا ، ولم تلبث آراء الأكاديمية أن صبت بدورها في بوتقة الأفلاطونية المحدثة وخرجت على هذه الصورة التلقيفية القلقة ..

٢ - ان الإسلاميين لم يكونوا على معرفة تامة بالمصدر التاريخي لنظرية العقول العشرة ، الأمر الذي جعلهم يتخبطون في تحديد أعداد هذه العقول أمى ثمانية أم تسعة أم عشرة ، ولم يفتنوا إلى أنها ذات مصدر أفلاطوني رياضى بحث اتخذ طريقه إلى مدرسة الاسكندرية ثم إليهم عن طريق النقلة .

٣ - لقد جاءت محاولة أبي البركات النقدية كحركة إحياء لأفلاطون أولا وكرجعة بالمذهب الأفلاطوني إلى المحاورات المدونة . وذلك دون أن يشعر أبو البركات نفسه بذلك الاتجاه الذى مضى يؤيده بشدة .

فلم يكن يميز بين الاتجاه الرياضى عند أفلاطون ومسار النظرية في محاوراته ، وانسيانا مع موقفه هذا نجده ينتقد بشدة اتجاه الفيض في بُعد تنازلى رأسى واحد . وهو الاتجاه المشائى الصدورى الذى يتفق مع التفسير الرياضى للمثل . ويتساءل عن السبب الذى من أجله يتجدد فعل الخلق فى اتجاه واحد : وبذلك مهد الطريق أمام المهروردى لاقول بالاشراق النورانى المتعدد الأبعاد (١) .

(١) «المعتبر» فى الحكمة ص ٣٠٢ .

٤ - لقد تجاوز السهروردي مرحلة التمهيد للمذهب أو إرهاباته الأولية عند أبي البركات ، ولهذا نجده يجمع في مذهبه بين موقف أفلاطون في المحاورات وموقفه في الاكاديمية . الأمر الذي دعا بعض تلامذته الإشراقيين إلى توجيه النقد إليه لأنهم أدركوا أن العقول أو الأنوار الطولية إنما ترجع إلى العقول العشرة عند المشائين (كما سبق أن ذكرنا) ، وكذلك فقد واجهوا أستاذهم بنقد لاذع في بعض المواضع التي لم يوفق فيها في إيراد النظرية الأفلاطونية الحقة مما يوضح لنا مدى شعورهم بحقيقة انتسابهم لأفلاطون (١) :

يقول صدر الدين الشيرازي وهو اشراقي متأخر :

« وهذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ، ولا شك أنها في غاية الجودة واللطافة . ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية هي من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجردا والباقي ماديا بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادي لأمثالا لأفراد » (٢) :

٥ - لقد أصبح فعل الاشراق إذن متجددا ومستمر في اتجاه جميع الأبعاد خارج الزمان في حركية وتدفق . ويقول السهروردي في حكمة الاشراق إن التجربة الصوفية والحكمة البحثية قد كشفت له عن عوالم أربعة : عالم للأنوار المتأخرة . وعالم للأنوار المدبرة ، وعالمان محسوسان أحدهما سماوي والآخر أرضي ؛ ثم عالم مثل معلقة منها ما هو ظالماني ومنها ما هو مستنير (٣) .

ففي عالم الأنوار القاهرة أنوار طولية في أعلى درجات التجريد ويسميتها السهروردي عالم الأمهات أو عالم القواهر الأعلى لا علاقة لها بالأجسام سواء بالتدبير أو التعلق (٤)

(١) راجع مواضع متفرقة من رسالة « في المثل العقلية الافلاطونية » .

(٢) الاسفار الاربعة ص ١٢٥ .

(٣) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٧ .

(٤) حكمة الاشراق فقرات ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٨٣ - المطارحات ص ٤٦٣ .

وهذه الأنوار القاهرة العليا هي بمثابة مثل المثل عند أفلاطون ، وقد جاءت كحصبلة تطور الآراء الشفوية الرياضية في المدرسة مع فارق واحد كما ذكرنا ، وهو أنها كانت عشرة فحسب ثم تكثرت وأصبح لاحصر لها عدديا بعد تقدم أبي البركات : كما أشرنا .

ومن الأنوار القاهرة أيضا نوع عرضي ، وهي أرباب الأصنام النوعية عند أفلاطون . وتشتمل على أرباب موجودات عالم المثل المتعلقة ، وقد تم تكوينها من أشعة الأنوار المشاهدةية (١) .

ومن الأنوار العرضية أيضا أرباب الأنواع الأرضية والسماوية ، وقد تكونت عن طريق الأشعة الاشرافية .

ومما لاشك فيه أن الوضع الانطولوجي للأنوار العرضية يجعلها تتطابق أو تتشابه مع المثل النورية عند أفلاطون أى المثل التي عهدناها في المحاورات، وبصفة خاصة في «الجمهورية» يقول الذواني بهذا الصدد: وإظهار أن عالم النور هنا ما هو إلا عالم المثل الأفلاطونية ، وأن الأرباب ماهي إلا المثل (٢) .

والتمييز بين الأنوار الطولية والعرضية إنما يرجع إلى الوظائف الأنطولوجية لكل منها . إذ أن الطولية هي مثل المثل أوهي وليدة الأعداد والمثالية عند أفلاطون ، ولا علاقة لها بتدبير المحسوسات ، وأما العرضية فهي أرباب الأصنام النوعية التي تدبر الأجسام ، وهناك صلة مشاركة بينها ، إلا أننا نرى نصا للسهروردي في التلويحات يحاول فيه اثبات التقارب بين كل من المثل الطولية والعرضية ، وأنها ذات طبيعة واحدة ، وإن اختلف الأمر بينهما من حيث شدة النورية ، يقول فيه :

« إن قدماء الحكماء كانوا متفقين على أن كل ما هو قائم في العالم إنما هو ظل وشبه لموجودات عالم أعلى . وأن هذه الأشباح والظلال

(١) حكمة الاشراف فقرة ١٥٣ .

(٢) شرح ميائل النور للدرواني مخطوط .

هى الأنواع أو أصنام الحقائق الأصلية أى العقول المجردة المفارقة التى
هى مثل أفلاطون (١) .

وهن هذا النص يتبين لنا أمران :

أ — أن السهروردى لا يميز فى العقول المجردة أو الحقائق — كما يسميها —
بين طولية وعرضية ويسميها جميعا مثل أفلاطون .

ب — أنه لا يحرص على الفصل الحاسم بين مصطلح الأنوار
المجردة ، وهو مصطلح اشراقى ، ومصطلح العقول وهو مصطلح مشائى ؛
فغراه ينتقل من المصطلح إلى الآخر فى حرية وسهولة الأمر الذى
يثبت لنا أن المصطلحين إنما ينطويان على مضمون واحد ، وأن مجهود
الاشراقيين إنما ينحصر فى الكشف عن المضمون الأفلاطونى للموقف
المشائى كما سبق أن ذكرنا . وذلك على الأقل فى بدايات تكوين
المذهب ، وإذا تتبعنا البناء النورانى عند السهروردى نجد أنه فى نفس
الصورة الأفلاطونية المتطورة : فليس عالم الأنوار المدبرة ويسميها
السهروردى بالأنوار الاسفهبينية التى تصدر عن أرباب الأصنام النوعية
وتدبر المحسوسات سواء أكانت انسانية أم سماوية . ليست هذه الأنوار
سوى حصيلة تفتت النفس الكلية عند أفلاطون ، تلك النفس التى تمثلت ،
فى الأقنوم الثالث عند أفلوطين .

٦ — المثل المعلقة :

فاذا ما تتبعنا مراتب الوجود النورانى نزولا قبل الوصول إلى
عالم الظلمة أى العالم المحسوس ، فانه يقابلنا عالم برزخى وسط هو
عالم المثل المعلقة (٢) ، وهو عالم أشباح مجردة متوسطة بين المعقول
والمحسوس ، وهو كذلك عالم خيال وانارة التى تتعكس عليها صور
جميع الموجودات المعقول منها والمحسوس وينتوى على مثل للأفلاطون (٣)

(١) التلويحات .

(٢) حكمة الاشراق فقرات ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٣) المنطرحات ص ٤٦٣ .

ذات طبيعة غير مفارقة تماما ، بل تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ، بينما المثل النورية ذات طبيعة معقولة خالصة : يقول السهروردي : « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فان مثل أفلاطون نورية ثابتة ، وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستتيرة للسعداء ... وللأشقياء سرد زرق » (١).

ولما كان الإدراك بنوعيه : الحسي والعقلي عند الاشراقين إنما يتم عن طريق الاشراق الحضورى ، وليس عن طريق التماس أو تجريد الصورة أو تعقلها كما هو عند المشائين ، بل تكون قوى النفس فيه كالمرايا التي تنعكس عليها الموضوعات التي توجد منتقشة في عالم آخر وهو عالم الخيال أو عالم المثل المعلقة (٢) . فان هذا يعنى أن هذا العالم الأخير له ضرورة استمولوجية مرتبطة بمذهب الاشراق ارتباطا أساسيا ، هذا فضلا عن وظائفه الروحية الوجودية الأخرى . ذلك أن هذا العالم هو مستقر المتوسطين من السعداء والزهاد الذين قصرت همهم عن الوصول إلى الملكوت الأعلى ، أما النفوس المتأطحة فهي تتخطى هذا العالم البرزخى الأوسط وهذا العالم ، المعلق هو عالم العجائب والغرائب والمعجزات ، وبه تتحقق مواعيد النبوة والوحى كالبعث والثواب والعقاب والجنة والنار (٣) يقول السهروردي : « وهم » قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة ، التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ؛ ولها إيجاد المثل والقوة على ذلك فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ١٥ يشهون . « (٤) » ويذكر في نص آخر في المطارحات

(١) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٦ .

(٢) حكمة الاشراق فقرة ٢٢١ ، ٢٢٥ .

(٣) المطارحات فقرة ٢١٥ ، اللمحات ص ١٢٢ - شرح هياكل النور ورقة ٢٤٤

اعتقاد الحكماء ص ٢٦٣ .

(٤) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٤ .

أن إخوان التجريد يقلدون على إيجاد مثل قائمة بحسب الصور التي يرغبون فيها ، وأنهم في هذه الحالة يكونون في مقام «كن أ» . (١) .
 أي أن السهروردي يرتب للصوفية الواصلين إلى مقام «كن أ» :
 مستوى أقل من مستوى الحكماء المتأهلين ، لأنه يجعل قدرتهم على الخلق والإيجاد في نطاق عالم الخيال الوهمي ، وهذا الاتجاه الذي يتجاوز به السلم الصوفي التقليدي في عصره بوضوح لنا كيف أن مسار المذهب الاشرافي إنما يتجه ليصب في مذهب ابن عربي في النهاية .

تبين لنا اذن حقيقة الدور الذي يؤديه عالم المثل المعلقة من الناحيتين الصوفية والوجودية . فمن الناحية الأولى نجد أنه مرتبة روحية في سلم الصعود والترقي التدريجي إلى نور الأنوار ، إذ أن المرید لا يستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلي المحض ، فلا بد له من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين : المعقول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية في تدرج رتيب دون قفزات قد تؤدي به إلى النكسة . ولكن السالكين يختلفون في قدراتهم على الصعود ، فالبعض يمضي قدما مجتازا عالم المثل المعلقة ومتجها إلى بحار عالم النور والبهاء المعقول ، والبعض الآخر يعجز عن مواصلة الطريق فيتوقف ويستقر في العالم الأوسط . ولما كان هذا العالم تمثل به مواعيد الوحي والنبوة ، فكأن الأتقياء من المؤمنين من غير الصوفية تقف بهم قدراتهم عند حدود المواعيد الدينية المتمثلة في هذا العالم ، أما الحكماء الكاملون فهم يصلون إلى أعلى المراتب متجاوزين مراتب الملائكة والأنبياء .

أما وظيفة هذا العالم المعلق من الناحية الوجودية فإنه يجد البديل الاشرافي للمتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، وقد أشرنا إلى أنه كيف

كانت أزمة « المشاركة » وراء استحداث هذه المتوسطات في المذهب ؛ فالرياضيات تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ؛ ومن ثم فهي تصلح لأن تكون وسطاً أو معبراً من المحسوس إلى المعقول . وليست المثل المعلقة سوى المتوسطات الرياضية الأفلاطونية في وظيفتها الوجودية وكذلك في دورها الروحي . فالمذهب عند أفلاطون هو نفسه مسار التجربة الروحية صعوداً إلى الخير بالذات شمس عالم المثل .

ومن ثم فالمريد الأفلاطوني كالمريد الاشرافي كل منهما يجد طريق العبور ممهداً بواسطة عالم أوستل يجمع بين صفات المحسوس والمعقول ؛ وهكذا فإن جميع المراتب الوجودية عند الاشراقيين تقابل مراتب أفلاطونية تحمل نفس الوظائف الروحية الذوقية ، مما يؤكد ما ذهبنا إليه في مقدمة البحث من ضرورة التمسك بالمنطق اليوناني الاسلامي للمذهب الاشرافي .

النتائج :

تبين من هذه الدراسة أن المذهب الاشرافي فضلاً عن أنه إحياء إسلامي للمذهب أفلاطون فهو أيضاً يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفي الإسلامي ، ويستمد عناصره الأولى ابتداءً من المشائية الاسلامية وتقدها الخادم عند أبي البركات .

وعلى هذا فإن كلمة إشراف (١) عند السهروردي ليس لها سوى معنى مجازي ، ولا تتضمن أى معنى جغرافي ، وإلا فكيف نستطيع إخراج أسماء : أفلاطون ؟ وفيثاغورس وأبناذوقليس في شجرة النسب ، الاشرافية برئاسة أفلاطون ؟ ثم كيف نستطيع تفسير وصف ملاصدر الدين الشيرازي للاشراقيين بأنهم رواقيون فضلاً على أنهم أفلاطونيون ؟ والسهروردي نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصادرين معا : اليوناني والفراسي ، أى الغربي والشرقي على السواء ، ولهذا فهو يسمى اتباعه

(١) أصول الفلسفة الاشرافية . مدلول الاشراف ص ٧١ وما بعدها .

بمحافظة الكلدنة من الجانب الغربي والجانب الشرقي ، أى أنهم تلتقى لديهم خميرة آتية من الفرس وأخرى آتية من اليونان ، وأنه وجد أن الخميرتين متطابقتان ، ويذكر شارح حكمة الاشراق أن الشيخ حينما وجد أن مذهبه يتفق مع مذهب الفرس الأقدمين ، قبل مذهب هؤلاء مع إكمالها (١) ، ومعنى هذا أنه بدأ بالمشائية ثم كشف الله له عن الحكمة الذوقية ثم اكتشف بعد ذلك أن هذه الحكمة مشابهة لحكمة الفرس . وهذا يعنى أن مراحل تطور المذهب تقطع بأن الشيخ كان عليه أن يضع مذهبه كاملا قبل اتصاله بالأصل الفارسي . هذا فضلا عن أنه قد اعترف في أكثر من موضع بأن الحكمة البحثية ترجع إلى المشائية أى اليونان . أما الحكمة الذوقية فإنها موضوع تجربة ذاتية ، وهذه الحكمة هي التي رأى أنها موافقة لحكمة الفرس الأقدمين .

وقد اتضح لنا فيما سبق ضعف الدعوى القائلة باستمداد أفلاطون من الفرس استمداداً أساسياً كما يذكر الشهرورزى مؤرخ حياة شيخ الاشراق وربما قصد بذلك أفلوطين وليس أفلاطون ، وهذه نقطة أساسية قد تكشف عن المراتب التي انساق إليها صاحب المذهب .

لما القول بأن الفرس تأثروا بأفلاطون فقد يكون نوعاً من الاحتمالات المقبولة ، لولا أننا لانعرف مدى تأثير الفكر اليوناني على الفكر الفارسي بعد رحيل فلاسفة اليونان من العالم الهليني المتأخر إلى شمالي العراق الحالي أى في فارس القديمة . ولكن التراث اليوناني الذي أسهم في تكوين المذهب عند الشهروردي قد انتقل إلى المسلمين عن طريق الترجمة من اليونانية أو السريانية إلى العربية ، وقد كشفت حصيلة حركة النقل من الناحية الفلسفية عن ظهور المذهب المشائي ، فلم يكن ثمة تأثير للفرس من هذه الناحية ، وعلى هذا فالتيار الفلسفي الاسلامي هو استمرار للتيار اليوناني المتأخر .

(١) شرح حكمة الاشراق (نشرة كوربان ص ٣٠٢ : « والمصنف لا ظفر بأطراف منها ، ووأما موافقة الامور الكشفية اليهودية ، استحسانها وكلها » .

وفضلا عن أن المصطلحات الفارسية الواردة في المذهب لا تحمل أى
 محتوى فكرى يخرج بها عن دائرة الفكر اليونانى وتباره المتأخر ، إلا
 أننا نجد من ناحية أخرى أن السهروردى نفسه لم يقبل ثنائية
 النور والظلام بالمعنى الفارسمى القديم ، ذلك أن الظلام هو النقيض
 المنطقى للنور وهو من ثم ليس أمراً ثبوتياً عنده ، وكذلك لا يوجد
 صراع بين أهريمان وأورمزد ، بين إله النور وإله الظلام أو إله الخير وإله الشر ،
 من حيث أن « القهر » أو التسلط النورانى لا يتضمن أى معنى للشرا أو
 الظلام . فالظلام عند الاشراقيين هو ذبول الأشعة ومواتها . والسهروردى
 نفسه يهاجم فكرة المشائين القائلة بان الأجسام ، أى الموجودات الظلمانية
 مهما كان وصفها الأنطولوجى ، تصدر عن النور الأقرب ، وهذا يعنى
 رفضاً قاطعاً لوجود أهريمان منذ بداية الخلق كما يقول الفرس . ومن
 ناحية أخرى ، فإنه كيف يمكن أن تتدخل الثنائية الفارسية في مذهب
 الاشراق ، وهو ينطوى على فكرة الدورة العالمية الاسماعيليه ، أى تكرار
 وجود أهريمان مما يتعارض مع الانجاهات الروحية للمذهب الآخذ
 بمبدأ الترقى الروحى .

وكذلك فإننا نلاحظ أن الثنائية الفارسية قد تكون ذات وضع
 مؤقت وتلق في مذهب الإشراق الذى يتجه في النهاية إلى وحدة وجود
 لورانية تلتقى مع مذهب ابن عربى ،

وعلى أية حال فإن ضرورات الطريق الصوفى قد تستلزم وضع
 تخطيط لعالم الحس أى علم الظلام ، والمرتبة التى تعلوه أى عالم المثل
 المعلقة ، حتى يتيسر عبور السالكين إلى الملأ الأعلى المعقول ، ولكن حينما
 يتم الكشف التام عن هذا العالم الأعلى تنجلي صور الكون النورانية
 الواحدة ، ولا يكون ثمة مجال للوجود الظلمانى المؤقت ، فيتيقن السالك
 الربانى أن ماسبق له معاينته من عوالم محسوسة ومعلقة كان ضرباً من
 الوهم والخيال ، وعلى هذا فإننا نرى كيف أن بنية المذهب الاشراقى
 تتطابق مع خطوات التجربة الروحية ، وتستجيب لدواعى الذوق الصوفى

ومتطلبات الترقى ، صعودا في معراج القدس: ويتفق أفلاطون مع السهروردي سواء في تخطيط المذهب أو في مراميه الروحية على النحو الذى أسلفناه ، والحق أن القول بالأصل الفارسي للمذهب ليس سوى شعور بالحنين إلى للوطن الأصلي . وبذلك أصبحت الغربية الجنسية غربة روحية والشرق الجغرافي ، أى فارس ، شرقا نورانيا :

ومع هذا فإن نظرية الامامة العالمية التى يقول بها السهروردي والتي تؤكد وحدة النسبة الروحية في العالم وانتساب الحكماء المتألمين إلى شجرة روحية ، سواء كانوا من اليونان أو الفرس أو بابل أو مصر أو الهند أو الصين كما يشر بها السهروردي - إنما تشجب القول بمصدرين أو مصدر واحد للحكمة الذوقية ، وهذا ما يعد من ناحية أخرى دليلا على ضعف القول بالمصادر الفارسي .

وهكذا فأیما ما قلبنا وجوه النظر في قضية الأصل الايراني لمذاهب الاشراق ، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المأخذ الذى انساب إليه السهروردي ، مدفوعا بحركة الشعبية التى كان من ضحاياها الكثيرون من مفكرى العصر الاسلامي الزاهر مثل الجاحظ وغيره . بل صدق بها بعض الدارسين لمذهب الاشراق .

ويجب أن نعترف في النهاية بأن مصدر مذهب كل من ابن سينا والسهروردي قد تحدد فيما بعد في إيران ؛ وكان على المذهبين أن يخضعا لتأثيرات إيرانية ظاهرة ، بعد أن أصبحت إيران مركزا للحركة العقلية في الاسلام .



الفصل
الثالث

بين السهروردي وابن سينا
بقلم: الدكتور ابراهيم مذكور



ابن سينا والسهرووردي شيخان من شيوخ الفكر الإسلامي ، نشأ تحت كنف الإسلام ، وربيا على تعاليمه ، وافادا مما ازدهر فيه من علم وثقافة . عاش أولهما فيما بين الثالث الأخير من القرن الرابع والثالث الأول من القرن الخامس الهجري (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) ، فقتضى حياته في العصر الذهبي للثقافة الإسلامية ، وتزعم المدرسة المشائية في المشرق ، امتد أثره إلى اليوم . وجاء الثاني بعده بنحو مائة وعشرين سنة ، وأنفق عمره كله في القرن السادس (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ) . وقد لا يكون هذا القرن من الناحية الثقافية في مستوى القرنين الرابع والخامس ، ولكنه عمر أيضا بالدرس والبحث ، وظهر فيه أعلام تذكر من بينهم ابن رشد وابن عربي في المغرب ، والشهرستاني وفخر الدين الرازي في المشرق . ومن الخطأ أن يظن أن الغزالي ، بمجرد حمايته على الفلاسفة في أخرى القرن الخامس ، قضى على كل بحث أو تفكير فلسفي ، واستبعد الفلاسفة من الحياة الفكرية الإسلامية . وقد عاصر السهرووردي أغلب من أشرنا إليهم من أعلام ، واتصل بعضهم فكان له مع الرازي أخذ ورد . (١) وامتلأت حياته على قصرها بالسفر والرحلة ، والكتابة والتأليف ، وانتهى إلى مذهب عرف به ، وتعصب له تلاميذه من بعده ، وهو المذهب الإشرافي الذي لا تزال له حياة ماحوزة في الهند وإيران :

وكثيرا ما قورنت المدرسة الإشرافية بالمدرسة المشائية ، ووضع السهرووردي مع ابن سينا وجهها لوجه ، وعقدت موازات بينهما فيها

Kraus, Les controverses de Fakhr al-Din al-Râzi, Bull. de l'Institut d'Égypte, Le Caire, 1937, vol. 19, p. 194. (1)

توضيح وربط ، وتحديد وتدقيق ، ولكنها لم تخل من خلط ولبس ،
وبعينا هنا ، بمناسبة الذكرى المثوية الثامنة لشيخ الإشراق ، أن نقف قليلا
عند هذا الجانب . فقد عولجت فعلا الصلة بين فلسفة ابن سينا وفلسفة
السهروردي منذ فجر هذا القرن ، فعرض لها كارادي فو ، على
طريقته ، في كتابه عن « ابن سينا » وفي بحث له عن « حكمة
الإشراق (١) » . ووقف عندها طويلا نلليينو في تحقيق مستفيض ،
دقيق وعميق (٢) ، وأشار إليها ماسينون في كثير من بحوثه ومحاضراته (٣)
وعنى بها بخاصة الأستاذ كوربان الذي عاش مع السهروردي أربعين
سنة أو يزيد ، ووقف عليه جل نشاطه (٤) . وانضم إليه أخيرا
الدكتور أبو ريان في دراساته حول أصول الفلسفة الإشراقية (٥) .
ونود أن نعرض لنقط ثلاث فقط يحيل اينا أنها في حاجة إلى شيء من
الايضاح والتحرير ، وهي : تلمذة السهروردي لابن سينا ، موقفهما
من التعاليم الشيعية بعامة والإسماعيلية بخاصة ، فلسفتها وتصرفهما .

* * *

١ - ليس نعمة شك في أن السهروردي أخذ عن ابن سينا
وتأثر به ، برغم ما بينهما من فاصل زمني ؛ ونستطيع أن نقرر
أن أثره فيه أوضح من أثر أي مفكر سابق . قرأ ، وهو طامع ، كتابه
ورسائله ، وعلّق على بعضها أو ترجمه إلى الفارسية ؛ فشرح « الإشارات »

(١) Carra de Vaux, *Avicenna*, Paris, 1900, La philosophie illuminative Hishinat al-Ishrâq), d'après Suhwardi, *Journal Asiatique*, t. XIX, 1902.

(٢) Nallino, « *Filosofia orientale od illuminativa* » d'Avicenne, RSO, 1925.

وقد ترجمه الى العربية الدكتور بدوي في كتابه « العوالم اليوناني في الحضارة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٠ .

(٣) انظر بوجه خاص كلمته في المهرجان الالفى للذكرى ابن سينا ، الكتاب اللعبي ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٤) يكفي أن نشير الى أحدث كتاب لكوربان ، وهو : *En Islam iranien*, t. 22, *Suhwardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, 1971.

(٥) محمد على أبو ريان ، أصول الفلسفة الاشراقية ، بيروت ١٩٦٩ ، الطبعة الثانية .

وترجم رسالة « الطير » وجاراه باطراد تقريبا في متجه التأليف ،
 فعرض في كثير من كتبه لأقسام الماسفة الثلاثة ، من منطق ،
 وطبيعات ، والهيئات ، على نحو ما صنع ابن سينا في « النجاة » أو
 « الإشارات » . أخذ بالمنطق الأرسطي أو السيني في جملة ، وإن
 وجه إليه بعض النقد في كتابه الهام : « حكمة الإشراف » . وردد
 آراء ابن سينا الفلسفية على اختلافها ، وبخاصة ما اتصل منها بالكيمياء
 ونظام الكون ، فقال بنظرية الصدور ، ونظرية العقول العشرة ،
 وإن نقدها ولم يستبعد أن العقول قد تزيد على ذلك . وحاكاه في
 أسلوبه الرمزي الذي لوحظ بوجه خاص في بعض رسائله الصغيرة ،
 وتوسع في ذلك إلى حد الإغراب أحيانا ، ويمكن أن تقارن رسالته
 المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل » « برسالة الطير » لابن سينا ،
 ورسالته « الغربة الغربية » بقصة « حى بن يقظان » . ويظهر أن
 أشهر زوري (٦٤٧ - ١٢٥٠) ، وهو تلميذ السهروردي الوبلي ، قد
 أتم هذه المسألة ، والتقى مع أستاذه في تلميذ الشيخ الرئيس ، فمقد
 في كتابه « نزعة الأرواح » فصلين أحدهما عن ابن سينا والآخر عن
 السهروردي ، وهما أول فصول الكتاب .

وواقع أن هناك مدرسة سينية قام على أمرها تلاميذ ابن
 سينا المباشرون ، وأخذ عنهم من جاء بعدهم ، وفي مقلتهم
 أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان (٤٥٨ = ١٠٦٨) ، ثم استمرت
 ثلاثة بعد ذلك نحو قرنين أو يزيد (١) وفي القرن السادس الهجري .
 كانت بلاد فارس بيئات ثقافية متعددة تأخذ عن ابن سينا وتشرح
 آراءه ، وقد تنقل السهروردي بينا ، فبدأ حياته العلمية في مراغة من أعمال
 أذربيجان وتعلمه لمجد الدين البخلي أستاذ فخر الدين الرازي (٥٦٦)
 الذي جمع بين الفقه والحكمة ، ثم انتقل إلى أصفهان ، وأقام فيها زمنا
 وقرأ فيها « كتاب البصائر النصيرية » لعمر بن سهلان السلوي

(١) محمود الخضري ، سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا ، الكتاب الثاني

للمهرجان الثاني للذكرى ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٣ - ٥٩ .

« ٤٥٠ = ١٠٦٠) ، وهو كما نعلم من أجود التلخيصات لمنطق « الشفاء » (١) وأصحابان احدى المدن الكبرى التي استقر فيها ابن سينا ، قتا غير قصير ، وأنجز فيها قسطا كبيرا من موسوعته الفلسفية الكبرى ، « الشفاء » (٢) : وكان له فيها تلاميذ وأتباع تعاقبوا إلى أن رأهم السهروردي واطمأن إلى صحبتهم ، واتخذ منهم أصدقاء أولع بهم ، ووضع لهم رسالة خاصة ، هي « بستان القلوب » : وقد خاطبهم فيها ، وعرض لكثير من آراء ابن سينا في الطبيعة وعلم النفس : وفي وسعنا أن نقرر أنه حين يتحدث عن الفلاسفة دون تخصيص ، فانما يقصد أتباع ابن سينا : وشاءت الأقدار أن يتصل بسينوى آخر هو فخر الدين الماردني « ٥٩٤ = ١١٩٨) ، الذي أولع بالطب والفلسفة ، وشرح القصيدة العينية لابن سينا . وكانت له دروس في ماردن ودمشق ، استمع إلى بعضها السهروردي ، وكان موضع إعجاب أستاذه الذي حثى أن تعدو عليه جرأته وصراحته ، وقد صحت نبوعته (٣) : وفي كل هذا ما يوضح كيف ألم السهروردي بفلسفة ابن سينا ، وتمكن منها تمكنا تاما :

حقا انه كان موسوعى النزعة لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض ، سواء أكانوا شرقيين أم غربيين . وكأنما كان يطبق المبدأ القائل : « الحكمة ضالة المؤمن يلمسها أنى وجدها » : فجمع بين حكماء الفرس واليونان ، بين كهنة مصر وبراهمة الهند . وأتخى بين أفلاطون وزرادشت ، بين فيثاغورس وهرمس . وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن وتلك نزعة صوفية مأبوفة . فيرى العارفون أنهم جميعا إخوان في الله ، وفي مرحلة الوصول والحب الإلهي لا يفرق ابن عربي أو اسبينوزا مثلا بين دين ودين ، ولا بين مسلم ومسيحي (٤) : ولما

(١) عرف الاستاذ الامام لهذا التلخيص قدره منذ أخبار القرن الماضى واليه يرجع الفضل في نشره بين الباحثين والدارسين والتعريف به .
 (٢) ابراهيم المذكور ، مقدمة الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤ .
 (٣) ابن أبى أصيبعة ، عيون الانباء ، القاهرة ١٨٨٢ ، ج ١ ص ٢٩٩ - ٣٠١ .
 (٤) ابراهيم المذكور ، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، الكتاب التذكاري ، محيي الدين بن عربي ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٦٧ - ٢٨٠ .

كان أرسطو واضح الواقعية ، فقد وضعه السهروردي في منزلة دون هذا ، ذلك لأن حكمته بحثية لا تسمو إلى مستوى الحكمة الذوقية . وفي كتاب التلويحات يحكي حديثا دار بينهما في حلم رآه ، وملخصه أن أرسطو يثني ثناء مستطابا على أستاذه أفلاطون ، ويعده بين الحكماء الذين جاوزوا العلم الرسمي إلى العلم الحضورى السهرودى ، أمثال فيثاغورس وسقراط بين اليونانيين ، أو أبو يزيد البسطامى (٢٦١ = ٨٧٥) وسهل بن عبد الله التستري (٢٨٣ = ٨٩٦) بين المسلمين (١) . فأخذ السهروردي ، على غرار كثير من مفكرى الإسلام ، عن الثقافتين الشرقية والغربية ، أو بعبارة أدق عن الثقافة الإسلامية السائدة في عصره ، وللزرادشتية فيها نصيب ربما أبرزه هو أكثر من غيره . ولكن يجلب بنا ألا نغفلو في هذا ونخرج به عن واقعه : (٢) ، لاسيما والتعاليم الزرادشتية التي كشف عنها البحث الحديث لا تبدو على هذه الصورة في المصادر الإسلامية التي نهل منها السهروردي . ولا نظن أنه كان شعوبيا يسعى إلى احياء الثقافة الفارسية والتعصب لها وإن ذهب صدر الدين الشيرازي إلى ذلك ، بل بالعكس تلمس نزعته العالمية التي ترمى إلى ربط الروحانيين في الشرق والغرب بعضهم ببعض وهو دين نزاع مفكر إسلامي قبل أن يكون زرادشتيا ، وإلامنحنا حجة جديدة لمن أفتوا قديما باعدامه : ولم يفت القطب الشيرازي (٧٧٠ = ١٣١١) أن يشير إلى ذلك ملاحظا أن ما اطمأن إليه السهروردي من الفكر الفارسي القديم إنما هو مجرد التسلم بالأمور الكشفية ، أما ما ذهب إليه كفرة الجوس من ثنائية ونحوها فشيخ الإشراق منه براء (٣) .

ومهما يكن من أمر فقد أخذ السهروردي بأكبر نصيب عن المشائية

(١) السهروردي ، التلويحات ، القسم الالهي ٣ فقرة ٥٥ .

(٢) يذهب الى هذا صديقنا وزميلنا الاستاذ كوربان ، وبخاصة في كتابه :
Suhrwardi et les Platoniciens de Perse, Paris, 1971.

(٣) الشيرازي ، شرح حكمة الاشراق ، طهران ، ص ٩ .

الإسلامية في المشرق ، ممثلة بوجه خاص في ابن سينا ، وهي مشائية تجمع بين البحث والذوق ، بين الفلسفة والتصوف . ومن مؤلفاته مجموعة تردد تعاليم هذه المشائية ترديدا صادقا ، ومن ثم سميت « المجموعة المشائية » ، وهي : « التلوينات » ، « واللحاحات » ، « والمطارحات » ، « والمقاومات » . وإذا كان قد عارض أرسطو ، فما ذلك إلا لأنه لم يجد عنده العرفان الذي ينشأه ، على أنه ليس أول معارض له في الإسلام . وابن سينا ومن قبله انفاربان عرفا كيف يؤاخيان بين أفلاطون وأرسطو ، وقالوا بمشائية تحمل طابعا أفلاطونيا واضحا ، ولعل هنا بوجه خاص هو الذي باعد بينها وبين مشائية ابن رشد . والسهوروردي نفسه يصرح في « حكمة الإشراق » أنه كان شديدا الذنب عن طريق المشائين في صباه حتى اهتدى إلى نور الحق ، أي إلى العالم العلوي الإشرافي . وصبق لنا أن أشرنا إلى الصلة الوثيقة بين بعض مؤلفات ورسائل ابن سينا الصغيرة ، وهي رسائل في أغلبها ذوقية عرفانية . ويمكن أن نعقد هذه الصلة بين تصوف « حكمة الإشراق » ، وهو قمة التفكير السهوروردي ، وبين تصوف « كتاب الإشارات » لابن سينا ، وهو خير معبر عن السعادة العظمى .

* * *

٢ - لم يبق اليوم شك في أن للشیعة عامة والإسماعيلية خاصة شأنًا في الحياة الثقافية والفكرية في الإسلام ، تعبدوها من البداية ، وغذروها بغذاء متصل . فكان منهم علماء وفلاسفة وكثيراً ما استخدموا علمهم وفلسفتهم في نشر دعوتهم وتأييدها . وقد يقاوم في هذا إلى حد أنهم يأبون إلا أن يردوا نشأة الفلسفة والعلوم جميعها إلى على أولي جعفر الصادق . وتعني الأقليات دائما بأن تتسلح بسلاح ما . وكان تعاليم الشيعة أثرها في البيئات التي انتشرت فيها ، وتأثر بها من تأثر من مفكرى الإسلام . والشيعان اللذان نتحدث عنهما عاشا في هذه البيئات وكان لابد لها أن يقفنا على ما يجري فيها من جدل وآراء .

ويصرح ابن سينا نفسه أن أباه وأخاه كانا يعلنان من الإسماعيلية ويتذاكران في بعض آرائها ، وبخاصة في موضوع النفس والعقل ، وهو يصغى إليهما ويدرك ما يقولان (١) . ويضيف البيهقي أن أباه كان يطلع أمامه « رسائل إخوان الصفا » التي اتسمت بسات شيعية واضحة (٢) . وقاد عاش على مقربة من السامانيين وبنى بويه ، وهم من أنصار التشيع ، ونال حظرة كبيرة لدى بعضهم ، ورفض أن ينضم إلى حاشية السلطان محمود الغزنوي ، وهو معروف بانتصاره للمذهب السني . وفي كل هذا ما يؤيد أنه كان على صلة واضحة بالفكر انشيعي . ويظهر أن الشيعة أنفسهم تنازعه فيما بينهم ، فعنه بعضهم إسماعيليا ، وعنه آخرون اثنا عشريا ، وشاء على بن فضل الله الجيلاني ، وهو شيعي إمامي متأخر من رجال القرن الحادي عشر الهجري ، أن يفصل في هذه التفضية (٣) . وحاول لاعتبارات سياسية في الغالب ، أن يثبت أن الشيخ الرئيس من الشيعة الإمامية ، بل عاده من أكابر علمائها (٤) .

ونظرية الإمامة هي حجر الزاوية في التشيع جميعه ، ولالإمام في نظر الشيعة صلة روحية بالله شبيهة بصلة الأنبياء والرسل ، فيوحى إليه وإن اختلفت كيفية وحيد عن وجهم . والإيمان به مكمل للإيمان بالله . ولا بد للمسلمين من إمام يتقودهم ويتولى أمورهم . هو منفذ ومشرع في آن واحد . يبين الحلال والحرام ، ويفصل في شئون المسلمين عامة . ودو معصوم من الخطأ والزلل . وشخص هذه صفاته ليس في مستوى البشر العاديين ، ولا سبيل إلى اختياره من بينهم ،

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٢ .

(٢) البيهقي ، تاريخ حكماء الإسلام ، دمشق ١٩٤٦ ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٣) علي بن فضل الله الجيلاني ، توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من

الإمامية الاثنا عشرية ، القاهرة ١٩٥٤ - تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى حلمي

(٤) ترجح الاعتبارات السياسية في أغلب الظن ال أن أهل جيلان كانوا في الأصل

شيعة زيدية ، ثم تحولوا إلى امامية في عهد الصفرين ، وجرى ابن فضل الله التيار

الجديد ، العامل ، أعيان الشيعة ، دمشق ١٩٣٥ ، ج ٣ ، ص ٥٢٧ .

ولما كانت الامامة سرا أودعه الله في علي وأبنائه . ولم يسلم أهل السنة بذلك ، ورأوا أن الخليفة أو الإمام انسان كككل الناس ، لا عصمة له ولا قداسة ، لا يتلقى وحيا ، وإنما ينفذ ما أمر الله به نبيه . يصيب ويخطيء ، ويعدل ويجور ، وللمسلمين الحق في نصحه وتوجيهه ، بل في طلب خلعه ان دعا الأمر .

وكانت هذه القضايا محل أخذ ورد بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى وتبارت فيها الفرق من خوارج وشيعة ، ومعتزلة وأشاعرة ، وتوسعوا فيها كثيرا ، فاختلفوا في لزوم الامامة وضرورتها ، وهل هي بنص أو بغير نص ، وهل يكفي بإمام واحد أو يجوز تعدد الإئمة ؟ واختلفوا أيضا في أنها وقف على أسرة أو على قبيلة بعينها أو هي مباحة للناس جميعا ، فهل هي مقصورة على علي وأبنائه ، أو على بني هاشم أو على قريش ؟ وهل هي وراثية ؟ أولا قصر فيها مطلقا ، بل تجوز إمامة المفضول . ويستعرض الأشعري في مقالاته هذه الآراء في تفصيل (١) . ويعتقد الباقلاني ، وهو معاصر لابن سينا ، في «كتاب التمهيد» فصلا طويلا للإمامة (٢) ، ويعالجها باحثون آخرون .

فليس بغريب إذن أن يشير إليها الشيخ الرئيس في حديثه عن السياسة ونظام المدينة ، على أنها إشارة عابرة لا تعصب فيها ولا تحزب . فهو يرى أن المجتمع البشرى لا يستغنى عن رئيس يدبر أموره ، خليفة كان أو أمانا ، ويبين الصفات الضرورية لهذا الرئيس ، وقد سبقه الفارابي إلى ذلك (٣) . ويسوى بينه وبين الناس في الحقوق والواجبات ، ويبیح الخروج عليه إن جار أو ظلم . ولا يلزم مطلقا بأن تكون هذه الرياسة وراثية ، بل يكفي فيها لإجماع الناس ، وإن أجمعوا على رئيس غير صالح فقد ضلوا (٤) . ومن التعسف أن يستخلص من هذا على نحو ما صنع ابن فضل الله

(١) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، استامبول ١٩٣٠ ، ج ٢ ، ص ٤٥٢ - ٤٦١ .

(٢) الباقلائي ، التمهيد في الرد على الملحدة المظلة ، القاهرة ١٩٤٧ .

(٣) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، لندن ١٨٩٠ ، ص ٤٦ .

(٤) ابن سينا ، الشفاء ، القاهرة ١٩٦٠ ، ج ٢ ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ .

الجيلاني ، أن ابن سينا ذهب في موضوع الامامة مذهب الشيعة : وقد تكون له آراء أخرى يلتقي فيها مع الإسماعيلية ، كمنظية الصدور ، أو حقيقة واجب الوجود ، أو في حديثه عن العتل والنفس . ولعل هذا راجع إلى أنهم جميعا أخذوا عن أصل واحد . وسبق لنا أن قررنا أن ابن سينا تأثر ببيته وبعن حوله ، ولكن ليس في تلاقى الآراء ما يقتضى دائما تحزبا أو تعصبا ، وهو في فلسفته واستتلال رأيه فوق الحزبية والعصية ، اللهم إلا فيما يتعلق بالاعتداد بأرسطو ، على أن أرسطو الذى عرفه كان مشربا بروح أفلاطونية أو أفلوطينية واضحة . وأثر هو بدورة في غيره وأخذ عنه شيعة وسنيون ، وحاول الأول أن يؤيدوا دعوتهم باسمه وأن يؤاخوا بينهم وبينه .

ولا يختلف عنه السهروردى في هذا كثيرا ، فقد نشأ هو أيضا في بيئة شيعية ، وزار ، إن صح الخبر ، قلعة الموت الجبلية ، ووقف على ما كان يدرس ويطبق فيها من تعاليم باطنية . ولكنه انتقل إلى بيئات أخرى ، فزار ديار بكر ودمشق ، وانتهى به المطاف إلى حلب . وعاصر سقوط الدولة الفاطمية ، وشهد انتصار الإسلام على أيدي السلجوقيين والأيوبيين . وكان متمكنا من النقح تمكنه من الحكمة والفلسفة . ونال في حلب حظوة كبرى لدى الملك الظاهر بن صلاح الدين ، وهو دون نزاع أقرب إلى أهل السنة منه إلى الشيعة ، وقد حاول ما وسعه أن يحمه من حملة الفقهاء (١) .

والواقع أن هذه الحملة تدعو إلى التساؤل ، هل هي وليدة خصومة شخصية وتباين في الميول والطباع ؟ أم هي ثمرة خلاف مذهبي . والذي لا نزاع فيه أن السهروردى الصوفي أقرب إلى الشيعة منه إلى أهل السنة . والتصوف والتشيع يتلاقيان في بعض الجوانب ويختلطان . وفي آرائه ما يؤيد القائلين بضرورة الامامة وقداستها ، فهو يذهب إلى أن الإمام خليفة الله في أرضه ، وأن العالم لم يخل قط من الحكمة ومن

(١) ابن فضل الله ، توفيق التطبيق ، ص ٦١ - ٦٧ .

شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات (١) : وأعل هذا هو الذي دفع هورتن وغيره إلى القول بأن منتهه يرجع أساسا إلى أسباب سياسية (٢) وأغلب الظن أن جرأة الرجل وقسوته على معارضيه هي التي جنت عليه ، وقد تباها بهذا أساتذته المارديني من قبل : واتعمد اجماع مؤرخيه على أنه كان صارما في جلدته مفحما في حجته ، لا يأخذ خصومه في هوادة ، ولا يحاطبهم في لين . وما أشبهه في ذلك بساني كبير متأخر عنه بنحو قرن ، وهو ابن تيمية (٦١٠ - ٧٢٨ هـ) الذي لاقى من الفقهاء المالقي لشدة معارضته وقوة حجته . والخصومة بين الصوفية والفقهاء قديمة ، تصعد إلى أحمد بن حنبل (٢٤٠ = ٨٥٥) برغم ما كان يكن لبعض الصوفية من احترام ، ثم قويت واشتدت بعده كثيرا . وهي خصومة بين أهل الظاهر وأهل الباطن ، أو كما يقولون بين الشريعة والحقيقة :

ومهما يكن من شيء في تفكير السهروردي آثار شيعية وإسماعيلية بوجه خاص ، فهو كما قدمنا بصور الامامة تصريحا يكاد يلتقي مع تصوير الإسماعيلية ، ويرى أنها أزلية أبدية ، فلا تخاو منها الأرض مطلقا ، وأن الإمام متوغل في التأله بحيث يتلقى الوحى والأمر والنهى من عالم الأنوار ، وفي كلمة واحدة هو قطب الأقطاب ، وتلك أسمى درجات الواصلين : ويأخذ مثلهم بفكرة النور ، ويقول مهمهم بصانور الكائنات عن نور الأنوار ، والإسماعيلية أنفسهم متأثرون في هذا بتيارات شرقية وغربية . وشاء تلاميذه أن يتخذوا من مقتله سندا لربطه بالتشيع برباط أوثق . وتلاميذه الأقربون أمثال الشهرزورى ، أو من جاءوا بعده ، أمثال ملاصارا (١٠٥٠ = ١٦٤٠) شيعيون بقدر ما هم اشراقيون . ولكننا نستطيع أن نقرر أن السهروردي لم يكن داعية من دعاة التشيع ، ولا نعرف عنه أنه تحزب للمذهب الإسماعيلي بخاصة . وهو في حقيقته

(١) السهروردي ، حكمة الاشراق ، ص ١٩ .

(٢) Max Horten, Die Philosophie des Islam, Munschen. 1924, p. 125.

مفكر طليق التقى في تفكيره مع حكماء مختلفين ، واقترب من مذاهب متعددة .

* * *

٣ - أولع السهروردي (١) منذ شبابه الباكر بالدراسات الفلسفية ، ووجد منها مادة غزيرة فيما وضعه مشاعو العرب . وبخاصة ابن سينا . قرأ هذه المادة وأفاد منها وتلخّذ لبعض شيوخها . ثم أخذ يخرج بدوره مسئلة متصلة من الكتب والرسائل ، والترجم فيها كلها تقريبا التمسيم الثلاثي التقليدي للعلوم الفلسفية من منطق ، وطبيعات ، وميتافزيقا . ففى المنطق يعنى بنظريتي القول الشارح والبرهان ، دون أن يهمل منطق الألفاظ والنضاييا أو باب المغالطات . وفى الطبيعات يعالج المادة والجسم ، الصورة والهيولى ، الزمان والحركة . ويعد علم النفس جزءا من الطبيعات على نحو ما صنع المشاعون العرب ، ويفرق بين النفس والبدن ، وبين الإدراك الحسى والإدراك العقلى ، ويقف طويلا عند النفس الناطقة ومشكاة الخلاص التى هى دلفه الأسمى . وفى الميتافزيقا يفصل القول فى مشكلة الواحد والمتعدد ، ونظريتي الصدور والعتول العشرة . ودرج على أن يحتم مؤلفاته بحديث عن النبوة والأحلام والتناسخ . وليس له فى كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاعو العرب ، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة ، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة . ويمكن فى اختصار أن يرد جل ماورد على لسانه من بحث فلسفى إن أصول مشائية ، أو عبارة أدق إلى أصول سينية . وقد حاول هنا بعض شراحه ، وبخاصة ملاصدرا :

والواقع أن الفلسفة عنده أقرب إلى الوسيلة منها إلى الغاية ، وإن تكن وسيلة ضرورية ولازمة . ذلك لأنه متصوف قبل أن يكون

(١) السهروردي - هيكل النور ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ص ٣٥ .

فياسوقا ، وقد انتهى من فلسفته إلى حكمة الإشراق التي تعبر عن مذهبه الحقيقي . وقد تفلسف غيره من متصوفي الإسلام ، ولكن أحدا منهم لم يربط الفلسفة بالتصوف مثل ما فعل . وحكمة الإشراق التي يعينها هي حكمة الفيض والنور ، حكمة الكشف والتجلى ، وتميز بأمر ثلاثة متصلة ومتكاملة ، وإن غاب بعضها عن البال أحيانا . وهي أنها أولا تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة ، فهو أصل كل شيء ولا كشف ولا وصول بدونه (١) ، وتؤاخي ثانيا بين الروحانيين جميعا شرقيين كانوا أو غربيين ، ولعل السهروردي بين مفكرى الإسلام في مقدمة من لفتوا النظر في عناية إلى الفكر الشرق القديم ، وحاولوا أن يبرزوه في بحثهم ودرسهم . وتقول هذه الحكمة أخيرا على الإشراق والاتصال بعالم انور ، وذلك هو الخلاص وانسعادة التي ليست وراءها سعادة : والمذهب الإشراقى على هذا النحو إنتاج سهروردي خالص ، تأثر فيه صاحبه بمؤثرات مختلفة ، وأخذ عن فلاسفة وصوفية سابقين ، ولكنه في صورته الكاملة من صنعه وحده : ومن الخاطئ أن يتحدث عن إشراقية لدى الكندي (٢٥٩ = ٨٧٣) في المشرق مثلا أو لدى ابن مسرّة (٣١٩ = ٩٣١) في المغرب : وبرغم اعتداد السهروردي بالبسطامى ، أو بالحلاج (٣٠٩ = ٦٢٢) ، فإن تصوفه يختلف عن تصوفهم : إنه في أساسه تصوف نظرى عميق ؛ وليس للعمل فيه نصيب ملحوظ ، ولذا لم يصادف نجاحا إلا لدى العقلايين وكبار المفكرين : ولا نكاد نجد طريقة سهروردية على غرار الطرق الصوفية الأخرى ، لها شاراتها وذكرها وأدعيتها ، وإن ادعاهما فريق في كربلاء حامت حوله شكوك كثيرة :

ويقترّب تصوف السهروردي كلّ القرب من تصوف الفارابي

(١) لعل فكرة النور هذه هي التي ربطت السهروردي بالزرادشتية . ولكن لها أصلا في الإسلام ، « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » (سورة النور / ٢٥) . وللغزالي كتاب مشكاة الأنوار ، وهو مودة من صور التصوف المثالي ، وقد وقف عليه السهروردي فيما ترجم .

(٣٣٩ = ٩٥٠) وابن سينا ، وقد أدلينا برأينا في هذا منذ زمن ، وقررنا أن تصوف الأخيرين نظري ، يقوم قبل كل شيء على البحث والدراسة ، فبالعلم والعلم وحده تقريبا نصل إلى السعادة . أما العمل في المرتبة الثانية ، على عكس ما ذهب إليه المتصوفة العمليون الذين يرون أن التششف والحرمان وتعذيب الجسم هي الوسيلة الناجمة للوصول إلى الله . وهو أيضا تصوف يتبع بمجرد الاتصال بالعالم العلوى ، ولا يطمع في وحدة أو حلول . ومتى سمت نفس الإنسان ، وازداد نظره وتأمله ، ورتق عقله استطاع أن يتصل بالعقل الفعال ، على أن هذا الرقي لا يتم إلا بمدد عاوى وعون سماوى (١) . والتصوف عندهما أخيرا في قمة الفلسفة ، استطاعا أن يدعجا في تصنيف العلوم الفلسفية . وقد عبر عن ذلك ابن سينا أصدق تعبير في كتاب الإشارات ، الذى عرض فيه للعلوم الفلسفية الكبرى ، فعاج المنطق ، والطبيعات والإلهيات ، ووقف الجزء الأخير على التصوف ، وهو من خير ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب (٢) .

ولا يكاد يختلف تصوف السهروردى عن هذا كثيرا ، فهو - كما قدمنا - تصوف نظري ، يقوم على كشف وفيض مصدرهما النور كما يقول ، أو العقل الفعال كما قال ابن سينا ، وهذا خلاف في التسمية والحقيقة المسماة واحدة . ولعل السهروردى يعول على الفيض أكثر من تعويله على النظر والتأمل ، والإشراق عنده كشف وتجل من أعلى ، لا مجرد صعود وترق من أسفل : وتلك فروق جزئية ، وهدف الشيخين معا واحد ، وهو الاتصال بالعالم العلوى . وربما ورد على لسان السهروردى ما يؤذن بالاتحاد ، ولكن هذا ضرب من التصوير الرمزي ، وهو بفكرة الاتصال ألبت (٣) . والشوق الجودرى بينه

(١) Madkour, La Place d'Al-Fârâbî. Paris, 1935, pp. 196-200.

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، لندن ١٨٩٢ ، ص ١٧٦ - ٢٢٢ .

(٣) السهروردى ، هياكل النور، القاهرة ١٩٥٧ ، الهيكال السابع، ص ٨٥ - ٨٨ .

ويبين ابن سينا بتلخيص في أن التصوف عنده هو كل العلم وكل الفلسفة في حين أنه عند الشيخ الرئيس ليس إلا مجرد باب من أبوابها .

ولعل هذا هو الذي دفع من قديم إلى ربط ما سماه ابن سينا « الفلسفة المشرقية » أو « الحكمة المشرقية » بالمذهب الإشرافي ، ونعتقد أننا فصلنا في هذا أيضا من قبل . ولاحظنا أولا أنه من الناحية التنظيمية البحتة يختلف مدلول « المشرق » عن مدلول « الإشراف » (١) ، وإن استعمل السهروردي أحيانا فنمظ المشرق للدلالة على الإشراف اعتادا على أنه مصدر الضوء والنور ، وهذا استعمال خاص . وتساءلنا ثانيا هل أبقى الزمن على كتاب لابن سينا اسمه « الفلسفة المشرقية » ؟ ووجدنا أن هناك عدة مخطوطات تحمل هذا الاسم ، وتدور حول المنطق ، والطبيعة ، والرياضة ، والإلهيات ، وتحمل كلها راية مشائية ملحوظة (٢) . وكتاب منطق المشرقيين الذي لم يكتمل يؤذن بأنه يرمى إلى معالجة مواد الفلسفة الأربعة هذه ، وإن لم يصلنا منها إلا أجزاء من المنطق ، ويصرح ابن سينا في مقدمته أنه مستمسك بأرسطو ومعجب بأرائه ، وأنه انحاز إلى المشائين وتعصب لهم ، لأنهم أولى فرق السلف بالتعصب (٣) . وكتاب الإشارات ، ومن اليسير ضمه إلى شعبة الفلسفة المشرقية ، لم يقطع هو الآخر صلته بأرسطو ولا بالمشائية .

فما المراد إذن من هذه التسمية : المشرقية ، والمشرقيون ؟ حاول الدكتور بدوي في تحقيق دقيق له حول كتاب آخر لابن سينا لم يصلنا منه إلا شذرات وهو كتاب الإنصاف ، أن يرد المشرقيين إلى مشائى بغداد الذين عارضوا المشائين الغربيين أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى ، ووقف ابن سينا بينهم موقف الإنصاف (٤) . ويظهر

(١) ابن سينا ، منطق الشفاء ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢ .

(٣) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٢ - ٣ .

(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٢٧ ، ص ٢٤ .

أن السهروردي وقف على بقايا مسودة هذا الكتاب ، وعلق على بعض آراء الشيخ الرئيس فيد (١) . ويبدو من هذه البقايا أن ابن سينا يعارض المشركين ؛ ويميل نحو المشائين الغربيين ، وبخاصة الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ، وهذا موقف ملحوظ في مؤلفاته الأخرى . فهل فلسفته المشرقية إعلان لهذا التأييد ونشر لهذه المعارضة ؟ ولم كانت مشرقية إذن ؟

والرأى عندنا أن ابن سينا مشائئ قبل كل شيء ، في كتبه الكبرى كالشفاء أو في كتبه الصغرى كالإشارات ، إلا أن مشائته امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية واضحة (٢) ، وهذا الامتزاج هو الذي أنكره عليه ابن رشد ، وشاء العودة إلى أرسطو وإلى المشائية الخالصة . وطبيعي ألا يبدو هذا الامتزاج واضحا في الكتب الكبرى وضوحه في الكتب الصغرى ، وهو على كل حال ما يرتضيه ابن سينا ويطعن إليه ، ويراه معبرا عن ميوله وآرائه ، وقد عرف به في الفكر المسيحي في القرون الوسطى ، وبخاصة لدى جماعة الفرنسيسكان . ولذلك سماه « الفلسفة المشرقية » التي « أورد فيها - كما يقول - الفيلسوف على ما هي عليه في الطبع ، وعلى ما يوجبها الرأي الصحيح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يتمي فيه من شق عصاهم ما يتمي في غيره (٣) » . على أنه يحذر من أن يظن أنه اعتنق آراء متعارضة وأن كتبه الصغرى « الفلسفية المشرقية » بالذات تختلف عن فاسقة « الشفاء » بل بالعكس يمرر أن في الشفاء « تأويحا بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر (٤) » .

• • •

- (١) السهروردي ، المشرك والطارحات ، في مجموعة الحكمة الالهية ، استانبول ١٩٤٥ ، ص ٣٦٠ .
 (٢) لابن سينا بوجه خاص عدة رسائل صغيرة تبدو فيها هذه النزعة الافلاطونية واضحة ، كرسالة الطير ، ورسالة حى بن يقطان ، جامع البدائع ، القاهرة ١٩١٧ .
 (٣) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٠ .
 (٤) المصدر السابق ، ص ١٠ .

والآن في وسعنا أن نقرر أن السهروردي في مذهبه الإشراقي قد
تأثر بابن سينا في البلمة والنهاية ، بدأه بالدرس الفلسفي ، وانتهى به
إلى الفيض الصوفي ، وعد هذا الفيض هدفة الأسمى وغايته الكبرى
وأبي مع ذلك إلا أن يقابل بينه وبين مشائية ابن سينا ، وأن يفصله
عنها ، وكأنه لم يقنع بما أخذت به من تصوف . وجدير بنا أن
نحترم هذا الفصل وأن نقف عنده ، ومن الخلط أن نتحدث عن
إشراقية لدى ابن سينا ، اللهم إلا أن أردنا بالإشراق مجرد الكشف
والتجلي ، وهو بهذا لا يقف عند ابن سينا وحده ، بل يمتد إلى
متصوفة آخرين شيعة وسنيين ، ولاندرى لماذا نحصر على أن نربط الشيخين
بجماعة الباطنية الهدامة ، وليس في قولهما ولا عملهما ما يؤذن بذلك
أو يعضده ؟ وهما معا مفكران إسلاميان كبيران ، حاولا أن يوفقا
بين العقل والنقل ، وأن يسموا بالروح ، وأن يدعموا فكرة الوحي
والإلهام التي قامت عليهما دعوة الاسلام .

الباب الثاني

آراؤه ومنهجه



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفصل
الرابع

تأملات حول إشراق السهروردي
بقلم: الأستاذ لويس جارديه



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

يحاول الأستاذ لويس جارديه في هذا البحث أن يضع خطوطاً تحدد معالم الديناميكية الباطنة لفكر السهروردي ، مع المقارنة - كما يمكن - بينه وبين فكر ابن سينا .

ويبدأ بطرح هذا التساؤل : هل تنتمي حكمة السهروردي إلى الفلسفة أو إلى التصوف ؟ وهو يرى أن إشراق السهروردي يضع التصوف والفلسفة في علاقة خاصة لا نجد لها إلا عنده ، وهو يميز بين نوعين من الحكمة متقابلين : الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهاني وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة ، وهي حكمة المشائين ؛ والحكمة الذوقية التي هي ثمرة مذاق روحي ، هي حكمة يجيهاها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها ، وهي حكمة الإشراقيين . وليس ثمة تعارض حقيقي بين الحكمتين ، وإنما هو تعارض ظاهري لأن الإشراقي الحقيقي هو الذي يتقن الحكمة البحثية ، وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية .

ويعقد جارديه مقارنات بين آراء السهروردي وابن سينا حول المسائل التالية : الموجود الأول منبع كل نور - الضروري بذاته والممكن - النور والظلمة ، والواحد والكثير - العلية - النوع والشخص - النفس الإنسانية - نظرية المعرفة :

ويرى جارديه أن فكر حكيم الإشراق متنوع وغني ، وهو عرفان صوفي أكثر منه فلسفة ، وكتابات السهروردي دعوة إلى التجربة الحية ،

وهي علامات نورانية تدبر الطريق ، وهذا هو معزى الفلاسفة العرفانية عنده أو « حكمة الإشراف » . ويوضح كيف أن السهروردي عانى يوماً ما تجربة صوفية ، هي تجربة الشهود الذي كان بالنسبة له دخولاً إلى عالم الحقيقة الواحدة الصادقة ، وهي التجربة التي ابتدئ عنها فلسفته في الأنوار والتمييز بينها . ويؤكد جارديه في بحثه أن هذا الشهود لا يمكن نقضه كما لا يمكن إثباته . ولا بد لفهم هذه التجربة من دراسة — عن قرب — لمصادر السهروردي ، ونظرياته ، مع ضرورة التمييز بين التجربة الصوفية ذاتها والتعبير عنها .

A TITRE D'APPROCHE :
QUELQUES REFLEXIONS SUR L'ISHRAQ DE SUHRAWARDI
ET SA PORTEE EXPERIENCIELLE
par **LOUIS GARDET**

Nous avons maintenant à notre disposition, grâce au persévérant labeur de M. Henry Corbin, les plus grands textes du shaykh al-*ishrap*. Tome I (publié à Istanbul en 1945) : les *Talwihat*, *Muqawamat*, *Mutarahat* ; tome II (Téhéran-Paris 1952) : trois écrits d'importance capitale, *I'tiqad al-hukama'*, *al-Ghurba al-gharbiyya*, et surtout l'indispensable *Hikmat al-ishraq* ; tome III enfin, en collaboration avec Sayyed Husayn Nasr (Téhéran-Paris 1970), intitulé «Oeuvres en persan» : s'y trouvent trois traités philosophico-mystiques (dont le deuxième est le texte persan des célèbres (*Hayakil al-nur*), et une série de *rasa'il* assez brèves, moins didactiques, où se mêlent innovations et récits symboliques, tous inspirés du *ta'wil* suhrawardien (1). Nous ne pouvons que nous réjouir de la promesse faite par M. Henry Corbin d'une future édition du texte arabe des *Hayakil* (accessible jusqu'ici en des publications non critiques), et à laquelle seraient joints les commentaires de Dawwani et de Ghiyath al-Din Shirazi (2).

Je voudrais essayer de dégager aujourd'hui, à partir de cet ensemble, non encore la «philosophie» (ou «théosophie») du shaykh synthétiquement prise, sa vue du monde et de l'homme en leurs rapports avec Dieu, — mais plus simplement quelques lignes d'horizon qui silhouettent le dynamisme interne de sa pensée. Quels sont les thèmes, les «philosophèmes» si l'on veut, qui dominent ? Quelle

-
1. Nous nous référons à ces trois ouvrages sous la simple indication : I, II, III.
 2. Sans oublier un IV^e tome, également annoncé, sur la *Physique* de Suhrawardi (v. II, «Prolégomènes», p. 5).

est la raison de leur choix, et leur valeur propre, ou spéculative ou expérimentielle ? Simples travaux d'approche au demeurant, et sans autre ambition que de faire entrevoir, même de loin, quelques unes des perspectives majeures de l'ishraq. Il ne sera pas sans intérêt, me semble-t-il, de signaler en cours de route certains points de comparaison possibles avec la pensée avicennienne, — et les distance-ments opérés à son égard. La très réelle influence d'Ibn Sina, en même temps qu'un refus d'en adopter la démarche proprement philosophique, est peut-être l'une des clefs qui introduiraient en cet «Orient des Lumières» célébré par les écrits suhrawardiens.

I

Les deux «Sagesses»

Disons tout de suite que nous ne reviendrons pas sur le débat engagé à propos du sens de *ishraq* et de *mashriq*. M. Corbin nous semble avoir fort bien dirimé la question : ces termes sont enrobés dans une aura symbolique, où «Orient» et «Illumination» restent étroitement liés (3). Il est donc parfaitement légitime de parler d'une «sagesse orientale-illuminative».

S'agit-il de philosophie ou de mystique ? Ce sont habituellement les historiens du *tasawwuf* qui mentionnent les œuvres et la doctrine de Suhrawardi, rendant ainsi hommage au critère d'expérience vécue, auquel il ne cesse de référer son lecteur. Et cependant, l'historien de la philosophie en terre d'Islam ne saurait sans dommage le passer sous silence...

Je dirais volontiers : l'ishraq met expérience mystique et philosophie dans un rapport d'intussusception qui n'appartient qu'à lui. Assez souvent, les traités de Suhrawardi débutent par des considéra-

3. Cf. I, « Prolégomènes », p. XXVII ss.; II, id., pp. 22-25. — Ces remarques s'appliquent *mutatis mutandis* à la *hikma mashriqiyya* d'Ibn Sina. On connaît les successives mises au point à ce sujet. Voir : a) A. Nallino, *Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna?* ap. *Raccolta di Scritti editi e inediti*, VI, Roma 1948, pp. 224-226; b) A. Badawi, *Aristu 'ind al-'Arab*, Le Caire 1947, «Introduction», p. 14-31; c) A.M. Goichon, trad. franç. des *Isharat*, éd. Vrin, Paris 1951, «Introduction»; d) L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, éd. Vrin, Paris, 1951, pp. 25-27; e) H. Corbin, II, «Prolégomènes», p. 13-16.

tions philosophiques que l'on pourrait appeler «classiques», proches des traditions du péripatétisme arabo-persan. Non seulement les *Alwah 'imadi* («Tablettes à 'Imad al-Din»), mais la *Hikmat al-ishraq* elle-même, consacrent leurs premiers chapitres à des questions spéculatives de logique, de cosmologie, d'anthropologie. Et l'on pourrait, certes, à leur propos, cerner toute une «philosophie» où la toile de fond aristotélicienne est sans cesse corrigée ou agrémentée par des influences stoïciennes (ainsi en logique, au sujet de l'universel), et surtout platoniciennes ou plotiniciennes. Ces dernières à leur tour (théorie de l'émanation, sphère des étoiles fixes et les dix sphères célestes, rôle illuminateur de l'Intellect séparé, etc.) semblent bien regrouper des éléments empruntés soit au moyen platonisme (à travers les commentateurs grecs ou arabes d'Aristote), soit à Plotin ou Proclus confondus avec le Stagirite, soit directement à Farabi et Ibn Sina, soit enfin à ces textes apocryphes attribués à Empédocle, Pythagore ou Hermès, et qui exercèrent une influence si large dans le monde musulman. Peut-être même, comme le suggère M. S. van den Bergh (4), certaines critiques adressées à Aristote, d'allure stoïcienne, sont-elles venues à travers le *'ilm al-kalam*.

Une recension analytique et exhaustive de ces données de base devra être entreprise un jour (5). Elle sera signifiante des sources multiples de Suhrawardi, et donc du riche milieu culturel qui fut sien. Il chercha, très jeune encore, à en opérer comme une synthèse récapitulative et souvent personnelle. Mais y voir les données majeures de sa propre pensée serait, me semble-t-il, un contresens. Après les premiers chapitres consacrés à ces exposés «classiques», chaque grand traité (ou presque) prend comme un second départ. Ainsi les *Hayakil al-nur* à partir du IV^e Temple; et la *Hikmat al-ishraq* à partir de la II^e partie (6). Ce sont bien des thèmes philosophiques qui sont à nouveau exposés, avant tout en noétique et en métaphysique, mais selon un tout autre style de recherche, une toute autre démarche. Les Maîtres cités le seront cette fois selon un choix préférentiel, qui insiste sur la figure archétypale d'Hermès ou les «grands sages» de l'ancien Iran. Les Péripatéticiens» (*mashsha'yun*)

4. Encyclopédie de l'Islam, 1ère éd., art. Suhrawardi.

5. Signalons ici l'ouvrage récent de M. Abu Rayyan, *Usul al-Falsafa al-ishraqiyya*, Beyrouth 1969.

6. Respectivement: III, p. 92 et ss. (édition arabe courante, Le Caire 1335 H., p. 20 et ss); II, p. 106 et ss.

de Grèce ou d'Islam sont volontiers critiqués (7). Ce n'est plus en effet à un effort purement abstraitif qu'est sollicité le lecteur, mais à une expérience (intellectuelle) qui serait une métamorphose vécue. Tout ici est finalisé par l'*ishraq*, et exprimé selon un mode non plus directement rationnel, mais symbolico-mystique.

Il est remarquable que Suhrawardi soit resté fidèle aux exposés de ses premiers chapitres comme à une introduction nécessaire. Pour s'avancer vers l'«Orient des Lumières», le disciple doit d'abord s'être exercé aux problèmes classiques de logique et de cosmologie. Sous l'influx illuminateur de l'Intellect agent (séparé), c'est là comme une première et indispensable purification.

C'est ainsi que Suhrawardi distingue et, à première vue, oppose deux «sagesses», qui sont deux modes de recherche. Tout d'abord, celle qu'il désigne comme *al-hikma al-bahthiyya*, la sagesse par investigation théorique. Elle procède par analyse et synthèse, par raisonnement dialectique ou (et) syllogistique : c'est au sommet du discours, et par le discours même, qu'elle entend saisir la vérité. C'est la voie des *mashsha'yun*. Mais il est une autre sagesse, *al-hikma al-dhawqiyya*, la sagesse qui se «goûte», fruition des saveurs spirituelles, tout enflammée d'un désir d'absolu, d'une union possessive de l'absolu. Elle est celle des *ishraqiyyun* (8). Elle se vit plus qu'elle ne s'exprime ; ou plutôt : quand elle s'exprime, c'est non point par enseignement didactique, mais pour inciter à l'expérience celui qui déjà en a soif. Elle ouvre ainsi la voie vers les «réalités» (*haqa'iq*) que masque le flux du contingent ; mais il lui faut pour cela se revêtir de la splendeur des symboles.

Or, ce n'est qu'en apparence que ces deux sagesses s'opposent. L'authentique *ishraqi*, celui auquel Suhrawardi entend adresser son message, c'est celui qui a su maîtriser «la sagesse d'investigations», et a pu, grâce à cette maîtrise même, pénétrer le mystère de la sagesse *dhawqiyya*. Ce qui est reproché aux «péripatéticiens», ce n'est pas leur recherche abstraite, mais d'en avoir fait le sommet de toute connaissance humaine. En conséquence : la « philosophie », pour notre *shaykh*, n'aura pas tant pour but la saisie objective (et désintéressée) de ce qui est ; sa fonction essentielle sera de préparer à une expérience qui tend à un au-delà du contingent. Elle garde bien,

7. Les *falasifa*, avant tout Ibn Sina, sont appelés des péripatéticiens «récents», *muta'akhhirun*, e.g. Alwah 'imadi, III, p. 148.

8. Voir remarques de H. Corbin, III, «Prolégomènes», p. 133.

certes, cette valeur (subjective) préparatoire. Mais dès lors, l'expérience d'absolu recherchée ne se trouvera-t-elle pas comme inféchiée par tel ou tel philosophème considéré comme indubitable? — et indubitable non point parce que «prouvé», mais dans la mesure même, et la mesure seule, où s'y rejoignent l'abstraction du philosophe et le symbole du mystique?

II

De quelques « philosophèmes »

(Suhrawardi et Ibn Sina)

Voici, pour illustrer ces propos, quelques données suhrawardiennes, — mises en regard des solutions systématiquement élaborées par Ibn Sina.

1. L'Être premier, Lumière sur-essentielle, et source de toute lumière, Suhrawardi aime à l'appeler **Khurra**, du Nom sacré dont usait la Perse antique. Mais Il est bien, chez lui comme chez Avicenne, à la fois suprême Intelligence et suprême Amour (et c'est par le même terme *'ishq* que l'Amour est désigné). Faut-il dire que le *shaykh al-ishraq* insistera, plus que son devancier, sur cet Amour qui attire tout à Lui? (9). Nous ne devons pas oublier la double triade avicennienne qui appelle Dieu à la fois 'Aql, 'Aqil, Ma'qul, et 'Ishq, 'Ashiq, Ma'shuq. La comparaison de certains textes suhrawardiens, par exemple l'Épître des Hautes Tours (10), et de la *Risala fi l-'ishq* d'Ibn Sina (11) serait ici éclairante.

Lumineux par soi, le *Khurra* ne peut pas ne pas irradier la lumière, et donc se diffuser et diffuser l'être. C'est ainsi qu'Il est Créateur de toute éternité. Comme chez les *falasifa*, et pour des raisons très voisines, encore que différemment exprimées, le monde ne peut pas ne pas être éternel (12).

2. Tout comme Ibn Sina encore, Suhrawardi revient maintes fois sur la distinction entre l'Être nécessaire par soi, et l'être «con-

9. Voir entre autres la *Risala fi haqiqat al-'ishq*, III, 268-291.

10. *Risalat al-abraj* (encore intitulée : *Kalimat dhawqiyya*), texte arabe, III, pp. 462-471.

11. Texte édité (avec traduction française glosée) par A.F. Mehren, ap. *Traité mystiques d'Avicenne*, éd. Brill, Leyde, 1894.

12. E.g. *Hayakil al-nur*, III, pp. 97-98 (texte arabe, pp. 29-30); également *Alwah 'umadi*, III, p. 134 et ss.

tingent», nécessaire *ab alio* dans l'ordre de l'existence, et qui n'est que potentialité dans l'ordre de l'essence. Mais c'est par le double symbole de la lumière et de l'obscurité que sera signifié ce rapport entre acte et puissance (13). Deux remarques :

a) pour Suhrawardi, le «symbole» devient ici la seule expression authentique de la réalité. A ses yeux, «nécessaire par soi» et «nécessaire par autrui», acte et puissance, ne sont encore que des explications, valables sans doute, mais qui n'atteignent cette réalité que du dehors et discursivement. Elles ne prennent leur sens plénier qu'en référence à la Lumière absolue, et à sa dégradation dans et par le processus même qui l'irradie ;

b) il ne s'agit aucunement en cela d'un « dualisme » qui recevrait son inspiration de l'ancien mazdéisme ou du plus récent manichéisme. Le contingent n'est pas le lieu de rencontre de deux principes antagonistes, quand bien même le Principe lumineux serait premier par rapport au Principe des ténèbres. L'émanation des êtres se produit toujours (comme chez Farabi et Ibn Sina) selon l'adage plotinien que «de l'Un ne peut sortir que l'un» (14) ; mais la Lumière est diffusive de soi ; à mesure qu'elle s'éloigne de la Source, c'est sa diffusivité même qui crée l'apparence des ténèbres, le monde du *barzakh* (15), «entre-deux» où les corps obscurs font écran. C'est en s'irradiant que la Lumière s'obscurcit en apparence sensible. Elle reste lumière cependant, et une tradition imamite définit le *barzakh* comme *nur zulami*, «lumière obscure» (16).

3. Le problème central de l'un et du multiple sera résolu par Suhrawardi et par Ibn Sina selon deux voies à la fois très consonantes, philosophiquement parlant, mais différentes quant à leur dynamisme interne. Suhrawardi semble bien avoir adopté la dialectique descendante des triades d'Intellects séparés, Ames et Corps célestes (17). Il parle lui aussi des dix sphères mais hésite à considérer ce

13. E.g. Hayakil, III, p. 94.

14. Principe affirmé et réaffirmé, ainsi *Alwah*, III, p. 148, etc.

15. Le thème revient souvent; voir spécialement *Hikmat al-ishraq*, II, pp. 129-131, le chapitre sur *Ahkam al-Barzakh*.

16. Cf. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallaj*, 1ère éd., Paris 1922, p. 482.

17. Au contraire de Farabi (et plus tard d'Ibn Rushd), mais dans la ligne de Kindi et d'Ibn Sina, Suhrawardi maintient (avec, à l'appui, un *ta'wil* de textes coraniques) l'existence des Ames cé-

nombre comme limitatif (18). — Les met-il, autant qu'Ibn Sina, en relation avec les Anges ? Nous avons dit naguère que chaque Intelligence, Ame céleste et Corps céleste doit moins s'entendre, chez Ibn Sina, comme un Ange (personnalisé) au sens de la tradition musulmane, que comme autant de sphères d'existences angéliques (19). Cela se vérifie plus encore chez Suhrawardi, et selon une multiplicité, je dirais presque une luxuriante multiplicité d'existences angéliques, inconnue du climat de pensée avicennien. L'angéologie devient une transposition de l'indéfini chatoisement de lumières illuminantes et créatrices qui est la nature même des choses. Mais il est remarquable qu'à l'intérieur de chaque sphère d'existence angélique, chaque Ange, ou, si l'on préfère, chaque irradiation lumineuse, soit personnalisé. Et là s'opère la jonction de la triple influence reçue, de la Grèce, de l'ancien Iran et des traditions musulmanes.

4. Quand Suhrawardi, abandonnant la logique déductive des *mashsha'yun*, reprend en un second départ le schéma intuitif de sa vue du monde, cette angéologie accompagne fidèlement les lignes multiples et entrecroisées de la diffusivité des lumières. Donnons-en un bref aperçu, en référence aux analyses pertinentes de M. Corbin (20) :

La causalité ('illa) sera la procession des «Lumières dominatrices (qahira) primordiales», monde des principes suprêmes ou des «Mères» (*ummahat*), (21) en continuelle irradiation créatrice, selon

lestes. Ainsi : *Partaw-Nameh* («Livre du Rayon de Lumière»), chap. VII, ap. III, p. 46-55; *Hayakil al-nur*, texte arabe, p. 27-28; *Yazdan sanakht* («De la connaissance de Dieu»), III, 430-431, etc. — Les triades sont mises en regard des «trois mondes» bien connus de la tradition soufie : *Jabarut* ou *Malakut* supérieur (monde des Intellects), *Malakut* (monde des Ames), *Mulk* (monde des corps), cf. H. Corbin, III, «Prolégomènes», p. 18.

18. Quand il reprend et résume les thèses des «Péripatéticiens», il maintient le chiffre de dix (réf. très nombreuses); quand il se réfère à son expérience d'ishraqi, il évoque une multiplicité bien plus grande (ainsi *Partaw-Nameh*, III, p. 55, qui semble renvoyer à *Hikmat al-ishraq*).

19. Cf. Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 115-118.

20. Voir le texte du chap. III de la *Hikmat al-ishraq*, II, p. 177 et ss.; et le commentaire de H. Corbin, II, «Prolégomènes», pp. 43-47.

21. *Hikmat al-ishraq*, II, p. 179.

la hiérarchie descendante de la *tabaqat al-tul*, «*Ordre longitudinal*», traduit M. Corbin. En tant qu'elles sont «*dominatrices*» (ou «*vic-toriales*») et de par leur activité contemplative, émane des «*Mères*», à chaque degré d'être-lumière, l'«*Ordre latitudinal*», *tabaqat al-'ard*. On doit noter ici que la référence (le symbole) *al-tul wa l-'ard*, bien connue en *tasawwuf*, se retrouvait déjà chez Hallaj (22). Mais c'est selon la vue émanatiste qui lui est propre que Suhrawardi la réassumie.

En effet, si l'«*Ordre longitudinal*» est dominé par le «*monde des Mères*», l'«*Ordre latitudinal*», lui, est le monde des Archétypes, «*Seigneurs des espèces*». Archétypes, car chaque «*espèce*» est comme l'image-reflet (*sanam*), le talisman invocateur (*tilasma*) de la Lumière qui la gouverne. Suhraâardi lui-même en appelle à Platon, donc au monde des suprêmes Intelligibles, mais Intelligibles qui ont rang d'Archanges, providents de par leur communication de lumières. Ce n'est pas directement que les «*Seigneurs des espèces*» (espèces célestes ou espèces sensibles) gouvernent leurs images-reflets : c'est par l'intermédiaires des «*Lumières régentes*» (*anwar mudabbira*) qui émanent d'eux. Et la fonction des *mudabbirat* est, à peu de chose près, celle des Ames célestes avicenniennes, gouvernant les sphères célestes, les espèces et chaque âme humaine individuelle.

Quand les Anges du «*monde des Mères*» se saisissent non plus dans leur puissance dominatrice, mais dans leur potentialité d'être émanés et leur élan d'amour-désir (*'ishq*) vers la Source émanatrice (23), émanent d'eux d'abord le «*Ciel des Fixes*», limite entre le monde pur des Lumières et l'obscurité du *barzakh*, puis les Corps célestes, formés d'une matière subtile et intelligible, dégradation de la Lumière originelle. — Se profile ici cette notion de matière première intelligible, venue sans doute du pseudo Empédocle, et que nous rencontrerons en toute gnose isma'ïlienne, des *Ikhwan al-Safa* à Nasir-i Khusraw, aussi bien qu'en Ibn Masarra. Mais au contraire de ce dernier, ou même d'un Nasir-i Khusraw, elle ne saurait chez Suhrawardi se concevoir hors du mutuel «*désir*» qui la lie à la forme-lumière.

22. Cf. Louis Massignon, *op. cit.*, pp. 463 et 702. Notons que le *muqabal tul/'ard* prend chez Hallaj un sens fort différent, que L. Massignon rapproche de l'hylémorphisme.

23. Nous retrouvons le principe de l'émanation avicennienne.

Sous le voile des symboles, c'est donc bien l'essentiel des triades avicenniennes qui est rejoint. Mais voici que de multiples emprunts, tantôt aux grands mythes iraniens, tantôt à des traditions musulmanes transcrites selon «leur sens caché», à la fois personnalisent les abstractions du philosophe et atténuent jusqu'à les confondre leur spécificité dans le degré des êtres. Le Premier émané, qu'Ibn Sina avait appelé 'aql al-kull, sera pour Suhrawardi «l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne» (24). Le Seigneur de l'espèce humaine est le «Père sacro-saint» ; et il est tout ensemble l'Intellect agent unique et l'Esprit de sainteté (*ruh al-quds*) (25). Le soleil illuminateur corporel devient le symbole du Très Haut, il est appelé «Père» lui aussi, et désigné par le terme persan de *hurakhsh* (26). Les commentateurs ont discuté des rapports entre l'Arche Bahman et le «Père sacro-saint» dans l'illumination reçue par les âmes les plus pures, celles des saints et des prophètes. Or, le problème déjà se retrouve en avicennisme quand il s'agit de préciser les rôles respectifs exercés à l'égard des «âmes saintes» par le 'aql al-kull, le 'aql fa'al, le 'aql kullî (27). Chez Suhrawardi, les distinctions tendent à s'abolir dans l'unique et primordial mouvement de remontée aux sources des Lumières.

5. Aussi bien, la différence entre «espèce» et «individu» va-t-elle s'atténuer elle aussi. L'individuation ne dépend plus, comme chez Ibn Sina, de la matière quantifiée déterminée (28). Spécification et individuation sont liées à l'intensité, plus ou moins radiante, des lumières. Il ne s'agit plus seulement d'une nature (*tabi'a*) comme telle. Aucune nature n'est enfermée en ses arêtes individualisées. Une substance sera d'autant plus elle-même qu'elle tentera de s'élever du *barzakh*, et le retour ascensionnel vers la Source suprêmement lumineuse introduit, d'étapes en étapes, aux degrés d'être supérieurs.

6. L'âme humaine, en conséquence, n'est pas forme substantielle du corps, même au sens large où l'entend Ibn Sina (qui fait du

24. H. Corbin, II, «Prolégomènes», p. 46.

25. *Hayakül al-nur*, arabe, p. 28 ; person III, pp. 96-97 .

26. *Id.* (arabe), p. 39 (Vo «Temple»).

27. Cf. I. Gardet, *op. cit.*, p. 115-116.

28. Voir par exemple *Isharat*, éd. Forget, Brill, Leyde 1892, p. 98.— On sait qu'Ibn Rushd corrigera la thèse de son prédécesseur par «matière quantifiée indéterminée».

corps l'«instrument» de l'âme) (29). Elle est l'image-reflet de la «Lumière régente», Ange-Ame céleste qui la gouverne. Par là, elle appartient de soi au monde intelligible de la *malakut*, et la relation qui l'unit au corps n'est qu'accidentelle. Séparée du corps, elle subsistera donc en raison même de la subsistance de sa Lumière régente. Au contraire de Farabi, et tout autant qu'Ibn Sina (mais avec d'autres connotations), Suhrawardi affirme la vie personnelle de l'âme humaine après la mort. Dans le traité persan de la «Connaissance de Dieu» (*Yazdan shanakht* (30)), il décrit le sort des âmes dans l'«Au-delà» selon les schèmes mêmes proposés par Ibn Sina à la fin du *Shifa* et de la *Najat*, et complétés par diverses remarques des «Gloses» sur la pseudo-Théologie d'Aristote (31).

Cette vie future de l'âme purifiée est un «retour» (*ma'ad*) au monde des Intelligibles, diraient les *falasifa*, aux mondes des Lumières régentes des Anges Archétypes, des Lumières victorales, selon Suhrawardi. Elle commence, elle peut commencer dès ici-bas, quand à la «sagesse d'investigation» succède la sagesse intuitive et unitive de l'*ishraq*. Image-reflet, empreinte «théurgique» de la lumière dont elle émane et qui la gouverne, l'âme humaine, purifiée de son attachement au *barzakh*, s'unit par union d'identité ontologique à l'objet de sa saisie. C'est certainement l'une des thèses centrales de Suhrawardi que l'affirmation, dans l'acte de connaissance purifiée, de cette identité ontologique du connaissant et du connu (32) : retrouvant, par delà Ibn Sina, la noétique farabienne. Pour Ibn Sina, nous le savons (33), l'esprit en acte de connaître ne devient pas ontologi-

29. Bien que Suhrawardi reconnaisse une possible relation de principe du corps à l'âme, cf. *Hayakil*, texte arabe, p. 24 (IIIe «Temple»), texte persan, III, p. 94.
30. Cf. III, pp. 441-443. — L'attribution de ce traité à Suhrawardi fut parfois mise en doute. A la suite de S.H. Nasr, M. Corbin se prononce pour son authenticité (III, «Prolégomène», p. 14).
31. *Shifa'*, *Halhiyyat*, Le Caire 1380/1960, p. 423-432; *Najat*, 2^e éd., Le Caire 1357/1938, pp. 292-298; *Sharh Kitab Uthulujiya*, ap. *Aristu 'ind al-'Arab* (éd. A. Badawi), e.g. pp. 42-43, 47-48, 53. Joindre à ces références *Isharat*, p. 196, et le traité «ésotérique» *al-Risala al-adhawiyya*, (éd. S. Dunya, Le Caire 1949), qui présente la résurrection des corps comme un symbole à l'usage des simples (e.g. p. 53).
32. Ainsi *Tatwihat*, I, pp. 70-74.
33. Voir discussion du problème et références ap. L. Gardet, *op. cit.*, pp. 155-157.

quement son objet : il est le « lieu » (*mahall*) où l'Intellect agent déverse l'intelligible ; et, quand il s'agit des âmes saintes, il est le miroir (*mir'at*) sans tache ni souillure où la lumière des Intellects séparés se reflète. Peut-être est-ce le souci de maintenir l'individuation de l'âme après la mort qui conduisit Avicenne à se séparer sur ce point de Farabi. Suhrawardi, lui, affirmera et la survie individuelle et l'identité ontologique.

7. On peut se demander si ce n'est pas cette « théorie de la connaissance » qui donne en quelque sorte la clef de toute la démarche du *shaykh al-ishraq*. Car une telle identité, à ses yeux, n'est autre que l'expérience réalisatrice de la Lumière substantielle qui, en degrés successifs, est la « réalité » (*haqiqa*) secrète, le constitutif même de toute existence.

Bien plus : tous les « philosophèmes » sur lesquels il revient de traité en traité, tous les symboles et « mythes privilégiés » qu'il emprunte à l'ancien Iran, aux sages de la Grèce, aux traditions islamiques, ne sont-ils pas en définitive pour lui comme la projection, dans le monde du discours et de l'imagination transcendante, de la saisie par voie d'immanence d'un pur exister, dépouillé de toute limite de temps et d'espace ? — Dans un tout autre climat culturel, sous l'irradiation et le symbole de la Lumière sur-lumineuse du *Khurra* iranien, nous serions très proches ici de « la trace de l'Un qui est en nous » de Plotin, ou du « Soi absolu » des grandes *Upanishad*. Expérience mystique sans doute, puisque fruitive d'un absolu, celui-là même de l'exister substantiel au secret des âmes. Et ce fut peut-être le drame de Suhrawardi, enivré de la « robe de puissance et de majesté » des Lumières de l'extase, d'y vouloir réduire toute valeur transcendante de foi et de révélation.

III

« Les hautes salles de la Lumière (*ghurfat al-nur*)

Nous arrêterons là notre recherche des philosophèmes suhrawardiens. Bien d'autres exemples pourraient être proposés. La pensée du maître de l'*ishraq* est complexe et riche. Elle est gnose plus que philosophie, c'est-à-dire lecture symbolique et mythique d'une réalité vécue, qui est à elle-même sa propre norme.

Sans cesse Suhrawardi, et ses deux grands commentateurs à sa suite, y reviennent : ses écrits ne sont pas un enseignement didacti-

que. Ils sont, ils veulent être un «appel» à une expérience vécue, déjà peut-être un jalonnement sur la route. Les développements — faut-il dire les prosopopées — sur les hiérarchies des Lumières angéliques et le processus de leur émanation, ne se réfutent ni ne se prouvent : ils demandent à être saisis dans une vision intuitive, dont ils sont comme l'image approchée. Pour Suhrawadi, le but réel de ses écrits est d'être des repères lumineux, éclairant la voie. Tel est sans doute le sens de l'ésotérisme dont il entoura le texte décisif de la *Hikmat al-ishraq*. On sait qu'il prit la peine de le transcrire en langage chiffré. Il le réserve à ceux qui ne se contenteront pas de le lire, ni même de l'étudier, mais qui, en le lisant, «se mettront en route». Car ce traité ne doit être remis qu'au mystique qui, après avoir acquis et dominé la philosophie des «péripatéticiens», se sent enflammé d'amour pour la Lumière originelle (34). Sans doute ne pourra-t-il en comprendre par lui-même le vrai message. Qu'il s'adresse donc au «mainteneur du Livre» (*qa'im al-kitab*) pour en recevoir aide et directive (35).

Et pour y inciter son lecteur, Suhrawardi n'hésite pas à révéler, en confidence, ce que fut sa propre démarche (36). Tant qu'il restait dans la voie de la réflexion discursive, il fut péripatéticien. Mais un jour vint où il vit, en rapt d'extase (*khatfa*), le monde des pures Lumières dont toutes choses existantes ne sont qu'image et reflets. A qui douterait de la valeur de son témoignage, il conseille la pratique des «exercices spirituels» (*riyadat*), et de se mettre à l'école des «maîtres de la vision» (*ashab al-mushahada*) (37). Peut-être le chercheur sincère verra-t-il alors, dans un ravissement analogue à celui du Maître, ces Anges-Lumières qui régissent les âmes. Et c'est sous le haut patronage d'Hermès, de Platon, de Zarathustra (*Zaradushat*), du «roi fidèle Kay Khusraw, et de «tous les sages de la Perse», qu'il se plait à situer cette vision illuminative.

Nous saisissons ici le mode de procéder de Suhrawardi quand il entreprend d'exposer le thème de l'*ishraq*. Tout est centré sur une expérience personnelle de vision, qui est pour lui l'entrée dans le

34. *Hikmat al-ishraq*, II, p. 258.

35. *Id.*, c.g., pp. 244, 258, etc.

36. *Id.*, pp. 156-158.

37. *Id.*, p. 156. — Fréquentes sont ces allusions aux exercices spirituels, oraisons, oratoires, etc. Ainsi à la fin de l'*itqad al-hukama'*, II, pp. 280-281.

monde de la seule vraie Réalité, indûment voilé par l'obscur frange du barzakh. Expérience personnelle sans doute, mais que peut revivre pour son compte toute âme de l'« espèce humaine ». L'expression qu'on en peut donner sera donc une description apporchée, non point une déduction analytique. Mais pour décrire l'ineffable, seule peuvent convenir des symboles et images, qui ne « prouvent » pas, rationnellement parlant, mais suggèrent et attirent. — Par ces mots de « symboles et images », je n'entends pas seulement évoquer les récits d'initiation et paraboles au revêtement directement poétique : récit de l'Oiseau, les « ailes de Gabriel », le Simurgh, les « Hautes Tours », etc. Symboles aussi, en définitive, sont les hiérarchies angéliques, leurs mutuels rapports en longueur et largeur, leurs irradiations de Lumières victoriales ou régentes, et les noms mêmes qui les désignent, plus d'une fois empruntés aux antiques richesses de l'Iran.

Ce à quoi Suhrawardi entend solliciter son lecteur, c'est à vivre la vision extatique lumineuse que lui-même a vécue. Ce n'est qu'après une retraite de 40 jours, dit-il (38), que doit commencer la lecture savoureuse et méditée de la *hikmat al-ishraq*. Il a laissé par ailleurs un recueil de *waridat wa taqdisat*, sortes d'hymnes et de psaumes, de « Livre d'heures » propose M. Corbin (39). Or, deux *warida* scandent l'élan extatique qui traverse les dernières pages de la *Hikmat al-ishraq* :

Ceux qui sont en route (40) et frappent au portail
des hautes salles de la Lumière,
en toute droiture et fermeté de cœur,
Voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu,
les attirant vers l'Orient des Lumières (41).

Et dans une page très dense est directement décrite la progres-

38. *Hikmat al-ishraq*, II, p. 258.

39. III, « Prolégomènes », p. 13.

40. Je me suis permis de me séparer légèrement ici de M. H. Corbin qui traduit sa'irin par « errants »; traduction certainement plus élégante, mais qui me semble rendre insuffisamment l'idée de « voyages » (vers un but) de la racine.

41. Texte ap. II, pp. 244-245; trad. H. Corbin, II, « Prolégomènes », p. 56.

sion de l'expérience (42). Shuhrawardi, avec un grand luxe d'analyse, y distingue 15 venues successives et progressives de la Lumière (43) : selon sa modalité, ses effets, et les phénomènes auditifs ou olfactifs qui l'accompagnent. Nous avons ainsi comme le schéma volontairement non explicite des arcanes où s'inscrit une expérience de déprise du moi contingent, — vers les sources de son être et de l'être. Peut-être la foi monothéiste de Suhrawardi — qu'il ne remet jamais en question — permettrait-elle d'ajouter, sinon dans la trame même de l'expérience, du moins en son élan délié : vers la Source de l'Être. Suhrawardi, disait Louis Massignon en un raccourci sommaire, est «le dernier des sufis non monistes» (44) : entendant souligner la transcendance maintenue, non des valeurs de foi comme telles, mais de la Source originelle de toute chose.

Je le répète : la vision suhrawardienne du monde des Lumières ne se réfute ni ne se prouve. Et pour en mieux pénétrer la portée, un double travail, me semble-t-il, devrait se poursuivre :

1) Etudier de très près, en ses sources et sa systématisation, la représentation discursive qui en est posée : sans oublier cependant que cette vision n'est jamais une recherche de vérité par intuition abstractive (donc judicative), qu'elle ne se mesure pas à ce qu'est, à ce qu'est la trame ontologique des choses, mais qu'elle se mesure à l'authenticité de l'expérience subjectivement vécue;

2) Distinguer, autant que possible, l'expérience comme telle de sa représentation; et l'étudier en elle-même. Il est certains élans des *waridat*, ou des récits symboliques et plus encore cette venue progressive des 15 lumières dont nous parlions tout-à-l'heure, qui mériteraient d'être lus et médités de près. Et sans doute conviendrait-il d'y joindre, en schèmes comparatifs, certains apports d'autres climats religieux. Je songe, par exemple, à la «Lumière incréé du Thabor» de la chrétienté orientale, et à tel ou tel enseignement bouddhiste. Une note commune se dégagerait assez vite : c'est de lumière en lumière que s'avance l'amoureux de la Lumière, sans les nuits et les points de rebroussement qu'une avancée vers «la trop grande lumière de

42. *Hikmat al-ishraq*, II, pp. 252-253.

43. On songerait, analogiquement, à certaines pages d'Ibn 'Ata'Allah d'Alexandrie dans son *Miftah al-falah*, décrivant l'emprise progressive du *dhikr* et les phénomènes concomitants.

44. Cf. *Essai sur les Origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 3^e éd., Vrin, Paris 1968, p. 79, note 7.

Dieu qui est ténébre à nos yeux de hibous» (45) semble pourtant exiger du mystique. Expérience par voie d'immanence vers les sources de l'être, avons-nous dit : saisie fruitive d'un absolu — mais au niveau ontologique du sujet qui expérimente. Suhrawardi l'éprouva-t-il en son terme consommé, ou jusqu'à un certain point sur la route ? Y trouva-t-il sa complétude, ou fut-elle pour lui comme l'annonce d'une rencontre de grâce avec un Autre que soi, aimé plus que soi-même ? J'hésiterais à répondre présentement à de telles interrogations. Les poser sollicite déjà à une re-lecture intériorisée des textes, de certains textes surtout. Et n'oublions pas que le maître de l'ishraq témoigne que seuls les « Anges de Dieu » peuvent ouvrir les portes « des hautes salles de la Lumière ».

Il ne semble guère, il est vrai, avoir opéré pour son compte de distinction entre l'expérience et la représentation symbolico-discursive qu'il en donnait, et moins encore entre une voie d'immanence vers le « Soi absolu » et une voie d'union au Très Haut dans l'altérité maintenue de l'Incréé et du créé. C'est cela sans doute, et la dramatique destinée qui fut siennne, qui devaient conduire ses disciples à faire essentiellement de l'ishraq une gnose interprétative. Les écrits du Maître y sollicitent maintes fois. Mais d'autres avenues restent ouvertes. Dégager la valeur expérientielle de ces textes, en sa portée, ses limites peut-être, son authenticité sur le plan qui lui est propre, ne serait-ce pas rendre à Suhrawardi, dans l'histoire des idées et de la mystique, l'hommage qui lui est dû ?

45. Expression du pseudo-Denys, reprise par Thomas d'Aquin.



الفصل
الخامس

السيروردى ودوره
في الميدان الفلسفي

بمقام الألب : جومس نوجانس



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

ما أكثر الجوانب الجديرة بالدراسة في شخصية السهروردي الغنية بالمعاني؛ وحتى تلك الجوانب المحمّدة التي أشير إليها في الخطاب الكريم الذي وجه إلى للمساهمة في المجلد الخاص لتكريمه ، فهي أوسع بدورها من أن يحيط بها بحث مثل هذا . فقد ورد في الدعوة المشار إليها « يهمننا أن نحيطكم علما أن الدراسة التي يمكن لكم اختيارها ينبغي أن تدور حول حياة السهروردي وأفكاره وفلسفته ، والدور الذي قام به في مجال التصوف الإسلامي خاصة والمجال الروحي الإنساني عامة » .

وسأحاول أن أنزم بهذه الخطوط العامة التي رسمت لي على ألا أخرج عن نطاق تخصصي وهو الفلسفة : وقد درست في مناسبة أخرى الجانب المتصل بالعبادة والتصوف في شخصية السهروردي (١) ويعينني الآن في الدرجة الأولى إبراز دور السهروردي في الميدان الفلسفي لسببين رئيسيين :

أولهما : هو لفت النظر إلى أنه يوجد نوع من الفاسفة يختلف جوهريا عن النوع العقلي النظري البحث الذي اعتبره الكثيرون الخاصية المميزة المبالغ في تجسيمها للفلسفة الأرسططاليسية ، واضعين لها كمنادج تقليدية الفلسفة المدرسية المسيحية من ناحية ، والفلسفة العربية الخالصة من ناحية أخرى . هذه الخواص العقلية النظرية البحث لا تنطبق - في رأينا - على الفلسفة الأرسططاليسية ولا على جزء كبير من المدرسية ، كما أنها بعيدة

ملاحظات

(الترتيب الذي اتبعناه في هذه التعليقات هو ايراد رقمين : الأول يشير الى رقم المرجع طبقا للقائمة المرفقة في نهاية البحث والثاني - اذا نص عليه - يشير الى رقم الصفحة) .

• (١) ١٢

كل البعد عن الانطباق على الفلسفة العربية الخالصة ، وحتى لو كانت هذه الافتراضات صحيحة ، فنحن نجد دائما أنه يتبقى لدينا كوثيقة هامة تلك الفلسفة الحكيمة التي تشمل الإنسان ككل ، ولا تقف عند حد الجانب العقلي منه ، والتي تمثلت في هذا التيار المداقي الذي اتخذته كنقطة بدء الفلسفة الشرقية الموغلة في القدم ، كما ارتبط بالأفلاطونية الحديثة ، وتجسد على وجه التحديد في كبار رجال التصوف الإسلامي وبخاصة عند السهروردي . وثاني هذين السببين هو أهمية تصحيح الفكرة الخاطئة التي شاعت كثيرا في الغرب : فكثيرا ما نجد في تلك الدراسات الوصفية المصورة لتاريخ الفلاسفة التي يضعها الباحثون في الغرب ، الفكرة القائلة بأن الفلسفة العربية تنهى عند ابن رشد الذي عَقمت بعده العميقة الإسلامية فلم تقدم شخصيات تذكر : وأن كل ما نشهده في زعمهم بعد ذلك إنما هو تكرار للنماذج الفلسفية في العصر الوسيط دون أصالة أو إبداع : وهذا الموقف سهل ، فما أبسط إطلاق هذه التقارير ، والتخلص من واجب البحث في الثقافة العربية التي تلت مرحلة العصر الوسيط ، والتي تعتبر صعبة إلى حد كبير نظرا للغتها وندرة وسائل البحث المتصلة بها .

لكن الأمانة العلمية تقتضي الارتفاع على هذه الأحكام المسبقة : ودراسة فلسفة السهروردي تساعدنا بصفة خاصة على اكتشاف مظاهر الأصالة التي نحفل بها الثقافة العربية في المرحلة المذكورة : فبالرغم من أنه مؤلف ينتمي إلى العصر الوسيط إلا أنه شق طريقا في الفكر الإسلامي توشك امتداداته أن تصل إلى عصرنا الراهن : وسنحاول الآن تحديد هذه الأفكار بدقة ضمن الإطار التاريخي لفكر السهروردي :

وينبغي أن نثبت أولا حقيقة هامة تعتبر مفتاحا للإجابة عن سؤال خطير هو « لماذا لم تتأصل مدرسة ابن رشد الأرسطاليسية في الشرق بالرغم من أنها الأساس في ازدهار الفلسفة في الجامعات الغربية ؟ » والسبب - وهذه هي الحقيقة التي نشير إليها - ليس هو اختلاف الفلاسفة من الأوساط الثقافية العربية ، وإنما هو فقد الثقة في الفلسفة الأرسطاليسية

عقب النقد العنيف الذى وجه لهما من زعماء الفكر الإسلامى الذين تمثلوا فى مدارس الكلام التقليدي من ناحية ، ورجال التصوف الإسلامى من ناحية أخرى . وضمن هؤلاء الآخرين يمكن أن نعد من أهم الناطقين التقليديين بلسانهم ، الذين جاهدوا بعنف ضد التزعة العقلية الأرسطائية ، المتصوف الأندلسى : محيى الدين بن العربي ، ومؤسس حكمة الإشراق شهاب الدين السهروردى (١) .

ولكن لا يكفى فقدان الثقة فى فلسفة ما لجعلها تختفى تماما ، فمن الضروري أن يملح عملها شيء إيجابي يملأ الفراغ الذى تركه . وهذا ما قام به السهروردى فى مدرسته «حكمة الإشراق» التى كثيرا ما تعرضت للاجبدل . وقد ولد شهاب الدين عام ٥٤٩ هـ الموافق ١١٥٣ ميلادية فى سهرورد ، وهى مدينة تقع بالقرب من «زنجان» فى شمال إيران غربى «السلطانية» من إقليم «الخيال» . على أنه ليس من الممكن الآن تحديد موقعها بدقة مطلقة . واسمه الكامل هو شهاب الدين أبو الفتح محيى ابن حبش بن أميرك السهروردى ، وبهذه الطريقة لا يكون من السهل خلطه بأى واحد من الأربعة المشهورين بنفس اللقب «السهروردى» فى تاريخ الفكر الإسلامى (٢) .

على أنه يوجد سهروردى آخر اسمه شهاب الدين (٥٣٩ - ٦٣٢ هـ الموافق ١١٤٤ - ١٢٢٣ م) . ولغرض التمييز بين الاثنين اعتاد تلاميذ السهروردى موضوع هذا البحث أن يطلقوا عليه لقب «شيخ الإشراق» أو المقتول ، مشيرين إلى حادثة القتل التى ذهب ضحيتها .

(١) ربما كان أفضل مصدر لمراجعة تاريخ حياة السهروردى هو كتاب تلميذه وشارحه شمس الدين الشهروردى . انظر ص ٢٢ . وبهذا يمتزف سيد حسين نصر فى مقاله القيم . انظر ص ١٧ ، ٢٧٢ - ٢٦٨ . وكذلك يرى نفس الراى هـ . كوربان وهو واحد من كبار المتخصصين فى السهروردى . انظر ص ١٠ . كما يمكن مراجعة المقدمات التى كتبها هذا الباحث الاخير نفسه للكتب أرقام ١ ، ٢ ، ٣ ، وأيضاً أو . سبيس و س ك خنك و تم ٢١ ، وأخيراً يجد القارئ ملخصاً طيباً لكل ما يتعلق بالسهروردى فى كتاب جاردييه وفنواى رقم ٤ وبيروكلمان .

وقد درس أولا في مراغة (وهي مدينة في إيران) متتلما على مجد الدين الجليلى ، ثم انتقل إلى أصفهان لمتابعة الشيخ ظهر الدين القاري . وفي هذه المدينة كانت فلسفة ابن سينا تحظى باهتمام بالغ من العلماء . وعندما انتهى من دروسه الأولى الأساسية ، أخذ يتجول في كثير من المدن الفارسية لهدف الاتصال بزعماء التصوف على عهده ، وليأخذ عنهم تعاليمهم وطرائقهم : ثم كان التأمل والاعتزال هما المكملان لهذه التعاليم النظرية : كما تجول أيضا في بلاد الأناضول وسوريا التي ظل يذكر بحب عميق أهم مدنها طيلة حياته . وفي إحدى رحلاته من دمشق إلى حلب تعرف إلى الملك الظاهر حاكم حلب في ذلك الوقت ، وابن صلاح الدين الأيوبي العظيم ، وواحد من أكبر أصدقاء محيي الدين بن العربي بعد ذلك . وقد طلب من السهروردي أن يقيم في بلاطه ، وكان هذا المنصب الرفيع هو المسئول عن كرامته ، فعند ما سمع عنه الفقهاء اعتبروا تعاليمه مصدرا للشك والتهديم في الإسلام ، وطلبوا من الملك الظاهر إعدامه ؛ وعندما رفض هرعوا إلى والده - صلاح الدين - الذي هدأ ابنه بخامه من الولاية إن لم يحقق رغبة الشيوخ : دخل السهروردي السجن ، ثم ما لبث أن مات فيه . وليس من المعروف على التحقيق إذا كان قد مات مشوقا ، أو أنه مات من الجوع في السجن . واللقب الذي تعود الناس على تسميته به «المقتول» يشير إلى أن موته لم يعتبر دليلا على الإيمان الحقيقي الذي يتسم به الشهداء ، وإنما مات ككافر ؛ منذنا من السلطات الدينية ، ولكن ورثته الدينيين لم يلبثوا أن عدوه شهيدا حقيقيا ، فنحن نرى واحدا من نساخ كتبه يطق عليه هذا اللقب (١) .

وقد مات سنة ٥٨٧ هجرية التي توافق ١١٩١ ميلادية ، يخفى أن عمره كان حينئذ ٣٦ عاما بالتقويم الميلادي الشمسي وأكثر بتأويل من

(١) هكذا يرد في تقديسات الرغب (١٤٨٠) ورقة ١٨٢ - (٧٣١ - ٧٣٥) ، وقد ضمنه سزاي ، أحمد . ٣٢١٧ ورقة ١٧٤ ب (٨٦٥) ، وأيضا في نص رسالة الغرابة الغربية : رذا باشا ٢٠٤٣ (= جامعة أوى ، ٩٣٥) انظر ٢ . ويمكن أيضا مراجعة رقم ١٩ ، ١٦٦ . در حلب بدرجة شهادت رسيد ، انظر ١ ، ١ الملاحظة الأولى .

٣٧ عاما بالتقويم العربي القمري . ويلاحظ أن تاريخ وفاته سابق على تاريخ موت ابن رشد بسبع سنين (١) .

وكان السهروردي يتمتع بشهرة عظيمة حتى بين معاصريه : ولا يبدو أنه قد ترجم إلى اللغة اللاتينية أى عمل من مؤلفاته ، ولهذا لم ينتبه لقيمه الدارسون في الغرب ؛ أما في الشرق فقد كان لتعاليمه تأثير حاسم . وبخاصة في الأوساط الصوفية وأهل العبادات الروحية ، ونحن نجد أن الباحث الذي أشرنا إليه قبل ذلك « نصر » يضعه على قدم المساواة مع ابن سينا من حيث أهمية وأثره . ونحن على اتفاق تام فيما يرى من أن أى تاريخ للفلسفة الإسلامية يظل أكتع مالم يأخذ في اعتباره تعاليم السهروردي وفلسفته « حكمة الأشراف » (٢) .

والمشكلة التي أثارها هذه التسمية في الأوساط الغربية معروفة لدى الجميع . ولا نظن أنه من الضروري تكرارها هنا . على أنه من الواضح الآن بعد كل مانشر من مؤلفاته ومن الأعمال الأخرى المشابهة ، أن معنى هذه التسمية يشتمل على ظلال اشراقية صوفية بعيدة كل البعد عن التحديد الجغرافي ، وإن كان ارتبا هذه التعاليم بالمناطق الشرقية لاشك فيه . وربما كان لظهوره الفكرية ، التي تمتد لتصله بكبار علماء الشرق ورجالاته ، أكبر الأثر في النجاح الذي أحرزته مؤلفاته ، والأثر العظيم الذي تركته في الشرق شخصية وتعاليمه .

وقد ذكر كل من الأستاذ دو . توربان (٣) والأستاذ نصر (٤) وصفا شاملا لمؤلفاته السهروردي ، التي تعتبر كثيرة وفنية بالرغم من قصر

(١) هكذا يذكر تاريخ وفاته عادة ، ومع ذلك فليس هذا التاريخ مؤكدا تماما ، فالسهروردي يتردد في القول بأنه مات في نهاية عام ٥٨٦ للهجرة أو ان هذا حدث في ٥٨٨ (انظر ٢٦ ، ١٠٠) أما أبو الفداء فيثبت لتاريخ وفاة السهروردي سنة ٥٨٧ (انظر ١١ ، ٥٠) .

(٢) ١٧ ، ٣٧٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) ٧ ، ٣٧٤ - ٣٧٥ .

حياته واضطرابها . وقد فقد بعضها ، كما نشر قليل منها وبقي منها عدد غير يسير مخطوطاً حتى الآن في مخازن الكتب بإيران والهند وتركيا ، وقد نقل لنا مايربوعلى خمسين عنواناً لمؤلفاته .

ويمكن أن نصنفها — تبعاً لنصر — في خمسة أنواع :
أولاً : مؤلفات كلها باللغة العربية ، أهمها أربعة ، منها ثلاثة عن الفلاسفة المشائية : تلويحات ومقارمات ومطارحات ، أما الأخير فيدور حول حكمة الإشراف .

ثانياً : مؤلفات مكتوب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر بالفارسية ، تتناول بالتفصيل الموضوعي الدقيق بعض الجوانب المتصلة بالمؤلفات الأولى . وهي عموماً موجزات ، وتشمل العناوين التالية الرئيسية : هياكل النور ، الأرواح العبادية ، بارتا ونامه ، اعتقاد الحكماء ، اللوحات ، يزدان شناخت (التي تنسب أحياناً إلى عين القضاة المحمديين) وبستان القلوب (الذي ينسب بدوره إلى السيد الشريف الجرجاني أحياناً بعنوان روضة القلوب) .

ثالثاً : مؤلفات كلها باللغة الفارسية ، وهي أنصبيص وحكايات بلغة رمزية ، تصف نظرياً التي يجب على مبتدئي السالكين اتخاذها كي يصلوا إلى المعرفة الباطنية والإشراف . وأهمها :

عقبي سرخ ، آوازي باري جبرائيل ، الغربية الغربية (وهو نفسه مكتوب بالعربية) ، لغتي مران ، رسالة في حالة الطفولية ، روزي باجماعات ، صوفيان ، رسالة في المعراج ، سفيري سيمورغ .

رابعاً : كما يحفظ عنه أيضاً شروح وترجمات لنصوص فلسفية قائمة ضمنها كتب في المدخل للمذاهب الباطنية . وينبغي أن نعد بينها ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا ، والشرح الفارسي لكتاب الإشارات والتنبهات لنفس المؤلف ، ورسائله في حقيقة العشق التي تعتمد على رسالة أخرى لابن سينا بعنوان « رسالة العشق » ، وشرحه ببعض آيات القرآن وللمجموعة من الأحاديث .

خامسا : وأخيرا ، صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها السهروردي
الواردات والتقايدات .

كل هذه المؤلفات ظهرت على مر القرون بكثير من الشروح والتعليقات
التي أرست تقاليد حكمة الإشراف .

ونحن نرى الخاصية الأولى لإنتاج السهروردي العلمي متمثلة على وجه
للتأكيد في آية قرآنية هي « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره
كشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري ،
يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء
ولو لم يمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء »
(سورة النور ، ٢٤ ، آية ٣٥) .

فكل شيء يصعب في النور الإلهي ، نور الأنوار الذي تنبع منه شلالات
الضوء وتشتع في الآفاق اللانهائية ، دون أن تكف في أية لحظة عن العودة
إلى مصدرها الأصلي بقوة جذبه الإشرافية . فالسهروردي لا يعتقد إلا
في وجود حكمة واحدة ، هي التي تمد كل التقاليد الصوفية ، التي لم تنقطع
على مر التاريخ الإنساني ، بغنائها الدائم من العباقرة . ولهذا ينبغي أن
نذهب باحثين عنها عندهم جميعا كي نستفيد من الضوء الذي يتألق
منهم . وقد استنتج بعض الباحثين من إدخال السهروردي لبعض التعاليم
التي تنتمي لمفكرين غير إسلاميين في نظامه المفكري ، وبخاصة الزرادشتية ، أن
ذلك كان علامة على مناقضته لأروح الإسلامى . (١) وهذا معناه تجاهل
عقيدة السهروردي الفارسي . فالحكمة عنده واحدة لا تتجزأ . والمسلم
المؤمن يستطيع بكل حرية أن يقتبسها من أى علم قديم . وإذا تتبعنا
كتابات السهروردي نفسه فليس من العسير علينا أن نحدد « السوابق »
لحكمة الإشراف .

وليس من الدقيق أن نرجع أصل هذه الحكمة إلى علماء الإغريق

فقط ، نقصد فيثاغورس وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة : فهناك تيار مزدوج من شعبتين سابق بكثير على الفلسفة الإغريقية ، ليس من السهل تحديد مجراهما بتمييز كامل : على أنهما عمليا كانا قد امتزجا عندما وصلا إلى السهروردى . وتعود الشعبة الأولى إلى أقدم العصور المصرية التي تحددت فيما بعد في مبادئ حلقات هرمس وأجا توديمون وأنبادقليس : أما الشعبة الثانية فتأتي من الهند ، وتثبت أساسا في فارس : ومن المناسب أن نلاحظ مثلا أن علماء الفرس ، الذين يأخذ عنهم السهروردى فكرته عن الملائكة ، لم يكونوا هم الساسانيين المعاصرين له ، وإنما هم علماء سابقون عليه بكثير . وهم الذين تدن لهم حتى نفس الفلسفة الإغريقية (١)

وضمن هذه التقاليد الثقافية الفارسية يشير السهروردى إلى أن أول حلقة في سلسلة كاملة الإشراف كانت تتكون من الملوك الكهان في الأساطير الفارسية . وهم كويمات وفريدون وكئي خسان . ومنهم ينتقل مؤلفنا إلى فيثاغورس ، ثم إلى الفيثاغورية الحديثة وأفلاطون ، آخر الإغريق الذين تمثلت فيهم حكمة الإشراف كما يرى السهروردى . وربما تأثر السهروردى ، بطريقة أكثر نحوضا ، وإن كانت لاتند عن عين الناظر ، بتعاليم الرواقيين : فعندما يمين الوقت للدراسة التغلغل العميق ، الذي لقيته هذه الفلسفة في الفكر الإسلامي ، يجب أن يأخذ السهروردى نصيبه من هذه الدراسة . إذ أن انعكاس الرواقية عليه لم يتخذ فقط الشكل السطحي في الأمور العامة مثل نظريته في المعرفة ، أي في تصويره الحكيم الذوق للفلسفة ، بل في بعض النقاط المحددة مثل رفضه للحدود البصرية الميتافيزيقية ، وتحديه للحدود الوصفية المميزة للفلسفة الرواقية . ومثل نظرية الـ « هيجمونيكن » التي سنتحدث عنها فيما بعد : وهما نرى بوضوح حضور التعاليم الرواقية وروحها في فلسفة الإشراف . فالسهروردى يرفض ، مثل الرواقيين ، الفكرة القائلة بأن الممكن له وجود خارجي ، وذلك لسبب بسيط هو : أنه عندئذ يكون موجودا بالقوة وبالغفل في

نفس الوقت : كما أنه يقبل النظرية الرواقية التي تقول بأن ملا يمكن تمييزه فهو نفس الشيء . كما يقبل فكرة ذاتية واستحالة العلاقات ، ويعلم مثلهم ، دفاعه الحار عن التفاضل الميتافيزيقي ، فكل شيء قد خلق على أحسن وجه وفي أفضل العوالم . ويدخل أرسططاليس في السلسلة لا كواحد من مصابيح الحكمة في درجاتها الأخيرة ، ولكن كما مستقول فيما بعد : كممثل لنور العتزل . وقد ورث رجال التصوف في الإسلام هذا التيار المزدوج الشرقى الذى اتحد عند الإغريق ، لكن داخل الإطار الإسلامى . وكما نستنبط من السهروردى نفسه كان أهمهم ذو النون المصرى وأبو يزيد البسطامى (١) . لكن لاشك أن أهم المؤلفين الصوفيين الذين أثروا فيه هو الخلاج الذى أخذ عنه أساساً فكرته فى الاندماج فى الله ، وانذى كان دائماً يعبر عن احترامه العميق له ، كما أن الغزالى الذى يشير إليه السهروردى كثيراً قد أثر فيه إلى حد كبير ، وبخاصة فيما يتصل بنظريته فى المعرفة .

ولاشك أن المنهم الأول للسهروردى داخل الأفق الإسلامى كان ابن سينا ، فهو نفسه كان واعياً بذلك التأثير . وقد عرف بكل تأكيد كتاب ابن سينا « منطق المشرقيين » ، كما عرف مقاطع من كتابه « الإنصاف » الذى تصور مؤلفه أنه سيشمل ثمانى وعشرين ألف مسألة تقع فى عشرين مجلداً ، يدرس فيها الصعوبات التى تمنى له أثناء قراءته لأعمال الفلاسفة السابقين عليه ، مقارنة لها بنلسفته الشرقية (٢) :

ومصطلح « حكمة الإشراف » أخذه السهروردى عن ابن سينا . لكنه لفت نظرنا إلى أنه ، فيما يتصل بالمناول ، سيبدأ تناول الموضوع من حيث تركه ابن سينا . وبهذا يستطع الادعاء الذى حاول أصحابه أن يضعوا نوعاً من التناقض بين الفلسفة الشرقية لابن سينا وإشراقية السهروردى ، فكلاهما يمثل جزءاً لا يتجزأ من فلسفة واحدة . وبهذه الطريقة نرى

(١) ١ ، ٥٠٣ .

(٢) ٧ ، ٢٨٦ .

أن النظام الفكري الميتافيزيقي للسهوردي تلتقى فيه كل التيارات الكبيرة في الفكر الشرقي والهيليني ، فكلها تنصهر في نظام متناسق : بدون أن يكون تعدد الإلهام سببا في كسر وحدة اندماجها .

هذه الفلسفة الإشرافية هي حكمة حقيقية : وكلمة « حكمة » ينبغي ترجمتها إلى اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني بكلمة *sapientia* المشتقة من الفعل اللاتيني *sapere* الذي يدل على الذوق : وهي بهذا تشمل ، إلى جانب المعرفة أو العلم ، فكرة الذوق التي يرددها السهوردي نفسه في شروطه لمداول الحكمة . هذا الإدراك الحكمي هو ، في الدرجة الأولى ، إدراك تصوري . لا ينبغي أنه تصور ذهني خالص ، وإنما هو إشارة إلى أنه انعكاس للنور الإلهي على صفحة النفس مما يمنحها إشراقا وصةلا (١) .

المبدأان الأساسيان في نظام الاشراف ، عند السهوردي ، هما النور والظلام ، وطبقا للأدلة التي قدمها الباحثان هنري كوربان (٢) ونصر (٣) لا مجال للشك في أن المصطلح « شرق » الذي نراه في الصيغ المشتقة « إشراف » و « مشرق » و « مشرقية » و « مشرقية » (٤) تشير كلها إلى إشراف الأنوار الحكمية ، كما تشير إلى المدلول الجغرافي من المشرق . مع الاحتفاظ دائما بخاصية أساسية وهي اعتبار الشرق الجغرافي مهذا للاشراف الضوئي .

وفعلا نجد أن السهوردي يعقد نوعا من التقابل بين الشرق والغرب كرمز لعوالم روحية مختلفة . ويعتبر الغرب عنده عالم المادة ، والسجن الذي ألقى فيه الإنسان ، والذي لا بد له من الفرار منه : أما

(١) يستخدم السهوردي هذه العبارة في أماكن كثيرة ، فيسمى مثلا هذه الفلسفة « علم النور » ، ويجدها بأنها « ذوق أمام الحكمة » واضعا اطلاقا على رأسها (انظر ٢ ، ٤ ، ١٠) .

(٢) هو كوربان : « ابن سينا ورسالة حي بن يقظان » طهران ، المعهد الفرنسي الإيراني . سنة ١٩٥٢ ، المجلد الأول ص ١١١ .

(٣) ١٧ ، ٣٧٨ وما يليها .

(٤) لاحظ القارئ أن هاتين الكلمتين تكتبان بطريقة متشابهة في اللغة العربية غير المشكلة ولهذا يقع الاجنبى في الخلط بينهما .

الشرق فهو مشرق الضوء ، وعالم الملائكة العلوى الذى يقع فيما وراء الكون المبصر ، وهو أصل النفس البشرية ؛ ويقع بين هذين الطرفين الشرق الغربى المتوسط وهو السماوات التى يقابلها فى داخل الإنسان الملكات الباطنية ؛ وكل ما هو مرئى - حتى الأفلاك السماوية - فهو يتسمى إلى الغرب ، لأنه متصل بالمادة مهما كانت دقيقة . والحد الفاصل بين الطرفين يبدأ عند المحرك الأول غير المرئى ، الذى يبدأ بدوره عند الكواكب الثابتة .

والعنوان الذى يضعه لأحد كتبه « قصة الغربية الغربية » ملئ بالدلالات والإيحاءات . وبمجرد القراءة نتذكر الحجاز الذى استعمله أفلاطون فى مغارته . فالسهروردى يتصور العالم كمغارة ينبغي أن يخرقها الباحث عن الحقيقة ؛ هذا الباحث يبدأ من عالم المادة والظلام ، الذى يجد نفسه سجينا فيه ، حتى يفضى إلى شرق الأنوار ، وهى الدار الأولى للروح ، وليست للإرماز الإشراف وتحقيق الروح . وحتى المواضع التى يبدأ منها وينتهى عندها هذا الحج إلى مصدر النور ، يعبر عنها بالمصطاحات الحجازية ، شرق وغرب . فالرحلة لا بد أن تبدأ من القيروان بتونس ، فى الطرف الغربى للعالم الإسلامى . أما من يقومون بهذه الرحلة فهم أولاد الشيخ الهادى ، ابن الخير اليمنى . وهذه المغارة يقوم فوقها قصر ذو أبراج عالية كثيرة ، يرمز هذا القصر إلى عالم العناصر الأولى . وفوق القصر توجد السماء وملكات القصر . وفى المغارة - أى فى المادة - كل شئ ظلام ، لا يمكن رؤية أى شئ . لكن من حين لآخر تصل بعض الأنباء من البين ، وبخفق الشعاع من النور هذه الظلمات . هذه الأشعة العابرة توقظ شعورا بالشوق والحنين تثيره ذكرى موطننا الحقيقى الأصيل .

وكن اتصال مع العالم العقلى الأصيل لا بد أن يتم خلال الليل ، فيستحيل أن يتم نهارا . لا بد من الموت ، ويكون هذا الموت طبيعيا أو موتا فى العبادة . وأحيانا أخرى يكون هذا من خلال ما يسميه السهروردى بالموتة الثانية . أى فى المنام . تقول : لا بد من الموت كى نستطيع ، من خلال التأمل ، أن نلطف إلى العالم العقلى .

وحكمة الأنوار - مثلها في ذلك مثل كل الفلسفات الحكيمية -
يصعب إلى حد بالغ وضع نظام فكري لها ، فما يؤكد في موضع يبدو
أنه يتناقض معه في موضع آخر : والتأليف بين الضدين خاصة هامة
في فكر السهروردي .

والكتاب الرابع من مجموعة كتبه الخمسة الكبيرة يسمى « حكمة الإشراق » ،
وفي الفصول الثلاثة الأولى منه يتناول الفلسفة المشائية باعتبارها مرحلة
مهتدة للحكمة الحقيقية ، هذه الحكمة الحقيقية التي أهمها الروح للسهروردي
فجاءة في يوم كانت الكواكب السيارة فيه مجتمعمة في برج الميزان .
وفي هذا الوحي أفضى إليه الروح بكل أسرار الميتافيزيقا الحقيقية (النور : علم
الكائنات ، علم الملائكة) . وكل أسرار الطبيعة وعلم النفس ، وعلم الحشر والنشر
متوجة كلها بالاتحاد الروحي : ومن هنا فالسهروردي يتصور الفلسفة الحكيمية
كنوع من انشقاق الفجر ، الذي يتم فيه حضور النياسوف في عالم الأنوار
العتلية ، وهو ، في نفس الوقت رؤية باطنية (كشف) وتجربة صوفية
(مشاهدة) مستقلة أو مجردة عن الجسد . ودو عندما يبدأ بما بعد الطبيعة
يعترض بشدة بالغة على التمييز الذي يضعه البعض بين الماهية والوجود (١) ؛
فالوجود ، كشيء مجرد عن الماهية ، ليست له حقيقة إلا في عقولنا (٢) .
والسهروردي ، مع ذلك ، يعتبر أن نظرية تدرج الكائنات جوهرية . ومن
تنشأ عن اختلاف بعضها عن بعض في حدودها المتفرعة : وليست هذه
الانحرافات إلا النماذج أو الأفكار الأفلاطونية التي نعد بماهيتها كمال الكائن .
وقد أعصاب نصر في ملاحظته بأن الفضل يعود إلى ملاحظته الذي تبه على
أن السهروردي أسس النور على الكائن (٣) . وطبقا لما توجد
تسمية ثلاثية ، فلماهية على ذلك تتبع الوجود باعتبارها حدا تكامله .
وفي مقابل ذلك فالوجود الخاص لكل كائن ، والذي ليس إلا شكله الخارجي ،
يتبع الماهية كمنهج ، وبعبارة أخرى لدينا حان الكائن : فعندية كل

(١) ١٢ مكر .

(٢) ١٧ ، ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٣) نفس المصدر ، ٢٨٥ .

شيءٌ متحد الكائن ، مكونة الفواصل المميزة بين كل كائن وآخر ؛ ومن ناحية أخرى ، فالوجود يمنح الماهية تحققها ، ولكن هذا التحقق لا ينفصل عن الماهية إلا في الذهن .

ويتناول السهروردي ، في كتاباته عن ما بعد الطبيعة ، مراتب الموجود الضروري ، ومراتب الموجودات الممكنة التي تتردد كثيرا في الفلسفة الإسلامية ، وبخاصة عند ابن سينا .

والتقسيم الذي يضعه السهروردي يميز ما بين واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود. (١) كل هذه المراتب يشرحها السهروردي أساسا طبقا للمعيار الذي اتخذته لتقسيم الواقع . وليس هذا المعيار إلا النور والظلام . فالكائن واجب الوجود قائم بذاته ويطلق عليه « نور جوهرى » و « نور مجرد » . أما ممكن الوجود فهو الذى يتوقف وجوده على غيره ، ولذلك يطلق عليه « نور عرض » . وأخيرا يوجد الظلام القائم بذاته ، ويطلق عليه « الغسق » . والظلام الذى يتوقف وجوده على غيره ، يسميه السهروردي « هيئة » .

وهذه المراتب التي يمكن أن نسميها حقيقة تنطبق مع مراتب أخرى إدراكية ، ويجب أولاً أن ننبه إلى أن السهروردي يقبل أساسا أربع قوى للمعرفة ، هي الخاصة « بالإدراك » بحس البصر ، « أشخاص الإدراك الأشكال الخارجية (المسافة ، اللون ، الخ) » ثم « الخيال » وهو الذى يلزم الصور المستقلة للأشكال الخارجية ؛ ثم « الوهم » ووظيفته هي إدراك معاني الأشياء الخسوسة ، وهو أكثر نفاذا من القوتين المابقتين ، لكنه لا يقوم بدوره مستقلا عن المادة . وأخيراً « العقل » ، ومقره طبقا للتقاليد الصوفية هو القلب ، ووظيفته هي وصل الإنسان بالعلم المذنب . ومهمة هذا العقل هي تعلم الحقائق الذهنية وعالم الملائكة وروح الأنبياء والعلماء .

(١) بالرغم من أنه لا يتكلم عن واجب الوجود وممكن الوجود في كتابه وحكمة الإبراهيم ، فإنه يتحدث عن ذلك كله في « اعتقاد الحكماء » وفي « بارتاوا نامه » وفي « بردان شناخت و انظر هذه المصطلحات في : انهارس : ٢ ، ٤٢٢ ، ٣ ، ٤٨٦ » .

ومراتب المعرفة المختلفة تتطابق مع درجات مختلفة للكائن . فالكائنات تنقسم طبقاً لوعيا بنفسها . فالكائنات الواعية بنفسها والقائمة بذاتها هي أنوار لامادية ، وينتمى إلى هذه الدرجة الله والملائكة والمثل والنفس البشرية . أما لو توقفت الكائنات على شيء آخر في وعيا لنفسها ، فهي أنوار عرضية مثل الكواكب والنار ؛ فإذا كانت تجهل نفسها ، بالرغم من أنها تقوم بذاتها ، فهي إذن الظلام القائم بذاته ، مثل كل الأجسام الطبيعية . وفي آخر الأمر توجد الكائنات التي ، بالإضافة إلا أنها تجهل نفسها ، تحتاج إلى من يتوقف عليه وجودها . وهي الظلام العرضي ، مثل الأنوان والمناقات والروائح وغيرها . وبهذه الطريقة يرتبط النور مع المعرفة داخل « حكمة الإشراق » .

فالوعى هو الشعلة المتوقدة داخل النفس الإنسانية . وهو يأتي من نور الأنوار . وهو المنبر الذي أودعه الله في الإنسان كما أودعه في كل مجالات الخلق : ففي السماء وضع الشمس ، وبين العناصر الأولية وضع النار ، وفي النفس الإنسانية وضع النور الإلهي لمعرفة أولوعي . وطريق المحي هو الذي يحدد العودة ، من نور إلى نور حتى الوصول إلى أسمى الأنوار . وعلى هذا فانكون هو حركة دائبة إلى أعلى مبعثها جنوح النار الندايم إلى المرتفعات .

وبين أسمى الأنوار والظلمة المطلقة يضع السهروردي سلسلة من مراتب الكائنات ، أو درجات النور ، الذي يشتد أو يضعف كلما اقترب من كل من الطرفين . وفي رسم درجات هذا السلم تلعب ، النظرية الزرادشتية الخاصة بالملائكة دورا هاما . فقطعة انطلاقه المباشرة هي قوانين العالم كما يحددها ابن سينا أخذنا عن أرسطو ؛ والملائكة المدبرون للعالم والكون عند السهروردي هم عشرة ، توافق الأفلاك العشرة عند بطليموس . ولكل ملك أو عقل ثلاثة أبعاد طبقا لابن سينا : فهم مبدؤه ، وضرورة وجوده ، وحدوث ماهيته .

والسهروردي يعقد أكثر هذه الأبعاد ضمن كل مستوى ملائكي ، فهو

يضيف إلى أبعاد ابن سينا « القهر » و « المحبة » ، و « الفقر » و « الاستغناء » و « الإشراق » و « الشهود » . وكل هذا يضمن صبغة أصيلة على جداول أرسطو ، كما يثرها أكثر مما فعله شارحون في العصور الوسطى .

وهبوط الأنوار من النور الأول ، الذي يسميه السهروردي « إشراقا » ، مثله مثل عملية العودة - يعنى « الشهود » ، أغنى بكثير عند مؤلفنا منها عند ابن سينا . فهناك حركتان أحدهما رأسية والأخرى أفقية . وأصل الحركة الرأسية هو الانبثاق الأول لنور الأنوار الذى يتكون منه رئيس الملائكة بهم (١) « النور الأقرب » . وهذا النور الأول المقتبس يشهد نور الأنوار ، وعندما يتلقى إشراقا فورية تنبع منه دفقة جديدة من النور أو الإشراق مكرنة ذلكنا « النور القاهر » ، أى الضوء الثانى المتصغر . وهذا النور الأخير يتقبل بدوره إشراقين : أحدهما من نور الأنوار والآخر من النور الأول المقتبس .

والنور الثالث يتبع أسلوبا مشابها . فهو يتلقى أربع اشراقات ، اثنتان منهما من النور الثانى ، وواحدة من النور الأول ، وواحدة من نور الأنوار . وعلى هذا : فالنور الرابع يتلقى ثمانى إشراقات ، أربع منها من السابقة عليها ، واثنتان من الثانية ، وواحدة من الأولى ، والأخيرة من نور الأنوار (٢) . والسهروردي نفسه يسمي هذا النظام الرأسي « طبقات الطول » ، معطيا خاصية الأهمية لكل واحدة من الانبثاقات الإشراقية . أو « أنوار أصول الأعلون » ، وعدد رؤساء الملائكة ، الذين ينشأون من هذا النظام ، أكثر بكثير من العقول عند أرسطو .

ويقوم بين الأفلاك المختلفة نوع من « المحبة » و « القهر » ؛ فالفلك الأعلى يسيطر على الأسفل بقهره ، والأسفل يتطلع إلى الأعلى

(١) هذا الاسم فارسي ويشير الى « بهومناه » أو الأول فى « مهوراسيانس » زعيم الملائكة فى الزرادشتية +

(٢) ١٢٢ ، ٢ وما يليها . انظر أيضا مقدمة نفس المرجع ٤٢ وما يليها .

بمحبه . وبين هذه وتلك يقوم حجاب يسمى « البرزخ » . وتداخل الهوى
هو السبب في تلك الانعكاسات الضوئية . ونور الأنوار هو وحده الذى
لا يعانى السيطرة السلبية . وهو الذى يوجد فيه تمام الحب الذى لا ينفصل عن
شفافية وجوده فى نفسه ، حب لمانه مقتصر على تمام كمال وجوده .
لكن انطلاق الموجود لا ينتهى عند انبثاقه الإشراقية الرأسية .
فعلى هانس هذا النشاط « الأموى » يتحقق نشاط آخر من نوع « مذكر » ،
ويمكن أن نسميه انطلاقاً أفقياً ؛ والسهروردى نفسه يطلق عليه « طبقات
العرض » . وكل موجود ، فى هنا التوسع الأفقى ، يكون فى نفسه وحدة
عقيدة متكافئة ، وكل ما يتكون فى أى واحدة من المجموعات الأفقية ، يؤلف
البلاط الملائكى لكل عقل أو « بهمن الأول » . ولكى نفهم طبيعة
هؤلاء الملائكة ينبغي أن نمرود إلى عالم المثل الأفلاطونية . فمثل ملك
يصبح مثالا مثلاً للأجناس التى تحتوى عليها مجوعته . ويسمى السهروردى
« أرباب الأنواع » أو « أنواعا نورية » . ويؤكد كوربان أن السهروردى
بهذه النظرية يؤول المثل الأفلاطونية بمصطلحات مأخوذة من الملائكية
الزرادشتية (١) فيها نحن نرى أن هذه المثل الأفلاطونية تساهم
الملائكية الزرادشتية عندما تضع النظام الأفقى الذى نتحدث عنه . فكل
وجود هو « طلسم » ملائكة الخاص به ، ومن هنا تأتى تسمية هؤلاء
الملائكة بـ « أرباب الطلسم » . وكمال على ذلك يذكر السهروردى رهاد
(خريزانات) (٢) ملك الماء ، أرب طلسم الماء . كما يذكر « شهريزاد »
رب طلسم العادن (٣) ، و « مرداد » (٤) رب طلسم النبات و « ارديهشت » (٥)
(أرتاباهشتا) رب طلسم النار ، وأكثر من ذلك ، فمثل هذه
المثل يسميها السهروردى « أمششنس » (أميشاهينام) ، أى سادات

(١) ٧ . ٢٨٧ .

(٢) ٢ . ١٢٨ .

(٣) ٢ . ١٢٨ و ١٤٩ .

(٤) ٢ . ١٢٨ و ١٥٧ .

(٥) ٢ . ١٢٨ و ١٥٧ و ١٩٣ .

« أهورامزداه » في الزرادشتية (١) . وهذه المثل تسمى أيضا « منفصلة » ، مما لا ينبغي على الإطلاق أن نفهمها أو نؤولها بأنها موجودات مجردة ، بمعنى أنها كما لو كانت أفكارا عالمية أو كونية ، بالطريقة التي يؤوك بها كثير من المؤلفين المثل الأفلاطونية : هذه الملائكة هي أقانيم محددة ، وانفصالها لا يعني إلا أنها وحدات غير مرتبطة بمملكة الحس بل مستقلة عنه . وينبغي أن يشمل هذا النظام الملائكي نفسه نظاما آخر جديدا من النور يحكم ويسيطر على الأجناس . ولعله يراد بالملائكة حينئذ - النفس السماوية والإنسانية في علم الملائكة عند ابن سينا ، مع فارق واحد وهو أن السهروردي يستخدم مصطلحا مأخوذا عن الفروسية الفارسية القديمة : « أنوار اسبيهاد » (فائد الجيش) كل واحدة منها هي ملاك فردا . وكل هذا يذكرنا في نفس الوقت بـ « الهيجمونيكون » الرواقى .

وانتقطة الأخرى الأساسية في « حكمة الإشراق » السهروردية هي علم النفس عنده . وهو يتبع فيه الخط الروحي للفلاسفة الخالصين ؛ يصف الإنسان باعتباره كائنا مركبا من النور والظلمة . والعنصر المعتم هو الجسم الذى يصبح جديرا بأن يصور صورة نوعية أو نورية ، يحمل عندئذ التسمية الأرسطاليسية « هيولى » . هنا الجسم له ثلاثة أبعاد ، الارتفاع والطول والعرض (٢) ، وهو قابل للتقسيم بلا نهاية ، وان كان السهروردي يرفض نظرية الذرات . فالجسم هو السبين الذى تلقى فيه النفس ، وهو في طبيعته قابل للفساد . وهذا المذهب جوهرى ، فرسالة النفس الإنسانية تتمثل في التحرر من هذا السجن ، ومن جانب آخر فالمصير القابل للفساد للجسم الإنسانى هو دليل يسوقه السهروردي على خلود الروح . يتغير الجسم بالتدريج بنلال سنوات قليلة ، وبالرغم من ذلك فشخصية كل إنسان تظل هي نفسها على مدى الزمان .

(١) ٢ . ١٥٧ وما يليها . انظر أيضا ٩ الفصل الأول .

(٢) يازنوا - نامه . مخطوطة ١٢٥٧ . ورقة ١٩٠ وما يليها . طهران المكتبة الوطنية

(انظر ١٧ . ٢٨٧) .

وطبقا لنظرية الأنوار ، فالأجسام تنقسم حسب درجة نفاذ الأنوار فيها : فهناك أجسام « حاجزة » تماما مثل الأرض ، وأخرى « لطيفة » كالفضاء ، وثالثة « مقتصدة » مثل الماء (١) . أما النار على هذا ، فليست عنصرا ماديا ولكنها شكل نورى . وتركيب الأجسام لا يخضع لاختلاف هيئات العناصر الأولى فيها ، ولكنه بالأحرى يتبع هيئات تأليف النور والظلمة فيها ، إنه يغنى على حسب درجة نفاذ النور فيها . وعلى ذلك ، فكل جسم يمكن تعريفه بأنه برزخ خاضع للدرجات النور ، التي يتلقاها ويعكسها في نفس الوقت :

والنفس البشرية كصورة هي النور الذي يحكم الإنسان ، وهي ملاكه الحافظ (٢) . وعلى أى حال لا ينبغي أن نضع ضمن النفس كل ما ليس بجسم ، فالسهروردي يميز في الإنسان - بنفس الطريقة التي يميزها في الكون والعالم - بين ثلاث مناطق واضحة الاختلاف : « عالم الأجساد » أو « عالم الملك » ، ثم « عالم النفوس » أو « عالم الملكوت » ، وأخيرا « عالم العقول » أو « عالم الخيروت » . والمنطقتان الأخيرتان تشيران ولاشك إلى الجانبين الخاصين بالتحكم في الكائنات : نظام الكائنات طبقا لقوانين العالم ؛ والعودة إلى المبدأ الأول من خلال إشراق روحى قايى يحقق الاتحاد بالعقول العالوية .

وكل هذا التصور يحمل في طياته تحويلا أساسيا لنظرية الغائية عند أرسطو . فإفرك الوحيد للكائنات هو النور ؛ وكل تغير ينشأ من النور الذى يعد الواهب الحقيقي للصور في شكلها النفسى المدبر للكائنات ؛ كما أنها هي التي تمنح الاندفاع إلى أعلى بقوة الجاذبية نحو نور الأنوار كغرض مهائى لكل التطلعات والأشواق الإنسانية .

وعالم النفس عند السهروردي يختلف نسبيا عنه عند ابن سينا ، وبخاصة فيما يتصل بقوى النفس ، ويمكن أن نجد ملخصا لهذا في مقال

(١) ١٨٧ . ٢

(٢) ١٣١ - ١٣٢

نصر (١) . وأصالة السهروردي تكمن في تحديده للعلاقة بين النفس الناطقة « وبقية القوى السفلى ، وكلها مثل ماذن القلعة التي تسجن العقل ، وتصور من هذا النوع ينحوا كما نرى إلى البحث عن طريقة للتحرر من السجن . ومن هنا تأتي الأهمية الكبيرة في حكمة الإشراق لنظرية التطهير (كاتاريسيس) مطبقة على العقل . هذا التطهير ينبغي تحقيقه من خلال الحدك (الديقكتيك) في التوحيد بلعبته المزدوجة للقناء والبقاء . ينبغي أن تكون الحياة الروحية موجهة للشهادة على الأحد ، من خلال هذا الإجراء الثنائى للتطهير ، الرفض والإثبات ، وبتحقيق هذا التطهير يتصور السهروردي كل الرحلة التي يجب القيام بها من المغرب (حقل المادة والجسم) إلى المشرق (في مقامات النور) (٢) . ولاراحة جانبان هامان ، أولهما التمهيد بالعبادة ، أو رفض كل ما لا يمت إلى عالم النور . فهو موت حقيقي ، لكن هذا الطريق لا يمكن البدء فيه بدون أمر من الله ، وهنا تكمن المناسبة الواقعية للمتصوف . لا بد من المشي بحنا عن النور ، لكن لا يمكن بدء هذه المسيرة بدون نفس هذا النور . وعن طريق تمارينات عبادية صوفية ، لا بد من سلوك متاهات حقيقية قبل الوصول إلى النور . لا بد من عبور أربعة عشر تابوتا من علم النفس الإشرافي وهي تمثل القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية والمولدة والمصورة والنامية والغضبية والشهوانية والأخلاق أو الأصول الأربعة . بالإضافة إلى عشرة قبور : يعنى الحواس الظاهرة والباطنة (٣) . ولا بد من تجاوز الأفلاك السماوية والعروج بواسطة العقل التفاعل مارا بكل العتول حتى الرسو عند أعقاب نور الأنوار . وعندها فقط تشعر للنفس بتحررها من سجن المادة ، ويلاحظ القارئ بهذه المناسبة أن كل هذه الرحلات التطهيرية ستجد أصداء لها قوية فيما بعد في طريق دانتي في الكوميديا الإلهية .

(١) ١٧ ، ٢٩٤ و ٢٩٢ .

(٢) وضع السهروردي كتابا مخصوصا لوصف هذه المرحلة قصة الغربة للغريبة

(٣) ٢٧٢ - ٢٩٧ .

(٤) ٢٨٧ .

وثمره التطهير العبادى - وهذا هو الوجه الثانى للقضية أوجانها الثانى
لذى سبق أن أشرنا إليه - هى حسب ما رأينا الإشراق التدرجى ،
الذى يحدد المستويات المختلفة فى مراتب المطهرين .

هذه المراتب المختلفة يمكن قياسها من زوايا متنوعة ، إحداها
ما يتعلق بمقارنة الحكمة العقلية الفيثينية بحكمة الإشراق ، وهذا يعنى إقامة
تواز بين العقل أو المعرفة المنطقية ، والحكمة أو الكشف الإشراقى .
والدرجات التى يصفها السهروردى بهذا المعيار كثيرة ، وكلها يمكن
تلخيصها فى خمس مراتب أساسية . فنجد فى التدرج الأول من يمررن
بمرحلة البحث « الطالبون » ، بدون أن يكونوا قد وصلوا إلى الكمال
فى أى طريقة من طرق المعرفة .

ويأتى بعد هذا من استطاعوا التحكم فى التدرجات العقلية المتعددة
ووصلوا إلى معرفة فلسفية كاملة . ويصير السهروردى أنه من الضرورى
دراسة الفلسفة المشائية كمدخل لفلسفة الحقيقة الحكيمية . فالتكوير
الفلسفى المئين لا بد منه للملوك فى الطريق الروسفى . لكن من وصلوا
إلى هذه التدرجة يظنون خارج الحكمة الإشراقية . ويضع السهروردى
فى هذه المرتبة من اعتبرهم العالم الإسلامى فلاسفة خالصين ، مثل الفارابى
وابن سينا (١) . وهى مرتبة لا تزال بعيدة عن الكمال (محاولة
لوصول إلى معرفة الله من خلال العقل ، إنما هى مثل محاولة البحث
عن الشمس من خلال مصباح) . (٢) .

أما المرتبة الثالثة : فيشغلها من استطاعوا الوصول إلى الكمال فى
الحكمة الإشراقية ، لكنهم يجهلون أسماء الفلاسفة العتية ، وبينهم يعد
السهروردى أسماء الخلاج والبسطامى والتسترى .

(١) فى هذه الرؤى اعتمد أن السهروردى قد أغفل المظهر الأصل فى حكمة ابن سينا ،
رند أصاب كدريان فى ملاحظته ذلك . (٧) . كما أن كل انجانب الصوفى فى ابن سينا
ونعتقد أنه ينبغي أن نقول نفس الشيء بالنسبة للفارابى - لا يمكن أن يكون هو نفس النزعة
العقلية فى الفلسفة المشائية .
(٢) رسالة صغير سرغ ، مخطوط ١٧٥٨ ورقة ١٤ ، طهران ، المكتبة الوطنية (النظر

المرتبة الرابعة : الأكمل ينسب إليها من يجيدون الفلسفة العقلية في نفس الوقت الذي وهبوا فيه الحكمة الإشرافية (التأله) ، ويستخدم السهروردي للتعبير عن هذه الفئة عبارة « الحكماء الإخيين » ويعد بينهم فيثاغورس وأفلاطون كما أنه يضع نفسه في هذه المرتبة ، وفوق كل هؤلاء يقوم القبط أو الإمام في المرتبة الخامسة ، رئيس كل السلطنة الروحية وخانقاؤه (١) .

وكل ما يضيفه السهروردي إلى هذه المرتبة الأخيرة ، أكثر مما ورد فيها قبلها ، إنما هو خاصية صاحبها في كونه هادي المبصرين .

وما سبق أن شرحناه يتزع إلى إقامة نظام مواجه للفلسفة العقلية : وهناك تصنيف آخر كان يجب أن يتم من داخل الإسلام نفسه ، ويرتبط إلى حد بعيد بالمقامات الصوفية التي تعتمد على أصل الإسلام ، وهي الشهادة ومدى النفاذ والتعمق في مداوها الباطني ، ومن هذه الزاوية الداخلة في الإسلام يضع السهروردي خمسة مقامات متعاقبة مع الإشراق العلوي . وكل درجة من هذه المراتب تنطبق على طريقة مختلفة للاتحاد مع الله ، إذ أنها جميعاً مكرسة للظفر بالاتحاد مع الله ، المرتبة الأولى مشاعة بين المسلمين الذين يتلون الشهادة ويؤمنون بها (لا إله إلا الله) ، وهم بها يقررون وحدانية الله وينكرون أى إشرارك به .

أما المرتبة الثانية : فهي تنفذ أكثر من ذلك إلى اتحاد كل شيء بالله والشهادة العامة تصبح ذات مدلول أكبر معادل ل « لا هو إلا هو » فكل التغييرية تنحل في الله ، كل آخر هو الله .

الاتحاد الثالث : يقترب أكثر من الله ، فتحل فيه كل العلاقات الشخصية للمخاطب ، وعلى هذا تصبح الشهادة « لا أنت إلا أنت » ، وفي المرحلة الرابعة يختفي نفس ال « أنا » في حضور الذات الإلهية ، فتكون الشهادة « لا أنا إلا أنا » .

ومحصل كل هذه المراتب يعبر عنه بفناء كل الموجودات في الله .
 وصيغة هذه المرتبة الخامسة الأخيرة يقدمها السهروردي في الآية التالية :
 « كل شيء هالك إلا وجهه ا » في النهاية حضور نور الأنوار يطفىء
 بريق أى نور حتى نوري الخاص (١) :

والمعيار الأخير الذى يضعه السهروردي لتصنيف مستويات النور
 هو ما ينظر فيه إلى عالم الحشر والنشر . فعندما يموت الإنسان ينتقل
 إلى العالم الآخر في مرتبة الإشراق التى استطاع تحصيلها بالتمارين
 القائمة على العبادة والتصوف وأنواع التطهير الشعائرية . وعندما يصف
 السهروردي هذه الحالات ، التى يمر بها الإنسان عند الموت ، نجد أننا
 أمام تصنيف جديد لمستويات الإشراقين : فهناك تقسيمات ثلاثة أولية
 تحدد مصير الإنسان عند الموت . فالذين وصلوا إلى مرتبة من التطهير
 يرتفعون فوق السموات المنظورة إلى عالم المثل الذى وصفناه من قبل
 باعتباره مبدأ الأشكال الأرضية . أما الموثون بظلام الشر والجهل
 (أصحاب الشقاوة) ، فهم يهبطون إلى عالم الشياطين الذى يضعه السهروردي
 في مناهات الوهم ويسميه عالم « الصور المعلقة » ، أما المتأدون الذين
 وصلوا للقداسة فهم يصعدون إلى عالم أسمى من عالم الملائكة .

وهذه هى التى يمكن أن نسميها الطبقات الأساسية ، نكن السهروردي
 بعد ذلك يضع تصنيفا للنفوس في اللحظة التى تهجر فيها الجسم طبقا
 للدرجة صفائها : فهى تنقسم إلى بسيطة وغير بسيطة . الأولى يمكن
 أن تكون خالصة أو مشوبة . فالنفس البسيطة الخالصة هى نفس الطفل
 أو المجنون مثلا ، حيث لا يجذبها لاهذا العالم ولا الآخر . أما النفس
 البسيطة المشوبة فهى تشعر أكثر بجاذبية هذا العالم : وفي ساعة الموت
 تتعذب كثيرا عندما يتزع منها مصادر شهواتها . وقليلًا قليلًا يمكنها أن تفقد
 محباتها الدنيوية ، ويمكنها أن تتحول إلى نفس بسيطة وخالصة مثل الأولى :

(١) رسالة صليبر سرخ ، مخطوط ١٧٥٨ ورقة ١١ و ١٢ ، طهران ، المكتبة الوطنية

(انظر ١٧ ، ٢٨٠) .

أما النفوس غير البسيطة ، فهي أربعة أنواع مختلفة . فالأولى منها كاملة وخالصة ، وعند الموت تنتقل إلى عالم العقول وتستغرق بلذة في تأمل الله . والنوع الثاني كامل ولكنه غير صاف ، ودرجة الصفاء ينبغي أن تقاس بمدى التصاقه بالمادة : هذه النفوس عند الموت تعاني ألما من شيئين : من الانفصال عن الجسد ، مصدر شهواتها السابقة ، وغيبتها عن النور أصل كل الأنوار . أما الانفصال فهو يصير بالتدريج غير محسوس ؛ وكلما ابتعدت عن أشواق الجسم أخذت النفس تنهياً للمتع الروحية .

ويمكن أن توجد أيضا نفوس غير كاملة ولكنها صافية . وهي التي تحمل رغبة عظيمة في الكمال دون أن تدركه . وفي هذه النفوس الألم بعد الموت مستمر ، مع أن التصاقها بالعالم الذي تركته يأخذ في التلاشي :

وأخيرا توجد النفوس غير الكاملة ولا الصافية . ولا تحتاج إلى القول بأن العذاب الأليم ينتظرها بالمرصاد : (1) والنتيجة الأخيرة التي يخلص إليها السهروردي هي أنه ينبغي الإلحاح المتواصل في تطهير النفوس من كل ما تشتمل عليه من مظاهر الحيوانية لكي ندمج في أنفسنا صورة الملاك الأملئ .

وما يجب أن نأخذ في الاعتبار هو أنه ، في كل التصنيفات لمستويات الكمال في درجات الكائنات ، نجد أن آخر درجة هي التي يشغلها الأنبياء : فهم يتميزون « بالنفس القدسية » التي تدرك المثل أو الصور الكونية كأنها شيء خاص بها . وهي تعرف كل شيء بنفسها دون حاجة إلى معلم ؛ وصفاتها العظيم خلال الحياة يجعلها تملك الكون ؛ فالأنبياء هم الكائنات الممتازة التي تصلح لهداية الإلهيين . كما أنهم ينقلون الشرائع إلى عالم المجتمعات التي يعيشون فيها ؛ وتوجد مراتب مختلفة للأنبياء طبقا لعموم رسالتهم أو خصوصها بأقوام محددين .

وحسب النظرية العامة التي تقول بأن المادة إنما هي حجاب أو حاجز يخفى عنا الضوء الحقيقي ، فأى مقدس يمكن أن ينزاح عنه الحجاب في المنام أو يصل إلى الكشف النهائي بعد الموت : والنبي والقديسون المتصوفون فقط هم الذين منحوا نعمة كشف الحجاب عنهم حتى وهم ساهرون ، فيصلون إلى الدرجة التي يمكنهم فيها أن يروا وجه الله وهم متيقظون عادة ،

* * *

ولا أريد أن أنهي حديثي عن السهروردي بدون أن أقدم ولو فكرة موجزة سريعة عن بقاء مبادئه وأفكاره ، خلال القرون التي مرت حتى اليوم . وبقدر ما كان شبه مجهول في الغرب ، تمتع بتأثير هائل في الشرق . وبخاصة في الشرق الإسلامي ، والمناطق الشيعية قبل غيرها . وقد اقترن اسمه دائماً بابن عربي . فهما يمثلان تيارين ينبع أحدهما من مغرب العالم الإسلامي بالأندلس ، وينبع الآخر من مشرقه في فارس ويصبان معا في قلب هذا العالم الإسلامي . كلاهما يموت في سوريا (ابن عربي في دمشق ، والسهروردي في حلب) . كما أن فكرهما ظل حاضرا دائماً في كل الاتجاهات الصوفية (١) .

ويمكن أن نقول مع « نصر » إنه خلال انحسار المبادئ الأرسطية عن العالم الإسلامي الذي حدث في القرن الثاني عشر الميلادي ، برز مكانها بصفة أساسية نوع من التألف بين صوفية ابن عربي وإشراقية السهروردي . وفي حقيقة الأمر السهروردي شيخ لعدد وفير من أتباعه الروحيين الذين يتلمذون على مبادئه حتى اليوم . ويمكن أن تؤكد أن الموحدين العظم لثنيين الاتجاهين ، اللذين أشرنا إليهما ، هو قطب الدين الشيرازي ، وهو خير من كان مؤهلاً للقيام بهذه المهمة : فقد كان تلميذاً لصدر الدين التونوي أكبر من تقدم ابن عربي إلى الشرق الإسلامي ، كما أنه في نفس الوقت مفسر حكمة الإشرق ، وقد دأب الناشرون على طبع شروحه كأحسن تحايل لأعمال السهروردي . ويمكن القول بأن هذه

(١) يمكن للغاديء مراجعة ملخص واف لما سبقوله هنا في المندجات الفرنسية التي

كتبها كوربان كندخل لأعمال السهروردي . (انظر أيضا ١٧ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧)

الشروح كانت حلقة الانصال التي حملت آراء السهروردي إلى الناس حتى يومنا هذا . فمنذ ظهورها في سنة ١٢٩٥ ميلادية الموافق ٦٨٤ هجرية ، وهي تنشر دائما على هامش المتن . وحتى يومنا هذا فهي تدرس مع أصل السهروردي في مدارس التوحيد بإيران .

وهناك شرح آخر ينتمي لنفس الفترة التي تم فيها الشرح السابق أو قبلها بقليل . وهو ما ألفه شمس الدين الشهرزوري الذي كتب أيضا تاريخا لحياة أستاذه السهروردي مازال مجهولا حتى أيامنا هذه تقريبا وهو الذي أشرنا إليه في بداية هذا البحث (١) .

وحكمة الإشراق ظفرت بأحسن بيئة ساعدت على ازدهارها وتائق مبادئها في فارس القديمة وإيران الحديثة . وقد لعبت دورا في غاية الأهمية في تجديد الحركة الشيعية خلال العصر الصفوي . وفي خلال القرون السبعة الأخيرة كانت أفكار السهروردي حاضرة دائما في عدد غير قليل من المتصوفة وعلماء التوحيد في العالم الفارسي : ويمكن أن نعد على رأسهم ابن كمونة ، والخواجه نصير الدين الطوسي ومحمد ابن أبي جمهور ، وجلال الدين الدواني وميرداماد وملا صدر والشيخ أحمد الإحسائي وحاجي ملة هادي سبزواري .

وقد امتد تأثيره إلى الهند ، وبخاصة في بلاط المغول ، وينسب اندراویش إليه تأسيس جماعتهم . وقد ترجمت بعض أعماله إلى السنسكريتية ، كما أنها ترجمت من قبل إلى العبرية :

وقد لاحظ كوربان تأثير حكمة الإشراق في نمو المناهب الزرادشتية التي ازدهرت في فارس خلال القرن السادس عشر (٢) ، وأقتصد الحركة التي حمل لواءها « أزرقويان » وهي تمثل ظاهرة نرى فيها خصائص شبيهة جدا بما سبق أن شرحناه ، فنحن أمام خلط جديد

(١) كتب أيضا شرحا آخر لكتاب التلويحات .

(٢) ص ٧

وعجيب بين المذاهب الهندية والبوذية والزرادشتية من ناحية ، والإسلام من ناحية أخرى . ولا شك أن هذه الحركة قد استلهمت إلى حد ما مبادئ السهروردي . فأحد تلاميذه « أزرقويان » ويسمى « فارزانه بهرام بن فرشاد » ترجم إلى الفارسية أعمالا عديدة من تأليف الصوفي الإسلامي العظيم ، موضوع الدراسة (١) :

وخلاصة القول أن فلسفة السهروردي تمثل بالنسبة لعصرها صيغة أصيلة من الفلسفة الشرقية ، شرقية لمصدرها الجغرافي ، ولمضمونها المعنوي . ويضعها صاحبها في مقابل شرقية المشائين . وهكذا : فكما أن الفارابي جدد فلسفة المشائين ، ولهذا السبب سمي المعلم الثاني ، فبنفس الطريقة بعث السهروردي وجدد فلسفة الأشراقين ، في عدد من الكتب والتأليفات (٢) .

ولا عجب ، بالتالي ، من أن هذه الفلسفة قد نمت وتطورت في المشرق أكثر بمراحل مما عرفت في الغرب . واليوم وقد اتجهت الفلسفة إلى نوع من التدوق الحكمي أكثر من ذي قبل ، نجد أن النظام الفكري للسهروردي يكتسب أهمية بالغة في الوقت الحاضر . فكتبه تصلح لأن تكون جسرا يصل ما بين الفلسفات الشرقية ، التي تعتمد أكثر من غيرها على الحدس والتحليل في سماء العاطفة من ناحية ، والفلسفات الغربية الحادة في طابعها العقلي ونظرياتها من ناحية أخرى .

وقد عرف السهروردي كلاما من هذين الاتجاهين ، لكنه احتضن هنا الاتجاه الأول ، الذي يتلاءم مع تكوينه الشخصي والروحي ، في ظل الشرق المسلم :

(١) ١٥ -

(٢) ٧ ، ٢٨٧ -

قائمة بأسماء المراجع والمصادر

(١) السهروردي : شهاب الدين يحيى بن حبش : «مجموعة في الحكمة الإلهية» عنى بتصحيحه هـ - كوربان ، استانبول ، نشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، المجلد الأول . ويحتوى على : كتاب اللوحات اللوحية والمردنية ، كتاب المقامات ، كتاب المشارع والمطارحات .

(٢) السهروردي : شيخ اشراق شهاب الدين يحيى : «مجموعة دوم مصنفات» صححه وندم له بالفرنسية هنرى كوربان ، طهران ، معهد إيران وفرنسا (قسمت إيرانشاسي) باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس ، سنة ١٩٥٢ ، المجلد الثاني ويحتوى على : كتاب حكمة الاشراق ، رسالة في اعتقاد الحكماء ، قصة الفرية الفرية .

(٣) السهروردي : شيخ اشراق شهاب الدين يحيى : «مجموعة آثار فارسي» صححه وكتب حواشيه ومقدمته د. سيد حسين نصر وكتب تحليلاً له هنرى كوربان بالفرنسية طهران معهد إيران وفرنسا (قسمت إيرانشاسي) ، باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس ، سنة ١٩٧٠ ، المجلد الثالث ويحتوى على : متن رسائل فارسي (برتوفامه هياكل النور ، ألواح عمادي) ، رسائل عرفاني (رسالة الطير ، آواز برجبرائيل ، عقل سرخ ، روزي باجماعت صوفيان ، في حالة الطفولية ، في حقيقة العشق يا مؤنس العشاق لنة مروان ، صغير سيمرغ) ، بستان القلوب يا روضة القلوب ، يزدان شناخت ، رسالة الأبراج .

4. ANAWATI, G.C. et GARDET, L. : «Mistica Islamica, Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica. Traduzione dal francese di N.M. Loss.» Torino, Società Editrice Internazionale, 1960) 52-56.
5. BROCKELMANN, C. : «Geschichte der arabischen Litteratur». Leiden. Brill, 1949: «al-Suhrawardi : 1, 437; SI, 781.
6. CARRA DE VAUX : «La philosophie illuminative d'après Suhrawardi Mektoub». JA IX, t. 19 (1902) 63-64.
7. CORBIN : H. : «Histoire de la Philosophie Islamique».
8. ——— : «Islam Iranien : Aspects spirituels et philosophiques. T. I., Livre II : Suhrawardi et le monde spirituel de l'ancienne Perse». Paris. Gallimard, 1970.
9. ——— : «Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi, avec une préface d'I. Pouré-Davoud». (Publications de la Société d'Iranologie, no. 3). Teheran, Editions du Courrier, 1964.
10. ——— : «Suhrawardi s'Alep (m. 1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)». Paris, Maisonneuve, 1939.
11. FEDA, Abu-l-«Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux». T.I. Paris, 1872.
12. GOMEZ NOGALES, S. : «La teor'ia del abandono en la mistica del Israq». Manresa 23 (1951) 343-363.
12. bis. — «Constitutivos metafisicos del ser según Ibn Hazm». al-Andalus 29 (1964) 207-232 y 347.
13. IQBAL, Muhammad : «The Development of Metaphysics in Persia». Londres, 1908, pags. 121-150.

14. KREMER, A. von : «Geschichte der herrschenden Ideen des Islam». Leipzig, 1968.
15. MU'IN, M. : «Azar Kaiwan wa Pairuwan-i us». Revue de la Faculté des Lettres (Teheran University) 4, 3 (1336/1917) 25-42.
16. NALLINO, C.A. : «Filosofia orientale o filosofia illuminativa d'Avicenna». RSO 10, 4 (1925) 433-467.
17. NASR, Seyyed Hossein : Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul. En : «A History of Philosophy, with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim Lands, edited and introduced by M.M. Sharif». vol. I. Wiesbaden, Otto Harrassowitz (1963) 372-397.
18. ——— : «Three Muslim Sages : Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi». (Harvard Studies World Religions, I). Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. (Cf. Arabica 12 (1965) 99).
19. RIDA-QULI XAN : «Riyad al-'arifin». Teheran, 1316.
20. RIJTER, H. : «Philologica IX : Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften». Der Islam 24 (1937) 270-286; 25 (1938) 35-86.
21. SPIES, O. y KHATTAK, S.k. : «Three treatises on Mysticism». Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer (1935) 90-101.
22. SAHRAZURI, Sems al-Din : «Nuzhat al-arwah wa raudat al-afrah».
23. VAN DEN BERGH, S. : «De Tempels van het Licht door Soehrawardi». (Hayakil el-Nur : Les temples de la lumière : ed. de Sayj Muhyiddin Sabri al-Kurdi). Trad. holandesa. Tijdschrift v. Wijsbegeerte (Harlem) 10 (1916) 30-59.
24. ——— : al-Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya b. Habash b. Amirak, surnommé al-maktul. En : «Encyclopédie de l'Islam. Lcyde, Brill, 1934. pags. 530-531.

الفصل
السادس

تحليل معنى الوجود في كتاب
«المشاعر والمطارحات»
بقلم: الأديب قنوات



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

يتابع الأب الدكتور قنوائى بهذا البحث ، عن معنى الوجود عند السهروردى ، من خلال كتابه « المشارع والمطارحات » ، بحثين آخرين له ، أحدهما عن معنى الوجود عند مفكرى الإسلام ، فلاسفة ومتكلمين ، ألقى فى هارفارد (٢٠ - ٢٢ إبريل ١٩٧١) ، والآخر عن معنى الوجود عند الفارابى ، ألقى فى مؤتمر تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط المنعقد فى مدريد (سبتمبر ١٩٧٢) .

ويقدم الأب قنوائى فى هذا البحث ترجمة للفصل الأول من المشرع الأول من الكتاب ، وهو الذى يحال فيه السهروردى معنى الوجود . ويظهرنا قبل الترجمة على تصنيفى كل من ماسينيون وكوربان لمؤلفات السهروردى ورأى الدكتور محمد على أبو ريان فيهما : ويقول إنه على أساس مما يمكن أن يكون لدى كوربان وأبي ريان من اتفاق ، فإن السهروردى يستخدم فى كتاب انطراحات تصورات ومصطلحات أرسطية فى التعبير عن نظريته .

والكى يسهل على القارئ معرفة مكان الفصل المترجم بالنسبة لباقي فصول الكتاب ، أورد الأب قنوائى فهرسا لفصول الكتاب بحسب طبعة كوربان مع ذكر أرقام صفحاتها . ويشرح طريقته فى الترجمة وكيف يؤثر ترجمات فرنسية معينة لبعض مصطلحات السهروردى فى اللغة الغربية (وجود - ثبوت - فى الأعيان - حقيقة : الخ) ، وذلك لتجنب اللبس . ويرحب باقتراحات زملائه من المتخصصين حول هذه الترجمات .

LA NOTION DE WUJUD DANS LE KITAB AL-MASHARIF WAL-MUTARAHAT DE SUHRWARDI

Dans une étude précédente (1), nous avons procédé à une enquête au sujet de la notion de wujud chez les penseurs musulmans, falsafa et mutakkalimun. Plus récemment, au Congrès de l'histoire de la philosophie médiévale tenu à Madrid en septembre 1972, nous avons exposé la doctrine de Farabi sur ce point d'après son *K. al-huruf* récemment édité (2). Aujourd'hui l'occasion nous est donnée de poursuivre notre enquête chez les maîtres de l'israq, Yabya al-Suhrwardi, non pas dans son oeuvre entière mais uniquement dans son *K. al-masharif wal-mutarahat*. Avant de donner la traduction du texte de ce traité qui en parle explicitement, nous allons situer celui-ci dans l'ensemble de l'oeuvre du grand israqi.

Cette oeuvre est, comme on le sait, immense malgré la mort prématurée et tragique de son auteur (3). En se basant sur la préface de la *Hikmat al-israq* et probablement des renseignements donnés par Sharazuri et Qutb al-Din al-Shirazi, commentateur de ce dernier traité, Louis Massignon a jadis distingué trois phases dans la vie de Suhrwardi : la première, celle de la jeunesse, est caractérisée par un israqisme pur. C'est à cette époque qu'il aurait écrit *al-Alwah al-'imadiyya*, *Hayakil al-nur*, et les traités mystiques. La deuxième phase est celle de son péripatétisme, pendant laquelle il aurait écrit : *al-Talwihat*, *al-Lamahat*, *al-Muqawamat*, *al-Masharif wal-mutarahat* et *al-Munajat*. Enfin la troisième phase où a prédominé l'influence avi-

1. Intitulée : « Quelques remarques sur les termes se rapportant à l'existence (al-wujud) dans le kalam et la falsafa », communication faite au Colloque sur le kalam, tenu à Harvard du 20 au 22 avril 1971 en l'honneur du Professeur H. Wolfson. Les Actes du Colloque n'ont pas été édités. Nous espérons publier notre étude ultérieurement.
2. *Alfarabi's Book of Letters (Kitab al-Huruf)*; Commentary on Aristotle's *Metaphysics*. Arabic text, edited with introduction and notes by Muhsin Mahdi. XV + 252 pages. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, 46) Beyrouth. Dar El-Machreq, 1969. Cf. notre C.R. dans *MIDEO*, t. 11 (1972), p. 520 et surtout R.M. Frank, *JAOS*, 92.2 (1972), pp. 393-395.
3. Cf. la dramatique récit de la lutte sans merci qui lui déclarèrent les *fuqaha'* qui finirent par obtenir sa condamnation à mort par Saladin, dans Henry Corbin. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques II. Suhrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, Ed. Gallimard, 1971. pp. 14-18.

cenno-platonicienne aurait été celle de la composition de la **Hikmat al-ishraq**, la **Kalimat al-tasawwuf** et l'**I'tiqad al-hukama** (4).

M. Henry Corbin a critiqué cette manière de voir en faisant valoir les difficultés qu'elle soulève. Par exemple le **Alwah al-'imadiyya** est très probablement contemporain de la **Hikmat al-ishraq** et des grands traités dogmatiques. De même, le **Hayakul al-nur** « reprennent, du IV^e au VII^e temple et même simplifient les doctrines les plus caractéristiques de **Hikmat al-ishraq** » (5). Enfin la composition des **rasa'il** utilisant les mythes et les symboles comme dans un but essentiellement initiatique présuppose déjà une intention fermement **ishraqi**.

Par ailleurs, M. Corbin pense que les « ouvrages discutant ou empruntant la dialectique péripatéticienne n'impliquent pas une adhésion philosophique au péripatétisme comme tel » (p. XIII). Aussi arrive-t-il à la conclusion qu'il y a chez Suhrawardi une « unité d'intention » qui lui permet, sans qu'on puisse parler d'évolution ou de périodes dans sa vie, de s'exprimer sous des formes variées. Dès lors la classification que nous pourrions appeler d'ordre doctrinal, est faite suivant le schéma suivant :

A. Le système des grands traités dogmatiques : 1) **Talwihat**. 2. **Muqawamat**. 3. **Mutarahat**. 4. **Hikmat al-ishraq**.

B. Les « Opéra minora », dogmatiques aussi mais insistant sur une partie ou un groupe de thèmes. Ce sont : **al-Alwah al-Imadiyya**, **Bustan al-qulub**, **Hayakul al-nur**, l'**I'tiqad al-hukama**, **Kalimat al-tasawwuf**, **Kashf al-ghita'**, **al-Lamahat**, **Partaw-Nameh**.

C. Les **Rasa'il** en forme de similitudes, romans d'initiation, récits symboliques, tous écrits en persan.

D. **Al-Waridat wal-Taqdisat** que M. Corbin appelle un véritable « Livre d'heures » pourvoyant un hymne propre pour chaque jour de la semaine.

M. Muhammad Abu Rayyan, professeur à l'Université d'Alexandrie, qui a consacré sa thèse de doctorat, soutenue à Paris, aux « Origines de la philosophie de l'**ishraq** » (6) a discuté dans un chapitre spécial les deux positions précédentes. Il ne pense pas qu'on puisse

4. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, p. 113.

5. As-Suhrawardi, *Opera Metaphysica et mystica*, vol. I, Istanbul, 1945, p. VII.

6. Le texte français n'a pas été publié, par contre l'auteur a édité un texte arabe sous le titre : **Usul al-falsafa al-ishraqiyya inda Shihab al-Din al-Shurawardi**, Beyrouth, Dar al-talaba al-'Arab, 1969.

établir une coordination organique entre les divers livres et traités de Suhwardi (cf. en particulier pp. 66-67). D'après M. Abu Rayyan, et en s'appuyant sur les propres dires de Suhwardi, celui-ci a commencé à écrire la *Hikmat al-ishraq*. Empêché par ses nombreux voyages de l'achever, il rédigea, pour répondre à des sollicitations pressantes, d'autres traités, tels: *al-Lamahat*, *al-Talwihat*, *al-Muqawamat*, *al-Mutarahat* et *al-Hayakil*, — sans pour autant cesser de travailler à *Hikmat al-ishraq*. On pourrait donc soutenir qu'il a conçu sa doctrine avant la rédaction de la *Hikmat al-ishraq* et qu'on rédigeant les autres traités, il n'a pas voulu en faire un exposé systématique complet mais insister sur tel ou tel aspect sans s'atteindre à la conclusion et à la densité que l'on trouvera dans la *Hikma*. Autrement dit, alors que les autres traités donnent des exposés partiels simplifiés pour une initiation à la doctrine (*nawahi mubassata lil-madkhal*), la *Hikmat al-ishraq* donne un exposé complet en lui-même contenant, sous une forme condensée et par là difficile, tous les aspects de la doctrine.

Nous pouvons, nous semble-t-il, en nous en tenant à ce que MM. Corbin et Abu Rayyan ont de commun, considérer que Suhwardi, dans les *Mutarahat*, exprime sa propre doctrine tout en utilisant certains concepts et la terminologie aristotéliens.

Pour permettre au lecteur de situer le texte traduit dans l'ensemble du traité des *Mutarahat*, nous donnons la table des chapitres de celui-ci en renvoyant aux pages de l'édition de M. Corbin.

	Pages
Préface du livre	124
Préface de la troisième science	196

Premier mashra'

Au sujet de certaines choses qu'il faut connaître avant (d'aborder) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

Chapitre premier. — Où on fait une légère allusion à l'existence, la choseité, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux	199
Chapitre deuxième. — Où l'on parle également d'une façon générale de l'existence et du néant ('adam)	212
Chapitre troisième. — De la substance et de l'accident — —	218

Deuxième mashra'

Des catégories, où on établit l'accidentalité de certaines d'entre elles et la substantialité d'autres. Recherches qui s'y rapportent.

Chapitre premier. — Recherches se rapportant à la substance —	221
Chapitre deuxième. — De la quantité, son caractère accidentel	233
Chapitre troisième. — De la qualité	250
Chapitre quatrième. — De la relation	263
Chapitre cinquième. — Des autres catégories	273
Chapitre sixième. — De la vigueur et de la faiblesse	293

Troisième mashra'

Les divisions de l'existence

Chapitre premier. — De l'antériorité et de la postérité	302
Chapitre deuxième. — De l'unité et de la multiplicité	308
Chapitre troisième. — Des divisions de l'altérité	312
Chapitre quatrième. — De la puissance et de l'acte, division de l'existant en innové et non-innové	320
Chapitre cinquième. — Du général et du particulier — —	328
Chapitre sixième. — Des considérations intellectuelles	340
Chapitre septième. — Fin de l'exposé sur les considérations in- tellectuelles et les choses mentales	365
Chapitre huitième. — Ce qui a l'essence stable (<i>qarr al-dhat</i>) et ce qui ne l'a pas	371
Chapitre neuvième. — Ce qui peut être fini et qui ne le peut pas	372
Chapitre dixième. — Ce qui est divisible et ce qui ne l'est pas	372
Chapitre onzième. — Ce qui peut être partie de l'essence et ce qui ne le peut pas	372
Chapitre douzième. — Ce qui est susceptible de mouvement et ce qui ne l'est pas	373
Chapitre treizième. — De la cause et de l'effet	376
Chapitre quatorzième. — De la cause finale	382
Chapitre quinzième. — De l'effet de ce qui est un	385

Quatrième mashra'

Chapitre unique. — Ce qui a été dit à ce sujet	386
--	-----

Cinquième mashra'

De son action, signification de la création (*ibda'*)

Chapitre premier. — De l'effet permanent et de l'effet non per- manent	403
---	-----

Chapitre deuxième. — Les causes des innovés, des rencontres fortuites et volontaires	408
Chapitre troisième. — Que l'intelligence meut la sphère par le désir	416
Chapitre quatrième. — Recherches concernant l'innovation essentielle et l'innovation selon le temps	417

Sixième mashra'

De la bonté et de la richesse, allusion aux principes de l'existence et aux mouvements des sphères, à la hiérarchie de l'existence, du bien et du mal.

Chapitre premier. — L'action du nécessairement existant n'a pas de cause finale	427
Chapitre deuxième. — Le nécessairement existant est la fin de tous les êtres	433
Chapitre troisième. — Du principe concernant le possible et le plus noble	434
Chapitre quatrième. — Réfutation d'une règle d'Abul-Barakat	435
Chapitre cinquième. — Du mouvement des sphères célestes et de l'état de leurs âmes	439
Chapitre sixième. — Ce qui soutient (al-mumidd) les sphères est une substance intellectuelle	444
Chapitre septième. — Le corps ne peut pas être une cause pour un corps	445
Chapitre huitième. — L'émanation de la pluralité à partir de l'un selon les Péripatéticiens et selon les Ishraqiyyun	449
Chapitre neuvième. — Où l'on prouve l'existence des archétypes des espèces (arbab al-anwa')	453
Chapitre dixième. — La soumission de toute l'existence à la victoire de la lumière des lumières	464
Chapitre onzième. — Du mal, comment émane l'acte de la cause	466

Septième mashra'

De la perception (idrak), la connaissance du nécessairement existant des (substances) séparées. De l'immortalité de l'âme, de la béatitude.

Chapitre première. — De la perception et de la science	474
Chapitre deuxième. — De la perception des âmes célestes et diverses autres perceptions	489

Chapitre troisième. — Comment apparaissent les choses cachées	493
Chapitre quatrième. — Le problème de l'immortalité de l'âme	496
Chapitre cinquième. — De l'impossibilité de la métempshycose	499
Chapitre sixième. — De la conduite des sages théosophes (al-hukama' al-muta'allihun)	500
Chapitre septième. — Testament de l'auteur	505

Enfin quelques remarques au sujet de la traduction. Nous avons essayé de serrer le texte le plus près possible, en ne reculant pas devant certains néologismes, — comme « choséité » par exemple pour *shay'yya*, — qui sembleront barbares aux non-spécialistes. De même, nous traduisons généralement *wujud* par existence quand nous ne laissons pas tel quel; le traduire par « être » introduirait une terminologie occidentale qui risquerait de créer de la confusion. Certains termes demeurent des « crues » pour nous et semblent défier toute traduction, le terme *thubut*, par exemple, traduit tantôt par « affirmation » tantôt par « stabilité » ou pas traduit du tout... L'insaisissable « *amr* » a été traduit tantôt par notion tantôt par « chose »; *hal*, dans son sens technique par « mode ». *Fil-a'yan* correspond au terme scolastique « *in re* ». *Haqiq* est traduit tantôt par « essence » tantôt par « réalité », rarement par « vérité ».

Nous serions heureux et reconnaissant de recevoir de nos collègues des suggestions pour des traductions plus idoine...

La première section (al-mashra' al-awwal)

De certaines notions (*umur*) qu'il faut connaître et examiner avant (d'aborder) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

CHAPITRE I

Où on fait une légère allusion à l'existence, la choséité, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux.

(3) Certains (entendent) définir toutes choses; ils ont (voulu) également définir l'existence, quand ils s'en sont occupées. Il t'est apparu, dans ce que tu as vu précédemment en logique, la nécessité, quand il s'agit de principes, d'arriver jusqu'aux évidences naturelles (*fitriyyat*) — et qu'on ne montre pas une chose par ce qui est plus caché qu'elle, ou qui lui soit égale du point de vue de la connaissance ou de l'ignorance.

Parmi les définitions qu'ils ont donné de l'existence (*al-wujud*), il y a celle-ci : « C'est ce qui fait que ce qui est qualifié par elle est existant ». Tu vois la fausseté d'un pareil procédé : on définit la

chose par ce qui est plus caché qu'elle, et qui n'est connu que par elle. En effet, l'existant en tant qu'existant n'est connu que par l'existence : comment définir l'existence par lui ?

D'autres ont défini l'existant en ce qui se divise en éternel et innové. Or l'éternel et l'innové ne sont définis que par l'existence prise avec la considération qu'elle est précédée ou non par la non-existence ('adam).

L'existant a été aussi défini « ce qui se divise en agent et patient ». Or l'un et l'autre ont besoin pour être définis de l'existence en tant que la donnant ou la recevant (ma' ifada aw istifada).

On prend quelquefois dans la définition de la chose et de l'existence des termes qui leur sont synonymes comme « ce qui est telle ou tel » (al-amr al-ladhi kadha wa kadha). Cela revient à définir la chose par elle-même. Celui qui définit la « chose » en disant : « C'est ce qui peut recevoir valablement une information » définit la chose visible (zahira) par la validité de l'information, qui est plus cachée qu'elle. Il prend dans la définition de la chose le terme al-ladhi (qui) qui a le même significat. L'existence et la chose (appartiennent à la classe) des termes qu'il n'est pas valide de définir parce que rien n'est plus évident qu'elles.

Certains ont donné comme argument que la chose est plus générale que l'existence parce que l'intelligible, impossible ou possible mais non existant in re (fil a'yaq), est « une chose » dans l'esprit : il a une forme intelligible mais pas d'existence. Mais (l'auteur d'un pareil raisonnement) a commis une inadvertance dans sa motivation : car de même qu'il est une chose du point de vue de son intelligibilité qui existe dans l'esprit selon cette considération ; et comme il n'existe pas in re, il n'est pas une chose in re ; alors à l'existence absolue sans condition correspond une chose absolue sans condition : à (l'existence) mentale correspond (la chose) mentale, à (l'existence) réelle correspond (la chose) réelle. Aussi l'argumentation avancée est invalide.

(p. 201)

D'autres ont avancé comme preuve de la plus grande universalité de la chose que celle-ci comprend l'existence elle-même et la quiddité à laquelle advient l'existence. Elle est donc plus générale que les deux. On a répondu que l'existence s'attribue à la quiddité particularisée et en considération de la chose qui la suit (al-lahiqah biha) parce qu'elle a une existence également, ne serait-ce que dans l'esprit. (L'existence) est donc plus générale que les deux.

D'autres en voyant que chacun des deux (termes) se dit de l'autre ont estimé que les deux sont à égalité. D'autres ont prétendu que c'était deux termes synonymes. Ils disent : « Nous prétendons que le contenu des deux termes est identique. Ce contenu identique est évident inné (fitri). Celui qui prétend qu'ils sont deux et qui affirme qu'il y a aucune différence entre eux, qu'il montre le sens de chacun. (Mais) alors ce sens nous deviendra équivoque, et l'un d'eux n'est plus évident... Ils disent : « La chose correspond à l'existant, la choseité à l'existence ; le mental de chacun d'eux correspond au mental, le réel au réel. De même que la choseité est également appelée « chose », — on ne peut pas en effet dire qu'elle n'est pas quelque chose, — de même on dit qu'elle est existante. Et de même, si on dit de l'existence qu'elle est « chose » c'est comme si on dit qu'elle est existante : en ce qui concerne parcelles choses, on a pris l'habitude de prendre l'une d'elles et de lui attribuer son semblable : on dira de l'existence qu'elle est existante et de la choseité qu'elle est chose. Cette répétition n'indique pas qu'il y ait différence dans le sens ou la réalité.

Celui qui prétend affirmer l'identité des deux sens de l'existence et de la choseité, en fait s'engage dans une discussion verbale non dans une recherche réelle. Il en est de même de celui qui affirme l'identité de sens de deux termes, quels qu'ils soient. Car le sens de deux termes s'il ne diffère pas d'un certain (p. 202) point de vue selon l'opinion du contradicteur, sa prétention n'est pas autre chose que ce terme a été posé en face de cette signification ou que je l'ai particularisé moi-même selon un vocable choisi par moi. Ce qu'il a choisi lui-même comme vocable spécial ; il n'y a pas lieu de le discuter avec lui, mais la prétention que le vocable reçu par la coutume ou posé par le lexicographe est tel, c'est là quelque chose qui est du ressort des spécialistes de la langue et non des recherches scientifiques. Et la recherche avec celui avec qui on discute ce problème est également verbale : si la contestation porte sur un même objet, l'un d'eux dira : « La signification est la même » ; le second dira : « Elle n'est pas la même mais le terme de choseité se dit de ce qui comprend l'existence et la quiddité qui est au-delà de l'existence », soit du point de vue de la coutume soit selon sa convention à lui ou celle d'un autre. Il n'y a pas lieu entre eux de contestation réelle.

(1.8) Mais celui qui affirme l'identité de sens de deux termes concède que la choseité a un statut autre que celui de l'existence — comme quand on dit : « Cette chose est possible (en fait) d'existence » mais on ne dit pas : « Elle est possible (en fait) de choseité ». Et

l'on dit : L'existence de la chose provient de l'agent » — alors il s'est contredit par cette concession. Il est obligé de reconnaître, d'une certaine manière, la différence de deux considérations, ce qui entraîne la différence dans la signification.

p. 202, 1.12. Et celui qui a donné comme raison de la différence entre eux le fait qu'on peut valablement dire « la vérité (haqîqa) de tel est existante » et qu'il n'est pas valide de dire : « La réalité de tel est chose », n'a pas donné une raison valide : car le contradictoire peut contester la non-validité de cette affirmation : « La réalité de tel est chose ». Il peut même inverser l'affirmation car tout le monde est d'accord que la réalité (haqîqa) n'est appelée telle que quand elle est accompagnée de l'existence de telle sorte que quand il dit « la réalité de tel est existante, cela revient à dire : la quiddité accompagnée par l'existence a une existence ». La preuve qu'il donne de l'invalidité de l'affirmation : « La réalité de tel est chose » parce qu'elle n'est pas connue, est également invalide parce que ce n'est pas une condition de la validité d'une affirmation de quelque chose qu'elle soit ignorée : les évidences innées qui sont les premiers principes, sont valides bien qu'elles ne soient pas.

(4) Sache que certains de ceux qui ont considéré la chose plus générale que l'existence se sont laissés aller à d'étranges imaginations. Ils ont dit : « Le non-existant possible (al-ma'dum al-mumkin) est « chose » et il est « stable » (thabit). Ils ont concédé que l'absurde (al-muhal) est nié (manfi) et qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation. Parfois ils admettent un intermédiaire entre l'existant et le non-existant de sorte qu'on puisse appeler « thabit » 1) l'existant, 2) et ce qui n'est ni existant ni non-existant (ma'dum) qu'ils ont appelé « mode » hal) et 3) un certain non-existant (ma'dum) qui est le possible.

D'autres ont dit : Si nous divisons le non-existant (al-ma'dum) en possible et impossible, il faut séparer les deux divisions par la possibilité et l'impossibilité. Or l'affirmation (thubut) du statut de la possibilité à cette division du non-existant exige sa chose.

(5) Recherche et vérification. Ceux-là n'ont pas tenu compte des choses (umur) mentales et qu'elles sont dans les esprits « chose ». Ils ont ignoré que la différenciation entre les deux non-existants des choses réelles (an al-a'yan) se fait en considérant ce qui a été ajouté à leur signifié dans l'esprit : si l'impossible également est pris ainsi — selon le signifié de son nom et selon qu'une chose est affirmée ou niée de lui, — il est aussi « chose » car si sa forme dans l'intelli-

gence n'était pas choseité, on ne pourrait pas en faire un sujet d'information positive ou négative ; et ce qui n'a pas de « stabilité » (**thubut**) dans l'esprit et in re, l'affirmation de sa « stabilité » est du radotage ; il est impossible d'en faire un sujet d'information.

p. 204. On peut les confondre en leur disant : Si le possible est non-existant (**ma'dum**), son existence est-elle « stable » (**thabit**) ou niée ? Car ils confessent que la chose ne peut échapper à l'affirmation ou à la négation. S'ils disent : l'existence du non-existant possible (**al-ma'dum al-mumkin**) est niée — et pour eux tout nié (**manfi**) est impossible (**mumtana'**), — l'existence possible devient impossible, ce qui est absurde. Et s'ils disent : l'existence est affirmée de lui — et tout attribut affirmé d'une chose peut lui être attribué — alors le non-existant peut être qualifié, quand il est dans la non-existence, par l'existence ; il serait à la fois existant et non-existant, ce qui est absurde. S'ils disent qu'il n'est pas possible d'attribuer à une chose l'attribut qui est affirmé d'elle (**al-thabita lahu**), alors il ne serait plus valide de dire de la quiddité non-existante « qu'elle est chose », car la choseité est affirmée d'elle (**thabitatan laha**) ; de cette supposition il résulte qu'on ne peut pas attribuer à une chose quelque chose qui est affirmé d'elle : elle n'est pas une chose et il avait dit qu'elle était une chose.

Il en est de même pour la possibilité et pour l'affirmation (**thabat**) elle-même également attribuée au non-existant. On pourrait leur dire d'une façon globale : « Le non-existant possible existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Il est clair que l'un est une négation, l'autre une affirmation il n'y a pas d'autre possibilité. Si (le contradicteur) répond : il existe il affirmera une absurdité. S'il dit qu'il n'existe pas, il aura nié ; dès lors quelque chose sera devenu nié. Or pour lui tout nié est impossible. Or certain possible est impossible : l'absurdité est patente.

pp. 204, 15. On peut les réduire à qui a en désignant une personne par « lui » (**huwa**) et dire : « Ceci avant l'existence était-il affirmé « cela » ou non ? S'il choisit de dire « il était affirmé — et ceci en tant qu'il est ceci est « désigné » (**mushar ilayhi**, **signatum**), alors le non-existant est « désigné ». S'il n'est pas affirmé « ceci », alors il est en tant que tel nié. Or tout nié est impossible per se d'après lui. Alors « ceci » devient impossible. S'il dit : on ne peut le dire « ceci » que par son existence ou par l'existence de ses attributs, on lui dira : « Par l'existence de son existence et l'existence de ses attributs ou par l'affirmation (**thubut**) de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attributs ? ».

S'il adopte la première réponse, il y aurait pour la chose l'existence de l'existence ad infinitum; la question fait retour à toute existence de l'existence : rien n'existerait sans qu'avant lui, il y ait une infinité d'existences ; ce qui est absurde.

1.4 S'il répond «par l'affirmation (**thubut**) de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attributs «et que ces existences sont «positives» (**thabita**) parce qu'elles sont possibles et que la désignation (**al-ishara**) dépend de l'affirmation de l'existence ou l'affirmation des existences des attributs qui ne cessent d'être affirmées, alors la chose ne cesse d'être désignée et le non-existant possible devient désignable. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils disent : les attributs n'étaient pas affirmés (**thabita**), ils étaient donc niés ; sont donc impossible d'après leur point de vue. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils renoncent à leur doctrine, à savoir que l'existence s'ajoute à la quiddité, c'est ce qu'ils professent, qu'ils nient et qu'ils disent : «elle est identique à la quiddité», cela ne leur servira de rien. Car si la quiddité est affirmée (**thabite**) quiddité, et que la quiddité se prend comme identique à l'existence, alors la quiddité, affirmée est existante également comme on l'a vue précédemment. De plus, comment cela leur est-il possible ? La quiddité affirmée, l'agent doit bien lui donner quelque chose, chose, c'est l'existence. Comment l'existence reçue de l'agent peut-elle être identique à la quiddité ?

p. 205, 1.3. De plus, il est étrange que, pour eux, l'existence soit donnée par l'agent, alors qu'elle n'est ni existante ni non-existante. L'agent ne donne pas l'existence de l'existence alors que c'est d'elle dont il est question, ni ne donne sa positivité (**thabat**) car elle était déjà affirmée du fait qu'elle était possible en elle-même. De sorte que l'agent n'aura rien donné aux quiddités et ils en arrivent à soustraire le monde entier à la création de Dieu.

1.17 C'est là le fait de personnes qui ont vécu dans la religion musulmane avec une inclination vers les questions intellectuelles mais n'ayant pas des idées saines ; ils n'ont pas eu comme les soufis des expériences de (connaissance) gustatives. Il leur est tombé entre les mains des livres traduits par certains au temps des Omayyades, dont les noms des auteurs ressemblaient à des noms de philosophes. Ces personnes crurent que tout nom grec était le nom d'un philosophe. Ils trouvèrent dans ces livres des mots qui leur plurent ; ils les adoptèrent, en tirèrent des dérivations par désir de la philosophie. Celles-ci se répandirent de par le monde, ce qui les remplit d'aise.

Ils furent suivis par des auteurs postérieurs qui sur certains points les contredirent. Mais l'erreur de tous vient de ce qu'ils ont entendu des noms grecs, auteurs de livres contenant prétendument de la philosophie. En fait, ils n'en contiennent pas du tout. Ceux qui vinrent en premier lieu les acceptèrent, les suivants en firent autant. La philosophie ne prit corps (*kharajat*) qu'une fois que furent répandues les assertions (*aqawil*) du commun peuple (*al-'amma*) de la Grèce et de leurs orateurs et qu'elles furent acceptées par tous (*al-nas*).

(6) Sache que ceux dont nous avons rapporté les opinions au sujet de la choseité des non-existants ont nécessairement admis des choses qui étaient ni existantes ni non-existantes. Pour eux tout ce qui est général (*'amm*) et tout ce qui est distinctif est un «*node*» ni existant ni non-existant. Certains disent que de même qu'ils ne sont ni existants ni non-existants, ils ne sont ni connus ni ignorés, intelligés Parmi ces auteurs certains disent qu'il peut s'agir également de choses (*umur*) sensibles.

Ce qui est vraiment étrange, c'est qu'il puisse se trouver quelque-chose qui n'existe pas, qui n'est pas connu et qui puisse cependant être senti. Si ces choses ne sont pas connues, de quoi parle-t-on alors ? Sait-on, oui ou non, qu'elles n'existent pas ? Si on ne le sait pas comment sait-on alors qu'elles n'existent pas ? Si on le sait pas, pourquoi / (p. 207) ne pas se taire ? N'est-ce pas là faire preuve d'insanité ?

Par ailleurs le (*'adam*) consiste ou bien en la non-existence (*al-lawujud*) ou bien dans la non-choséité qui est plus générale que l'existence puisqu'elle se dit de la quiddité qui est au-delà de l'existence, — et il n'y a pas entre l'affirmation (*al-ijab*) et la négation (*al-salb*) de moyen terme. Si le *'adam* consiste en la non-existence (1.4) et que la chose ne peut être que existence ou non-existence et qu'il ne peut donc qu'être existence ou *'adam* et s'il consiste en non-choséité sa position sur la première question» que le non-existant (*al-ma'dum*) est chose» est fautive, parcequ'alors cela reviendrait à dire :» que la non-choséité est chose», — ce qui est absurde.

1.7 De plus si le *'adam* consiste en la non-choséité alors les attributs des quiddités non-existencetes sont (également) non-existantes et donc elles ne sont rien, selon cette position. Si elles existaient, l'agent leur aura communiqué ce qui ne demeure pas avec la non-choséité car la choseité et le *thabat* sont possibles. Alors deviennent possibles la non-choséité, la choseité, l'affirmation et la négation.

tion Et ainsi le nié deviendrait possible alors que pour lui il était impossible.

(p. 207) Et si le 'adam n'était pas la non-choséité ni la non-existence ni la privation (salb) d'une quiddité particulière comme la non-humanité car la non-humanité s'attribue à de nombreuses choses qui sont existentes et qu'il ne convient pas de les qualifier par le 'adam, alors le 'adam serait une notion qui aurait une nature réalisée (**muhassal al-tabi'a**), soit substance, — si elle n'est pas dans un sujet-, ou accident s'il est dans un sujet-, ou un certain attribut. Or tout attribut a un substrat positif (**mahall thabit**), alors le non-existant impossible serait positif (**thabit**) à cause de l'intention positive (**thubuti**) qu'est le 'adam. Ce qui est absurde.

(7) Une autre voie. Si le noir était ma'dum et sa couleur et les choses générales positives et les traits qui distinguent le noir de toutes les autres couleurs étaient positifs, et l'existence positive, alors à cause de la positivité de l'existence, il serait qualifié par elle, et à cause de la positivité de la colorité et des choses distinctives particulières et des choses générales. Sa quiddité se réaliserait ; pour toutes ces choses, leurs existences sont positives ; ce n'est pas l'agent qui les produit, car l'agent donne l'existence. Or il n'y a pas pour ces existences d'autre existence pour que l'agent la donne car le noir dans l'état de son 'adam est identique à son état d'existence. En effet l'agent ne produit pas les attributs dont les quiddités sont positives ni les existences positives, bien que l'agent donne l'existence ; et l'existence n'a pas d'existence pour la lui donner : comment en serait-il ainsi alors que l'état de l'existence de l'existence est comme celui de l'existence elle-même ?

1.6 Si on dit : il donne la « stabilité » (**thabat**) de l'existence : la stabilité (**al-thabat**) était avant sa production niée ; dès lors, elle était impossible à réaliser ; l'existence était aussi avant la stabilité niée. Son état était donc aussi ainsi.

De plus, la stabilité (**al-thabat**) et l'existence si elles étaient non-stables avant le don de l'agent, alors leur possibilité était non-stable car on ne peut se représenter la positivité (**thubu'd**) d'un attribut pour quelque chose de non-positif. Elles sont donc, avant le don de l'agent, non-possibles. Elles ne sont pas non plus nécessaires. Or ce qui n'est ni possible ni nécessaire est impossible. Donc toutes ces choses (**umur**) sont d'après sa position, impossibles. Ce qui est absurde.

1.12 De plus la positivité (**thabat**) ne veut pas dire autre chose

que l'existence : si celle-ci est mentale, celle-là l'est aussi ; si celle-ci in re, celle-là aussi. Nous, nous n'entendons par le 'adam que la non-existence. Ce qui n'est pas existant est (**ma'dum**). Si (et auteur) lui donne une autre signification qu'il s'en explique. Nécessairement il sera réduit à quia sur ce point. Tout ce qu'il dira se retournera contre lui. Leur erreur réside dans le fait de soutenir que le **ma'dum** est chose, et dans les modes, qui (d'après eux) ne sont ni existants ni non-existants (**ma'duma**), étant donné qu'ils n'ont pas reconnu les « intentions » mentales.

(8) Peut-être entendent-ils quelquefois dire les personnes savantes : « les universels n'existent d'aucune manière » car ils n'existent (effectivement) pas in re, et ne sont pas non-existants (**ma'duma**) de tous points de vue, puisqu'ils ont une certaine existence dans l'esprit. Ils ne sont donc ni existants ni non-existants (**ma'duma**) selon les deux considérations précédentes. D'où leur erreur.

p. 209 l.2 D'autres aussi se sont abstenus de dire : « Dieu existe ou non-existant (**ma'dum**) et sont tombés dans l'erreur. Ce qui les a conduits à cela, c'est la fausse idée qu'ils se sont faite à cause du terme qui a la forme de **maf'ul** (i.e. forme du patient). Ils ont voulu exclure cela de Dieu.

De même ils ont cru qu'il penait du (sentiment **al-wijdan**) et ils n'ont admis qu'il fut possible qu'il y eut (en Dieu) ni du sentiment intellectuel à cause de l'impossibilité de la métonymie, — ni sensible.

l.6 La difficulté provenant du terme est facile à résoudre : même si on nie (**suliba**) l'existentialité (**al-mawjudiyya**) au sens indiqué, cela reste valide et ne soulève pas de contestation.

Quant à ceux qui arguent que s'Il est existant, il y aurait comme associés à lui dans l'existence les êtres existants, ils en sont arrivés à la pure négation des attributs (**ta'til**) : on ne pourrait pas dire qu'il a une vérité parce qu'il en résulterait nécessairement qu'il aurait en commun avec les vérités le signifié de la vérité, ni qu'il a une quiddité pour la même raison, ni qu'Il est chose parce que cela entraînerait nécessairement qu'il aurait en commun avec les choses la chose : Il serait non-chose car il n'y a pas de moyen terme entre l'affirmation et la négation ; ni qu'Il a une ipsité (**huwiyya**) et une positivité (**thubut**). Or ce qui n'a ni ipsité ni positivité est nié, privé de chose, pure négation.

l.13 De plus, on ne pourrait le connaître d'aucune manière,

sinon cela entraînerait nécessairement une association. Mais alors ce sot de qui s'entretient-il, de quelle chose parle-t-il ?

1.14 Ces sectes dont nous avons mentionné les opinions au sujet de l'existence et de la non-existence ('adam) ne mériteraient pas qu'on leur adressât la parole. Mais étant donné que nous avons vu que certains sots s'imaginent que ce sont des penseurs (ahl al-nazar) dont l'opinion compte ou bien ont des opinions autorisées, nous avons tenu à mentionner certaines de leurs divagations.

Georges C. ANAWATI

القصيد
السابع

السروردي وماآخذه
على المشائين العرب
بقلم: الدكتور ماجد فخري



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

ترقى المشادة بين الإشرافية والمشائية إلى عهد ابن سينا ، الذى أعرب فى عدة مواضع من كتبه عن تبرمه بالفلسفة المشائية وحرصه على تحطيمها فى اتجاه فلسفة « مشرقية » نتم عن أعمق شجونه الفكرية ، « ولا يراعى فيها جانب الشركاء فى الصناعة » ، بل تشمل على « الحق الذى لا يجمجة فيه » (١) . ميزة هذه الفلسفة أنها وقف على الخاصة « الذين يقومون منا مقام أنفسنا » (٢) ، كما يقول ، دون العامة الذين أخذوا بالمشائية على علائها واكتفوا بها . وميزتها أيضا أنها تنطوى على عناصر غير يونانية « لا يبعد أن يكون قد وقع إلينا » منها شيء ما ، كما يقول أيضا فى الموضوع نفسه ، ولا يقف فيها عند ما اصطلاح عليه القوم فى تأويل مذاهب القدماء . وهو يقيدنا فى هذه المواضع أنه ألف « الشفاء » « والواحق » على الطريقة المشائية التى كانت رائجة فى زمانه ، ثم أعقبهما « بالفلسفة المشرقية » على طريقته الجديدة هذه . ويؤيد بعض المؤرخين كالفقضى وابن أبى أصيبعة رواية ابن سينا هذه إلى حد ما ، مشيرين فى جملة مؤلفاته إلى « بعض الحكمة المشرقية بحملة » (٣) . ومع أننا لا نريد الخوض هنا فى أمر هذه « الفلسفة المشرقية » والقدر الذى أكمله ابن سينا منها ، فيبدو لنا أن ابن سينا إنما استشف معالم هذه الفلسفة دون أن يتوافر على بسطها بسطا كاملا . والشواهد على ذلك كثيرة .

(١) الشفاء ، المنطق ، الفصل الاول .

(٢) منطق المشركين ، القاهرة ١٩١٠ . ص ٤ .

(٣) الفقضى ، تاريخ الحكماء ، لبيسك ، ١٩٠٣ ، ص ١٤٨ وابن أبى أصيبعة ،

عيون الانبياء ، مصر ١٨٨٢ ، الجزء ٢ ، ص ٥ .

فالمخطوطات التي وصلتنا من «الحكمة المشرقية» (١) لا تختلف في مضمونها عما نعرفه من فلسفة ابن سينا المشائية . وكتاب «الإشارات والتنبيهات» الذي يعد من أخريات ما صنفه في الحكمة لا يختلف من حيث المضمون أيضا عن كتبه الأخرى . ثم إن شراح ابن سينا والمترجمين له ، كابن المرزبان والشهرستاني والطوسي وفخرالدين الرازي ، لا يوردون إلا جانباً واحداً من فلسفته هو الجانب «المشائي» أو الأفلاطوني المحدث ، وقد أصابه ، على يده ، بعض التحوير الذي لا مفر منه . وعليهم قسى الد خصومه كالغزالي وابن رشد الذين لا يلمّون بأى ازدواجية تذكر ، في البنيان الفلسفي ، لهذا المفكر .

نجد مع ذلك في رسائل ابن سينا الصوفية نزعة إشراقية واضحة مرتبطة بمذهب الاتصال بالعقل الفعال ، الذي أخذه عن الفارابي (٢) وبمحاوئته تجاوز الحدود الضيقة التي رسمها سلفه لهذا الاتصال في مكاشفة صوفية مباشرة . ففي رسالة «حى بن يقطان» يقارن ابن سينا بين الشرق مصدر النور عنده وبين الغرب مصدر الظلمة . وفي رسالة «العشق» يصور المراحل التي تمر بها النفس في تشوقها إلى «الملك الأعظم» أو الخير المطلق (الذي هو معشوق النفوس البشرية والملكية) (٣) . فهو يتخطى في هذه الرسائل الحدود النظرية البحتة ، التي توقف عندها الفارابي وابن باجه وابن رشد ، واعتبروها . «ذرة الطبيعة» ، ورأى فيها هو أيضا كمال النفس الطبيعي في مؤلفاته الأخرى ، حيث يضع أن كمال النفس «هو أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل» على غرار العقول المغارقة (٤) . حتى إذا تطرق إلى كمالها الأخير في رسائله الصوفية أقر أن الغاية التي تنشدها

(١) راجع مخطوط ايا صوفيا ٢٤٠٣ وبوكوك (اكسفورد) ١٨١ الخ .

(٢) راجع ابراهيم مذكور ، الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، مصر ١٩٦٨ ، ص ٤٥ .

(٣) رسالة في العشق ، في رسائل الشيخ الرئيس .. في اسرار الحكمة المشرقية ،

تصحیح میکائیل بن یحیی المهرنی (M.A.F. Mehren) لیدن ١٨٩٦ .

(٤) النجاة ، مصر ، ١٩٣٨ ، ص ٢٩٣ .

جميع الموجودات ، بما في ذلك النفس العاقلة ، هي « أن تعشق الخير المطلق عشقا غريزيا (: :) » وأن غاية القربى منه هو قبول لتجليه على الحقيقة ، أعنى على أكمل ما في الإمكان ، وهو المعنى الذى يسميه الصوفية الاتحاد (١) .

ومهما يكن من أمر هذه الازدواجية في منهج الشيخ الرئيس ، فقد مهد في رسائله « المشرقية » للخروج على المشائية ووضع التواعد العربية لحكمة الإشراق التى بسطها وتوفر عليها « شيخ الإشراق » ، شهاب الدين السهروردى فيما بعد (٢) . فعلى غرار ابن سينا يبنه السهروردى على أن غرضه في عدد من أمهات كتبه « كالتلويحات » اللوحية والعرشية و « اللوحات » و « المشارع والمطارحات » هو ترتيب أقواله على طريقة المشائين البحثية ، وهى طريقة « حسنة للبحث وحده » (٣) ، ولكنها غير وافية بغرض الحكيم المتأله ، الطامع بالحكمة الذوقية أو في الجمع بين كلتا الحكمة البحثية والحكمة الذوقية هذه . وهو ما توخاه في « الإشراق » الذى يصفه بأنه « مفتاح العلوم الشريفة ، وأنه و » إن لم يعرف المبتدئ قدره يعرف الباحث المستبصر أنى ما سبقت إلى مثله » (٤) . ويطنب شمس الدين الشهرزورى

(١) رسالة المشق ، ص ٢٢ .

(٢) يلمع السهروردى في المشارع والمطارحات (من مجموعة في الحكمة الالهية : المجلد الأول ، اسنابول ، ١٩٤٥ ، ص ١٦٥ ، حاشية ٢ - ٣) الى مخطط ابن سينا الناس بحكمة « المشرفين بقوله : « ولهذا سرح الشيخ أبو على (ابن سينا) في كرايس نسبها الى المشرفين توجد متفرقة غير ملتزمة بأن البساط ترمم ولا تعد ، وهذه الكرايس وان نسبها الى المشرق فهى بيمينها من تواعد المشائين والحكمة العامة . الا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفا لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ، ولا يتقرر به الاصل الشرقى المقرر في عهد العلماء الخسروانية . فانه هو الخطاب العظيم ، وهو الحكمة الخاصة » .

(٣) حكمة الاشراق (من مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين السهروردى ، تصحيح وتقديم هنرى كوربان ، ١٩٥٢ ، ص ١٢) . ينبض الإشارة الى ان أول من نبه الى الجانب الاشراقي أو الصوفي في فلسفة ابن سينا هو نلينو في : Rivista degli Studi Orientali, (1925), p. 433 وهو ما يقره عليه هنرى كوربان راجع

مجموعة دوم مصنفات ، ص ١٦ - ١٨ .

(٤) المشارع والمطارحات ، في مجموعة دوم ، ص ٥٥ .

(توفى ١٢٨٠ م) في مدح هذا الكتاب « المخزون بالعجائب ، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد ، التي لم تر على بساط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصح وأتم وأنفس في العلم الإلهي وغيره » (١) .

فإذا تساءلنا عما يميز الطريقة المشائية عن الطريقة الإشرافية التي يتوافر عليها السهروردي في « حكمة الإشراف » بخاصة ، تبين لنا أن الطريقة الأولى تعنى بالبحث النظري ، في عرفه ، وأن دعائها من المشائين إنما ألحقوا بها الكثير من الشوائب ، وقصروا عن إدراك شأوا واضعها « المعلم الأول » . فالحكيم الإشرافي مدعو إذن إلى ذكر لب قواعد « المعلم الأول » وتنقيحها ، دون الالتفات إلى ما لحق بها على يد المشائين من قشور (٢) . ويروى السهروردي في « التلويحات » خبر لقاء جرى في المنام بينه وبين أرسطو « غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأول » ، استنطقه فيه عن حقيقة العلم ومعاني الاتصال والاتحاد ، وعن فلاسفة الإسلام والمتصوفة « الذين لم يقفوا عند العلم الرسمي بل تجاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي ، فكانوا على وجه التحقيق الفلاسفة والحكماء حقا » (٣) . وهو مدعو كذلك إلى الجهر بأن هذه « الحكمة العتيقة » التي أخذوا بها لا تختلف في شتى أشكالها الأرسطوطالية والأفلاطونية واليونانية والفارسية القديمة : فأصولها ترقى إلى « إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون » ، ومن ورائه إلى « والد الحكماء هرمس (. .) » وعظماء الحكماء وأساطين الحكمة ، مثل أنبا دقليس وغيثاغورس وسواهما » (٤) . وعليها تبنى أيضا « قاعدة الشرق

(١) مقدمة كتاب حكمة الإشراف ، في مجموعة درم ، ص ٧ . وقارن نزعة الأرواح ، مخطوط فاتح ٥١٦ } . حيث بعد الشهرزوري السهروردي « وحيد الأعصار ورفيد الدهور » ويقول انه في حكمة الإشراف : « ما سبقه أحد قبله ولا يلحقه أحد بعده » إلا من شاء الله . . ولا يعرف هذا الكتاب حق المعرفة الا صديق « وأنه جمع فيه بين الحكمتين البحثية والدوقية .

(٢) راجع التلويحات ، في مجموعة في الحكمة الالهية ، ص ٢ .

(٣) التلويحات ، ص ٧٤ .

(٤) (راجع حكمة الإشراف) ، ص ١٠ و ١١ . وبضيف السهروردي الى هذين =

في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاشتر
ويزرجمهر ومن قبلهم ، كما يقول .

يجب أن نفهم من الحكمة للبحثية إذن الحكمة المشائية . فهي طريقة حسنة
لمن لم تهبط عليه « سوانح نورانية » ، لا تكتمل الحكمة الحققة
بدونها . والسهروردي في بسطه للطريقة المشائية في مؤلفاته « البحثية »
« كالتلويحات » و « اللمحات » و « المقاومات » و « المشارع والمطارحات »
لا يكتفي بالعرض والتحليل ، بل يستهدف التنقيح والاستدراك أيضا .
وغرضنا الرئيسي في هذه للدراسة هو الإشارة إلى مأخذ الكبرى على
الطريقة المشائية التي نجدها مثورة في شتى مؤلفاته من جهة ، وتقييم مدى
أمانته في ذكر « لب قواعد للمعلم » الأول الذي يتجرد للرد على
المشائين (المسلمين) باسمه من جهة ثانية .

١ - من هذه المآخذ حصره للمقالات العشر في خمس ، هي الجوهر
والحركة والاضافة والكمية والكيف ، واعتباره مقولات متى وأين
والملك والوضع ضروريا من الاضافة ، ومقولاتي الفعل والانفعال ضربا
من الحركة : ففي الحقيقة كما يقول : « متى وأين والملك والوضع لا تعقل
إلا وأن تعقل الاضافة قبلها . . . والفعل والانفعال حركة تضاف
تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل » (١) . ويشير في كتاب « المشارع
والمطارحات » إلى حصر ابن مهلان لساوى في كتاب « البصائر »
للمقولات في أربع ، هي الجوهر والكم والكيف والنسبة ، فيرفضه
لإسقاطه الحركة التي لا تدخل تحت مقولة الجوهر ولا مقولة الكم
ولا الكيف ولا النسبة (٢) ويورد ، على حصره للمقولات في خمس ، حججا

١ - الحكيمين الآخرين اسمي أفاناديين واسقلينوس (اسقلايوس) اللذين يعتبرهما أستاذي
أرسطو . ويشفع بهذه اللاحقة « القدماء من البابليين والحكماء الضروانيين وانهند
وجميع الافنديين من مصر ويونان وغيرهما » . المشارع والمطارحات ، ص ٤٩٣ وقارن
التلويحات ، ص ١١١ والمشارع ، ص ٥٠٣ .

(١) التلويحات ، ص ١١ - ١٢ . قارن المشارع ، ص ٢٧٨ .

(٢) المشارع ، ص ٢٧٨

وشواهد شتى في كلا « التلويحات » و « المزارع » متذرعا في خروجه على العرف الذي درج عليه « الجمهور » بذريعتين :

الأولى أن « الفضلاء من شيعة المشائين » يعترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر (١) .

والثانية : أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول ، أرسطاطاليس بل « عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس » (٢) . وأرخوطس هذا ، دون شك ، هو الفيلسوف والرياضي للصقلي الذي تعرف إليه افلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة ٣٨٨ (٣) . ومع أن القدماء اختلفوا في عدد المقولات فقد زاه ابن سينا عن عددها المتعارف في المقالة الثانية من الفن الثاني من منطق « الشفاء » ، حيث يسوق الأدلة على « أنها عشرة » ، لا تدخل تحت جنس ، ولا يدخل بعضها في بعض ، ولا جنس خارج عنها » (٤) .

وتتردد عند السهروردي أصداء لبعض الآراء التي يدحضها ابن سينا في هذا المقام دون تسمية أصحابها . ويقضي فيلسوفنا القول في المقولات في « المزارع والمطارحات » ، على طريقة المشائين في الغالب ، وإن كان يناقشهم في بعض الجزئيات معتذراً عن ذلك « بأن للعادة جرت بإيرادها والقول فيها » . وإلا فعنده أن البحث في المقولات وفي عددها غير ذي غناء ، « فإنها قليلة الفائدة في العلوم جدا ولا يضر التقصير فيها (٥) .

٢- وبالإضافة إلى هذا المآخذ ، فللسهروردي مآخذ منطقية أخرى علة على المشائين ، نذكر منها « هذه لقاعدة المشائين في التعريفات »

(١) المزارع ، ص ٢٨٤ والتلويحات ، ص ١٢ .

(٢) التلويحات ، ص ١٢ .

(٣) راجع : Diogenes, Laertis, VIII, II, 4 .

(٤) راجع الشفاء ، المقولات ، القاسرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٥ ومقدمة الدكتور

ابراهيم مذكور ، ص ٩ .

(٥) المزارع ، ص ٢٨٤ .

المشاعون يأخذون الذاتي العام ، أى الجنس ، والذاتي الخاص ، أى الفصل ، فى تعريف الشيء . ولما كان الذاتي الخاص هذا غير معلوم عندهم يجمله ، فاقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم . ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعرف الإلمام بهذا الذاتي أو الخاص أو الفصل ، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتي آخر لا يعرف الشيء إلا به ؟ فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتنعة ، وكذلك تعريف الشيء (١) :

ولا تصدق هذه الحججة على الاعراض وحسب ، بل على الجوهر أيضاً . فللجواهر عند المشائين (بما فى ذلك النفس والمفارقات) فصول ذاتية عندهم ، فاستحال تعريفها إذن . أما الأعراض ، كاللون مثلا فتدرك بالحواس دون سواه ، وصورتها فى الحس لا تختلف عن صورتها فى العقل ، فلم يكن لها تعريف أصلا . فلزم عن كل ذلك أن المشائين « أوجبوا ألا يعرف شئ » (٢) ، كما يقول ، مادام أساس جميع المعارف عندهم التعريفات ، وكانت التعريفات مستحيلة ، كما رأينا .

٣- ويأخذ السهروردى على المشائين تعريفهم الجوهر بالموجود لاقى موضوع ، مخالفين فى ذلك القدماء الذين عرفوه بالموجود لاقى محل (٣) . والتعريف الثاني أعم عنده ، لأن التعريف الأول يصدق على كلا الجوهر والصورة ، فلم يكن تعريفا مانعا ، بينما

(١) حكمة الاشراق ، ص ٢١ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٧٣ .

(٣) يبدو أن السهروردى يعنى بالقدماء أرسطو وأصحابه . ويعرف أرسطو الجوهر فى المقولات (الفصل ٥) « بالذى لا يقال على موضوع ولا يوجد فى موضوع » . راجع الترجمة العربية فى منطق أرسطو ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، الجزء الاول ، ص ٧ . وفى أشهر التفسيرات ان المقول على الموضوع هو الخاصة الذاتية ، والوجود فى الموضوع هو العرض . راجع مثلا المقولات من الشفاء ، ص ٢٣ . وواضح ان العرض هو ما يقتضى المحل أو الموضوع دون سواه ، فكان التعريف الذى يورده السهروردى مما يصح على العرض دون الجوهر، بحسب المذهب الارسطوطالسى . راجع ماجد فخرى ، أرسطوطاليس المعلم الاول ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ٢٥ .

التعريف الأول يصدق على الجوهر دون سواه : فالصورة لا تكون في موضوع « لافتقار المحل إليها » (١) . أما الجوهر فلا محل له أصلا :

وقد يضيف المشاؤون إلى تعريفهم السابق قولهم إن الجوهر موجود « في شيء ليس كجزء منه ، وعندما يخرج من هذا التعريف كلا العقل والعالم بأسره . فالعقل والعالم بأسره ليسا موجودين « في شيء ليس كجزء منه » . والاعراض ، وهي تقيض الجواهر ، موجودة في شيء لا كجزء منه ، فصحح أنها جواهر ، وهو خلف (٢) :

ويلحق بهنا المأخذ قسمة المشائين الجواهر إلى ثلاثة أقسام : هي الأشخاص والأنواع والأجناس . وهم مجمعون على أن الأشخاص موجودة ، دون الأنواع والأجناس ، فاستحال أن تكون الأنواع والأجناس جواهر إذن (٣) . فإذا أضفوا إلى خاصية الجوهر كونه مقصودا بالإشارة الحسية أو العقلية ، وقعوا في خطأ جسم ، وهو أن المفارقات والجواهر الكلية لا تصلح عليها الإشارة الحسية ، والجواهر الحسائية لا تصلح عليها الإشارة العقلية (٤) .

ومثل ذلك يصدق على قولهم إن من خواص الجوهر أن وجوده لذاته لا يغيره ، وهو ما يصحح على الأفراد التي لا محل لها . أما الصور والكليات ، أو الأنواع والأجناس التي سبقت الإشارة إليها ، فهي جواهر ، مع

(١) المقامات ، ص ١٢٩ - ويبدو أن السهروردي يعنى بالمحل هنا المادة التي لا تحتاج إلى الصورة لكي توجد .

(٢) يورد ابن سينا في المقولات (ص ٢٨) « رسم « العرض كما يلي : « الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو » . وهو يميز بين الجواهر والاعراض تمييزا تاما .

(٣) المقامات ص ١٢٦ - ٣٢ . ميز المشاؤون بين الجوهر الأول والجوهر الثاني ، كما هو معروف . والأجناس والأنواع هي من الجواهر الثواني ، دون الأشخاص أو الجواهر الأولى . وهذا مذهب أرسطو أيضا ، راجع ماجد فخري ، أرسطوطاليس ص ٢٥ .

(٤) المشارع ، ص ٢٢٢ .

أن وجودها لغيرها مادامت غير قائمة بذاتها (١) . وقد أسهب السهروردي في بسط مآخذه الجزئية على المشائين في باب الجوهر بغية التدليل على تناقضهم ليس إلا . ومن يتصفح مذهبه في الجوهر في « حكمة الإشراف » بخاصة يتبين أنه يريد به معنى مفارقا للوجود وأعم منه إلى حد ما . فهو عنده « كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في قوامه عن المحل » (٢) فكان إذن أحد « الاعتبار العقلية » التي تشمل الوجود والعلم والماهية والإضافة وما شابه دون أن تخصص بالوجود العيني (٣) .

ونحن نرى أن كلامه على الجوهر ، إن في معرض النفي أو الإثبات ، لا يخلو من تشويش . فبعض ما يقوله على الجوهر يصح بالفعل على العرض ، بحسب المذهب المشائي العام ، كما رأينا ، وتعريفه للجوهر الآنف الذكر أقرب إلى مفهوم الفعل والكمال (أى الentelecheia) في المذهب الأرسطوطالي الذي يقابله مفهوم القوى أو الاستعداد ، في هذا المذهب .

٤ - وينقض السهروردي بنداً رئيسياً من بنود المذهب المشائي ، هو تركيب الجواهر من الهيولى والصورة ، تمهيداً لقوله بصور الأشياء جميعاً عن « نور الأنوار » . ولما كان غرضنا في هذه الدراسة بسط مآخذه على المشائين ، فلن نخوض في الجوانب الإيجابية من مذهبه النوراني أو الإشرافي الذي يرد فيه كل شيء إلى مبدأ واحد هو النور الذي عنه يفيض كل شيء (٤) . ونكتفى بإيراد الحجج التي يسوقها في إبطال ثنائية الهيولى والصورة عند المشائين .

وضع المشاؤون الهيولى ، عند السهروردي ، لتكون القابل للاتصال

(١) المشارع ، ص ٢٢٢ .

(٢) حكمة الإشراف ، ص ٧٠ .

(٣) حكمة الإشراف ، ص ٦٤ الخ .

(٤) راجع حكمة الإشراف ، ص ١٠٦ الخ .

والانفصال الذى يتميز به الجسم ، وأنكروا أن يكون المقدار داخلا فى معرفة حقيقة الأجسام . وحججهم على ذلك واهية ، لأن الاتصال يقال على الصلة بين الجسمين ، فكان إذن مفارقا للجسم ، خلافا للمقدار الذى لا يتفصل عنه . فحقيقة الجسم هى أنه « مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير » (١) .

فالجسم المطلق عبارة عن المقدار المطلق ، والأجسام الخاصة عبارة عن المقادير الخاصة . فالشمعة مثلا قد تتبدل أحوالها المختلفة عند الذوبان ، إلا أن مقدارها لا يتبدل أبداً ، فلزم عن ذلك أن جسم الشمعة ليس إلا نفس المقدار (٢) .

ولا يجدى فى دفع هذا الرأى أن يقال إن الأجسام تتفق بالجسمية وتختلف بالمقدار ، ما دام اختلاف هذه الأجسام فيما بينها إنما هو اختلاف بالمقدار ، سواء عيننا به الجسم المطلق أم الجسم الخاص ؛ فإذا صح أن « الجسم ليس إلا نفس المقدار » ، لم يكن للقول بالهيوولى ، وهم من مقومات الجسم فى المذاهب المشائية ، مبرر إذن .

ومما يخص الهيوولى ويكسبها صفة الوجود عند المشائين الصورة التى يوردون على وجودها حججا مختلفة يتناولها السهورردى تباعا ويدحضها . ١- منها أن وجود الصورة مرادف لوجود المادة التى تقوم بها . ٢- ومنها أن الهيوولى لا توجد مجردة عن الصورة ؛ إذ لو تجردت للحقت بها الكثرة أو الوحدة (وكلاهما صورة) .

٣- ومنها أن الأجسام لا تقوم بالأعراض ، فوجب أن تقوم بالصور (٣) . وكل ذلك باطل عند السهورردى : ١- فملازمة الصورة للهيوولى لا تعنى ضرورة أنها علة وجودها ، ٢- ولحاق الكثرة

(١) حكمة الاشراق ، ص ٧٥ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٧٥ . قارن ما ذهب اليه ديكرات من تكافؤ الجسم

والامتداد أيضا ومثال الشمعة الذى يضربه فى : Méditations II

(٣) حكمة الاشراق ، ص ٨٠ الخ .

أوالوحدة بالهيبولى ، إذا تجردت ، اعتبار عقلى لا يستدعى حلول الصورة فيها . ٣ - والأعراض شرط من شروط تخصص الجوهر ، والأعراض ما يخصص النوع وبه يتشخص . « فالحقيقة النوعية لا توجد مجردة قط بل منسوخة في الأعيان » ، فكان للأعراض إذن « مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاضطرار » ، (١) وهذا معنى تقوم الشيء بها . أضف إلى ذلك أن الأعراض تدخل في جواب « ما هو الشيء » ، أى في تحديد ماهيته ، فكانت إذن من مقومات هذا الشيء ، وسقطت حجة المشائين أن الصور دون الأعراض هى ما يتقوم به الشيء .

٥ - ومن أهم ما أخذ السهورردى على المشائين طائفة تدور على مسألة الإدراك أو العلم . فهو ينكر أولاً ، فى هذا المقام ، المقدمة المشائية القائلة إن التجرد عن المادة هو علة إدراك الشيء ، ويضع على نقيض ذلك أن النورانية هى تلك العلة . فلما كانت جميع الأشياء تصدر عن النور وترد إليه ، كان إدراكنا لها منوطاً بمقدار النور الذى يدخل فى تركيبها . « فنور الأنوار » الذى تصدر عنه جميع الموجودات نور محض ، فكان أظهر الأشياء وأعرفها ولم يفتقر إلى تعريف أصلاً . أما الموجودات المعلولة المركبة من نور وظلمة ، فأما يتفاوت إدراكنا لها تبعاً لغلبة النور على الظلمة فيها . ومن الحجج التى يوردها على المشائين أنه لو صحت دعواهم أن التجرد عن المادة هو علة الإدراك لوجب أن الهيبولى مدركة لذاتها ، مادامت ، من حيث هى هيبولى ، مجردة عن أى مادة أخرى عندهم (٢) .

وينكر ثانياً قول المشائين ، جرياً على سنة أرسطو ، أن إدراك الشيء هو أن يصير المدرك نفسه صورة ذلك الشيء (٣) . فبطلان هذا القول عنده ظاهر من عدة وجوه .

(١) حكمة الاشراف ص ٨٥ .

(٢) حكمة الاشراف ، ص ١١٥ .

(٣) المشارع ، ص ٤٧٤ الف٠ يذهب أرسطو فى كتاب النفس (٣ ، ٤٢٩ أ

٤٣٠ ب) الى أن « المعرفة بالفعل هى موضوعها شئ واحد » ، وان الصورة هى =

مها أن الشيء لا يصير شيئا آخر بعينه قط : فالصورة والنفس قبل الإدراك وبعده شيان اثنان ، والنفس المتحركة لا تتجدد دونما بتجدد الإدراك ، « بل هي شيء واحد ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها .. » فإنك أنت مع الإدراك ودون الإدراك « (١) » .

ولا يجدى في هذا الباب التذرع بما ذهب إليه المشاؤون من أن الإدراك يحصل لدى اتحاد النفس أو اتصالها بالعقل الفعال (كما رأى كلا الفارابي وابن سينا) . فهذا القول مردود للحجة الساقفة من جهة ، ولأن النفس إما أن تتصل لدى الإدراك بجزء من العقل الفعال دون جزء فتدرك شيئا دون شيء آخر ، فيكون العقل الفعال إذ ذلك متجزئا ، وإما أن تدرك جميع الأشياء لدى إدراكها شيئا ما ، وهو خلف . وهو يشير في هذا المقام إلى ما أخذ به « قوم أشد بحثا من هؤلاء ، من أن من طبيعة المفارقات أن تدرك ذاتها لأن ما كانت صورته في الذهن تحاكي صورته خارج الذهن ، كان مدركا لذاته ومدركا لغيره لانعدام العوائق المادية التي تحول دون اتحاده بصورة المدرك ، سواء كانت هذه الصورة ذاته أو غيرها . « فكل ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فله أن يعقل ذاته وغيره (٢) » ، كما يقول . إلا أن القول الثاني في إدراك المفارقات لذواتها ولسائر الأشياء مردود أيضا ، لأنه يفترض أصلا « مقارنة الصورة » ، التي ينكرها السهروردي كشرط من شروط الإدراك ، كما مر .

ويتطرق هذا الفيلسوف من إدراك النفس الأشياء إلى إدراكها لذاتها ، فيذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها لا بواسطة أو مثال ، ناسجا على مثال كلا أفلوطين وابن سينا في استحالة غروب النفس عن إدراك ذاتها قائلا : « وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها (: :) »

١ - ما ينحد بالنفس في فعل الإدراك الحسي والعقلي معا . وينسب على أفلاطون لقوله ان النفس هي « محل الصور » أو مستودعها ، لدى فعل الإدراك .

(١) المشارع ، ص ٤٧٥ .

(٢) المشارع ، ص ٤٧٦ .

فيجب أن يكون إدراكك لها لنفسها كما هي ، والأنايبي قط عن ذاتك وجزء ذاتك (...) فإذا تفحصت فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو أنايتك « (١) : فلم تفتقر اذن في ادراك ذاتك إلى مثال أو صورة يكون بمثابة أمر زائد على هذه الذات ، بل كانت أنايتك نورا مجردا ومدركا لنفسه :

من ادراك النفس لذاتها يتطرق المرء إلى إدراك ما هو فوقها . وهو ما نبه السهروردي عليه أرسطو حين ظهر له في « مقام جابّر صا » موعزا إليه « أن يبحث الإنسان أولا في علمه بذاته ، ثم يرتقى إلى ما هو أعلى » (٢) : وهو في هذا الارتقاء لا بد أن ينتهي إلى إدراك « نور الأنوار » أو واجب الوجود . فهذا الواجب لما كان « النور المحيط والنور المقدس والنور الأعظم » كان أظهر الأشياء لذاته وكانت جميع الأشياء مدركة له ، إذ « لا يحجبه شيء عن شيء » . (٣) والمشاؤون يرون أن إدراك واجب الوجود لذاته عبارة عن تجرده عن المادة وعن عدم غيبته عن ذاته » ، (٤) مردفين أن علمه بذاته علة وجود الأشياء عنه ، وعلى هذه المقدمة عند السهروردي مآخذ شتى : (١) فإذا كان علم الواجب علة وجود الأشياء ، تقدم هذا

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٢٢ والمشارع ، ص ٤٨٢ والتلويحات ، ص ٧٠ - ٧١ .
قارن أتولوجيا ، في أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ١١٦ : « فذلك لا يقدر أحد جسماني أن ينظر الى تلك الصورة (أى صورة العالم المثقل) كنه منظرها لليلة التي ذكرناها آنفا . فاذا أردت أن تنظر الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كأنك نفس بلا جسم ، ثم انظر الى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيه » . قارن الاشارات والتنبهات ، القسم الثاني ، ص ٣١٩ - ٣٢٠ : « ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تقطن للشيء فطنة صحيحة . هل تنيب عن وجود ذاتك ؟ ويردق ابن سينا على وجه أقرب : « بماذا تدرك حينئذ وقبله ،بعده ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ اقنوسط تدرك أم بشئ وسط ؟ وما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط . فبقي أن يكون بمشاهرك أو بباطنك بلا وسط » الاشارات ، ص ٣٢١ .

(٢) المشارع ، ص ٨٤ والتلويحات ، ص ٧٤ .

(٣) حكمة الاشراق ، ص ١١٢ . والمشارع ، ص ٤٨٤ والتلويحات ، ص ٧٠-٧١ .

(٤) حكمة الاشراق ، ص ١٥١ وقارن الشفاء (الايهيات) ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

العلم عليها وعن « عدم الغيبة عن الأشياء » الذى لا بد أن يتلو تحققها ؛
 (٢) ولمّا كان معلوله (أى العالم) غير ذاته لزم أن يكون علمه بذاته غير
 علمه بالعالم « فدخل عليه التركيب من جراء هذا العلم وهو محال ،
 ولا يجدى المشائين فى هذا المقام ما ذهبوا إليه من « أن علمه بلازمه
 منطوقى علمه بذاته » ، (١) لأن هذا العلم ، شيمة التجرد عن
 المادة وعدم الغيبة عن الذات ، أمر سلبي ، فكيف يندرج العلم
 بالأشياء ، الذى هو أصل الوجود ، فى السلب ؟ أى كيف تكون علة
 الأشياء سلباً وحسب ؟ « فإذا كان جيم غير باء » ، كما يقول « فسلم
 ما كيف يكون علماً بهما وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من
 النظام » ؟ (٢) .

وجواب السهروردى على مسألة العلم الآلهى التى احتدم حولها الجدل
 فى أوساط الفلاسفة والمتكلمين مدى عدة قرون ، كما هو معروف ،
 هو أن « علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته » . أما علمه
 بالأشياء « فكونها ظاهرة له ، إما بانفسها أو متعلقاتها التى هى
 مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية » (٣) . أى أن علمه
 بها ينبع من كونه مقومة بالماهية النورانية التى تستمدّها أصلاً منه ،
 أو اعتمادها على الجواهر المفارقة ، التى يدعوها الأنوار القاهرة أيضاً ؛
 ولن نتطرق إلى ما أخذ السهروردى الفرعية الأخرى على المشائين ؛
 إما لغموضها أو لارتباطها بمذهبه الخاص فى الإشراق . فقد تناول
 مسألة للتناسخ فى « حكمة الإشراق » وبعض كتبه الأخرى دون
 أن يفصل فى الأمر (٤) ؛ وتناول مسألة المثل الأفلاطونية دون

(١) حكمة الإشراق ، ص ١٥١ والمشارع ، ص ٤٧٨ . وهذا القول يرجع إلى قول
 ابن سينا فى الشفاء (الإلهيات) ص ٣٥٩ : « ولأنه (أى الواجب) مبدأ كل وجود
 فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له » وهو مبدأ للموجودات الثامة بأعيانها ، والموجودات
 الكائنة الفاسدة بأنواعها » .

(٢) حكمة الإشراق ، ص ١٥٢ .

(٣) حكمة الإشراق ، ص ١٥٢ .

(٤) حكمة الإشراق ، ص ٢٠٢ (حاشية ١) ر ٢١٨ . وقارن المشارع ، ص ٤٩٩ .

والتلويحات ، ص ٨١ .

أن يتوافر على بيان حقيقتها الفلسفية ، كما جرت عادت المشائين ، متندرا بالقول إنه « ليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقتاعيات ، بل على أمر آخر » (١) ، أى على المعرفة الذوقية ، فى زعمه ، معتبرا أفلاطون أحد أئمتها . وأفرد فصلا خاصا « فى هدم قاعدة المشائين فى العكس » (٢) وفى مسائل منطقية فرعية أخرى ، ليس من المفيد الخوض فيها هنا ،

ولابد فى ختام هذا البحث من تقرير حقيقة انفصال السهروردى عن المشائين العرب ، وعلى رأسهم ابن سينا ، ومداه : والمتأمل مليا فى هذا الانفصال يتبين دون عناء أنه لا يعدو فى الغالب الشكل ، اللهم اذا استثنينا العامل الذوقى ، أى المكاشفة التصوفية التى استمدتها عن أئمة التصوف ، وهم الفلاسفة والحكماء حقا ، (٣) عنده . فبينما يتحدث ابن سينا وأصحابه مثلا عن صدور الأشياء عن واجب الوجود ، يتحدث السهروردى عن « نور الأنوار ، وما يصدر عنه » ، ويتمسك ، على غرار الشيخ الرئيس . بالقاعدة الفيضية القائلة « بأن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من معلوك واحد » ؛ وبينما يتحدث المشاؤون عن المعاد الروحانى والجسمانى يتحدث السهروردى عن « خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور » ؛ وبينما يتحدثون عن المركبات ، يتحدث هو عن البرزخيات الفاصلة بين عالمى

(١) حكمة الاشراق ، ص ١٥٦ .

(٢) حكمة الاشراق ، ص ٥٨ .

(٣) التلويحات ، ص ٧٤ ، والمشاوخي ، ص ٥٠٢ - ٣ : « واما أنوار السلوك فى هذه الأزمنة القريبة ، فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى أخى اخميم (أى ذى النون المصرى) ومنه نزلت الى سيار قسطنتر (أى سهل التمسستوى) وشيخته . واما خميرة الخسروانيين فى السلوك فهى نازلة الى سيار بسطام (أى أبى يزيد البسطامى) ومن بعده الى فتى بيضاء (أى الحسين بن منصور الحلاج) ومن بعدهم الى سيار أملى وخرقان (أى أبى الحسن الخرقانى) »

النور والظلمة : فقد أخذ إذن ، على غرار المشائين ، بمنهج الصدور أو الفيض . إلا أنه استعاض عن مفهوم المفارقة؛ بمفهوم النور، وعن ثنائية الصورة والمادة عندهم ، بثنائية الظلمة والنور ، وعن الإحراك بتوسط الصورة ، أو المثال العقلي ، بتوسط المثال النوراني وهكذا ، وأبلغ من ذلك كله أن السهروردي إنما يجرد حملته هذه على المشائين باسم « المعلم الأول » ، وهو يضمر أن هؤلاء قصرُوا عن إدراك لب تعليمه ، وأن هذا التعليم لا يختلف أصلاً عن تعليم أستاذه أفلاطون وعن « خميرة الحكمة العتيقة » التي ترقى إلى « أبي الحكماء هرمس » : ويتبين ، لدى إنعام النظر في هذا التعليم ، أنه لا يمت إلى أرسطو طاليس التاريخي إلا بصلة واهية . وأنه لا يعدو ، في الواقع ، أرسطو كتاب « الربوبية » ، أي أفلوطين أو « الشيخ اليوناني » الذي اختلطت شخصيته الفلسفية ، كما هو معروف ، بشخصية « المعلم الأول » في الأوساط الفلسفية العربية . ويبقى مع ذلك أن السهروردي يعتبر أفلاطون ، دون أرسطو ، « إمام الحكمة ورئيسها » وقطباً من أقطاب تلك « الحكمة العتيقة » التي ترقى من وراء الفلاسفة المتصوفة المسلمين إلى هرمس وحكماء فارس والأنبياء . وعلة إكباره لأفلاطون هي أن هذا « الحكيم المعظم » الذي كثيراً ما يعنى به أفلوطين أيضاً ، إنما مزج الطريقة البهشية بالطريقة الذوقية ، خلافاً للمشائين ومن لف لفهم ، فاستوفى بذلك شروط « التأنه » الذي لا تكتمل الحكمة الأصلية بدونَه .

أما الأسئلة المتعددة التي تثيرها هذه النظرة إلى أفلاطون الذي يابس عند السهروردي شخصية صوفية غربية ، فلا يتسع المقام للخوض فيها هنا ، لأنها تخرج عن الإطار الذي رسمناه لبحثنا هنا . فلنكتف بالتنبية إليها وحسب ،

الفصل
الثامن

حكمة الإشراف والفيينومينولوجيا
بقلم : الدكتور حسن حنفي



أولا : فلسفة الحضارات المقارنة :

لايعنى عقد مقارنة بين اتجاه فلسفى فى الحضارة الإسلامية واتجاه آخر مشابه له فى الحضارة ، الغربية أن حضارتنا الإسلامية القديمة قد وصلت إلى آخر ماوصلت إليه الحضارة الغربية الحديثة ، بدافع من الفخر بالماضى والاعتزاز به الذى هو فى الحقيقة انسلاخ عن واقعنا الفكرى المعاصر ورضاء عن الذات التى تجد عزاءها فى الماضى (١) ، بل يعنى إمكانية وجود نفس الحلول لنفس المشكلات فى حضارتين مختلفتين ، وأن هناك حقائق فلسفية عامة يمكن للمفكرين من حضارات مختلفة الانتساب إليها والاتفاق عليها دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين أو بمزاج خاص ، وأن دراسة الحضارات المقارنة تؤدى إلى وجود نفس المشكلات والوصول إلى نفس النتائج ، كأن الحقائق واحدة ، والروح البشرى واحد ، وكأن الجدوس الفلسفية واحدة تتكرر على فترات متفاوتة من الزمان ، على مايقول برجسون . فما حدث فى الحضارة اليونانية من قبل حدث أيضا فى الحضارة الأوربية ، فحين وضع أفلاطون أساس المنالاية ، وأرسطو أسس الواقعية وسقراط واقعة الكوجيتو على لسان كاتبة معبد دلفى « اعرف نفسك بنفسك » ، حدث نفس الشيء فى العصر الوسيط ، فظهرت فيه التيارات المنالاية الأديلاطونية ... أفلاطون أوغسطين ، بونافنتير ، القديس برنار .. إلخ ، كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الإكوينى ، ودون اسكوت ، ووليم أوكام ... إلخ ، وظهرت

(١) انظر رفضنا لهذا الاتجاه الى الاعتزاز بالماضى لى : « موقفنا من التراث الغربى » الفكر المعاصر ، يناير سنة ١٩٧١ ، « جارودى فى مصر » ، الكاتب ، يناير سنة ١٩٧٠ .

أيضا اتجاهات ترمى إلى إثبات وجود الذات والنفس أولا كما هو الحال عند أوغسطين . وقد حدث ذلك أيضا في الحضارة الأوربية عندما نشأ التيار العقلي ابتداء من ديكارت والنيو التجريبي ابتداء من بيكون ثم التيار الذاتي ابتداء من الكوجيتو الديكارتي وعند مين دي بيران وهوسرل وبرجسون وفي الفلسفة الوجودية المعاصرة .

وحكمة الإشراق والفيثومينولوجيا كلاهما تضع نفس المشكلة ، وهي إلى أى حد يمكن الجمع بين منهج النظر ومنهج الذوق على ما يقول السهروردي ، أو بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي على ما يقول هوسرل ؟ وذلك من أجل إقامة منهج واحد ، هو المنهج الإشراقي أو المنهج الشعوري الذي يجمع بين النظر والذوق كما هو الحال في حكمة الإشراق ، أو بين العقل والواقع في التجربة الحية كما هو الحال في المنهج الفيثومينولوجي . فالسهروردي في الحضارة الإسلامية ، وهوسرل في الحضارة الغربية ، كلاهما يقوم بنفس المهمة وهي إيجاد وحدة المنهج : عاش السهروردي في القرن السادس الهجري ولكن إذا استثنينا القرنين الأول والثاني باعتبارهما عصر الترجمة في الفلسفة ، أو الفترة التي ظهر فيها لزهاد والعباد ، والنسك ؛ والبكاؤون في التصوف ، أو تلك التي ظهرت فيها البرادرات الأولى في التشريع ، أو النظريات الأولى في علم الكلام ، وجدنا أن السهروردي قد عاش فكريا في القرن الرابع من تطور الحضارة الإسلامية في نهاية فترتها الأولى تقريبا (1) ، وهو العصر الذي اكتمل فيه علم الكلام على يد الإيجي ، واكتملت فيه الفلسفة على يد ابن رشد ، واكتمل فيه التصوف على يد ابن عربي ، واكتمل فيه أصول الفقه على يد الشاطبي في القرن الثامن . أتى السهروردي بعد أن تم الفهم المنهجي في الحضارة الإسلامية بين منهج النظر عند المتكلمين

(1) نحن نقسم تطور الحضارة الإسلامية الى فترتين: الأولى وتشمل القرون السبعة الأولى التي نشأت فيها الحضارة الإسلامية وتطورت واكتملت ، والثانية وتشمل القرون السبعة التالية التي عاشت فيها الحضارة الإسلامية على الفترة الأولى أو تميزت منها ، وهو عصر الشروح والمختصات والمعاجم والموسوعات . ونحن الآن في نهاية الفترة الثانية وهان مشارف الفترة الثالثة ابتداء من عصر الأحياء في القرن الماضي .

والفلاسفة ومنهج الذوق عند الصوفية (١). ، الأول منهج عقلي والثاني منهج قلبي ، الأول يقوم على الاستدلال والبرهان والقياس ، والثاني يقوم على الإلهام والكشف والرؤية الباطنة . وقد تنازع هذان المنهجان مع الحضارة الإسلامية ، كل منهما يود أن يعتبر نفسه مثلاً لها ومعبراً عن جوهرها ، حتى أتى السمروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي ، ووجد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد وهو الذي عرضه في حكمة الإشراف .

أما هوسرل (٢) فقد أتى أيضاً بعد أربعة ترون من الزمان منذ ابتداء الشعور الأوربي في القرن السابع عشر عند ديكارت إذا اعتبرنا القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وهما قرنا الإصلاح الديني وعصر النهضة وظهور الاتجاه الإنساني ، البدايات الأولى للشعور الأوربي ، كما كان القرنان الأول والثاني الهجريان البدايات الأولى للحضارة الإسلامية .

كانت نقطة البداية في الفلسفة الأوربية ، على ما يصف هوسرل ، الكوجيتو الديكارتي ، ثم خرج منه تياران متعارضان في خطين متفرجين : الأول إلى أعلى وهو التيار العقلي الذي يمثله الديكارتيون واسبينوزا وما لبرانتش وليبنتز ، والثاني إلى أسفل وهو التيار التجريبي الذي يمثله بيكون والفلسفة الإنجليزية التقليدية عند لوك وهوبز وهوم وجون ستوارت مل . وقد ساعد على تعارض هذين الاتجاهين ثنائية ديكارت المتعارضة بين النفس والبدن : واستمر الصراع بينهما في الفلسفة الأوربية ، الأول عند المثاليين والثاني عند الواقعيين ، كما لم تنتج محاولات كانط والكانطيين بعده في التوحيد بينهما ، فقد وضع كانط الأول فوق الثاني وجعله شرطه في نظرة متجاوزة دون أي تفاعل حقيقي بينهما ، كما وجد هيجل بينهما في مسار تاريخي أقرب

(١) مع أن الأصوليين والمنفهاء استعملوا منهج العقل ، إلا أن العقل عندهم طرف آخر للواقع ، وليس هو العقل المجرد عند المتكلمين والفلاسفة . لذلك يمكن تسمية منهج الأصوليين والمنفهاء المنهج الواقعي كما يبدو في القياس الشرعي ومباحث العمد .

(٢) آدموند هوسرل : (١٨٥٦ - ١٩٢٨) .

إلى الشعر أو الأسطورة منه إلى الواقع متفاديا الوحدة الصورية في فلسفة الهوية عند شلنج والمسار الذاتي الخالص في نظرية العلم عند فشته . أتى هوسرل وحاول إعادة هذين التيارين المتفرجين ، الصورى والمادى إلى الشعور ، ففقد صورية المنطق وماديته ووضع منطق الشعور وهو الفينومينولوجيا ، كما فقد صورية الفلسفة وماديتها ووضع فلسفة الشعور وهي الفينومينولوجيا الترنسندنائية . استطاع هوسرل إذن القضاء على ثنائية المعرفة في الفلسفة الأوربية واكتشف عالم الشعور ، فهو ن هذه الناحية يقوم بنفس المهمة التي قام بها السهروردي في الحضارة الإسلامية ، ألا وهي إيجاد وحدة المنهج بين العقلانية والتجريبية ووحدها في التجربة الحية في الشعور (١) .

ومن ناحية أخرى ، كانت حكمة الإشراف تطورا طبيعيا للفلسفة والتصوف على السواء : فقد بدأت الفلسفة ، بعد عصر الترجمة ، عقلية علمية عند الكندي . كما يتضح ذلك في نظرية الحدوث وفي أعماله العلمية ، وكذلك انتهت عقلية علمية عند ابن رشد في نقده لنظرية الفيض في المعرفة والوجود ، وبلغت ذروتها في الفلسفة الإشرافية عند الفارابي وابن سينا في نظرية الاتصال بالعقل الفعال التي مزجت قبل السهروردي بين الفلسفة والتصوف . ولكن هذا المزج كان خارجيا محضاً ، فقد كان يكفى لابن سينا أن يضيف جزءاً أخيراً في الإلهيات عن المناسك والرؤى والنبوات والولايات كما فعل في « الشفاء » و« النجاة » ، أو يخصص لذلك جزءاً رابعاً كما هو الحال في « الإشارات والتنبيهات » ، بل إن « منطق المشركين » عند ابن سينا ، على غير ما يدل عنوانه ، أقرب إلى شرح للمنطق الأرسطي منه إلى وضع منطق ، للمشرقين ، وقد لايعنى ابن سينا من استعمال اللفظ إلا شراح أرسطو في المشرق ، أي المناطقة المسلمين . أما التصوف فقد بدأ قلبياً خالصاً

(١) انظر مقالنا « الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوربية » ، الفكر الماصر ،

يناير سنة ١٩٧٠

Krisis, pp. 60-70. Enste Philo. I, 2w. Ab. Dri. Ab.

في القرنين الأول والثاني يغلب عليه الطابع العملي أكثر مما يغلب عليه الطابع النظري ، بل إنه لم يتعد في هذه الفترة كونه علما للأخلاق الدينية الإسلامية . واستمر كذلك في القرنين الثالث والرابع ، ولكنه انتهى في القرنين الخامس والسادس إلى أن أصبح تصوفا نظريا يجمع بين النوق والنظر كما هو الحال عند ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين ، وكان التجربة الصوفية الخالصة لم ترض إلا أن تعبر عن نفسها في صياغات نظرية . فحين جاء السهروردي وجد البيئة الروحية مجهدة بعد أن اقترب منهج النظر والاستدلال من منهج النوق والمكاشفة ، واقترب منهج القلب والعين الباطنة من منهج العقل والاستدلال النظري ، ووجد بينهما في حكمة الإشراق .

وكذلك كانت الفينومينولوجيا تطورا طبيعيا للشعور الأوربي برافديه : العقلانية والتجريدية ، فبعد انتصارات العقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، والقضاء على الخرافة والوهم والتحرر من إسام الماضي وسلطان الموروث ، وجعله مقابلا للواقع ؛ نما العقل نحوا صوريا ، وذلك لأنه كان قد تأزم من كل مضمون سبق ، وانتهت الصورية إلى أن تحول العالم كله إلى حساب عقل ولإلى كم رياضي (١) . وأصبح العقل هو الروح الذي يسرى في التاريخ والذي يحركه ، أصبح هو وعى الحياة وإرادتها الباطنة على ما هو معروف في القرن التاسع عشر . ولكن مع بدايات القرن العشرين بدأت أزمة العقل ووضحت في صورته وفي تحويله الظواهر الحية إلى مجرد صور فارغة أو في تحويل الظواهر النفسية إلى كم يقاس ، أو في الشمول والعموم وتسيان الفردى والخاص . أصبح العقل معارضا للحياة التي تبدو في الحدمى والاتصال المباشر والطفرة والقفزة والخلق ورفض كل إمكانية للتنبؤ والمصادفة . ومن هنا رفض العقل وظهرت الحياة ، ونشأت فلسفات الحياة على ما هو معروف ابتداء من دلتاي ودريش حتى هوسرل ومين دي بران ورافيسون

وبرجسون وجويوفوييه ومونييه وبلونلك ووليم جيمس وجون ديوى وأونامونو وأورتيجا ومعظم الوجوديين الروس . ومن ناحية أخرى بعد أن تم اكتشاف الواقع ورؤيتهم على أنه واقع مادي منذ عصر النهضة ونشأة العلم ، وسيادة النظرة العلمية حتى بلغت أوجها في القرن التاسع عشر عندما أصبحت التجربة مصدر كل معرفة . وبعد الانتصارات التي حققتها المنهج العلمي في ميدان العلوم الطبيعية ، مد نشاطه إلى العلوم الإنسانية ، فنشأ علم النفس التجريبي ، وأصبح نموذجاً يحتذى به في العلوم الإنسانية ، التي يجب أن تتحول إلى علوم وضعية (١) . وفي أوائل هذا القرن بدأت مخاطر نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية وقامت العلوم الإنسانية بالبحث عن مناهج مستقلة عن مناهج العلوم الرياضية ومناهج العلوم الطبيعية على حد سواء . فظهر نقد للتجربة وللانجاء المادى بوجه عام ، وكشفت تجربة من نوع جديد هي التجربة الإنسانية أو التجربة الوجودية العامة التي هي أقرب إلى التجربة الصوفية منها إلى التجربة العلمية . نشأت الفينومينولوجيا لآزمة العقل الصورى والواقع المادى والتوحيد بينهما في الشعور ، فأصبح العقل تحليلاً للتجربة الشعورية ، وأصبح الواقع واقعياً حياً في الشعور . تلك هي الظروف المتشابهة في حضارتين مختلفتين ، التي دعت إلى ظهور حكمة الإشراق والفينومينولوجيا والانتهاه إلى نفس الحلول ، والتي تبرر عقد مقارنة بينهما . ولا تعنى المقارنة وجود أوجه تشابه مستمرة بين السهروردي وهوسرل سواء في طرح المشاكل أو تحليلها أو وضع الحلول لها أو الهدف من ذلك كله ، بل تعنى اختيار بعض المشاكل التي تعرض لها كل من الفيلسوفين مباشرة أو بطريق غير مباشر . لا تعنى المقارنة بالضرورة أوجه التشابه والاختلاف ، بل قد تعنى أيضاً إيجاد أوجه التشابه والاختلاف عن طريق المقابلة المستمرة بين الفيلسوفين . تشمل المقارنة إذن جوانب ثلاثة :

(١) Knisis, pp. 88-91. Easte Philo. pp. 157-73. La philo comme sc. rig. pp. 58-62.

(١) موضوعات موجودة عند الفيلسوفين وهي مادة المقارنة الأساسية ، مثل نقد كل منهما للاتجاه الصورى فى المنطق ، وموقف كل منهما من الفلسفة اليونانية وتفضيلهما أفلاطون «صاحب الأيد والنور» على مايقول السهروردى بالرغم من نقده لنظرية المثل ، وتحليل الذاتية عند كل منهما على أنه قصد متبادل عند هوسرل واشتياق عند السهروردى ، ونظرية الحدس عند كل منهما ، وموقفهما من الرمز والمادة والإحساس والتخيل . . . الخ .

(٢) موضوعات موجودة عند هوسرل تحاول تلمسها عند السهروردى مثل تحليل الزمان الباطنى أو الكشف عن دور الآخر .

(٣) موضوعات موجودة عند السهروردى تحاول تلمسها عند هوسرل مثل الموجودات النورانية ، والموجودات المفارقة بوجه عام وكل ما يتعلق بالنور فى الجزء الثانى من حكمة الإشراق .

وبطبيعة الحال لا تدل المقارنة على أى اتصال تاريخى بين الفيلسوفين ، فهوسرل لم يقرأ على الإطلاق تراثنا القديم كما فعل سينوزا والبرانش وليبتر ، وكان غارقا فى المشكلة الكانطية بوجه خاص والفلسفة الأوربية بوجه عام . بل إنه يعتبر أحد منظرى الشعور الأوربى كما هو الحال عند برنشفيج وماكس فيبر وياسبرز ، ويضعه فى مقابل الحضارات الشرقية القديمة فإذا كان الشعور الأوربى عقلانيا كانت الحضارات الشرقية أسطورية ، وإذا كان الشعور الأوربى نظريا ، كانت الحضارات الشرقية عملية ، وإذا كان الشعور الأوربى يبحث عن الحقيقة لذاتها ويكافح فى سبيلها ، كانت الحضارات الشرقية مؤمنة بحقيقة مسبقة من أجل الهداية الدنيوية والنعيم الآخروى . والحضارات الشرقية عند هوسرل لا تشمل إلا الصين والهند، ولايشير إلى فارس أو إلى الحضارة الإسلامية ، ويعتبر الحضارة اليونانية جزءا من الحضارة الأوربية وبداية لها ويرى ذروتها فى هندسة أفيندس ونقطة أرشميدس ومثل أفلاطون أو منطق أرسطو . أما فلسفة سقراط فهى ردة إلى الشرق القديم بمكوناتها الخلقية والعملية والدينية (١) .

ثانيا : خطأ نظرية المصدر الفارسي وعيوب المنهج التاريخي .

انتهت معظم الدراسات على حكمة الإشراق - وبخاصة تلك التي قام بها المستشرقون - إلى أنها فارسية الأصل ، واعتمدوا في ذلك على حجج عديدة نفيها حجة حجة ، وهي النتيجة التي تدخل ضمن نظرية المصدر الفارسي لتفسير نشأة التصوف الإسلامي . وهي نظرية في جملتها خاطئة ، ويرجع خطأها أصاما إلى أخطاء المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي ، لهذا المنهج الذي يقوم على الأثر والتأثر ، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها الأصيل ولإرجاعها إلى ظواهر سابقة عليها ، إما عن حسن نية لإيمان المستشرق بللمنهج

ويمكن أيضا مقارنة التكوين الفلسفي لكل منهما . كلاهما له ثقافة نظرية خالصة . فقد درس السهروردي الفلسفة المشائية وكان أحد أقطابها وصنف فيها مؤلفاته الأولى : التلويحات - المقارمات والمطرحات ، وفي نفس الوقت كانت له ثقافة روحية أخرى وجددها عند اليونان : فيثاغورس وأبناذقليس وأفلاطون ، الذين يمثلون الجانب الإشراقي في الفلسفة اليونانية . فانتسب إليه ونقد الفلسفة المشائية التي كانت مطبوعه ومطبخه في شبابه . ووجد أيضا ما يفتنه عند حكماء الفرس القدماء : زرادشت وماني وانتسب إلى هذا الجانب الإشراقي الذي وجدده أيضا في حكمة الهند القديمة . ولكنه في النهاية وجد في التصوف الإسلامي يفتنه فتتلمذ على يد عبد الدين الجيلبي واعتبر التمسثري والبسطامي والحلاج من أئمة الإشراق .

أما هوسرل فقد درس الرياضيات وهو في سن الشباب ، وبخاصة علم الحساب . وهاجم صورية الرياضة « في فلسفة الحساب » وأراد إرجاعها إلى أسسها النفسية . ولكنه تحول بعد ذلك وهاجم النزعة النفسية في المنطق والرياضة كما اتضح ذلك في « بحوث منطقية » سنة ١٩٠٠ . وأخيرا وضع أسس الفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص في « الأفكار » سنة ١٩١٣ . وكما اتصل السهروردي بالصوفية اتصل هوسرل بفلاسفة الحياة وعلى رأسهم : دلتاي وبرنتانو فاكشف الشعور كتجربة معاشها وجوهرها القصد المتبادل بين الذات والموضوع .

وإذا كان السهروردي مات شهيدا وهو في سن السادسة والثلاثين (ميلادية) فقد توفي هوسرل وهو في التاسعة والسبعين أي أنه عاش ضعف حياة السهروردي ، ومع ذلك فقد ترك لنا السهروردي حوالي ثلاثة وأربعين مؤلفا ورسالة أهمها « حكمة الإشراق » . وإذا كان السهروردي قد قضى معظم عمره في السفر والترحال بحثا عن العلم والعلماء ، فقد قضى هوسرل عمره متأملا باحثا واضعا لعلمه الجديد في مدينته الجامعية الصغيرة فريبورج في حياة زهد ونسك . وإذا كان السهروردي - قد لقي من حقد الفقهاء وحسد العلماء مما أحتق عليه صلاح الدين فقد كان هوسرل ممرسا لاضطهاد النازية ، ولكنه توفي قبل أن يبلغ الاضطهاد ذروته ، وأنتقدت مكتبته مع الدمار بعد تهريبها من فريبورج إلى سفارة بلجيكا في برلين كما هو معروف في القصة المشهورة .

التاريخي الذي أثبت جدارته في موضوعات حضارته الخاصة ، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وإرجاع الوحي والنبوة إلى مصادر تاريخية محضة في ديانات الشرق القديم . وتقوم حجج هذه النظرية على الجنسية والمولد واللغة والمنطقة الحضارية والفرقة الدينية(١) .

فالسهروردي ، بالرغم من أنه ولد في فارس ، إلا أنه ليس فارسي الأصل بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام ، وإلا لكان ابن سينا أيضا فارسيا والفارابي تركيا والكندي عربيا ، ولكان الخلاج والبسطامي والغزالي فرسا وابن رشد وابن عربي أندلسيين . لقد جمع الإسلام بين الشعوب ووجد بين الأجناس ، وصبت حضاراتها في حضارة إسلامية واحدة ، والا بلجاز الحديث عن الفلسفة التركية والفلسفة المصرية والفلسفة العراقية والفلسفة الشامية والفلسفة الحجازية في حضارة لم تقم على الجنس أو القومية . كانت الشعوبية في صدر الدولة الإسلامية ظاهرة سياسية (قيام الدولة الأموية على الجنس العربي ، والدولة العباسية على الموالى من الفرس والدولة العثمانية على الترك ... الخ) وليست بناء حضاريا ، وإذا كان السهروردي قد ولد في سهرورد في فارس فإنه قد توفي في حلب في الشام ، وليس محل ميلاده بأفضل من محل وفاته إذا أردنا النسبة للمكان . وقد كان العالم الإسلامي قديما يربطه دين واحد وتراث واحد وحضارة واحدة . ووجود بعض آثار الفكر الفارسي عند السهروردي كوجود آثار لابن

(١) أهم هذه الدراسات هي تلك التي قام بها هنري كوربان في مقدماته لمؤلفات السهروردي التي صدر منها حتى الآن جزءان : الأول مجموعة في الحكمة الإلهية ، استانبول، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ نشرات الإسلامية ١/١٦ ، جمعية المستشرقين الألمانية . ويشتمل هذا الجزء على : (١) كتاب التلوينات اللوحية والعرشية . (٢) كتاب المفارمات . (٣) كتاب المشارع والمطارحات . وستنشر اليه بالحرف I سنة ١٩٥٢ الثاني : مجموعة دوم مصنفات ، طهران (المعهد الفرنسي الايطالي) باريس مكتبة أمريكا والشرق ، Maison Neuve ويشتمل هذا الجزء على : (١) كتاب حكمة الانراق . (٢) رسالة في اعتقاد الحكماء . (٣) قصة الغربة الغربية . وستنشر اليه بالحرف كذلك H. Corbin : Histoire de la philosophie islamique, Paris, NSRF, 1964, Ch. VII, pp. 284-304.

المصرية في فقه الشافعية ، والبيته العراقية في فقه أبي حنيفة والبيته الحجازية في فقه مالك ، وكغلبة أهل الأثر في فقه الحجاز وأهل الرأي في فقه العراق . ويصر بعض المستشرقين على أن السهروردي في مقتله لم يكن له أى هدف سياسى أو عقائدى أو اجتماعى ، بل كان فارسى الأصل فقط ، وكأن الفارسية هدف في ذاته يحاسب الصوفى من أجله . (١) وإن رفض جعل السهروردي مفكرا فارسيا لايعنى أنه مفكر عربى ، فالسهروردي مفكر ينتسب إلى حضارة نشأت على أساس دينى وليس على أساس قومى . السهروردي مفكر إسلامى يضع مشكلة خاصة بحضارته ، وليس مفكرا قوميا يدافع عن قوميته (٢) . وإن كان البسطامى والحلاج قد ولدا في فارس فلا يعنى ذلك أنهما من حكماء الفرس ، وإلا لكانت الحضارة الإسلامية كلها أقرب إلى الحضارة الفارسية منها إلى الحضارة الإسلامية بخاصة ، إذا عرفنا أن معظم حملة العلم كانوا من العجم . وما يسميه بعض المستشرقين تصوفا فارسيا هو في الحقيقة تصوف إسلامى ظهر في فارس كما ظهر في مصر والعراق والمغرب والأندلس (٣) ، فالحضارة الإسلامية كل واحد بصرف النظر عن المنطقة الجغرافية . بل إن بعض المستشرقين يجعلون حكمة الإشراق كلها من « سهرورد » ، فقد نشأ فيها كثير من حكماء الإشراق وكان سهرورد هي منبع الحكمة ، وكان الحقيقة تصلر من مكان معين (٤)

ولا يعنى أن السهروردي كان يعلم الفارسية أنه فارسى الأصل ، فكثير من مفكرى الإسلام كانوا يعلمون أكثر من لغة ، فكان ابن رشد يعلم اليونانية والجزالى وابن سينا يعلمان الفارسية وابن المقفع كان يعلم اللغة الهندية ، فمعرفة اللغات المعاصرة كانت دليلا على

I, p. 96. (١)

I, pp. 1-2. (٢)

I, p. 59. (٣)

(٤) رفض الأصوليون اعتبار عمل أهل المدينة أو الكوفة أو غيرها من المدن دليلا شرعيا

لعدم ارتباط الحقيقة بالمكان .

الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى ، وليست دليلاً على انتساب المفكر إلى جنس اللغة . ولا يعنى أيضا كتابة السهوروردى جزءا من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية فى إيران ، فكثيرا ما كتب المفكرون المسلمون بالفارسية والمتركية ، وذلك لأن المفكرين فى الجزء الشرقى من العالم الإسلامى كانوا مزدوجى اللغة ، ولكن فكرهم ينتسب إلى الحضارة الإسلامية ، فضلا على أن الجزء المكتوب بلغات غير عربية ضئيل (١) .

أما اللغة ، فصحيح أننا نجد فى حكمة الإشراق وفى مؤلفات السهوروردى الأخرى بعض الألفاظ الفارسية العامة أو الخاصة ، مثل لغة النور ، أو استعارة بعض أسماء الأعلام التى تشير إلى حكماء وأئمة الفرس القدماء ، ولكن لا تدل هذه الألفاظ الفارسية على أن حكمة الإشراق فارسية الأصل لأن ذلك لا يتعدى مجرد استعارة لفظية . فنحن نعلم أن هذه الألفاظ وغيرها من الألفاظ اليونانية كانت متداولة فى البيئة الإسلامية منذ عصر الترجمة ، وبحكم الحوار والصلات الثقافية الحضارية التى كانت موجودة قبل ظهور الإسلام . وقد استعمل المتكلمون الفلاسفة بل الصوفية والأصوليون هذه الألفاظ حتى أصبحت ألفاظا محلية لا يعنى استعمالها انتساب الفقيه أو المتكلم أو الفيلسوف أو الصوفى إلى البيئة الأولى التى نشأت فيها هذه الألفاظ فارسية كانت أم يونانية أم هندية أم رومية . بل إن كثيرا من الألفاظ فقدت مدلولاتها الأولى وأخذت مدلولات جديدة من الحضارة الإسلامية وهو ما نراه واضحا فى الفلسفة واستعمالها لألفاظ مثل العقل الفعال (وتشير به إلى جبريل أو اللوح المحفوظ) وواجب الوجود أو الواحد وتشير به إلى الله . لا يعنى إذن استعمال السهوروردى بعض الألفاظ الفارسية أنه يحى التراث الفارسى القديم ، بل يستعمل كل ما فى بيئته من ألفاظ تعبر عن المضمون الإسلامى :

(١) وبالمثل يمكن أن يقال أنه لا يعنى أنى إذا كتبت رسالة فى الحضارة الإسلامية باللغة الفرنسية أنها تعتبر جزءا من تاريخ الفكر الفرنسى ! .

فإذا كان السهروردي قد استعمل لفظ « واهب الحياة » فإنه يدل به على « الله » في التصور الإسلامي ، وليس على موضوع خاص في ديانات فارس القديمة . لا يعنى إذن وجود بعض الألفاظ الفارسية في حكمة الإشراق مثل « الخرة » أنها ترجع إلى مصدر فارسي ، وإلا لاعتبرنا القرآن من أصل فارسي لأنه يحتوي على بعض الألفاظ الأعجمية التي كانت قد عربت قبل نزول القرآن ، وأصبحت متداولة شائعة في البيئة العربية قبل الإسلام .

وهذه ظاهرة لغوية محضة تعرف باسم « التشكل الكاذب » *Pseudomorphologie* ، تحدث عندما تلتقي حضارتان : الأولى ناشئة (إسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أو اليونانية أو الهندية أو الرومية .. الخ) ، فتستعير الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة ؛ وتعبر عن معانيها من خلالها ، بعد أن تتخلى عن ألفاظها الخاصة التي لم تعد قادرة على التعبير عن كل المفاهيم الجديدة المعاصرة . وكلما تتطور الحضارة تجدد نفسها بنفسها عن طريق تجديد الألفاظ . وهي ليست مجرد ظاهرة شكلية ، إذ بالتخلي عن اللفظ القديم البالي الذي لم يعد قادرا على التعبير واستعمال اللفظ الجديد تظهر معان جديدة وأبعاد لم تكن معروفة (١) . فواجب الوجود أو الواحد في الفلسفة خالق للعالم ومدير له ، وهما المعنيان لإسلاميان — الخلق والعناية — في لفظ أجنبي . وقديما فرق علماء المسلمين بين علوم الوسائل وعلوم الغايات . والألفاظ جزء من علوم الوسائل ، والمعاني جزء من علوم الغايات ولا يضير العالم شيئا أو عبر عن معانيه بألفاظ عدة فالألفاظ إن هي إلا وسائل للتعبير ، والألفاظ ما هي إلا حامل للمعاني . لا يعنى إذن ظهور بعض الألفاظ المتداولة في المزدكية في حكمة الإشراق أن حكمة الإشراق جزء من اللاهوت المزدكي ، بل تعنى أن السهروردي كان يستعمل كل ما هو موجود في بيئته الثقافية والدينية ليبر به عن كشفه الخاص ، ولا سيما أن حكمة الإشراق قد ظهرت في عصر متأخر ، في

(١) انظر تحليلا وافيا لهذه الظاهرة في رسالتنا

للقرون السادس ، بعد أن شاعت هذه الألفاظ وأصبحت جزءاً من البيئة الثقافية الإسلامية . وهو أمر طبيعي أن تفتتح الحضارة الناشئة على هيرما وإلا أصيبت بالحمود والاضمحلال (١) .

أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها هائلة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة ، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراق فارسية ، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية ، وتعبّر عن ثنائية التجربة الإشراقية ، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة مانوية أو هيرما : فثنائية النور والظلمة ، الخير والشر ، الروح والمادة ، النفس والبدن ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الآخرة والدنيا ، الحلال والحرام ... الخ تكون البناء النفسى لكل تجربة صوفية تلك التي تقوم على التعارض في الانفعالات كما تبدو في الخوف والرجاء ، الغيبة والحضور ، اللقبض والبسط ، السكر والصحو ، الفقد والوجد ، الهيبة والأنى . ثم تشخيص الوجود كله على أساس هذا التعارض ، فبنشأ الملاك والشيطان ، النور والظلمة :: الخ : لغة النور إذن ليست خاصة بقارس والديانات الفارسية بل هي لغة صوفية إشراقية توجد في كل حضارة . فإذا كانت موجودة في الحضارة الفارسية السابقة على الإسلام فهي موجودة أيضاً في الحضارة اليونانية عند أفلاطون ، صاحب الأيد والنور ، وموجودة أيضاً في الحضارة الهندية وفي الحضارة المصرية القديمة عند إخناتون ، وموجودة أيضاً في الحضارة المسيحية في التصوف المسيحي في الحضارة الغربية لو اعتبرنا إنجيل يوحنا والمسيحية الشرقية أترامن آثار الديانات الشرقية القديمة والبيئة الغنوصية في آسيا الصغرى وفارس وشمال العراق ، وقد ظهرت لغة النور في التصوف الإسلامي

(١) يمكننا الآن عمل نفس الشيء مع الحضارة الغربية ، فنستعمل الفاظ القوة والحياة والارادة (ثبثشة) أو التطور الخالق واندفاع الحياة (برجسون) أو الصراع الطبقي ومسار التاريخ والبروليتاريا (ماركس) للتعبير عن مضمون أصيل في تراثنا القديم أو واقعنا المعاصر . انظر مقالنا : « موقفنا من التراث الغربي » ، الفكر المعاصر يناير سنة ١٩٧١ .

الجزيرة العربية وفي مصر وشمال إفريقيا والأندلس ، فليست لغة النور لغة صوفية فارس وحدهم ، البسطامي والحلاج والحفيد والغزالي ، بل هي أيضا لغة الصوفية خارج البيئة الفارسية عند رابعة العدوية والحسن البصري وابن الفارض وابن عربي وعبد الحق بن سبعين : لغة النور إذن موجودة في كل تجربة صوفية بصرف النظر عن البقعة الجغرافية . بل إن ظهور بعض العبارات حول النور ، المعروفة في الديانات الفارسية ، بنصها في مؤلفات السهروردي لا تدل على أن السهروردي يحيي المزدكية القديمة ، فالسهروردي يستعمل كل ما يجده في بيئته من ألفاظ ومفاهيم وتصورات من أجل التعبير عن علمه الكشفي (١) . حتى ولو فهم الشراح قاعدتي النور والظلمة على أنهما قاعدتا حكماء الفرس ، فالشراح فرس يضيفون معلومات من بيئتهم الثقافية كما يضيف شرح القرآن على النص من البيئة الإسرائيلية أو من البيئة العربية القديمة ، فضلا على أن رأى الشراح ليس برهانا (٢) وهناك كثير من عبارات السهروردي توحى بأن النور لفظ شائع في كل بيئة ثقافية ، ويعبر عن كل تجربة صوفية ومنها البيئة الفارسية والديانات الفارسية (٣) . وقد استعمل أفلاطون أيضا لغة النور وهو صاحب الأيد والنور (٤) . ونجد لغة النور أيضا في البيئة العربية ، بل إنها لغة شائعة

- (١) في اورداد الاستبصار من كتاب الواردات يلاحظ بعض المستشرقين وجود لازمة مزدكية وهي : «ارفع ذكر النور ، وانصر أهل النور ، وارشد النور الى النور»
(٢) يقول الشيرازي شارحا عبارة السهروردي : «وسلى هذا بيتنى قاعدة الاشرقا في النور والظلمة » : « أى على الرمز بيتنى قاعدة أهل الاشرقا ، وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين احدهما نور والاخر ظلمة » .
(٣) يقول السهروردي : «والنار ذات النور شريفة لنوريتها ، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم ، وهو نور قاهر قياض لهاة حكمة ٠٠ ص ١٩٣ وكذلك ، «فذلك ، أمر الفرس بالنوجه اليه (النور) فيما مضى من الزمان» حكمة ٠٠ ص ١٩٧ .
(٤) يقول السهروردي : «وقال أفلاطون: «انى رايت عند التجرد أفلاكا نورانية» . مما يدل على أنهم (أصحاب المشاهدات) أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور، وكذا عالم العقل ما صرح به أفلاطون وأصحابه : ان النور المحض هو عالم العقل . وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى ، فيرى في ذاته النور والبهاء ، ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ، ويرى النور العظيم في الوضع الشاهق الالهى . ما هذا مختصره الى قوله : « حجبت الفكرة عنى ذلك النور » . حكمة ٠٠ ص ١٦٢ .

في الأحاديث النبوية والآيات القرآنية (١) . لايعنى إذن ذكر السهروردي لألفاظ فارسية يدل بها على درجات النور أو على بعض الجوانب الأنطولوجية المقابلة له (درجات الملائكة) أن حكمة الإشراق جزء من اللاهوت المزدكي أو الزرادشتي ، بل تعنى أن السهروردي يحتوي هذه الميانات القديمة التي توصلت إلى بعض الحقائق الإشراقية ثم يأتي السهروردي كمن يكملها ، أو التي سميت بعض الحقائق بغير أسماؤها ثم يأتي السهروردي فيعطيها أسماءها الحقيقية . يقوم السهروردي إذن بعملية احتواء للبيئات الثقافية التي نشأ فيها ويكملها . فالملك بهمان هو الملك ، والعقل الفعال هو جبريل ، ونور الأنوار هو ما سماه الفرس « خرة » ، والأنوار القاهرة لها أيضا ما يقابلها في الأفستا ، والعقول هي أرباب الأنواع ، والأنوار القاهرة هي الملائكة « ولا مشاحة في الأسماء » ، « فالحق أن هذه الثلاث شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات (٢) » .

(١) يقول السهروردي : (شاع بين العرب والعجم «ان لله سبعا وسبعين حجبا من نور لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره» ، وأوحى اليه الله «نور السموات والأرض» ، وقال : «ان العرش من نوري» . ومن الملتقط من الأدعية العبوية «يانور النور 1 احتجبت دون خلقك ، فلا يدرك نورك نور . يانور النور 1 قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض . يانور كل نور 1 خادم بنورك كل نور» . ومن الدعوات المأثورة «أسالك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك» . ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة ، بل نهبت بها تنبيهها ، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يحصى» .
حكمة ٠٠ ص ١٦٢ - ١٦٥ .

(٢) حكمة ٠٠ ص ٧٧ ، ص ٢١٠ وهناك عبارات عديدة يشير بها السهروردي إلا أن الشيء الواحد يمكن تسميته بطرق مختلفة ، ولذلك قيل أن يذكر الشيء يقول : وهذا ما سماه . . وهذا ما أطلق عليه . . للدلالة على أن الحقائق واحدة وأسماءها كثيرة مثل «والجزء الذي يوصف به الشيء - كالجوانبة للإنسان ونحوها - سماه أتباع المشائين ذاتيا» حكمة ٠٠ ص ١٦ وكذلك في حديثه عن الجسم يقول : «هو الذي سموه هبول» حكمة ٠٠ ص ٨٠ ، وأبسا يرجع الأخطاء إلى استعمال الألفاظ لمان مختلفة فيقول : «نمثل هذا الأغاليل لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معان مختلفة - كلفظة الصورة وغيرها ٠٠» حكمة ص ٨٥ أو «ومن الغلط الواقع بسبب تفسير الاصطلاح ٠٠» .

حكمة ٠٠ ص ٩٠ . بل ان حكماء الأمم كلها يقولون نفس الشيء ولكن بالفاظ مختلفة : والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو في الألفاظ ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض والسكوت قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التسوية لا نزاع بينهم في أصول المسائل « حكمة ٠٠ ص ١١ .

وإذا كان السهروردى قد أثنى على حكماء الفرس ، فلا يعنى ذلك أن حكمة الإشراق هى حكمة حكماء الفرس القدماء لأن الحضارة الإسلامية قد احتوت غيرها من الحضارات . كل حضارة تعمل وسبها فى البحث عن الحقيقة وفى الوصول إليها ، كل حضارة فيها خير ، وحكمة الإشراق هى خلاصة الحضارات كلها التى انصهرت داخل الحضارة الإسلامية . وقد فعل الفلاسفة والمتكلمون والمؤرخون والصفوية نفس الشيء عند ما كان الفلاسفة مثلاً يصلحون كتبهم بتقريظ اليونان كما فعل الكندى ، أو بذكر الملل والنحل السابقة على الإسلام كما فعل ابن حزم والشهرستانى ، وكما استشهد الصوفية بأقوال المسيح وبراهما وبوذا وكما ذكر المؤرخون للحضارة الإسلامية أخبار الهند والصين واليونان ، كما فعل صاعد الأندلسى فى « طبقات الأمم » :

أما فيما يتعلق بالمنطقة الحضارية التى ظهرت فيها حكمة الإشراق ، فلا يعنى ظهور حكمة الإشراق فى فارس أنها جزء من الحياة الروحية

وفى كل مرة يذكر السهروردى أسماء الأعلام الفارسية بنيه على أنها مجرد أسماء لحقائق ثابتة مستقلة عن الألفاظ والديانات والحضارات . يقول السهروردى عن نور الأنوار أو النور الأقرب أو النور العظيم : « وربما سماه بعض الفهلوية بهمى » حكمة ص ١٢٨ وكذلك فى حديثه عن الأنوار والآنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون ، والأشواء المينوية يتابع « الغرة » والرأى التى أخبر عنها زرادشت ، ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها ، فشاهاها . وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا ، حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه « خرداد » ، وما للأشجار سموه « مرداده وما للنار سموه « أرديهشت » وهى الأنوار التى أشار إليها أنبأذ قلم وغيره حكمة ص ١٥٧ - ١٥٨ . ويقول أيضا : « والنار ذات النور شريفة لنورتها وهى التى انفقت الفرس على أنها طلسم أرديهشت » حكمة ص ١٩٣ . ويقول كذلك : « ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر الأرضى لحاجتها الى حفظ الأشكال والقوى - كان « استفندار مند » - وهو النور القاهر الذى ظلمسه الأرض - كثير العناية بها ، ولما كان صنمه منفعلًا عن الجميع لنزول وئيبه ، كان حصصه « كدبا تويته » - أى استفندار مند - عن كل صاحب صنم حصصه الاناث . « حكمة ص ١٩٩ . ويقول كذلك « وبحمل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم التسوع الناطق - يعنى جبرئيل عليه السلام - وهو الأب القريب من عظمة رؤساء الملكوت القاهرة ، « رزان نجش » ، روح القدس ، واهب العلم والتأييد ، معطى انحباة والفضيلة ، على الزواج الأمم الانسانى نور مجرد وهو النور المتصرف فى المصايب الانسية ، وهو النور المديب الذى هو « استفيد الناسوت » وهو المشير الى نفسه بالاناثية . حكمة ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

فيها ، والتي كان السهروردي فيها عنصراً وشاهداً (١) ، بل هي جزء من تاريخ الحياة الفكرية في الحضارة الإسلامية سواء فيما يتعلق بالمنطق أو الفلسفة أو التصوف . ويحاول بعض المستشرقين وضع مقالات حكمة الإشراق داخل الحلقات الروحية الإيرانية (٢) ، وبخاصة مقالات القسم الثاني عن النور ، وهذا قلب للحقائق ، ووضع لكل دخل الجزء ، فالكل هو الحضارة الإسلامية وحكمة الإشراق تعبير عن أحد مشاكلها وهي وحدة المنهج ، والجزء هو البيئة الثقافية في فارس كغيرها من البيئات في مصر والعراق والشام والمغرب والأندلس ، لذلك أيضا ليست حكمة الإشراق جزءا من تاريخ الحياة التأملية والدينية في إيران (٣) بل جزء من تاريخ الحضارة الإسلامية التي انصهرت فيها البيئات الثقافية وامتحت بداخلها الحدود الجغرافية بين البلدان .

ليست حكمة الإشراق أيضا جزءا من الوجود اللاهوتي في إيران لأن ظهور السهروردي مرتبط بظهور الإسلام ويتطور الحضارة الإسلامية ، والجانب اللاهوتي في حكمة الإشراق جانب عرضي ، بل إن الجانب الأنطولوجي فيها عن النور والأنوار والبرازخ والطلاسم جانب عرضي لأن حكمة الإشراق أساسا تضع مشكلة وحدة المنهج في الفكر الإسلامي . كما لا توجد في حكمة الإشراق دوافع زرادشتية أو مزدكية فقد عرض للمهروردي هذه الملل والنحل كما عرفها المنكلمون والفلاسفة والفقهاء والصوفية كجزء من التعرف على البيئات الثقافية القديمة ، يونانية أو هندية أو بابلية أو غيرها .

السهروردي مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع أخرى غير إسلامية (٤) لذلك لا يمكن مقارنته بالمفكرين الزرادشتيين مثل ابن أبي زكريا التمام .

I, p. 2.

(١)

I, p. 60.

(٢)

I, p. 43, II, p. 19.

(٣)

(٤) هل يمكن أن يقال ، قياسا على ذلك ، ان الدوافع لدى محمد عبده وقاسم أمين

فرعونية ، وعند الكواكبي ورشيد رضا فينيقية ، وعند اقبال والافغانى يوزبة أو برهمانية .

أوضحه داخل الحركات الإصلاحية في الديانة الزرادشتية (١) ،
 أو مقارنته بسلمان الطاهر Salman le pur أو سلمان باك Salman Pak
 أحد حكماء الفرس القدماء (٢) . ليست حكمة الإشراق جزءاً من
 اللاهوت الفارسي القديم (٣) فالملائكة وأنواعها والموجودات النورانية
 ودرجاتها موجودة في كل بيئة صوفية وفي كل دين. والسهروردى، يزيد عليها
 ويصححها ويكملها ويعيد ترتيبها حسب تصويره الإشرافي للكون .

وقد حاول بعض المستشرقين جعل حكمة الإشراق مشكلة فرعية من
 المشكلة الأم، وهي تكوين مجموعة الكتب الأفسنية canon avestique ، وكان
 هذه المجموعة هي الكتاب المقدس الذي يحتوي على حقائق الوحي الذي يؤمن به
 السهروردي (٤) : أصبحت حكمة الإشراق جزءاً من الكتب الفلسفية الإيرانية
 التي ترجمت إلى اليونانية بعد غزو الإسكندر ثم إعادة كتابتها في دساتير نامه
 ليست حكمة الإشراق أيضاً جزءاً من تاريخ الفكر الفارسي الإيراني
 القديم (٥) ، بالرغم من إشارة السهروردي إلى فلاسفة الفرس القدماء ،
 لأن مهمة المفكر عادة هي ربط نفسه بالبيئة الحضارية التي ينشأ فيها من
 أجل تمثيلها وتطويرها واستعمالها كنقطة بداية وكوسيلة للتعبير ،
 فالمفكر هو الذي يتمثل ببيئته ويعبر عنها ويعيد بناءها طبقاً لروح العصر .
 وقد وقع في هذا الخطأ إقبال عندما أطلق على دراسته عنوان تطور
 الميتافيزيقا في فارس .

ليست حكمة الإشراق تعبيراً عن أفضل ما في الإشراق لدى حكماء
 الفرس القدماء ، إذ أن الإشراق عند السهروردي يضع مشكلة منهجية
 في الفكر الإسلامي وهي مشكلة وحدة المنهج ، في حين أن إشراف الفرس
 القدماء جزء من اللاهوت الإيراني القديم ، وتعقيل للديانات الفارسية

II, p. 87.

(١)

(٢) وهو رأى ماسينون .

I, p. 45.

(٣)

I, p. 60.

(٤)

I, p. 12.

(٥)

القديم ، وأقرب إلى التصوف منه إلى المنطق والفلسفة ، وأقرب إلى الجانب الأنطولوجي منه إلى الجانب الإشرافي الذاتي (١) :

لم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم في عصره البطولي (ذاك ، روستام ، اسفنديار) بأساطيره وفسانه وحكمته وملله ونخله حتى ولو أعلن السهروردي أنه يؤيد إحياء حكمة الفرس القدماء لأنه يعنى بذلك أنه يريد ربط نفسه ببيئته الثقافية التي نشأ فيها داخل الحضارة الإسلامية العامة وهي الكل ، كما يجي مفكر من مصر الحضارة الإسلامية ابتداء من بيئته الثقافية الإسلامية . ويشارك بعض الإيرانيين المعاصرين في هذه الوجة من النظر واعتبار حكمة الإشراف جزءا من إحياء التراث الفلسفي والديني الإيراني القديم ، وقد درس البعض منهم بالفعل الفلسفة الإشرافية كمنهج لدراسة ضخمة عن المزدكية وأثرها في الأدب الفارسي ، وبالتالي تقي عنها طابعها الإسلامي الخالص (٢) .

ليس التصوف الفارسي هو الأصل والتصوف الإسلامي هو الفرع ولم يكن دور الصوفيان المسلمين: البسطامي والحلاج نقل « الخميرة الفهلوية » من حكماء الفرس القدماء ، بل هما صوفيان مسلمان لهما تجربتهما الذاتية مفتحان على العصر واستعملا وسائل التعبير المتاحة لهما . فحكمة الإشراف ليست جزءا من تاريخ التصوف في فارس بل إن التصوف في فارس جزء من تاريخ التصوف الإسلامي .

وتدل تفرقة السهروردي بين أنواع الحكمة الفارسية على أنه قد اتخذ منها موقفا نقديا ؛ فهو يفرق بين نوعين من الحكمة لدى الفرس : الحكمة الحقيقية ، وحكمة الكفر والشرك التي يمثلها ماني (٣) . ومقياس التفرقة

I, p. 50.

(١)

(٢) هو الدكتور معين زميل كوربان وصديقه وممارنه في الأبحاث والدراسات في إيران .

(٣) وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس ،

مثل جاماسف وثرشا وشترو وبرزرجهر ومن قبلهم . وهي ليست قاعدة كفره الجوس

والحاد ماني وما يقضى الى الشرك بالله تعالى وتنزهه ، حكمة ٠٠ ص ١٠ - ١١ .

لديه هو التشبيه والتجسيم وهو مقياس إسلامي ، فالحكمة الفارسية الحقيقية هي التي لا تقوم على التشبيه والتجسيم (١) .

وأخيرا . ليست حكمة الإشراق ، أو أعمال السهروردي بوجه عام ، تبريرا وجوديا لإحياء التراث الفارسي القديم ، فلسفة أولاهوتا أو حكمة أو ديننا أو أساطير (٢) ، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدها . ويصربعض المستشرقين على إرجاع حكمة الإشراق إلى حضارة إيران القديمة قبل ظهور الإسلام ، وهي إيران الزرادشتية ، حتى يجعلها مشكلة إيرانية صرفة لا شأن للإسلام أوللحضارة الإسلامية بها (٣) ، ويجعل من حكمة الإشراق ، دين إيران القديم الذي طبع الإسلام بطابعه وهو الطابع الإشراقي ، مع أن التصوف كحركة اجتماعية كان رد فعل طبيعي في الحضارة الإسلامية على حياة البذخ والترف التي بدأت بعد الفتنة منذ الحكم الأموي . وكان التصوف كمنهج ذوق ود فعل طبيعي على المناهج العقلية التي اتبعتها المتكلمون والفلاسفة والفقهاء ،

فإذ اربط المستشرقون بين حكمة الإشراق والإسلام ، فإنهم يجعلونها جزءاً من التراث الشيعي وليس التراث الإسلامي . والحقيقة أن حكمة الإشراق ليست أثرا من آثار التشيع لأن الإشراق موجود أيضا في التصوف السني عند رابعة العدوية والغزالي وابن الفارض وابن عربي وأبي سليمان الداراني العراقي وذو النون المصري ، بل إن ابن الفارض وابن عربي كان لهما أثر كبير في صوفية الفرس وفي التصوف الإشراقي بالذات من أمثال العراقي (توفي ٦٨٦) وأوحد الدين الكرمانى (توفي ٦٩٧) وعبد الرحمن

I, p. XLI.

(١)

I, p. 2, p. 31.

(٢)

(٣) يقول كوريان : درايما السهروردي يعلن صراحة ورغبته في احياء حكمة الفرس

القديمة وتوجيه أبحاثه الى ايران السابقة على الاسلام ، I, p. 45.

البحامي (توفي ٨٩٨) ، وقام كثير من صوفية فارس بشرح فصوص
الحكم لابن عربي مرات عدة : ليست حكمة الإشراق أثرا من آثار الإسماعيلية
الباطنية ، فالعلوم الكشفية موجودة أيضا في التصوف السني وليست في
الإسماعيلية وحدها . ويضع كثير من المستشرقين تعارضا وهميا بين حكمة
الإشراق والإسلام ، لا لأن الإسلام يحتوي على منهج عقلي واقعي كما يقول
الفقهاء ، معارض للفهم الإشراقي بل لأن الإسلام عندهم ارتبط بأهل السنة ،
والفكر السني فكر مجذب بعكس الفكر الشيعي الفكر الخصب ! وينتصر
المستشرقون للفكر الشيعي الخصب ويهاجمون عبدة الحرف ، وهم
الفقهاء من أهل السنة ، ويصفونهم بضيق الأفق والسذاجة (١) : وفي بعض
الأحيان يصدرون هذا الحكم على الإسلام نفسه ، لا على تفسير
الفقهاء له ، ويجعلون الفكر الشيعي والإسماعيلي بوجه خاص فكراً إيرانياً
شرقياً خالصاً يمتاز بما يمتاز به ، لأنه استطاع التحرر من نطاق الإسلام
الرسمي . فحكمة الإشراق في رأيهم هي رد فعل طبيعي من الشيعة الإسماعيلية
ضد إسلام أهل السنة وهكذا يجعلون الشيعة هم الأصل والإسلام هو
الفرع ، وأن الإسلام الشيعي هو الإسلام الروحي الكامل . ويرون في السهروردي
حتمية جمود أهل السنة ، وتعصب صلاح الدين الأيوبي ، ويعتبرونه
شهيد الحق ، بل يجعلون الإشراق والغنوصية أساس كل دين مسيحي
أومانوي أو يهودي أو إسلامي . فإن كان ذلك ينطبق على المانوية
والمسيحية ، وكلاهما دين إشراقي غنوصي ، فإنه لا ينطبق على الإسلام ،
فالغنوصية الإشراقية داخلة في النصوص المقدسة في المانوية والمسيحية ،
في حين أنها طارئة على الإسلام وتالية عليه : ويرجع هذا إلى أن
المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة ، فالفكر
الشيعي ونظرياته عن التوسط والجسم والإمام والسر ، أقرب إلى الفكر
المسيحي الأناباطوني ، كما أن إيران أحد مصادر الفكر الأوربي على
ما هو معروف في هجرة شعوب أواسط آسيا إلى أوروبا وتكوين مجموعة
اللغات الهندية الأوروبية . فضلا عن أن الشيعة كانوا باستمرار أقل معارضة

السيطرة الأوربية ، وكانو مرتعا خصبا لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للاستعمار على ما هو معروف في القديانية والإسماعيلية المعاصرة وغيرها . يرجع هؤلاء المستشرقون كل الفكر الإسلامى إلى الفكر الشيعى ، فحى بن يقظان لابن سينا مثلا الذى يضع مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة إنما هو فلسفة غنوصية إسماعيلية (١) ، ويعتمدون على شراح الشيعة للشفاء (٢) والأثربولوجيا فى حكمة الإشراف واكتشاف بعد الشعور فى التصوف أثر من آثار الغنوصية الإسماعيلية (٣) .

ويطيب لبعض المستشرقين تخصيص المشكلة أكثر من ذلك ، فبدل أن تكون حكمة الإشراف مشكلة شيعة وسنة يجعلونها مشكلة الإمامة ؛ فالحكيم المتأله وهو الحكيم الإشرافى ، هو الإمام ؛ وبالرغم من أن السهروردى يوحده صراحة بين الحكيم المتأله والإمام ، إلا أن الإمام لديه ليس هو الإمام كما تتصوره الشيعة ، بل هو القطب كما تتصوره الصوفية (٤) ، وهو الحكيم المتأله الذى يرمز لوحدة التجربة الصوفية والنظر العقلى ، أى أنه يضع المشكلة المنهجية وهى وحدة منهج الذوق ومنهج النظر .

ولا يذكر السهروردى حكماء الفرس وحدهم بل يذكر أيضا حكماء اليونان ، ومن ثم فليست نظرية المصدر الفارسى بأولى من نظرية المصدر اليونانى . فعند ما يتحدث السهروردى عن القدماء ، فإنه لا يقصد حكماء الفرس وحدهم ، ولكنه يقصد أيضا حكماء اليونان ، بل لا يكاد يذكر السهروردى حكماء الفرس وحدهم بل ، إلا ويذكر الحضارات الإنسانية كلها بلا تمييز ، فحكمة الإشراف كانت مطمح الإنسانية ومطمح حكمائها (٤) ، ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراف خليط من الأفلاطونية

I, p. 40.

(١)

(٢) مثل شروح سيد احمد على صهرمير داماد .

I, p. 46.

(٣)

(٤) يقول السهروردى : « كان فى الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدون حكما فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد أحببنا حكمتهم التورية الشريفة التى يشهد بها ذوقنا أفلاطون ومن قبله فى الكتاب المسمى بحكمة الإشراف وما سبقت الى مثله . . » كلمات فى التصوف .

والمزدكية والمانوية ، أو أنها أفلاطونية قائمة على دوافع مزدكية ومانوية ، أو أنها خليط من الأفلاطونية والزرادشتية المتأخرة ، أو أنها أفلاطونية قائمة على إلهام مانوي ، أو خليط من الغنوصية والمهرسية والمزدكية ؛ أو خليط من الأرسطية ودين النجوم البابلي ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية ، أى أنها خليط من كل شيء إلا كونها تعبيراً عن مشكلة رئيسية في الحضارة الإسلامية وهي وحدة المنهج ، وليست البحث عن الكلمة التي بحث عنها الفرس واليونان . لقد أخذ السهروردي كل وسائل التعبير التي كانت متاحة لديه وعبر من خلالها عن علمه الكشفي . فاستعمل ألفاظ أفلاطون وأسماء المزدكية والمانوية للتعبير عن الحقائق الالكشفية ، كما أشار إلى مثل أفلاطون والملائكة في المزدكية والمانوية ، كى يضعهما في مكانهما الصحيح ويكملهما من علمه الكشفي .

وإذا جاز للمستشرقين أن يصيغوا نظرية المصدر الفارسي فيجوز لهم أيضاً صياغة نظرية المصدر اليوناني ، فإشارات السهروردي إلى حكماء اليونان عديدة خاصة إلى أفلاطون إمام الحكمة « صاحب الأيد والنور » لأن وضع أفلاطون في الحضارة اليونانية كوضع السهروردي في الحضارة الإسلامية ، فكلاهما يجمع بين النظر والبدق ، أو بين الفلسفة والدين أو بين العقل والقلب ، أو بين المفكرة والأسطورة . فللمعرفة الحقيقية عند أفلاطون ، على ما هو معروف ؛ معرفة كشفية خالصة لا تتم إلا بعد أن تنسلخ النفس عن البدن على ما هو معروف ، في نظرية الكهف . المعرفة أقرب إلى النور منها إلى الأفكار ، ووسيلة التعبير فيها أقرب إلى الرمز منها إلى التصريح . ويشارك أفلاطون في المعرفة الإشرافية هرمس وأنبأذلس وفيثاغورس وأغاناذيمن وأستقينيوس ، وينقد السهروردي أفلاطون في نظرية المثل النورية الثابتة ، ويضع بدلها نظرية الصور المعلقة التي تجمع بين النور والنظام (1)

(1) يقول السهروردي : وماذكرته من علم الأنواع وجميع ما بنى عليه وغيره يساعدن عليه كل ذلك من سلك سبيل الله عز وجل ، وهو ذوق أمم الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء

ليس صحيحا إذن ما يراه بعض المستشرقين من أن حكمة الإشراف
 إن هي إلا تفسير لمثل أفلاطون ، لأن السهروردي موقفا تقديما منها :
 والمثل نفسها ليست خاصة بأفلاطون ، بل موجودة في كل تصور
 لإشرافي كوني للعالم : كما أن الحقيقة والحجاز ليس لها أى مضمون
 أفلاطوني بل هما أحد المقاتيح اللغوية (mot-clefs) في نظرية التفسير
 الصوفية والموجودة في كل تصوف إسلامي أو غيره في نظرية المثل
 للتورية الثابتة ويضع بدلها نظرية الصور المعلقة التي تجمع بين النور والظلمة (١) :

وكذلك ينقد السهروردي أفلاطون لاعتماده على منهج النقل (٢) ؛ لأن
 منهج النقل معارض للمنهج الذوق الذي يأتي منه العلم مباشرة إلى القلب
 هون حاجة إلى رواية ، وفي ذلك يقول الصوفية للفقهاء : « أخذتم
 علومكم من ميت عن ميت ، وأخذنا علومنا من الحي الذي لا يموت »

وأساطين الحكمة مثل انبازتلس وفيشاغورس وغيرهما . وتكلمات الأولين مرموزة وما ورد
 عليهم ، وإن كان متوجها على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم ، فلا رد على الرمز
 حكمة .. ص ١٠ وأيضا «ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل أغاثانديمن
 زمرس واستقليوس وغيرهم » . حكمة .. ص ١١ وأيضا «أفلاطون ومن قبله سقراط» ،
 ومن سبقه مثل هرمس وأغانانديمن رانباذتلس ، كلهم يرون هذا الرأي . وأكثرهم
 صرح بأنه شاهدها في عالم النور . وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلق الظلمات وشاهدها ..
 والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون .. وهي الأنوار التي أشار إليها انبازتلس وغيره ..
 حكمة .. ص ١٥٦ - ١٥٨ ويذكر السهروردي أيضا : «وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب
 المشاهدات بناء على هذه الافتناعات بل على أمر آخر » وقال أفلاطون : «اني رأيت عند
 التجرد أفلاكا تورانية ..

ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع لكل نور وتذا عالم العقل ما سرح به
 أفلاطون وأصحابه : أن النور المحض هو عالم العقل ، وحكى عن نفسه أنه بصير في
 بعض أحواله بحيث يخلع بدنه وبصير مجردا من الجسود ، فيرى في ذاته التسوس
 والهباء ، ثم يرتقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها متاق
 بها ، أو يرى النور العظيم في الموضوع الشاهق الإلهي . ما هذا مختصره إلى قوله
 « حجبت الفكرة عنى ذلك النور » حكمة .. ص ١٦٢ .

(١) «والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فإن مثل أفلاطون تورية ثابتة وهذه
 مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستتيرة للسعداء على ما يلتذون به بفض مرد وللأشقياء
 سود زرق » حكمة .. ص ٢٢١ .

(٢) «والأفلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل وإن كانت جهات النقل قد يقع
 فيها خلاف حكمة .. ص ٢٢١ .

أو كما يقول ابن عربي « عن قلبي عن ربي أنه قال » (١) :

وبفضل بعض المستشرقين التركيز على هرمس ويعتبرون حكمة الإشراف
أختا لهرمس في حين أنهما شيان مختلفان تماما ، فالهرمسية مجموعة من
النصوص الغنوصية الهيلينية ، وحكمة الإشراف نشأت في بيئة إسلامية
خالصة توضع مشكلة وحدة المنهج وهي مشكلة إسلامية خالصة . وبفضل
البعض الآخر إرجاع حكمة الإشراف إلى الفيثاغوريين فضلا على هرمس ،
عن طريق ذى النون المصرى وأبي سهل التستري ، فهما اللذان نقلتا
الخميرة الأفلاطونية الفيثاغورية . والحقيقة أن السهروردي وكذلك الصوفية
المسلمون يعبرون عن تجربة صوفية خاصة بهم ، والطابع الإشرافي
الرمزي لا يرجع إلى أفلاطون أو هرمس أو فيثاغورس بل هو موجود في
كل تجربة صوفية . وإذا كان السهروردي يعتبر أفلاطون رئيس
الحكماء الإشرافيين فإنه يعتبر أرسطو رئيس الحكماء المشائين ويخلصه
من نقده للمشائين . فإن أرسطو لا يستطيع إلا أن يقول كما يقول
السهروردي ، لذلك يفسره السهروردي لحسابه الخاص كما يتحدث دائما
في تاريخ الفكر عند ما يقرأ فيلسوف فيلسوفا آخر ويفسره لحسابه ،
ويعطى قراءة جديدة له قد لا تكون تاريخية صرفة ، ولكنها تكون
موحية ذات دلالة ، وعلى هذا النحو تستمر الحضارة الإنسانية وتتصل
حلقاتها . وليس أدل على ذلك من حديث أرسطو للسهروردي في
المنام (٢) . فالسهروردي لا يعنيه أرسطو التاريخي بقدر ما يعنيه حكيم قديم

(١) يقول ابن عربي في التفرقة بين هذين المنهجين :

روى الصبا عنهم حديثا معتمدا عن الرب عن وجدى عن العزق عن كربى
عن انسك عن عقل عن الشوت عن جوى عن السمع عن جفى عن النار عن قلبى

ابن عربي : ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق ، ص ٦٦ - ٦٧ .

ويقول ابن الفارض أيضا في الثانية الكبرى :

وجاء حديثى في اتحادى ثابت روايته فى النقل غير نسبية
ينسب صبح الحق بعد تقرب اليه بنقل أو أداء فريضة
وأىضا :

فتم وراء النقل علم يدق عن مدارج غايات العقول السليمة

(ديوان ابن الفارض ص ١٤٢ ، ٣١٨)

I, p. 56, II, p. 29.

(٢)

يذكر على لسانه الحق كما يفعل القرآن حين يذكر الحق على لسان الأنبياء السابقين على محمد . وقد قام الفلاسفة المسلمون ، الكندي والفارابي وابن سينا ، بنفس المهمة فلم يعرضوا لأرسطو التاريخي بل أرسطو صاحب أتولوجيا أرسططاليس ، لأنهم لم يكونوا مؤرخين بل كانوا يبحثون عن الأفكار بصرف النظر عن قائلها : وقد وجدوها في أتولوجيا أرسططاليس . أما مسألة الانتحال ونسبة المؤلفات نسبة صحيحة إلى مؤلفيها ، فمسألة حديثة ظهرت بعد نشأة علوم النقد التاريخي .

ولا ينسى بعض المستشرقين أيضا إرجاع بعض جوانب حكمة الإشراق إلى مصدر هندي ومقارنة السهروردي ببوذا وحكمة الإشراق بالديانات الهندية القديمة وبخاصة المقالة الخامسة من القسم الثاني . والحقيقة أن السهروردي يذكر حكماء الهند كما يذكر حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل ، ليبين أن حكمة الإشراق هي الحكمة الأزلية أو الفلسفة الأبدية *philosophie perennis* التي تتجاوز الحضارات والعصور والأزمنة (١) .

ولا ينسى آخرون ذكر المصدر النصراني حين يركزون على عديد من الشخصيات في تراثنا القديم الشبيهة بالمسيح مثل الحلاج أو السهروردي ، فكلاهما شيخ مقتول أو مصابوب يتشابهان مع المسيح ، فالمسيح هو الأصل ، والصوفي المسلم هو الفرع ، والعلوم الكشفية المسيحية هي الأصل ، والإلهام الصوفي عند المسلمين هو الفرع ، فالجميع مسيحيون !

وهكذا يجعل المستشرقون حكمة الإشراق ظاهرة تاريخية محضة من فارس والعراق والتوقاز وجورجيا والهند واليونان إلا الحضارة الإسلامية فهي خليط من المزدكية والمناوية والتغوصية المسيحية والإسماعيلية والباطنية إلا الإسلام ! وإن بقي من الإسلام شيء فإنه لا يتجاوز

(١) « رآودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الانراق احيننا فيه انحنامة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر ودماء اليونان يدرون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخمية الأزلية » . حكمة .. وكذلك : « حكمة افرس والهند فاطبة على هذه » حكمة .. ص ١٥٦ .

ما يسميه المستشرقون الجانب الحسى المعروف عند النبي وفي الإسلام وهو الجانب الطبيعي الموجود في كل دين ، أو حياة الإنسان اليومية العادية ، أو هو أسلوب التعبير الذى يعتمد على الخيال والصور الحسية .

وترجع أخطاء نظريات المصادر ، الفارسي أو اليوناني أو الهندي أو النصراني أو الشرق بوجه عام ، إلى عيوب أساسية في المنهج التاريخي ، هذا المنهج الذى يقوم على الأثر والتأثر ، وعلى تفرغ الظاهرة المدروسة من مضمونها ، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها ، وتحويلها إلى كم تاريخي محض ، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو في الشعور (١) . وبهذا المنهج تصبح حكمة الإشراف ظاهرة تاريخية محضة وموضوعا لعلم تاريخ الأديان المقارن . ويتحول الإسلام من وحى إلى تاريخ ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان . والحقيقة أن هناك فرقا بين الإسلام كموضوع فكري وبين التحقيقات المختلفة له في التاريخ ، الإسلام كفكر موضوع مستكمل في الشعور ، أما التحقيقات التاريخية فهي جزء من التاريخ السياسى والاقتصادى لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم . فحكمة الإشراف لها دلالة منهجية مستقلة عن التاريخ ، فهي تضع مشكلة وحدة المنهج وهي مشكلة لاصلة لها بفارس أو اليونان أو الهند أو بابل أو الشرق أو الغرب : وكثيرا ما صدرت الأحكام المأخوذة من التحقيقات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر ، وهي أحكام خاطئة لأنها لاتصدق على الإسلام كموضوع مستقل بل على تاريخ الشعوب ، أى أنها أحكام تخص علم الاجتماع .

والحقيقة أن المنهج التاريخي ليس منهجيا علميا بل نشأ تحت ظروف خاصة ، يستعمله المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية ، فقد نشأ المستشرق في بيئة دينية يكون البحث فيها بالمنهج التاريخي

(١) انظر نقدنا التفصيلي للمنهج التاريخي في رسالتنا

Les méthodes d'Exégène, pp. CXLI-CL.

بحثا خصيا كما هو الحال في دراسة المسيحية : فقد نشأت المسيحية
 في بيئة دينية ، ودخلت المؤثرات البابلية والأشورية والغنوصية والشرقية
 بوجه عام حتى في تكوين النص الديني . فدراسة المسيحية بمنهج
 تاريخي تكشف عن هذه العناصر المكونة للمسيحية الأولى التي ظلت
 فيها حتى الآن : يأتي المستشرق فيعمم هذا المنهج ويطبقه على الظواهر
 الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر « مثالية » ، وليست ظواهر مادية ،
 أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية مثل
 حكمة الإشراف أو وحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد . الخ : وبالإضافة
 إلى ذلك أثبت المنهج التاريخي خصوبته في الحضارة الأوربية ، ليس فقط
 في دراسة نشأة المسيحية ، بل في بداية الشعور الأوربي في عصر النهضة
 والاصلاح الديني ونشأة العلم : فقد رفض الماضي الذي كان صورة
 لمعطيات مسبقة مسلم بها بالإيمان وأصبح الواقع عاريا من كل نظرية ،
 فلم يبق أمام الشعور الأوربي إلا الواقع والتاريخ يبحث فيهما عن أساس
 نظري له . فبدل أن كانت الحقيقة مسلما بها من قبل من العلم أصبحت
 في التاريخ ومن التاريخ وظهر التاريخ كأحد أبعاد الشعور الأوربي وبخاصة
 في صورة تقدم (١) . أصبحت كل الحقائق مكتشفة من التاريخ وأصبح
 المنهج التاريخي هو الوحيد الذي يفسر نشأة الظواهر وتطورها . ثم يأتي
 المستشرق ويطبق ماتعلمه في بيئته على ظواهر من حضارات أخرى مازال
 التاريخ فيها غائبا ، وما زالت الظواهر الفكرية فيها موضوعات مستقلة .
 ومن ناحية ثالثة ، رسخ في شعور المستشرق أن الديانات الشرقية في
 فارس وشمال العراق وآسيا الصغرى هي مصدر كل الديانات ، وهي
 أصل كل تصورات فلسفية أو تجارب صوفية تأتي بعدها . فالمسلمون
 حملة العلم ينقلون من مصدر الديانات ، لأن الحضارة الإسلامية يمكن
 إرجاعها إلى عناصر سابقة عليها في الحضارات الشرقية القديمة ، في
 حين أن الحضارة الإسلامية تعبر عن تجاربها الخاصة ، ولا تشير إلى

العناصر السابقة عليها إلا كوسائل للتعبير ، أو تمثل لها وإكمال لما نقص منها :

وقد يكون لاستعمال المستشرقين للمنهج التاريخي ما وراء دين شعوري أو لاشعوري ، نظرا لأنه يقضى على نبوة محمد وعلى الوحي الإسلامي ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية . فإذا ذكر المستشرقون محمدا فلأنهم يذكرونه مع أنبياء الفرس وحكامهم : زرادشت وماني وبرزرجمهر ، فلهؤلاء جميعا رؤى روحية ، محمد في الإسراء والمعراج ، وزرادشت في اتصاله بالملكوت الأعلى : وهكذا تضع النبوة الإسلامية مع الديانات التاريخية (١) . والسهروردي ذاته كان متصلا بالروح القدس ، وكان لديه إلهام وكشف ، ولا فرق بين الإلهام والنبوة أو بين الولاية والنبوة . والمستشرق لا يؤمن بنبوة محمد ومن ثم فلا ضير أن يكون أحد الرائيين القدماء ، مما يدل على أن المنهج التاريخي ، بظاهرة الموضوعي المحايد ، يقوم على فكرة مسبقة وعلى تمييز حضاري وتعصب ديني .

والغريب أن المستشرق يعيش في بيئة أوروبية ؛ وتلك ميزة كبيرة ، تتيح له وسائل المعرفة الفلسفية وتوفر له إمكانيات هائلة للدراسات المقارنة ، ولكنه لا يستفيد من بيئته في دراسة موضوعه . فمثلا نجد أن كوربان ، وهو مقدم السهروردي وناسر مؤلفاته ، أحد المفكرين الأوروبيين المعاصرين ، فضلا عن كونه مستشرقا ، وأول من قدم هيدجر إلى اللغة الفرنسية (٢) ، ولكنه لم يحاول دراسة موضوعه دراسة فلسفية خالصة ، مع أنه يشير كثيرا إلى جدوى ذلك ، واكتفى بالمنهج التاريخي . والغريب أنه يذكر أهمية الفلسفة الإشراقية للفكر الأوروبي

II, p. 97.

(١)

(٢) عن الذي ترجم عدة مؤلفات من هيدجر : (١) ماهي الميتافيزيقا - (٢) هيلدبرن وماعية الشعر - (٣) بعض فصول من «كانت ومشكلة الميتافيزيقا» - (٤) بعض فصول من «الوجود والزمان» .

M. Heidegger : Qu'est-ce que la métaphysique ? Trad. H. Corbin, NRF, Paris, 1952.

المعاصر ، وهو يحاول إعادة بناء نفسه ، كما هو الحال عند هوسرل وبرجسون
ومعظم الفلاسفة المعاصرين .

فالمستشرق يهيمه تعريف بيئته الأوربية بالتراث غير الأوربي أكثر
مما يهيمه إلقاء أضواء جديدة على موضوع دراسته . وربما تكون هذه
مهمتنا نحن الدارسين للتراث الإسلامى باعتباره قضية وطنية ، ولكننا
أثرنا اتباع المنهج التاريخى تقليدا للمستشرقين .

لم يستطع المستشرق أن يتخلى عن التصور القومى للعلم . فهو
أوربي يود إفادة بيئته الأوربية أولا وآخرا ، وإذا اختار مفكرا
إسلاميا لتقدمه للفكر الغربى ، فإنه لا يختار إلا ما يتفق مع تصوره
القومى ، مثل الفكر الإسماعيلى وما يقابله من غنوصية مسيحية حتى
يزيد من أوجه التشابه بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ،
كنوع من التقريب بين إيران والغرب والتفرقة بين أرجاء العالم الإسلامى .
هذا التصور القومى إسقاط من روح العصر على تراث قديم لم يقيم على
القومية . ويهز هذا التصور وترا حساسا لدى الفرس ، فالإيرانيون
المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وبعزازهم بالقومية الإيرانية أكثر
من اعزازهم بالإسلام كدين وكحضارة . ومعروف فى تاريخ الشعوبية
أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمة ونرك
الإسلام ، وأن منهم من يعتبر أن انتشار الإسلام كان حجر عثرة أمام
ديانات فارس القديمة وسيطرة للجنس العربى على الجنس الفارسى ،
وأن كل ما أنتجه علماء المسلمين ومفكروهم فى فارس إن هو إلا
بفضل إحياء الفلسفة والدين فى التراث الفارسى القديم . وقد يعم
التصور القومى اليونانى مع فارس ، ويكون تصور المستشرق ، لحكمة
الإشراق على أنها حكمة الشرق اليونانى ، الذائم على إرجاع المستشرق كل
حضارة إلى اليونان كما هو الحال فى الحضارة الغربية . وإرجاعها إلى
القومية لا إلى الدين . فإذا جعل المستشرق حكمة الإشراق أفلاطونية
شرقية فإنه يجعل أفلاطون هو الأساس لأنه غربى منتم إلى الحضارة .

الغربية ، وفارس هي الفرع ، لأنه منتم إلى حضارة فارس بالمهوى . والحديث عن أفلاطوني إيران خليط من التاريخ والجغرافيا ، والإسلام نفسه ضائع في كلتا الحالتين .

وأخيرا ، ليست حكمة الإشراق قضية شخصية يتبناها المستشرق ، ولا هي اختيار فردي منه بل هي قضية عامة في تراثنا القديم نضع أهم مشكلة فيه وهي وحدة المنهج . فالسهروردي ليس شيئا لأحد ، بل هو أحد مفكرينا القدماء (١) . وحكمة الإشراق ليست أيضا قضية شخصية عند السهروردي ورؤية ذاتية عند صاحبها ، بل هي مشكلة موضوعية توضع مشكلة وحدة المنهج في فكرنا القديم . والتغريب أن كوربان يرفض اعتبار السهروردي جزءا من فلسفة المسلمين أو الفلاسفة العربية لأن حكمة الإشراق لا تقبل التصنيف أو أن ترد إلى مادة أقل منها (٢) . السهروردي ليس عبقريا في ذاته لأن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي ، كالحضارة الإسلامية ، لا يضع حقيقة أو يخلطها بل يعرض حقيقة موجودة من قبل عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين : الحقائق موجودة وهي حقائق الوحي يأتي الفكر ويعرضها عرضا إنسانيا خالصا على مستوى البيئة الثقافية . ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية ، فافضل كله يرجع للوحي ، وبذلك تنحصر مهمة المفكر في بيان اتناق الوحي مع روح العصر . لم يصل السهروردي إلى حكمة الإشراق بتحول روحي مفاجئ (conversion) ، بل نتيجة وعي وتدبر وتأمل . فالأزمات الروحية ذاتية والوعي والتدبر موضوعيان :

وفي بعض الأحيان يطبق منهج الأثر والأثر داخل الحضارة الإسلامية ذاتها ، فتعد المقارنات بين «حكمة الإشراق» للسهروردي و«منطق المشرقين» لابن سينا ، وأثر ابن سينا على السهروردي من خلال كتاب

I, pp. 1-2, p. 17.

(١)

I, p. 31.

(٢)

« الإنصاف » أو « رسالة الطير (١) » . والحقيقة أن بين الفلاسفة المسلمين لا يوجد أثر وتأثير بل تطوير واكتمال : فابن سينا والسهورردى كلاهما يعرض حقيقة واحدة ، ويخرج من مصدر فكري واحد وهو الوحي ، ومن بيئة ثقافية واحدة وهي الحضارة الإسلامية : كلاهما يعرض الوحي في أسلوب العصر وعلى مستواه الفكري . كلاهما حكيم إلهي متوغل في التأله والحكمة ، وكلاهما يريد الجمع بين النظر والذوق في النظرية الإشراقية ، أى أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية ، وليس أثراً من الآثار الأفلاطونية الجديدة المتوسطة أو المعتدلة ، لا أثر فيها لمغالاة يامبليخوس أو برقلس (٢) .

أما « منطق المشركين » عند ابن سينا فهو وإن كان يستعمل نفس اللفظ الأصلي « شرق » ، إلا أنه لا صلة بينه وبين « حكمة الإشراق » للسهورردى : فلفظ « المشركين » عند ابن سينا لا يدل على فلسفة أو حكمة أو منطق خاص ، بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان كتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطي التي ثار حولها خلاف في عصره بصرف النظر عن اختلاف أو اتفاق ما يصل إليه ابن سينا على ما يجري العرف عليه في فهم كتب اليونان ، فلا يوجد تصوف أو إشراق في منطق المشركين بل ذكر لبعض مسائل المنطق اليوناني المختلف فيها ، لأن المنطق المتفق عليه عرضه ابن سينا من قبل للعامة في « الشفاء » ووضع مسائل الخلاف للخاصة في « منطق المشركين » : ليس في « منطق المشركين » إشراق كما هو الحال عند السهورردى في « حكمة الإشراق » : ومن ثم فلا مجال للمقارنة بين المنطقين :

بل إن تصوف ابن سينا في آخر « الشفاء » أو « النجاة » أو في الجزء الرابع من « الإشارات والتنبهات » لا صلة له بمنطقه أو بفلسفته (طبيعياته وإلهياته) ،

(١) كتاب « الإنصاف » لابن سينا مفقود . أما رسالة الطير فقد ترجمها السهورردى الى

الفارسية .

I, p. 12.

(٢)

أو حتى في وسائله الرمزية ، بل هو زيادة عليها . ولا يمكن تسمية ذلك
 فلسفة إشرافية لأنها لا تخرج على التصوف التقليدي من دراسة للزهد
 والأحوال ومقامات العارفين . وبالتالي فإن تفرقة بعض المستشرقين بين
 « مشرقى » ، « مشرقى » ليست بندى دلالة (١) ، بل قد يكون من الناسخ
 أو من الجامع . ولا يوجد في « منطق المشرقين » دراسة على الطبيعة ،
 كما يقول بعض المستشرقين (٢) ، بل توجد بعض مسائل الخلاف الموجودة
 بين المناطق المسلمين ، وهم يقومون بعملية احتواء المنطق الأرسطي
 وتمثله داخل الفكر الإسلامي وإعادة عرضه ، وكأنه تحليل للغة أو نظرية
 في العقل بإضافاتهم على أشكال الأقيسة ، أو منطق الواقع بإضافاتهم على
 مادة البرهان. قد يكون المشركيون هم شرح أرسطو في بغداد في مقابل الشراح
 اليونان مثل الإسكندر الأفروديبي وثامسطيوس وبجي النحوى وهم الشراح
 « الغربيون » أو « المغربيون » ، مما يدل على أن الفلاسفة المسلمين كان
 لديهم إحساس بانتماهم إلى حضارة أخرى مغايرة للحضارة اليونانية
 أو الغربية . لذلك فإن إطلاق « لفظ المشائين » عليهم غير صحيح لأنهم ليسوا
 اتباع أرسطو بل لهم فلسفة مستقلة بالإضافة إلى معرفتهم بفلسفة أرسطو.
 وخلاصة القول إنه لا توجد أى صلة بين منطق المشركين لابن سينا
 و« حكمة الإشراف » للسهروردي ، إلا اشتراك الاسم ، فالأول له معنى
 جغرافى والثانى له معنى صوفى خالص .

لذلك ، عندما يتحدث السهروردي عن إخوته « الإشرافيين » ، فإنه
 لا يقصد أى معنى جغرافى بل لا يقصد إلا معنى صوفيا ، فالإخوة الإشرافيون
 ليسوا هم الشرقيين على وجه العموم أو الفرس على وجه الخصوص ، بل
 هم الحكماء المتألهون أصحاب حكمة الإشراف : يقصد السهروردي معنى
 ولا يقصد موقعا ، ويشير إلى منهج ولا يشير إلى منطقة بعينها ،
 ويحاول بعض المستشرقين تحديد هذه المنطقة بجند يسابور (٣) :

Nallino : *Filosofia orientale ad « illuminativa » d'Avicenna.* (١)

I, p. 39. (٢)

I, p. 18. (٣)

فحكماء الفرس اشراقيون . وقد وصفهم السهروردي بأنهم إشراقيون لأنهم يعتمدون على الكشف والذوق ، لأنهم شراقيون من فارس (١) . فلا يمكن ترك الأصل وهو الإشراق وأخذ الفرع وهم مشاركة الفرس . والسهروردي يشير إلى حكماء فارس لأنهم إشراقيون لأن الإشراق من وضع حكماء فارس . ويشير إلى حكماء فارس لأنه يتحدث عن بيئته الثقافية كجزء من الحضارة الإسلامية . ويخطئ الشراح عندما يركزون على الشرق لا على الإشراق ، كما يخطئ المستشرق إذا جعل الشرق هو النجم الصاعد أسوة بما حدث للملوك المجوس في أول الإنجيل في إعلان بشارة المسيح . ليس لحكمة الإشراق أى معنى جغرافى أو فلكى نسبة إلى شروق الشمس أو صعود النجم فى مقابل الغرب ، غروب الشمس أو هبوط النجم ، يمثل ذلك صوراً ذهنية . لا تعنى حكمة الإشراق إلا معنى نفسياً خالصاً، أى إشراق النفس وحضور العلم الكشفى (٢) . بل إن حكمة الإشراق لا تعنى ما قاله هيجل عن « معرفة الصباح » *Cognitia matutina* أو ما قاله يعقوب بويه عن جوهر الفجر *Aurora consurgens* فكل هذه صور حسية مجازية للدلالة على الإشراق الروحى . ولا يعنى الإشراق أيضاً المعنى الفلسفى الخالص كما هو الحال عند هيدجر ، أى الكشف عن الوجود أو كشف الوجود ، بل هو انكشاف الحقيقة فى النفس ، فالإشراق لا يتحدث عن مادة المعرفة أو موضوعها بقدر ما يتحدث عن منهجها :

(١) يقول قطب الدين الشيرازى فى شرحه على «حكمة الاشراق» : «حكمة الاشراق المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشاركة الذين هم اهل فارس ، وهو أيضا يرجع الى الاول لأن حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولعانها وقبضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف» . ويقول الشيرازى أيضا فى شرح عبارة السهروردي «على هذا يبنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة » : « أى على الرمز يبنى قاعدة أصل الشرق ، وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة » .
(٢) وهو المعنى الأوغسطينى، فى «حاوره» «المعلم» من حضور المعرفة فى الفن وكشفها، بل ان أوغسطين يستعمل نفس الصورة الذهنية وهى «شمس النفوس» *Le soleil des esprits* ولم يقل أحد على المعرفة الاشراقية عند أوغسطين أنها حكمة الشرق أو حكمة الشرق .

لا يمكن إذن ترجمة «حكمة الإشراق» بـ *Théosophie de l'Orient* ، لأن هذه الترجمة تحتوى على ثلاثة ألفاظ تدل كلها على معنى واحد وهو الإشراق . فالتيوزوفيا هي الغنوصية أو الإشرافية وهو اللفظ الأوربي الذى يدل على الإشرافيات المرتبطة بالمسيحية . أما الشرق فإنه يدل على الإشراق دلالة مجازية، وذلك لأن «حكمة الإشراق» ليست مشتقة من شروق الشمس أو من المشرق أو من الشرق بل من الإشراق الصوفى، أما «الأنوار» فهى تدل على مضمون الإشراق وهو النور . فضلا على أن التركيب الثلاثى نفسه مستحيل . لا يترجم الإشراق إذن إلا باللفظ *Illumination* . ولهذا السبب أيضا لا يدل لفظ « الغربية » فى قصة الغربية الغربية على أى معنى جغرافى فى مقابل الشرق الجغرافى، إلا على نحو مجازى فالغرب هنا صورة حسية لاغتراب النفس وغربتها ووجودها فى عالم ليس هو عالمها الأصلي وهو عالم البدن أو العالم الدنيوى . ربما نجد هذا التعارض بين الشرق والغرب صدى فى نفس المستشرق ، لأنه أوربى يدرس حضارة مخالفة له يسميها الحضارة الشرقية ، فالشرق هو كل ما هو بخلاف الغرب . قد يكون هذا إحساسا عاديا بالانتماء ، وقد يتطور هذا الإحساس إلى قومية أو عنصرية شعورية أو لا شعورية :

ثالثا : المنهج الإشرافى والمنهج الفينومينولوجى .

حكمة الإشراق والفينومينولوجيا كلاهما منهج ، بالرغم من أن السهروردى لا يستعمل اللفظ بل يستعمل لفظ « طريقة » ، وهو اللفظ المفضل عند الصوفية يدلون به على الطريق إلى الله . كما أن هوسرل لا يستعمل اللفظ كثيرا إلا للإشارة إلى « الإيضاح » *Klarung* ، وهو ما يمكن اعتباره الخطوة الثالثة من خطوات المنهج الفينومينولوجى / بعد « التوقف عن الحكم » *Reduktion* والتكوين *Konstitution* (١) .

H. Hanafi : L'Exégèse de la Phénoménologie, pp. 421-34. (Thèse (١)
dactylographiée, 1966. Ab. Ex. Phéno).

والمنهج عند هوسرل أيضا ليس مجرد قواعد رياضية باردة يطبقها
 للباحث في موضوعه دون أن يلزم حياته بها ، بل هو موقف من الحياة إلى
 اتجاه شعورى ، فهو أقرب إلى « النهج » منه إلى « المنهج » ، فالنهج يشير
 إلى المعاناة واللاهث والسعى ، أى إلى الطريق الصوفى (١) :

لم يترك السهروردي لنا قواعد فى المنهج كما فعل ديكرت ،
 ولا نعلم عن حكمة الإشراق إلا أنها تجمع بين النظر والنوق أو بين
 الحكمة والتأله كما يتضح ذلك من المقدمة . بعد ذلك لدينا تطبيقات
 مباشرة للمنهج مرة فى المنطق (القسم الأول من حكمة الإشراق) ،
 ومرة فى الوجود ، الله والعالم والنفس (القسم الثانى) . وكذلك
 لم يترك لنا هوسرل قواعد واضحة للمنهج أو بتعبير هوسرل « أفكارا
 موجهة » لإقاعدى « التوقف عن الحكم » و « التكوين » ، ثم تطبيقات
 عديدة للمنهج فى المنطق والفلسفة وعلم النفس (٢) . وإذا كانت
 حكمة الإشراق تتأرجح بين المنهج والنظرية فهى تعلن أنها طريق ،
 وفى نفس الوقت تعطينا تصورا ميتافيزيقيا للكون ، فإن الفينومينولوجيا
 تتأرجح أيضا بين المنهج والنظرية ، فهى منهج إيضاح على ما يقول
 هوسرل ، وهى أيضا فلسفة ترنسندنالية ، أو فلسفة فينومينولوجية أو
 فينومينولوجيا خالصة يغلب عليها البحث عن بناء الشعور وتحليل
 للتجارب الحية . وعلى ذلك فىمكن اعتبار الخطوات الثلاث فى
 الفينومينولوجيا قواعد للمنهج الفينومينولوجى والبحث عما يقابلها فى
 المنهج الإشراقى .

١ - التوقف عن الحكم رياضية ومجاهدة : لا يعنى هوسرل

(١) وهو المعنى الذى تشير إليه الآية « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » المائدة : ٤٨

(٢) فى المنطق : Logique formelle et logique transcendente (Ab. LFT).

Erfuhmag und Urteil (Er. Ur).

وفى الفلسفة : Krisis der Europäischen Wissenschaften und die tranzendente:

Phunomenologie (Krisis).

Erste Phiosophie I, II (Er. Phio).

Phunomenologische psychologie (Phano-Psycho)

وفى علم النفس :

Analysen den Passiven Synthesen (Ana. Pas. Syn.)

بالتوقف عن الحكم ما هو معروف عنه عادة من مجرد وضع العالم بين قوسين ، أو إخراج الواقع المادى من دائرة الاهتمام ، بل هو تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل *Blickwendung* ، واستبطانه لما يدور داخل ذاته ، وإدراك الموضوعات فى الزمان لا فى المكان من أجل العثور على ماهياتها المستقلة فى الشعور (١). وهو موقف صوفى خالص ، إذ يتخلى الصوفى عن الواقع المادى ويبحث عن الحقائق المستقلة : فالتصوف هو « الأخذ بالحقائق والبأس مما فى أيدي الخلائق » ، وهو ما أشار إليه المسيح بقوله : ماذا ستكسب لو أخذت العالم وفقدت نفسك ! وتفرقة هوسرل بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجى والتوقف *Réduction phénoménologique* عن الحكم الترنسندنتانى أو الفكرى *transcendentale éidétique* ، الأول من أجل رفض الواقع المادى والحصول على الماهية ، والثانى من أجل الحصول على الماهية الخالصة دون شوائبها النفسية ، هى فى صميمها تفرقة صوفية ، لأن الصوفى هو الذى يبحث عن الخالص ، عن الشيء فى ذاته دون تأثيره ونتائجه ومظاهره الحسية . والرياضة والمجاهدة عند السهروردي أشبه بالتوقف عن الحكم عند هوسرل بهذا المعنى الصوفى ، فبالمجاهدة يستطيع الصوفى أن ينتقل من عالم الظلمة ، وهو ما يعادل علوم الطبيعة والموقف الطبيعى عند هوسرل ، إلى عالم النور ، وهو ما يعادل علوم الماهيات : وإخراج العالم من دائرة الاهتمام هو إخراج العالم من القلب . فالتوقف عن الحكم عند هوسرل ، والرياضة والمجاهدة عند السهروردي ، كلاهما يؤدي إلى رفض العالم المادى وقبول العالم العلوى ، والعالم العلوى هو عالم الشعور بالنسبة إلى العالم الطبيعى (٢) :

Idem. I, pp. 48-57, pp. 108-20, Erste Philo. II, pp. 44-51. (١)

(٢) وقد جرب أصحاب العروج للنفس مساعدة صريحة أتم مما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن ، وهم متيقنون حينئذ بأن ما يشاهدون من الأمور ليست نفوسنا فى بعض القوى البدنية ، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر . ومن جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات ، رأى أنوار العالم الأعلى مساعدة أتم من مشاهدات البصرات هاهنا . . . حكمه . . . ص ٢١٢ .

بعد التوقف عن الحكم يظهر الموضوع في الشعور ، ويظهر القصد المتبادل كبناء للشعور يتحد فيه الموضوع والذات . فالموضوع في الشعور هو موضوع الشعور *noème* والذات هي فعل الشعور *noèse* ، ويكون دور المنهج الفينومينولوجي هو تحليل هذه الصلة المتبادلة بين الذات والموضوع ، أى تحليل الشعور القصدى . ونحن لا نجد تحليلا واضحا لبناء الشعور عند السهروردي ، وذلك لأن مشكلة الذات والموضوع مشكلة خاصة في نظرية المعرفة في الفلسفة الأوربية منذ ديكارت . ومع ذلك فإننا نجد الشعور عند السهروردي في حالة اشتياق ونزوع إلى شيء آخر . فالشعور عند السهروردي ينبثق نحو شيء *éclate vers* على ما يقول هوسرل ، أى أن الشعور شعور بشيء ، ولذلك ساه الصوفية الوجد أو الوجدان عندما يجد الشعور موضوعه في داخله .

وحالة الاشتياق هذه هي الحب . فالحب نزوع الشعور نحو شيء ، وأخروج الذات نحو الموضوع . فإذا كان المنهج الفينومينولوجي يبغى القضاء على مادية الوقائع وإبعاد علوم الوقائع وإرجاع الموضوع إلى الذات ، فإن المنهج الصوفي يبغى كشف الله في النفس وتحليل الشعور على أنه نزوع أو اشتياق . وإذا كان التركيز عند هوسرل على اتجاه الموضوع نحو الذات فإن التركيز عند السهروردي على اتجاه الذات نحو الموضوع (١) .

ويشير السهروردي صراحة إلى أن جوهر الحياة هو القصدية (٢) ، وأن الحياة كلها حركة اشتياق أى حركة شعورية . مما حدا ببعض المستشرقين إلى الاعتراف بأن حكمة الإشراق هي في حقيقتها أنثروبولوجيا فلسفية ، لاكتشافها عالم الشعور ، وبأن التصوف بوجه عام هو الممثل للتيار الشعوري

Idem., I, pp. 179-99 et pp. 201-62.

(١)

(٢) يقول السهروردي : « البرزخ الميت لا يدور بنفسه ، فان كل ماله مقصد يتصده ويجل اليه ويفارقه بنفسه ، فليس بجيت ، إذن الموات اذا قصد بنفسه طبعاً انى شئ، لا يفارق مطلوبة .. » حكمة .. ص ١٣١ وأيضاً « فليست الحركة لمراد برزخي ، فنكون لتقصد نوري .. » حكمة .. ص ١٢٢ .

في الحضارة الإسلامية ، وبأن تاريخ التصوف عند ذى النون والبسطامي والتستري والحلاج هو تاريخ لموضوعات الشعور (١) .

فقد ظهر الإنسان الشعوري أو الانفعالي *homo patheticos* في التصوف ، كما ظهر الإنسان الحكيم *homo sapiens* في الفلسفة والإنسان المتكلم في الكلام *homo loquox* والإنسان العامل *homo Faber* في الأصول .

وإذا كانت الموضوعات عند هوسرل تتكون في الزمان ، والزمان لديه تيار شعوري جارف له أبعاد ثلاثة الحاضر والماضي والمستقبل ، أو كما يقول هوسرل التوتر *Tention* والاسترجاع *Retention* والتوجه نحو المستقبل *Protention* ، فإن الزمان عند السهروردي أيضا له أبعاد ثلاثة : الآن وهو الحاضر بين الماضي والمستقبل ، ولكن يزيد عليه أن الزمان الحاضر « لامتناه » من طرفيه الماضي والمستقبل (٢) ، حتى يمكنه إثبات قدم العالم من ناحية والمعاد من ناحية أخرى . وإذا كان هوسرل قد أخرج الزمان الموضوعي خارج الدائرة ، لأنه الزمان المكاني أو الزمان المادي كما فعل برجسون ، وجعل الزمان شعورا داخليا بالزمان (٣) ، فإن السهروردي يتحدث عن الزمان الكوني في إثباته قدم العالم - كالفلاسفة .

وحركات الأفلاك الدورية عن طريق الربط التقائدي بين الحركة والزمان ، فالزمان هو مقدار الحركة (٤) . وليس معنى هذا أن هوسرل يقتصر

Corbin : Histoire... p. 300.

(1)

(٢) يقول السهروردي : هو الذي يقال ان الآن هو آخر الماضي فيتناهى ، فان عنى به انه آخر لا آخر بعده فهو كلام فاسد . وأن عنى به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله فهو كلام صحيح - فانه آخر هذا الماضي وأول ما سيأتي اذا جعل مبدا . وكل واحد من الزمان في جانبه - أعنى الماضي والمستقبل - لا يتناهى حكمة ٠٠
ص ١٨٢ - ١٨٣ .

Conscience interne du temps, pp. 6-13 (Ab. CIT.).

(٣)

(٤) يقول السهروردي «وأعلم أن الزمان هو مقدار الحركة ، اذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها ، وضبط بالحركة اليومية ، فانها أظهر الحركات . وتحسد بن
تأخيرته

على اللحظة ، بل إن الزمان لديه أيضا ديمومة واستغراق ، ولكنها ديمومة شعورية وليست موضوعية ، هي تيار شعورى جارف تظهر فيه الماهيات المستقلة (١) : والزمان عند هوسرل ليس زمانا نفسيا ، بل هو زمان خالص ، لأن الزمان النفسى موضوع لعلم النفس وأحد الظواهر النفسية ، أما الزمان الخالص فهو حاوى الموضوعات وهو نسيج الشعور المعرفى . وإذا كان السهروردي يعنى بأصل الزمان لا تناهيه من الماضى والمستقبل ، فإنه يعنى عند هوسرل نشأته فى الشعور ، وإذا كان المناطقة القدماء قد تحدثوا عن الجوهر والأعراض وعن الصفات اللازمة والعرضية ، فإن الموضوع فى الشعور الداخلى بالزمان يكون انطبعا أصليا تحدث عليه تغيرات ، أو يكون قصديا أصليا يحمل مقاصد فرعية أو تغيرات فى الدلالات .

(ح) الإيضاح والكشف : الإيضاح عند هوسرل هو مهمة التحليل

الفينومينولوجى بالأصالة ، وذلك لأن الموضوعات توجد فى الشعور غامضة : والوضوح لا يعطى مرة واحدة كما هو الحال عند ديكارت بل ، هى عملية توضيح ، فالموضوعات ليست إما غامضة أو واضحة ، بل غامضة تحتاح إلى إيضاح : مهمة الإيضاح هى التمييز بين المستويات والمناطق وإعادة تحديد العلاقة بينهما تحديدا سليما . فمثلا تكون مهمة الإيضاح فى تحديد العلاقة بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا ، أو بين الفينومينولوجيا وعلم النفس ، أو فى الفصل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع . كما أن مهمته أيضا فى التمييز بين مناطق الواقع المختلفة : الشيء والبدن والنفس ، أو بين مناطق الشعور المختلفة الصورية والنطاقية regional :

== لأمرا - إذا أدى الى ثبات ما يتضمن تقديمه - أن أمرا ما قد فائق . وهو الزمان . وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات . والزمان لا يتقطع بحيث يكون له مبدأ زمانى ، فيكون له قبل لا يجتمع معه بعده . فلا يكون نفس العدم ، فان العدم للشيء قد يكون بعد ، ولا أمرا ثابتا يجتمع معه ، فهو أيضا قبلية زمانية ، فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال . فالزمان لا مبدأ له حكمة ٠٠ ص ١٧٩ - ١٨٠ .

الإيضاح إذن دليل إرشاد وهداية، يرفع الهابط كما هو الحال في الموقف الطبيعي، وينزل بالمتعالى كما هو الحال في المنطق الصورى، ويعيد تحديد العلاقة؛ علاقة الاستقلال والتبعية كما هو الحال في علوم النفس واستقلال الظاهرة النفسية عن مظاهرها الجسمية. وهناك أنواع عديدة من الإيضاح: فهناك الإيضاح *éclaircissement* الذى يحدث بين التصورات، ويتعامل مع اللغة، وهناك التوضيح *classification* الذى يتم في مضمون التصورات أى في التجارب المصاحبة، ويعمل مع الشيء ذاته. والتوضيح تكون مهمته تحديد درجة قرب المعطى الشعورى أو بعده عن الشعور، فإذا كان قريبا يمكن إدراكه بالحدس ويكون واضحا، وإذا كان بعيدا فإنه لا يمكن إدراكه بالحدس ويكون غامضا. والمعطى لا يكون فقط معطى من الإدراك الحسى، بل قد يكون من الخيال أو الذاكرة، يكون واضحا إذا كان كيفاً أو مؤثراً، ويكون غامضا إذا كان كما أو امتدادا (١).

أما السهروردى فإنه يذكر أن الإسرائاء والمعراج كانت وظيفتهما الإيضاح والتحقق المباشر والرؤية الصافية (٢). فالإيضاح عند السهروردى كشف ورؤية مباشرة، وتكون الأمور لديه غامضة قبل أن تحدث له هذه الرؤية التى قد تحدث في اليقظة أو في المنام.

رابعا - الحدس والبرهان :

ويتكون المنهج الإسرائاقى من معطين : الحدس والبرهان. فلا يمكن أن يتم إسرائاق إلا إذا كان هناك حدس سابق، أو بلغة السهروردى كشف أو تجربة روحية يحصل منها الحكيم المتأه على علم إسرائاقى، وبعدها تتم له البرهنة عليه عقلا. يتضمن المنهج الإسرائاقى إذن جانبين الأول التجربة الروحية « الخام »، ثم تحليلها تحليلا عقليا لإدراك معناها والتعبير عنه للآخرين. ولا يمكن أن يتم علم إلا بهذين المعطين : فالمنهج الإسرائاقى أساسا منهج حدسى، ثم هو منهج برهانى، وهذا هو معنى الجمع

Ex. Phéno, pp. 421-34. Ideen III, p. 103, p. 139, pp. 70-5. Idcen (١)
II, pp. 179-80, Ideen I, pp. 217-27.

I, p. 96.

(٢)

بين منهج الذوق ومنهج النظر ، فالذوق هو الحدس والنظر هو البرهان ، الحدس يتم بالقلب والبرهان يقوم على العقل ، والحدس سابق على البرهان وأساس له ، ولا يمكن أن يتم برهان دون حدس وإلا كان صوريا مشائيا وليس إلهيا ، كما لا يستطيع القارئ أن يفهم شيئا مما يقرأ ما لم يكن لديه حدس سابق بما يقرأ (١) .

وهاتان التجربتان ، التجربة الروحية والبرهان العقلي موجودان عند كل فيلسوف إشرافي سواء أكان في الحضارة الإسلامية أم خارجها ؛ فالإشراق حقيقة تتجاوز الحدود المصطنعة بين الحضارات (٢) . لذلك يبين السهروردي في رسالة في اعتقاد الحكماء اتفاق الإلهيات المشائية مع التعاليم الروحية للحلاج لبني اتفاق العقل مع القلب ، والذوق

(١) يقول السهروردي : « ولم يحصل لى :ولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككنى فيه مشكككم» حكمة ٠٠ ص ١٠ ويقول أيضا : «وأقل درجات هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الالهى وصار وروده ملكة له ، وغيره لا ينتفع به أصلا . حكمة ٠٠ ويقول أيضا : «وقد حررنا ما فتح الله علينا من هذه العلوم الشريفة خاصة وما أوتى من قبلنا إجماله وأوتينا بسطه وبيانه فى كتابنا الموسوم بحكمة الاشراق ووضعنا له خطا خاصا لتلا يطلع عليه الا من يريد . قيم الكتاب بعد أن يجد فيه الشرائط «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» (٢٤ : ٤٠) فكما أن السالك اذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص . فكذا الباحث اذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصا غير ممتبر ولا مستنطق من القدس . المشاعر والمطارحات ويقول أيضا : «ولى فى نفسى تجارب صحيحة تدل على أن الموالم أربعة ٠٠ حكمة ٠٠ ص ٢٢٢ . ويذكر فى وصيته الختامية : «وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه ، وصوته من غير أهله . . فلا تمنحوه الا لأهله ممن استحكم طريقة المشائين ، وهو محب لنور الله . . فاذا بلغ الكتاب أجله ، فله الخوض فيه وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات من المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لسانى منه ، وقد ألقاه النافث القدسى فى روعى فى يوم عجيب دفعة ٠٠ حكمة ٠٠ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٢) يقول السهروردي : «والأنوار القاهرة وكون ميدع الكل نورا وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلانهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة لغيرهم ، ولم يكن ذو مشاهدة الا اعترف بهذا الأمر ، وأكثر اشارات الانبياء وأساطير الحكمة الى هذا . وأفلاطون، ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذايون وانبياذقلس ، كلهم يرون هذا الرأى . وأكثرهم صرح بأنه شاهدها فى عالم النور . وحكى أفلاطون عن نفسه انه خلق الظلمات وشاهدها ، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا . واذا اعتبر رصد شخص أو شخصين فى أمور فلكية ، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهده فى أرضادهم الروحانية حكمة ٠٠ ١٥٥ - ١٥٦ وأيضا «وليس اعتقاد الفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيات ، بل على أمر آخر ٠٠ حكمة ٠٠ ص ١٦٢ .

مع النظر ، ويقوم العلوم العقلية على أساس من العلوم الكشفية ، ويبعد بناء الإلهيات المشائية على أساس من التجربة الروحية . وهذا ما يعنيه بعض المستشرقين من تجاوز السهروردي لفلسفة المشائين . فإذا كان السهروردي لم يرفض فلسفة أرسطو وأبقى عليها كمقدمة ، فإن ذلك يعنى أنه أراد التحقق من صحتها بالتجربة : فلا يوجد تعارض بين الفلسفة الأرسطية . والتجربة إلا عند المشائين الذين أرادوا إقامة فلسفة أرسطو على الجدل العقلي .

ونجد عند هوسرل نفس الشيء . فالفيومينولوجيا تطلب شيئين : الأول المعطى الشعوري من خلال التجربة الحية ، وهو الموضوع المدرك في الشعور ، والثاني التحليل العقلي لهذا المعطى ووضعه في مناطق الشعور . الأول هو الموضوع في الشعور *noème* ، والثاني هو تحليل العلاقة المتبادلة بين فعل الشعور وموضوع الشعور . *L'analyse noético-noématique*

الأول : هو العقل والثاني هو الواقع الشعوري (١) . وقد فصل هوسرل عمل الشعور وأفعاله في تحويل المضمون القصدي إلى معان وإدراك للماهيات المستقلة ووضع أسس المنطق الشعوري (٢) ، في حين أن السهروردي فصل في نسبة الحدس للبرهان ، أو ما يسميه التأله للبحث أو الإشراف للمحكمة : وجعلها على أربع درجات : التوغل والتوسط والضعف والعدم ، ومن ثم يكون لدينا حسابيا اثنتا عشرة درجة لا يذكر السهروردي منها إلا سبعا : ثلاثا رئيسية وأربعا فرعية ، الثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهي :

١ - حكيم إلهي عديم البحث متوغل في التأله مثل أكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كالبسطامي والتستري والحلاج .

٢ - حكم إلهي متوغل في البحث عديم التأله ، مثل الفلاسفة كالفارابي وابن سينا .

I, Ideen I, pp. Viertel, Ab. RL. II, pp. 78-85 et p. 87. IV, Ch. V (1)
et Soc. II.

(٢) انظر : خامسا - المنطق الاشرافي والمنطق الترנסندنتالي .

٣ - حكيم إلهى متوغل فى البحث والتأله وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السهروردى نفسه .

أما الأربع الدرجات الفرعية فهى تتفاوت بين التوغل والمتوسط والضعف وهى :

١ - حكيم إلهى متوسط فى البحث متوغل فى التأله .

٢ - حكيم إلهى ضعيف فى البحث متوغل فى التأله .

٣ - حكيم إلهى متوغل فى البحث متوسط فى التأله .

٤ - حكيم إلهى متوغل فى البحث ضعيف فى التأله .

كما يصنف السهروردى طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثلاث وهى :

١ - طالب البحث والتأله ، وهو يطابق الحكيم الإشرافى المتوغل فى البحث والتأله .

٢ - طالب البحث فحسب ، وهو يطابق الفيلسوف المتوغل فى البحث عديم التأله .

٣ - طالب التأله فحسب ، وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل فى التأله .

والأفضل عند السهروردى الأول فالثانى فالثالث (١) .

ويلاحظ على هذا التصنيف الآتى :

لم يكن الأنبياء والصوفيون عديمى البحث ، بل كان لديهم بعض البحث ، بل إن منهم من كان متوغلا فى البحث كإبراهيم وسليمان وابن عربى .

لم يكن الفلاسفة كالفارابى وابن سينا عديمى التأله بل كان بحسب قائما على التأله .

(١) حكمة ٠٠ ص ١١ - ١٣ .

لا يقتصر التوغل في النأله والبحث على السهروردي وحده ، بل على جميع حكماء الإشراف سواء في الفلسفة أو في التصوف .

لم يعطنا السهروردي ممثلين للأقسام الأربعة الفرعية التي تظهر فيها النسبة بين التوغل والتوسط والضعف :

والحدس عند كايهما ، السهروردي وهو سرل ، أساس نظرية الإدراك ؛ فالحدس عند السهروردي سابق على فهم النص وشرط إدراك معناه (١) ، وهو وسيلة إدراك الجواهر الحية والنفرة بينها وبين الجواهر الميتة أو البرازخ (٢) . والحدس هو نور أو كشف أو علم لدني أو تجربة روحية يحصل بها العلم . أما الحدس عند هوسرل فهو إدراك واضح للماهيات المستقلة ، أو رؤية باطنية للموضوعات في الزمان أقرب إلى الرؤية العقلية منها إلى التجربة الصوفية (٣) . وهو أيضا حدس معط donatrice للماهيات ، وليس مجرد إدراك فارغ يستقبل الموضوعات الحسية ؛ وقد يدرك الحدس الموضوع الفردي كما قد يدرك الموضوع العقلي *eidétique* ، وإذا تطابق الحدس مع موضوعه كان حدسا مطابقا *adéquate* ، وإلا كان غير متطابق *inadéquate* ، ومن ثم يحتاج إلى توضيح ، والحدس هو الذي يحول الوقائع إلى أفكار أو ماهيات بعملية حرة ، يسميها هوسرل عملية تحويل الوقائع إلى مثال *Idéation* (٤) :

وترتبط بالحدس عند كل منهما نظرية في الرؤية أو في الإدراك ، فرفض السهروردي كل النظريات الجسمية في الشعاع ، فالشعاع ليس هو الجسم أو اللون (٥) ، (كما رفض كل النظريات المادية في الإدراك

- (١) يقول السهروردي : « ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة ، بل نبهت بها تنبيهها ، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يصح . حكمة ٠٠ ص ١٦٤-١٦٥ .
- (٢) يقول السهروردي : والحدس يحكم بأن الجواهر الفاسقة الميتة ليس وجودها عن بعض ، إذ لا أوالية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة . حكمة ٠٠ ص ١٠٩ - ١١٠ .
- (٣) *Ideen I, pp. 7-8, pp. 36, 43.*
- (٤) *Ideen, I, pp. 157-813.*

(٥) « ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل ، إذ لو كان جسما لكان إذا سدت الكوة بفتحة ، ما كان يغيب . فان قيل : يثبت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها ،

الصوتى القائلة بتشكيل الهواء طبقا لمقاطع الحروف) ، كما يرفض كل نظريات الإبصار القائلة بأن الإبصار يتم بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات وهى النظرية الذاتية ، وذلك لأن الرؤية ليست الشعاع . كما يرفض هوسرل ثالثا كل النظريات الانعكاسية فى الضوء ، فلا تتم الرؤية لديه بانطباع صورة الشئ فى الرطوبة الجليدية وانعكاس الصورة فى المرآة أو فى الهواء أو فى البصر (١) ، كما يرفض أخيرا النظريات العقابية فى الإبصار ، ومؤداها أن النفس تستدل بالصورة لأن الرؤية تتم بالمشاهدة لا بالاستئلال . كل هذه النظريات يرددها السهر وروى ويضع بدلها نظرية صوفية فى الرؤية ، وهى رفع الحجاب بين الباصر والمبصر (٢) . وعلم الله المطلق قائم على نظرية الإبصار لأنه لا يوجد حجاب بين ذاته وبين خلقه . فالشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع (٣) ، والنير هو نور الأنوار أو الأنوار القاهرة التى توجد بين الباصر والمبصر .

أما هوسرل فإننا نجد لديه نظرية فى الإدراك قائمة على الشعاع المزدوج بين موضوع الشعور *noëse* وفعل الشعور ، فإذا حدث الشعاع الأول من الموضوع إلى الذات فلا يحدث إلا الانطباع الحسى *Empfindung* ، دون أن يحدث الإدراك *Wahrnehmung* ، أما إذا قابل هذا الشعاع شعاع آخر من الذات إلى الموضوع فيحدث الإدراك . هذا الشعاع الثانى يحدث من الانتباه أرمى وعى الشعور بالعالم . فى الشعاع الأول يكون الشعور

سلم أن الشعاع نفسه ليس بجسم .. « حكمة .. ص ٩٧ وايضا : « وظن أن الشعاع هو اللون .. » ص ٩٨ - ٩٩ .

(١) « وقد علمت أن انطباع الصور فى العين ممتنع ، وبمثل ذلك يتمتع فى موضع من الدماغ . والحق فى صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة .. حكمة .. ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢) « كما علمت أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين ، وليس بخروج شئ من البصر ، فليس الا بمقابلة المتغير للعين السليمة لا غير .. ، وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، فان التقرب المفرط اتما منع للرؤية ؛ لان الاستتارة أو التورية شرط للمرئى ، فلا بد من التورين : نور باصر ، ونور مبصر .. حكمة ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) « وقد علمت ان الشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع حكمة .. ص ١٧٢ .

تأما conscience endormie ، وعند ما تحدث المقابلة مع الشعاع الثاني يكون
الشعور يقظا conscience éveillée .

وتحليلنا نظرية الإدراك إلى المشكلة الأعم وهي مشكلة النفس ، فالسهروردي
يرفض فكرة بقاء النفس بعد البدن ، ويرفض حجج الفلاسفة الثلاث على
خلود النفس : حجة القوة والفعل ، وحجة العلة والمعلول ، وحجة الوحدة
والكثرة (١) ؛ ويؤمن بتناسخ الأرواح طبقا لتصور الصوفية للنفس وربطها
بأبعاد الزمان الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل ؛ وبفكرة الثواب والعقاب
بناء على الأعمال ، فالنفس سابقة على البدن في الماضي وبقية بعد فئاته في
المستقبل ، والثواب والعقاب لا يحدثان في العالم الآخر بل في هذا العالم .
أما هوسرل فمشكلة النفس لديه مشكلة معرفية خالصة تدل على وجود
الشعور الخالص المستقل عن البدن (٢) . أما البدن فهو مجرد وسيلة للتداخل
مع الأشياء في العالم على ما وصف مير ولوبونتي من خلال الإدراك الحسي ،
ولكن البدن عائق عن الشعور الخالص الذي لا يظهر إلا بالقضاء على البدن
أى على الطبيعة الجسمية للشعور (٣) .

وأخيرا فإننا نجد عند السهروردي وهوسرل خروجا من التجربة
الذاتية إلى التجربة المشتركة مع الآخرين كضمان للموضوعية وكمقياس
للبقين . فالتجربة الذاتية عند السهروردي لا بد وأن يشعر بها الآخر كي
تكون تجربة خالصة (٤) . وليس ضروريا أن يكون الآخر هو المطلق بل
يكفي الآخر المتعين (٥) ولكن إدراك الآخر مشروط بإدراك الذات (٦) .

أما هوسرل فالتجربة المشتركة Intersubjectivité بديل عن الموضوعية

(١) حكومة فيما استدل به على بقاء النفس . حكمة . ص ٩٠ - ٩٢ .

Ideen I, pp. 58-59. (٢)

Ideen I, pp. 70, 103 et 105. (٣)

(٤) « رمشاهداتك ليست بحجة على غيرك ، مالم يكن له ذلك المشعر والشعور ، أو
يكون حدسيا » حكمة . ص ٤١ وأيضاً « حدسياتك ليست حجة على غيرك ، إذا لم
يحصل له من الحدس ما حصل لك » ص ٤٢ .

(٥) « فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بدانه » ص 11٧ .

Ideen, I, pp. 90, 103, Méd. Car. V, Méd. (٦)

الطبيعية في الموقف المادى ، وهو الوسيلة للخروج من عالم الذات إلى العالم الخارجى ، ولكنه عالم شعور الآخرين وليس العالم المادى . وما الحضارة أو التاريخ إلا التجربة المشتركة وتراكمها في الزمان الحضارى .

خامسا - المنطق الإشراقى والمنطق الترنسندنتالى :

يقول بعض المستشرقين من أهمية الجانب المنطقى في حكمة الإشراق ، ويركزون على الجانب الكونى في حين أن الجانب المنطقى هو الذى يعرض لوحدة المنهج : منهج النظر ومنهج النوق ، وما الجانب الكونى عن النور إلى تطبيق للمنهج الإشراقى في تصور المشائين للكون : بل يجعل بعض المستشرقين من السهروردى إشراقيا كونيا خالصا ، ويتركون جانب الحكمة ، ويميلون به إلى التصوف ، ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق (١) .

والحقيقة أن القسم الأول من حكمة الإشراق عن « ضوابط الفكر » لا يقل أهمية عن القسم الثانى عن « الأنوار الالهية » ، بل هما واجهتان لحقيقة واحدة ، فالأول هو ما يعادل قالب الفكر أو فعل الشعور noèse عند هو سرل ، والثانى يعادل مضمون الفكر أو موضوع الشعور moème : الأول يقيم أساس الغينومولوجيا الترنسندنتالية ، والثانى يضع أساس الأنطولوجيا (٢) .

والمنطق الإشراقى عند السهروردى هو محاولة لإصلاح المنطق الأرسطى وتخليصه من آثار المشائية التى تعنى لديه الصورة الفارغة ، ولتحرر من الطريق الصورى عند المشائين المتأخرين ، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى هذا المنطق مضمونه وتعديل في شكله ، ولتخليص الفلسفة أيضا

(١) ويرجح السبب في ذلك الى ما قلناه في النقطة الثانية من هذا البحث عن خطأ نظرية المصدر الفارسى ، ورغبة المستشرقين في رد حكمة الإشراق الى مصدر اسماءها ، والنضاء على المنكلة الأساسية التى يضعها السهروردى وهى وحدة المنهج في الفكر الإسلامى . كما نجد المستشرقون أوجه صلة بين القسم الثانى من حكمة الإشراق وبين الفئوسية المسيحية التى نهلت المسيحية منها خاصة فيما يتعلق بالفيض وعالم الملائكة Angelogie وربما تشبعت البيئة الأوروبية بالجانب المنطقى ، وفى حاجة الى جانب اشراقى غنوصى مما يدعو المستشرقين الى إبراز هذه الجوانب في الديانات الشرقية القديمة .

من المناقشات العقيدة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة إلى النبع . وتلك كانت غاية هوسرل أيضا من إعادة بناء المنطق الأرسطي وإقامة منطق ترنستدنتالى أى منطق شعورى ، كان هدف هوسرل من نقد المنطق الصورى لإقامة منطق ترنستدنتالى أى منطق شعورى : وكان هدف التحليل الفكرى *L'analyse éidétique* هو العمل فى تجربة الشعور الحية من أجل إدراك معناها : وكان تقسيم الشعور إلى مناطق *noème* لا يهدف إلا لوضع مضمون التجارب الحية فيها . نجد عند هوسرل صلة وثيقة بين المنطق والتجربة الحية فى تحليل واحد وهو تحليل صورة الشعور المنطقية ومضمونه الحى وهو ما يسميه هوسرل *l'objet noético-noématique* ولا يكتفى هوسرل بالحذف أو الاختصار أو الرد إلى أشكال أقل كما يفعل السهروردى بل يحاول إعادة بناء المنطق الصورى من داخله . ويسميه هوسرل المنطق الصورى الموضوعى لأن أشكاليه موضوعية مستقلة عن الشعور . والذى يهيمه فى القضايا هى الأحكام الواضحة أو الغامضة ، والوضوح والغموض كما نعلم شعوربان . فموضوعات الأحكام تكوينات شعورية . أراد هوسرل إذن إقامة المنطق الصورى الموضوعى على أساس من التجربة الشعورية الذاتية أى أنه أراد تأسيس المنطق الأرسطى على الكوجيتو والديكارنى . وهو فى هذا الجانب متفق مع السهروردى فى الغاية إلا أن التجربة الشعورية عند السهروردى تجربة روحية أو علم كشفى ، ولكننا نجد عند هوسرل جانبا آخر هو محاولته رفع المنطق الصورى وحمله أنطولوجيا صورية أو أنطولوجيا عامة ، فالمنطق ليس فقط منطقا للأحكام بل هو أيضا منطق للوجود . وفى هذه المرة يقيم هوسرل المنطق الأرسطى على أساس هيغلى باستثناء الحركة . ويقتصر على أنطولوجيا صورية عامة .

ولانجد عند السهروردى ما يعادل نقده هوسرل للترعة النفسية فى المنطق ، هذه الترعة التى هاجمها وفندها بكل فروعها الإنسانية والأنثروبولوجية والحسية والفزيولوجية والاجتماعية فى « بحوث منطقية » ، وذلك لأن

النفس عند الصوفية خالصة متجردة عن الحس ومستقلة عن العالم المادى ، بل إن من شروط التصوف التخلي عن العلائق . فإذا كانت الفينومولوجيا نشأت أساسا لتفادى خطأى الصورية والمادية فقد نشأ التصوف لتفادى صورية الفعل عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء فقط ، ولم يكن هناك اهتجا مادى معرفى كان التصوف كمنظرية فى المعرفة رد فعل عليه باستثناء الموقف المادى العام من الحياة أى التكالب على الدنيا والحرص على نعمها وهو موقف أخلاقى أكثر منه معرفى . صحيح إنه كان هناك السحنية فى العالم الإسلامى الذين لا يؤمنون إلا بالمعرفة الحسية ولكن الفرق الكلامية ردت عليهم وأثبتت حجج العقول وبداهتها . وصحيح أيضا إنه كان هناك منطق الحس عند الفقهاء والأصوليين ولكنه كان رد فعل على المنطق الصورى الأرسطى وكان جزءا من منطق أشمل وهو منطق الواقع وهو ما عرف به المنهج الأصولى . ومع ذلك فيسمى السهروردى علمه الجديد العلم الثالث وهى الإلهيات باعتبارها العلم الوسط بين الرياضيات الصورية والطبيعات المادية (١) . وحكمة الإشراق علم حضورى فى مقابل العلم الصورى عند المشائين (٢) .

يقسم هوسرل المنطق إلى ثلاثة أقسام طبقا لمعنى كلمة يفكر penser وهى :

١- يتحدث parler

٢- يفكر penser

٣- موضوع التفكير chose pensée

وتكون أجزاء المنطق :

(١) لم ينشر كوربان من مؤلفات السهروردى الا الإلهيات أو العلم الثالث ، وكان الاجدى نشر المؤلفات كلها كاملة ، كل مؤلف بمنطقه وطبيعياته والهيانه . فالطبيعات على ما نعلم عند فلاسفة المسلمين الهيات مقننة . والطبيعات الاشرافية عند السهروردى تعادل مشاكل التفكير فى الفينومينولوجيا .

(٢) العلم الحضورى هو حصول العلم بالشئ بدون حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه « التعريفات للجرجاني .

١- منطق القضايا Logique apothantique ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى .

٢- منطق النتيجة أو الإنسان Logique de conséquence ومقياس الصدق فيه تطابق المقدمات مع النتائج وهو مبحث القياس التقليدى :

٣- منطق الحقيقة Logique de vérité ومقياس الصدق فيه تطابق النتيجة مع الواقع وهو مبحث البرهان التقليدى (١) .

أما السهروردى فإنه يتسم المنطق الإشرافى إلى ثلاثة مباحث مماثلة لمباحث هوسرل الثلاثة :

١- مبحث المعارف والتعاريف ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف وهو ما يعادل منطق القضايا عند هوسرل .

٢- مبحث الحجج ويضم مباحث القياس وأشكال القضايا وهو ما يعادل منطق النتيجة عند هوسرل .

٣- مبحث المغالطات وفيه ينقد السهروردى مباحث المشائين أى أنه ينقد بعض نتائجهم على أساس من تجربته الإشرافية وهو ما يعادل منطق الحقيقة عند هوسرل .

ففى مبحث المعارف والتعاريف يعبر السهروردى بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى . فيسمى مثلا القسمة الثلاثية المشهورة للدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيلة والتطفل ، وهى ألفاظ تدل على جانب شعورى قصدى لا على جانب صورى موضوعى محايد . وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص . يسمي اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط . وواضح فى هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعيين أو تعيين درجته من العلو وتسميته باللفظ المنحط . والعلو والانحطاط كلاهما بعد صوفى ترتب فيه الموجودات حسب الشرف

والكمال ، كما سيتضح ذلك في القسم الثاني من حكمة الإشراق عن الأنوار ، ثم يزيد السهروردي بعض الموضوعات الأخرى مثل تقسيم المعارف إلى فطرية وغير فطرية . قد تكون هذه القسمة تبريرا للوحى ، فالوحى معرفة فطرية في حين أن المعرفة الإنسانية مكتسبة ، وتستحيل المعرفة الإنسانية بدون المعارف الفطرية التي هي بمثابة الأوليات ، ولا بد في البحث من نقطة بدء يقينية يعطيها الوحى أو تعطيها الفطرة ، وهما نفس الشيء ، وإلا استحالت المعرفة الإنسانية وتسلسلت المعارف من بدايتها إلى مالا نهاية . وتقوم الفطريات بدور المشاهدة الحقة عند الحكماء المتأهلين ، وهي اليقين الأول الذى يبدأون به (١) .

أما هوسرل فإنه يبدأ « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتائى » أيضا بتحليل اللغة مستشهدا بـ بولسول ، ويفرق بين اللفظ ، وهو ليس بالإعلامه والمعنى الذى هو قصد . والقصد قد يكون فارغا وقد يكون مملوءا ، ويقوم فعل الشعور بعمل القصد الفارغ . ف وراء الألفاظ هناك المقاصد الحية أو التجارب الشعورية التى تملأ الألفاظ . لا توجد إذن علاقة موضوعية ضرورية بين اللفظ والمعنى بل هناك علاقة ذاتية قصدية . فالشعور هو الذى يهب اللفظ معناه : لا بد إذن فى تحليل اللغة من دراسة الجانب اللفظى grammatical والمضمون الحى المنطقى .

ثم يذكر هوسرل فى المبحث الأول من « بحوث منطقية » مبحث الألفاظ بعنوان التعبير والمعنى ويفرق بين الذاتى والعرضى كما يفعل المناطقة القدماء وهى مشكلة الجوهر والعرض فى المعنى ، كما يفرق بين اللفظ والعلامة ، فكل علامة علامة لشيء ولكن كل علامة لاتعبر عن معنى ، فالعلامة signe شيء والإشارة شئ آخر : الإشارة تشير إلى معنى دون أن تعبر عنه وهو ما يماه الأصوليون مقتضى اللفظ . وقد تكون الإشارة بتداعى المعانى . أما التعبيرات فهى علامات تفيد معانى : وقد تكون مهمة التعبير التعبير عن الحياة الروحية الفردية دون أن يكون له مقابل فى الخارج وهو

(١) حكمة ٠٠ ص ١٤ - ٢٥ ، ص ١٨ .

ما يسمى بالمونولوج أو لإيصال معان لشخص آخر وهو ما يسمى بالديالوج والمعاني معطاة من الشعور وبفعل الشعور، وبالرغم من تغيرات معاني الكلمات إلا أنها تظل قائمة وراء وحدة مثالية المعنى وهي الوحدة التي يعطيها الشعور، فالمعنى لا يأتي من الواقع الخارجي بل من الوحدة المثالية للشعور. ويؤكد هوسرل على مثالية اللغة إذ أنها تعبر عن عالم مثالي وليس عن عالم طبيعي، اللغة تعبر عن الفكر، والفكر معطى حتى يكون المعنى، فهناك القضايا الانشائية التي تعبر عن معان ولو لم تشر إلى شيء في الخارج (١) :

فالمعرفة الكشفية عند السهروردي تعادل المعرفة الشعورية عند هوسرل، وإذا عرفنا أن الكشف يتم في الشعور فتكون المعرفة عند كليهما شعورية فالشعور هو الذي يعطي المعاني للألفاظ :

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشرافي هو نقد السهروردي للتعريف وبيان استحالة حصول العلم عن طريقه وذلك للأسباب الآتية :

١- لا بد أن يتم التعريف بأمور تخصه إما بتخصيص الآحاد أو البعض أو الكل، فالتعريف هو انتقال من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي، ومن غير المشخص إلى المشخص في حين أن التعريف الأرسطي انتقال من عام إلى عام ولكن بدرجة أقل كما هو واضح في الكليات الخمس فهي كلها كليات لا تشير إلى تخصيص ومن ثم يستحيل التعريف بشيء عن طريقها.

٢- لا بد أن يكون التعريف بما هو أظهر من الشيء المعروف ليمثله أو بما هو أخفى منه أو بما لا يعرف إلا به، والتعريف الأرسطي تعريف بمثل الشيء المعروف به فالإنسان حيوان ناطق، والحيوانية والنطقية كلاهما مثل الإنسانية أو أخفى منها أولا يعرف إلا بها :

٣- لا بد أن يكون الشيء الذي يعرف به معلوما قبل الشيء المطلوب

تعريفه لامعه ، وفي التعريف الأرسطى لم نعلم الحيوانية والنطقية قبل تعريفنا للإنسان (١) :

٤- لا يكون التعريف مجرد تبديل لفظ بآخر فالإنسان والحيوان لفظان بديلان .

٥- إذا كان هناك جزء من الشيء مشكوكا فيه يستحيل الحد الذى يعنى تعريفا جامعا مانعا له .

٦- إذا كان هناك جزء من الشيء غير معروف ، يستحيل الحد ، وإذا كان ذلك حال الأمور الظاهرة ، فالأولى أن يكون الحال كذلك فى الأمور غير المحسوسة .

٧- ما الضامن على أنه لا يوجد ذاتي آخر غفل عنه ، وحصر الذاتيات أمر صعب ويستحيل أن يكون حصرا تاما :

٨- لا يعرف الذاتى الخاص (الفصل) إلا بالذات العام (الجنس) ، ولما كان الذاتى العام مجهولا ، فإن الذاتى الخاص يكون مجهولا كذلك . ولا يمكن للحس أن يعطينا معرفة به فلا بد إذن من معرفته بطريق آخر (٢) . كما يستحيل معرفة شئ عن طريق التعريف الأرسطى القائم على الجوهر والعرض للأسباب الآتية :

١- الجواهر لها فصول مجهولة ، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية :

٢- الجوهرية معرفة بأمر سلبي يحتاج إلى تعريف .

٣- الأجسام والأعراض غير متصورة أصلا ، بل تعرف بالحس والمشاهدة .

٤- معرفة الجواهر باللوازم ، واللوازم لها خصوصيات تعرف بالوازم أخرى إلى مالا نهاية ، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شئ فى الوجود أصلا .

(١) يذكر ابن تيمية حجة مشابهة فى نقده للحد الأرسطى .

(٢) حكمة ٠٠ ص ١٨ - ٢١ .

٥- اللونية معروفة وهي عرضية ولا تحتاج إلى التعريف ، لأنها شيء بسيط وليس لها جزء آخر مجهول (١) .

٦ - هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان ، والمقولات كلها لا توجد إلا في عالم الأذهان ، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان ، الأول عالم التصورات والثاني عالم الحس .

هذا النقد الذي يوجهه السهروردي للتعريف الأرسطي يوجهه باسم العلم الكشفي أو المعرفة الحسية ، أي باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية ، فالمشاهدة وحدها هي التي تعطي الخاص ، وهي أساس المعرفة البعدية وسابقة عليها ، وهي تعطي معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطي أن يصل إليها وهي الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها . فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم ، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول ، في حين أن المعرفة الكشفية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء . تحتاج المعرفة الإنسانية إذن إلى معرفة أخرى إشراقية تكون لها بمثابة الأوابات ، حتى نضمن ألا تتسلسل المعارف

(١) « - ان المشائين أوجبوا ألا يعرف شيء من الأشياء ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة والجوهرية عرفوها بأمر سابق ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم ، والعرض ، كالسواد مثلا - عرفوه بأنه لون يجمع البصر ، فجمع البصر عرض . واللونية عرفت حالها فالأجساد والأمراض غير متصورة أصلا . وكان الوجود أظهر شيء لهم ، وقد عرفت حاله . ثم ان فرض التصور باللوازم ، فللوازم أيضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها . وهو غير جائز ، إذ يلزم منه أي لا يعرف في الوجود شيء ما . والحق أن السواد شيء واحد بسيط . وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول ، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو . ومن شاهده استغنى عن التعريف ، وصورته في العقل كصورته في الحس . فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها ، بل قد تعرف الحقائق البركة من الحقائق البسيطة ، كما تصور الحقائق البسيطة متفقة ، فيعرف للجموع بالاجتماع في موضع ما .

وأعلم ان المقولات التي حيزوها ، كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحيزيتها وبعضها المشتق منه ، أي البسيط الذي منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقلية - كالصفات والأعداد بخصوصها - كما سبق ، وكل ما يدخل فيه الإضافة أيضا . ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية ، أما دخول تحت تلك المقولات لاعتبار عقل - كالرائحة مثلا والسواد - فان كونها كيفية أمر عقل منناه أنه هيئة ثابتة كذا وكذا ، وان كانا في أنفسهما صفتين محقتين في الأعيان . ولو كان كون الشيء عرضا أو كيفية ونحوهما ، بعد موجودا آخر ، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق « . حكمة . . ص ٧٢ - ٧٤ .

الإنسانية في أولها إلى مالا نهاية . المعرفة الكشفية هي النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية ، وهي التي تعطينا معرفة بالواقع ، في حين أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان .

ينتهي السهروردي من نقده لمبحث التعريف الأرسطي إذ أن إلى نتيجة عامة واحدة وهي أن الإنسان لا يحتاج ، لكي يعلم شيئا ، إلى التعريف الأرسطي من الجنس والفصل ، من أجل إفساح المجال للمعرفة الإشراقية القائمة على الكشف والإلهام ، فالحد تغليف وقسمة وفرق ، والعلوم الإشراقية علوم ممتوحة ، وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها ابن تيمية عندما فقد أن التصور لا ينال إلا بالحد في إحدى عشرة حجة ، وأن الحد يفيد التصور في عشر حجج من أجل إثبات المشاهدة الداخلية (الحسن المباطني للإشراقي) والخارجية كمصدر للمعرفة . أي أن الصوفية والفقهاء معا أرادوا فك الحصار المضروب على المعرفة الإنسانية ، ففك الصوفية من أهل وأفسحوا المجال للمعرفة الكشفية ، وفك الفقهاء من أسفل لإفساح المجال للمعرفة الحسية (١) .

وفي المبحث الثاني ، وهو مبحث الحجج المختصر للسهروردي كثيرا من أشكال القضايا ، لأنها لا يستفاد بها أولاً لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للمفكر قليلة العدد ، مختصرة كثيرة الفوائد تكفي للذكي ، وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن المنطق الأرسطي لا يفيد الذكي ولا ينتفع

(١) يوجه ابن تيمية إحدى عشرة حجة لتفنيد أن التصور لا ينال إلا بالحد وعشر حجج لإبطال أن الحد يفيد التصور بالأشياء . والحجة الخامسة لابن تيمية من المجموعة الأولى والحجة الرابعة من المجموعة الثانية تشبهان الحجة السادسة عند السهروردي . يقول ابن تيمية : « إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة . وهو المركب من الجنس والنصل . وهذا الحد إما متعدد أو متعسر كما قد أقروا بذلك ، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا وقد تصورت الحقائق ، فلم استغناء التصور عن الحد ، السيوطي : صون المنطق والكلام ، ص ٢٠٤ ، ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ٩ . وتطور الحجة السادسة حول التفرقة بين المركب والبسيط ، والبسيط لا حد له . والحجة التاسعة لإثبات التصورات من طريق الحواس والمشاهدة . أما حجج المجموعة الثانية فتقوم كلها تقريبا على التفرقة بين الصفات الذاتية والعرضية ، وعلى استحالة حصرها أو على التفرقة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان : السيوطي صون المنطق ٠٠ ص ٢١١ - ٢١٢ ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٦٢ - ٨٠ »

به البليد . وهذا يعنى أن السهروردى يرفض كل ما هو زائد على نظرية متسقة للعقل ، وكل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لادلالة له : فمبادئ العقل هي المبادئ الضرورية اللازمة والنافعة ، أى أنها هي المبادئ الكافية ، وقد يكون هذا الشعب والتفرع أحد معانى الصورية ، أى الصورية الفارغة ، ففي القضايا يقسم السهروردى القضايا إلى كلية وجزئية أو موجبة وسالبة ، ويحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم ، وحتى تكون أحكام القضايا أضحط وأسهل (١) . ويقسم السهروردى القضايا أيضا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتعة وممكنة ، ولكنه يحذف المجهولة وكمية الموضوع ، لأن المجهول لا يفيد العلم لأن الكيف هو الذى يميز شيئا عن آخر (٢) . وفى التناقض يحذف السهروردى عديدا من الأبحاث لأنه لا يحتاج إليها في تقدم المثاليين وتفرعاتهم (٣) . وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائى والاقتراى يقول عن السلبى إنه لا يحتاج إلى تطويل ، والضابط الإشرائى فيه مقنع دون كثير من المختلطات (٤) . ويقول عن الشكل الثانى إنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والحلظ (٥) . ويقول عن الشكل الثالث إنه قد حذف عنه التطويلات . أما الشكل الرابع فإنه يسقطه من حسابه ، لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية . فالسهروردى يستبدل بهذه التفرعات التريجة أو الفطرة أو الضابط الإشرائى (٦) .

(١) حكمة ٠٠ ص ٢٥ .

(٢) حكمة ٠٠ ص ٣٠ .

(٣) حكمة ٠٠ ص ٢١ .

(٤) حكمة ٠٠ ص ٢٦ .

(٥) حكمة ٠٠ ص ٢٧ - ٢٩ .

(٦) « ومن كان له فريجة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون، حكمة ٠٠ ص ٢٤ . وأيضاً «ان كفته سلامة الفريجة فى معرفة سحة قياسية فايضع بذلك فى جميع المطالب العنيفة ، فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف . . . ولكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء» حكمة ٠٠ ص ٥٩ . ويقول أيضا عن العكس : «الاشكال لا يحتاج فى اثبات صحتها الا الى تنبيه واخطار بالبال ، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية ، حكمة ٠٠ ص ٦١ . ويقول فيما يتعلق بالوجود العيى والوجود الذهنى : «ونحن لا نحتاج الى هذا ، إنما هو قول جدلى» ٤٤ حكمة ٠٠ ص ٧٣ .

أما هوسرل فإنه يكثر من هذه التفريعات والتشعبات ، حتى إنه ليستحيل إدراك كل تقسيماته وتفرقاته بين الأشياء . لقد أراد هوسرل وضع جميع مشاكل المنطق والرياضة والفلسفة في الشعور ، بجوار جميع مشاكل علم النفس الوصفي . فخرجت الفينومينولوجيا معقدة متشابكة ، تحتاج إلى تبسيط لقواعدها واختصار لمفاهيمها وردها إلى أفكار بسيطة سهلة عند التطبيق . فإذا كانت التجارب الشعورية محسوسة ، فإن تحليل هذه التجارب يخضع لعشرات من عمليات الشعور وأفعاله ، وعشرات من التصورات العقلية ، حتى إن مدلول التجربة قد يضعف في زحمة التحليل وآلاته ، وهذا مما جعل الفينومينولوجيين بعد هوسرل يعبرون عن مدلولات التجارب بالأشكال الأدبية دون المنطقية (١) :

وبالإضافة إلى الحذف والاختصار فإن السهرردى قام أيضا بتبسيط أشكال القضايا في أربعة مواضع يسمى كلا منها حكمة إشراقية :

١- فمن حيث الكيف يرد السهرردى التضايح السالبة كلها إلى قضايا موجبة ، وهذا يعني رد الفرع إلى الأصل . فالسلب فرع والإيجاب أصل ، والسهرردى يبحث عن الأصول لاعن القروع ، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية ، وإذا كان السلب جزءا للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعا للنسبة ، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عيني أما السلب ، فهو في الذهن فقط وليس في الخارج (٢) . فالمعرفة الإشراقية إذن لا سلب فيها

(١) يكفي اعطاء مثل واحد يفرق هوسرل بين منطقة région وبين التحليل الفكري للمناطق eidétique régionale ، فالمنطقة جنس مادي ساس للموضوعات ، والتحليل الفكري للمناطق هو العلم المطابق لأنطولوجيا المناطق . ثم يفرق بين المنطقة والمقولة ، ويصنف المناطق في مقولات . ثم يقسم كلا من المنطقة والمقولة إلى صورية ومادية . ثم يربط بين المنطقة المادية والماهية الصورية ، ثم تردنا الماهية الصورية إلى الماهية المادية . ثم يقسم مقولة المنطقة المنطقية catégorie de la région logique إلى تأليفية وتحليلية . ثم تردنا مقولة المنطق إلى مقولات المعاني ، ويردنا المعنى إلى التعبير . وهذا يؤدي بنا إلى التمييز بين التصورات الحاسنة بالمقولات وماهيات المقولات . وأخيرا يميز هوسرل بين المقولات التأليفية والمقولات من حيث هي حوامل substrats ! انظر أمثلة أخرى في :

Ideen I, pp. 19-25 Et. Phéno, pp. 447-54.

(٢) «الحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني ، والموجب على أنه في العيين لا يكون إلا على ثابت عيني» حكمة .. ص ٢٦ . وايضا : «كل انسان بالضرورة هو ممكن =

بل كلها إيجاب ، وهي لاتسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات
الإشراق إيجابا لاسلبا :

٢- ومن حيث الكم يرد السهروردي القضايا الجزئية كلها إلى قضايا
كلية ، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه ، والمعرفة الإشراقية كلية
لاجزئية : وفي العلوم لاتطلب البرهنة على القضايا الجزئية بل على الكلية ،
والجزئية لا تكون شرطا في التناقض ، وبالتالي فهي لاتدخل في أصول
القضايا والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة (١) ،

٣- ومن حيث الجهة يرد السهروردي القضايا الممكنة كلها إلى قضايا
ضرورية أو بتاتة ، وذلك لأن الممكن سلب للضروري ، والمعرفة الإشراقية
معرفة ضرورية وليست ممكنة . ويجعل السهروردي الإمكان والافتتاح جزءا
من المحمول ، ولم يجعله شرطا للتناقض . والقضية البتاتة هي الوحيدة التي
تستخدم في العلوم ، أما الممكنة أو الممكنة فلا تستخدم على الإطلاق .

٤- ومن حيث إطلاق الحكم يرد السهروردي القضايا المنفصلة كلها
إلى قضايا متصلة ، وذلك لأن الاتصال أصل الانفصال ، ولأن المعرفة الإشراقية
متصلة لانفصال فيها ، والحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين إما . . ، و
ولما ، بل هي حقيقة واحدة متصلة صادقة :

أما من حيث مادة انبهاين فالسهروردي لا يستعمل إلا مادة يقينية ،
سواء أكانت فطرية أو ما يبتنى على فطري في قياس صحيح . والحلوسيات عند
السهروردي تشمل المجربات ، وهي مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار ،
والمواترات وهي شهادات يقينية لكثرتها ، بعيدة عن التواطؤ ومؤيدة بالقرائن ،
أما المشهورات والمخيلات والتمثيلات فكلها لاتنفيد اليقين ، فواضح أن اليقين عند

١- أن يكون كتابا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمنع أن يكون حجرا فهذه هي الضرورية
البتاتة . . أما النفي والاثبات في العقل فهما أحكام ذهنية « حكمة » ص ٢٦ - ٢٠ .
(١) «وإذا تفحصت عن العلوم ، لاتجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهمل
دون أن يمين ذلك البعض . فإذا عمل على ما قلنا ، لاتبقى القضية الا محيطة ، فان الشواخص
لايطلب حالها في العلوم . حكمة » ص ٢٥ .

السهروردي هو الحدس ، والحدس يشمل المتواترات والمشاهدات ،
[أى الوحي والمعرفة الإنسانية على حد سواء .

أما هوسرل فإن القضايا لديه أفعال للشعور وأشكال لفعل الشعور
morphologie de nuëse وأنماط وجود لمضمون الشعور mode
d'être du noëme . يكون الشعور أولاً محايداً conscience neutre
قبل أن يقوم بأفعاله ، فإذا بدأ الحكم يصبح شعوراً واضحاً conscience
positionnelle أو شعوراً قصدياً conscience intentionnelle . وفي
الشعور الواضع أو القصدي يميز هوسرل بين خمسة أشكال لأفعال الشعور
يقابلها خمسة أنماط لوجود مضمون الشعور وهي :

فعل الشعور : يقين — فرض — ظن — إشكال — شك .

مضمون الشعور : واقعي — ممكن — محتمل — مشكل — مشكوك فيه (١)

أما مادة البرهان فإنها لا تشمل الحدسيات فقط ، بل تضم أيضاً الخيال
والتذكر والعواطف والرغبات وكل ما يمكن أن يصبح موضوعاً للشعور .
فالخيال هو نقطة البدء في حدوس الماهيات وذلك لانفصال الماهيات عن
الوقائع المادية . والخيال نفسه ليس مقيداً بمادة أو بتجربة بل هو خيال
حر ، ولذلك كانت الموضوعات الخيالية موضوعات متميزة للتحليل
الفينومينولوجي للشعور . وعلم الهندسة ، والرياضيات بوجه عام ، يلجأ
إلى الخيال أكثر مما يلجأ إلى الإدراك الحسي . ويمكن للخيال أن
يتضاعف ويتتجج صوراً ذهنية متتالية وذلك لأنه تغيير لحياة الشعور (٢) . والتذكر
ليس مجرد حضور صور ذهنية بل هو قصد شعوري يقوم باسترجاع
الصور وإحضارها حية في الشعور وتكوين تغييرات للإدراك . أما موضوعات
العواطف والرغبات فإنها تخضع أيضاً لأحكام الشعور ، لأشكال فعله ولأنماط
وجود موضوعه . فالسلوك إذن علم نظري موضوع لأحكام منطقية شعورية .

Noëse : Reel — possible — vraisemblable — problématique — douteux (١)

Noëme : certitude — supputation — conjecture — question — doute.

Ideen I, pp. 205-35.

Ibid, pp. 12, 129, 224-7, 294.

(٢)

والمنطق الإشرافي مرتبط ببعض المباحث الطبيعية والإلهية ، وفي أثناء نقد السهروردي للمنطق الأرسطي يتقد أيضا المباحث الطبيعية المرتبطة به وعلى رأسها التفرقة بين الهيوولي والصورة . فعند السهروردي لا يوجد في الجسم اتصال أو انفصال بل المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاثة : الطول والعرض والعمق . وهي ليست أعراضا ، فالمقدار لا يقبل الانفصال ، واستعمال الاتصال يبرز المقدار بوجود الغلط . وليست الزيادة في المقدار كمية بل كيفية ، فلا يوجد تخلخل أو تكاتف بل أضعف وأشد ، ولا توجد زيادة أو نقصان ، بل شدة وضعف أو كمال ونقص (١) . وهيوولي العالم العنصري هي المقدار القائم بنفسه ولا يوجد في العالم شيء اسمه الهيوولي وبخاصة أنها لا تخصص إلا بالصور ، وليس هناك ارتباط ضروري بين الصورة والهيوولي وليست الصورة علة للهيوولي (٢) . وليست هناك هيوولي مجردة أو صورة مجردة (٣) ويفند السهروردي حجج المشائين في إثبات انفصال الصورة عن الهيوولي وعلى رأسها حجة الجهر والعرض . كما يبطل السهروردي وجود الجوهر الفرد لأن المشائين يأخذون ما بالقوة على أنه بالفعل وما بعالم الأذهان على أنه بعالم الأعيان (٤) ويبطل أيضا وجود الخلاء لنفس الأسباب .

أما مباحث الهيوولي والصورة عند هوسرل فهي موجودة كبحث للشعور ، فهناك هيوولي الشعور وهي التجربة الحية موضوع الشعور وهناك صورتها المعطاة لها بفعل الشعور ، وكل قصد له هيوولي وصورة ، وقد تكون هناك هيوولي

(١) فهذه المناطقات لزمهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ، ومن بعض النجوزات ، ومن فظهم أن الامتياز بالكمال والنقص - كما بين الخط الطويل والتصير - بشيء زائد على المقدار ، وذلك غير مستقيم .- حكمة ص ٧٩ ، ص ٨٠ (٥)

(٢) «وكثيرا ما يعولون في كون الصورة علة ما للهيوولي بناء على عدم تصور خلوها عنها . وذلك ليس بمنين ، فانه يجوز أن يكون الشيء لازم لا يكون دونه ، ولا يلزم أن يكون ذلك علة حكمة ص ٠٠ ص ٨١ .

(٣) «ثم منهم من بين أن الهيوولي لا يتصور وجودها دون الصورة لأنها حينئذ إما أن تكون منقسمة - فيلزم جسيميتها فلا تكون مجردة - أو غير منقسمة - فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام» . وهذا غير مستقيم . فانها اذا كانت غير منقسمة ، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها ، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار حكمة ص ٠٠ ص ٨١ .

(٤) «قاعدة في ابطال الجهر الفرد : من الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل» . حكمة ص ٠٠ ص ٨٨ .

خالصة في الإدراك الحسي ، وقد تكون هناك صور فارغة قبل أن يملؤها
القصدي ، وكلاهما موجود في الشعور :

وهناك بعض مباحث الإلهيات يوردها السهروردي في معرض نقده
للمنطق الأرسطي مثل دفاعه عن المثل الأفلاطونية ضد نقد المشائين لها (١)
وعن وجود الصور المعلقة في حين أن هوسرل يرفض واقعية المثل باعتبارها
أقانيم ثابتة مفترضة خارج الشعور H ، بينما الماهيات ، بالرغم عن
استقلالها ، حالة في الشعور (٢) أما مبحث الواحد والكثير فإن السهروردي
يجعل الواحد في العقل وليس في العالم الخارجي في حين أن الكثير في
الخارج (٣) ، أما هوسرل فإن مشكلة الوحدة والكثرة مشكلة شعورية محضة ،
إذ يجب أن تتحول أفعال الشعور الكثيرة إلى أفعال واحدة ، وذلك لأن
الشعور بطبيعته شعور موحد للأفعال والموضوعات (٤) :

سادسا ترتيب الوجود والأنطولوجيا العامة :

إذا كان القسم الأول من حكمة الإشراق عن « ضوابط التفكير »
بمناخة فعل الشعور noèse ، فإن القسم الثاني منها عن « الأنوار الإلهية
ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها » بمناخة مضمون الشعور ،
فالتور مادة الفكر وجوهر الوجود أو ماهيته :

والحقيقة أن كل ما يقوله السهروردي عن التور يطابق ما يقوله هوسرل
عن الشعور ، فالتور عند السهروردي بسيط لا يحتاج إلى تعريف وهو
موجود لذاته Per se ولا يوجد بغيره Per aliud ، ولا يشار إليه

(١) «ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في إبطال مثل
أفلاطون... حكمة ٠٠ ص ٩٢ - ٩٣ .
(٢) حكمة ٠٠ ص ٢٠٥ .

بالحس . وهذا ما يقوله هوسرل عن الشعور الخالص فهو وجود مستقلى بذاته عن الطبيعة والوقائع ، موجود لذاته وليس موجودا بغيره ، لا يشار إليه بالحس لأنه شعور خالص ، والحس^H مشوب بالطبيعة المادية من خلال الإحساسات (١) :

والنور عند المهروردى على درجات . فهناك نور، فى حقيقة نفسه ونور ليس فى حقيقة نفسه . والأول إما ليس هيئة لغيره وهو النور المحرد، وإما هيئة لغيره وهو النور العارض : والثانى إما مستغن عن المحل وهو الجهر لغاست وإما هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية ، فالنور المحض نور فى نفسه ولنفسه ، والنور العارض نور فى نفسه ولغيره . والشعور عند هوسرل أيضا على درجات ، فهناك الشعور الطبيعى الذى يعيش على مستوى الوقائع المادية ، ثم هناك الشعور النفسى الذى يعيش الوقائع على المستوى النفسى من خلال الانطباعات الحسية ، وهناك أخيرا الشعور الخالص الذى يعيش الماهيات المستقلة : الشعور الأول يضع عليه هوسرل القوسين الأولين (التوقف عن الحكم الفينومينولوجى) ، والشعور الثانى يضع عليه هوسرل القوسين الثانيتين (التوقف عن الحكم الماهوى Réduction éidétique) من أجل الحصول على الشعور الخالص : وفى التكوين^٢ يكون الشعور الأول على مستوى الطبيعة، ويدخل فى تكوين العالم الطبيعى : ثم يدخل الشعور الثانى مع عالم الطبيعة الحية من أجل الحصول على الشعور الثالث ، وهو الشعور الخالص فى عالم الروح : ولكن يلاحظ أن الترتيب عند هوسرل ترتيب تصاعدى من الطبيعة إلى الروح ، فى حين أن الترتيب عند السهرودى ترتيب تنازلى من الروح إلى الطبيعة ، أو على ما يقوله السهرودى من النور إلى الظلمة : وقد يرجع السبب فى ذلك إلى أن هوسرل يريد رفع الشعور الأوروبى درجة من خلط السيكونفزيقا وعلوم الإنسان

Ideen I, pp. 87-108. Ideen II, pp. 97-120.

(١)

Ideen II Er. Ab. Drit. Kap. Zw. Ab. Gr.u.Zw. Kap. Don. Ab

(٢)

التي تبنت مناهج العلوم الطبيعية ، في حين أن السهروردي مازال من أنصار نظرية الفيض عند الفلاسفة التي تفيض فيها الموجودات من الواحد المجرد حتى العناصر الأربعة وعالم الأجسام ، فنور الأنوار عند السهروردي هو الله عند الفلاسفة . والآنوار هي العقول ، والآنوار المقاهرة هي عقول الأنلاك ، والآنوار المجردة هي النفوس الإنسانية ، والجوهر المظلم أو الغاسق هو الجسم ، وعالم البرازخ هو عالم الأجسام . فوصف للسهروردي للنور المجرد أو نور الأنوار لا يختلف كثيراً عن وصف للفلاسفة لواجب الوجود أو الواحد أو المحرك الأول ، ذاته هي صفاته ، وصفاته ليست زائدة عليه ، وليس له مثال خارج ذاته . وهو يدرك ذاته لظهوره لذاته ، وليس لتجرده عن المادة كما يقول المشاعون ، والشعور الخالص أيضاً يدرك ذاته لأنه يظهر لذاته وليس لتجرده عن المادة . فكل ما يقوله السهروردي عن النور المجرد ينطبق على وصف هوسرل للشعور الخالص ، وكأن الذات الإلهية في علوها هي نفسها الذات الإنسانية في صفاتها (١) .

ويقوم السهروردي تعارضاً بين النور والظلمة ، وهي الثنائية المستورة في كل تجربة صوفية . فعالم النور يشمل الأنوار والعقول والأواح والنفوس والمفارقات ، أما عالم الظلمة فيشمل المادة والأجسام والبرازخ . وعالم النور شرط وجود عالم الظلمة ، والجسم في وجوده يفتقر إلى النور المجرد الذي لا يحتاج في وجوده إلى الجسم . أما هوسرل فإنه يقيم تعارضاً مشابهاً بين الماهية والواقعة . فالماهية تعادل النور ، والواقعة تعادل الظلمة لأن الماهية مستقلة غير مشروطة خالصة ، في حين أن الواقعة مادية معتمدة صماء لا دلالة لها . (٢)

وفي ترتيب الوجود يضع السهروردي الواحد الحقيقي في القمة

(١) «وانت لاتغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها» . «ولو علم الناس كلهم وسيج ذوات الحسن لم تبطل نوريته» حكمة . . كل من أدرك ذاته فهو نور محض ظاهر لذاته ومدونه لذاته « حكمة . . .

Idcen I, Er Ab. (٢)

وهو الواحد الذى يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد . فأول ما صدر عن نور الأنوار فهو نور مجرد واحد ، والصدور لا يعنى الانفصال بل الإشراق ، ولذلك يسمى النور بالنور السانح ، ويستمر صدور نور عن نور حتى نصل إلى الفلك السابع أو التاسع . أما هوسرل فإننا نجد لديه ما يسمى بمناطق الشعور ، موضوع أنطولوجيا المناطق *Ontologie régionale* فالموضوع المادى بعد تعليق الحكم عليه يصبح موضوعا للشعور ، وهذه أول درجة لرفعه . ثم يترقى الموضوع فيخرج " من نطاق الانطباعات الحسية إلى نطاق الماهيات ، وهذا هو تعليق الحكم الثانى (الترسندنتالى أو الماهوى) ، الذى يتحول فيه الموضوع من انطباع حسى إلى معنى ، أو من نطاق التجربة إلى نطاق الفكر ، وهذه ثانى درجة لرفعه . ثم يرتقى الموضوع ثالثا من الفكر إلى المنطقة الخاصة به مع باقى الموضوعات فى المناطق الخاصة بها لتكوين علم الأنطولوجيا العام . وفى التكوين . يرتفع الموضوع من المستوى الطبيعى إلى المستوى الحى وأخيرا إلى مستوى الروح أو الشعور الخالص (١) .

وصلة العالمين ببعض صلة علو وسفل فعالم النور أعلى من عالم الظلمة ، وعالم الظلمة أدنى من عالم النور ، بل إن صلتهما صلة قهر وإذلال من الأعلى للأسفل وطاعة عمياء ورضى وتنوع من الأسفل للأعلى (٢) ، فعلاقة المحبة هى علاقة ذل وقهر (٣) .

وبالرغم مما يبدو على أنطولوجية السهروردى من طابع كونى ، وهو ما يركز عليه المستشرقون ، إلا أنها فى حقيقة الأمر أنطولوجيا شعورية تقوم على تشخيص الطبيعة . فهى تحتوى على قطبين النور والظلمة

(١) *Ideen I*, pp. 19-26 *Méd. Car.* pp. 45-7 et pp. 115-8.

(٢) «فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل ، وللسافل محبة بالنسبة للنور العالى» حكمة .. ص ١٢٥ ، وأيضا : « فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقبورة فى مجبته للنور العالى » . حكمة .. ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٣) « رغواستى الفاظ عليها المحبة والذل ، وهى المنصريات الطبيعية لها المناشقة لاضوائها القبيحة عند احتياجها منها» حكمة .. ص ١٤٤ .

وهما في الحقيقة تعبيران صوفيّان عن الحياة والموت ، فعالم النور هو عالم الحياة وعالم الظلمة أو البرزخ هو عالم الموت (١) . وعالم الأفلاك لأنه عالم علوى نورانى هو عالم الحياة أيضا (٢) . فللأفلاك عقول ونفوس أو أنوار تحركها (٣) . وهى موجودات تحيا وتحرك وتعشق وتلتذذ ، بل لأنها تتدخل في مصائر الناس ، إذ تتحدد الأزراق ويتعين الشقاء أو السعادة طبقا لحركات الأفلاك (٤) . وهى آمنة من الشهوة والغضب والانفعال لأن ذلك من مظاهر التقص وعالم الأفلاك متصف بالكمال (٥) وهو عالم يتحرك بالعشق والشوق ، ويذوق لذة الحب (٦) . وهكذا يسقط السهروردى العالم الإنسانى على الكون ، فالحبة والعشق والشوق والاشتياق ، كل ذلك انفعالات إنسانية أصغتها السهروردى على الطبيعة . والرياضة والعلو والسفل مواقف إنسانية وليست تدرجا فى الكون .

والشهوة والغضب مظاهر للانفعال الإنسانى والطبيعة خالية من الانفعال ، أى أن السهروردى فى تصوره للطبيعة يصدر عليها أحكام قيمة لا أحكام وجود ، وبالتالي فهو يلتقى عليها نظرة إنسانية حتى يتصورها متدرجة فى مراتب الشرف والكمال بين الأكثر شرفا والأقل شرفا ، والأكثر

(١) « النجاح الميت لا يدور بنفسه ، فان كل ماله مقصد يقصده ويصل اليه » ويفارقه بنفسه ليس بميت ، حكمة ص ٢ ..

(٢) « واعلم انه لا ميت فى عالم الانير » .. ص ١٤٩ .

(٣) « وإذا كانت الأفلاك حية ولها مدبرات ، فلا يكون مدبراتها عليها ، إذ لا يستكمل العلة النورية بالجواهر الناقصة ولا يقهرها الفاسق بالعلاقة . فان النور المدبر مقهور من إجماع بالعلاقة . فيكون مدبرها نورا مجردا لد تسميه «النور الاسفهيدي» حكمة ص ٢٤٧ .

(٤) « وحسب ما يتبع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها بخلاف فى العواكب وغيرها ما يوجد سعدية ونحسية واعتدالية » حكمة ص ٢٢٢ ، وأيضا « وجميع الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الأفلاك فهى علة حدوث الحوادث » حكمة ص ١٧٤ .

(٥) « ولا لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية الملائق الشهوانية والغضبية » ص ١٨٥ .

(٦) « فى قاعدة الامكان الاشراف على ماهو سنة الاشراف : ومن القواعد الاشرافية أن الممكن الأيسر اذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشراف قد وجد » حكمة ص ١٥٤ وأيضا « والشوق حامل الذوات الداكرة الى نور الأنوار ، فالألم شوقا أتم انجابا وارتفاعا الى النور الأعلى » حكمة ص ٢٢٤ .

كمالا والأقل كمالا (١) : فالقدسية إسقاط من النفس على الفلك ، والعشق ذاتي مسقط على الطبيعة ، ويحدث هذا الإسقاط بالرغم من فصل السهروردي بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . في حين أن هوسرل لم يسقط شيئا ولكنه وضع العالم الطبيعي كله إلى قوسين وجعل العالم كله صراحة عالم الحياة Lebenswelt .

أما فيما يتعلق بعالم البرازخ فإن السهروردي يرفض إرجاعه إلى العناصر الأربعة كما فعل المشاعون ، ويرتبه ترتيبا تنازليا حسب درجة اشفاقية ، فهناك بروزخ فارد وبرزخ مزدوج . والفارد إما حاجز وهو الأرضي أو مقصود وهو من الماء أو لطيف وهو الفضاء (٢) .

أما هوسرل فإن الطبيعة المادية لديه ليس لها إلا أهمية نظرية خالصة ، من حيث هي موضوع للشعور أو قصد فيه يتم تحليله من أجل الشعور على الشيء ، فعالم الأشياء هو أحد عوالم الشعور . وبهذا المعنى يكون البدن شيئا أو إن شئنا علما متوسطا بين عالم الطبيعة المادية وعالم الطبيعة الحية . وتكوين الطبيعة المادية نفسه مشروط بوجود الطبيعة الحية لأن الطبيعة المادية تتكون من خلال الحساسية وهي أحد أبعاد الهدن .

ويدخل السهروردي البدن والنفس ضمن عالم البرازخ . فالنفس متناهية مع الأبدان في حين أن العقول هي الخالدة . فهناك حواس

(١) « .. في أن حركة الأتلاك لنيل امر قدسي لذيد » حكمة .. ص ٢٨٢ ، وأيضاً « والحركة أيضا مشتركة في الدورية لتشبه بمشوق واحد هو النور الأعلى ، وهي مفترقة في الجهات لاختلاف مشوقاتها التي هي الأنوار القاهرة » .. حكمة .. ص ١٧٨ وأيضاً « فالحركات تكون معدة للاشراقات ، والاشراقات تارة أخرى موجبة للحركات . والحركة المنبئنة من اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد . فلا دور متع فما زالت الحركة شرط الاشراق تارة أخرى بوجب الحركة بعده ، وهكذا دائما ، وجميع أعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بمشقى مستمر وشوق دائم » حكمة ص ٨٥ وأيضاً « وصارت الاشراق موجبة للحركات » حكمة ص ١٩٦ .

(٢) يرتب الشاؤون العناصر الأربعة أيضا حسب التخلخل والتكاشف ابتداء من الأكثر تخلخلا إلى الأكثر ثباتا فيكون لدينا التراب والنار والماء والهواء . وهناك عناصر متوسطة أو مركبة فالتحان عنصر مركب من التراب والهواء . والبخار عنصر مركب من الماء والهواء .

خمس ظاهرة ، أشرفها البصر بالنسبة للإنسان ، وأهمها اللمس بالنسبة للحيوان ، ولكن الأشرف أشرف من الأهم . ولكل صفة من صفات النفس نظير في البدن . فالمغضب هناك القوة الغضبية ، وللشهوة هناك القوة الشهوية . ولأن الإنسان ينمو ويتطور فهناك القوة الغازية والقوة المولدة والقوة النامية ؛ هناك إذن تقابل أو مناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى ، فالنور تناسبه الحرارة ، والظلمة تناسبها البرودة . وبالإضافة إلى الحواس الخارجية الخمس هناك حواس باطنة ،: التذكر والتخيل والوهم والحس المشترك الذي يجمع بين هذه الحواس الباطنة كلها . وهى تعمل بفعل النور ، فالنسيان يحدث إذا ما غاب النور عن البدن ، ويتذكر الإنسان إذا ما حضر النور ، وينشط الخيال إذا ما حضر النور (١).

أما هوسرل فإنه يكون النفس والبدن كجزء من نظرية التكوين العامة للطبيعة الحية ، وأهم ما فيها هو الأنا الخالص أو قطب الأنا الذي يظهر فيه قطب الموضوع . والأنا قد يكون شعورا يقظا أو شعورا غافلا : والشعور اليقظ داخل في الواقع النفسى أو الواقع الحى في مقابل الواقع الطبيعى المصمت . أما البدن فهو مجرد حامل الإحساسات ، ويعطى هوسرل أيضا الأولوية للإحساسات البصرية على اللمس . ولكن البدن ليس موضوعا عاديا كباقي الموضوعات الطبيعية ، بل هو حامل للحياة ، وفضلا على ذلك فهو أداة توجه المكان ووسيلة لربط العلة بالمعلول . ولكن الواقع الحى لا يتكون إلا بالاستبطان بالاستغناء كلية عن البدن عن طريق حضور الأشياء والآخرين في الشعور (٢).

ويهتم السهروردى بحكمة الإشراق برؤية أخروية عن المعاد والتبوت والنامات ، ويعطى الحجج الشرعية على نتائج الأرواح ، ويبنى

(١) «ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار...» حكمة ص ٢١٥

(٢) H Idcen II, 2w. Ab. I, II, III et II Kap. (٢)

خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور ، ويكشف عن أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية ، وهي أحوال السعداء ، من المتوسطين والزهاد والمتزهين ، ويضع ذلك كله في جو من التفاؤل ، فالشر في هذا العالم أقل من الخير بكثير ، ويستطيع الإنسان في حياته الدنيوية الاطلاع على المعانيات إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، فيطلع على أمور مغيبة ويشهد المنامات الصادقة التي قد ترد إما في أسطر مكتوبة أو بأصوات مسموعة .

أما هوسرل فإن فينومينولوجيا الذاتية لديه نظرية في العلم ، ولكنها تؤدي في النهاية إلى رؤية مباشرة للماهيات المستقلة ، وهي بذلك تتفق مع رؤية الصوفية . ويتضح ذلك أكثر في تحليل هوسرل لتطور الشعور الأوربي ، ويبدو أنه كان دائما في سبيل البحث عن الحقيقة المطلقة ، وكأنه عاد لنظريات فلاسفة التنوير التي وجدت بين مسيرة التاريخ والعناية الإلهية ، وجعلت الله غائبة التاريخ . وكما يميز السهروردي بين عالين : عالم السعادة وعالم الشقاء ، فإن هوسرل أيضا في تكوين عالم الروح يظهر التعارض بينه وبين عالم الطبيعة ، ثم تنتصر الروح على الطبيعة في النهاية . وعالم الروح تسيره للبواعث notivationen ، وهذه البواعث هي التي تدفع الروح في كفاحها الطويل ضد الطبيعة حتى توصلها إلى الحقيقة القصوى (١) .

وإن كثيرا من عبارات السهروردي التي أوردها في وصف أحوال السالكين أو في « وصية المصنف » لتشابه عبارات هوسرل التي كشف بها عن مضمون الفينومينولوجيا الروحي . مثل : « اليوم سطعت شمسان على .. » أو « من النور ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم إلى النور من جديد » . وقد حدثت لهوسرل أيضا برقات الصوفية ، فيذكر عنه أنه قال وهو على فراش الموت : « لقد رأيت شيئا رائعا .. بسرعة أكتب .. » . ومع ذلك استطاع هوسرل أن يصوغ تجربته الفلسفية في علم محكم

هو الفينومينولوجيا ، كما استطاع السهروردي أن يصوغ تجربته الروحية في منطق محكم هو حكمة الإشراف (١) .

ماذا بعد حكمة الإشراف والفينومينولوجيا ؟

لا يعنى اتفاق حكمة الإشراف والفينومينولوجيا في بعض الجوانب أو اختلافها في البعض الآخر أن كليهما لا يسلمان من النقد ، فقد وجهت انتقادات عدة للفينومينولوجيا . فقليل عنها إنها فلسفة مثالية لا تخرج عن المثالية الترنسندنالية المعروفة في الفلسفة الأوربية التي تعطي الأولوية للذات على الموضوع منذ ديكارت حتى كانط ، ومن ثم ينطبت عليها ما يوجه إلى المثالية الأوربية من نقد . وقليل أيضا عنها إنها عود إلى الأفلاطونية القديمة ، وإنه لا فرق بين مثل أفلاطون وعالم الماهيات المستقلة عند هوسرل . لذلك فضل الفينومينولوجيون بعد هو سرل إقامة فينومينولوجيا واقعية لاتبعد كثيرا عن مضمون التجارب الحية ، كما حدث عند ماكس شيلر مثلا . وقد قيل أيضا إنها فلسفة نظرية وإنها تحول العالم كله إلى فكرة أو مثال أو لوجوس ، وإن العالم أيضا هو العالم الواقعي المملوء بالصراع والمواقف والأحداث التي لا تخضع لأحكام العقل ، فالفينومينولوجيا فلسفة نظرية للسلوك ،

وقد قيل أيضا أن الفينومينولوجيا فلسفة مغلقة على الأنا solipsiste لا تستطيع الخروج منه إلى العالم الخارجي الذي وضعته بين قوسين ، ومن ثم فهي ذاتية شخصية أو فردية روحية ، وما الشيء أو الآخر إلا علاقتان من علاقات الشعور . وقد قيل عن الفينومينولوجيا أيضا إنها ذاتية خالصة ، تنكر الوجود أو تنكر له . لذلك حاول الفينومينولوجيون بعد هو سرل تحويل الفينومينولوجيا إلى أنطولوجيا أو على أقل تقدير إلى أنطولوجيا فينومينولوجية . وقد قيل إنها فلسفة قائمة على أحكام سابقة ، مثل تحويل الفلسفة إلى علم محكم ، رفض

(١) انظر مقالنا « فينومينولوجيا الدين عند هوسرل » الفكر المعاصر .

الاتجاه للطبيعي ، اعتبار الشعور مركز الكون ، وجعل كل مضمونه من خيال وتذكر مضمونا واقعيا (١) : ولكن يمكن الرد على ذلك كله بأن المثالية موقف واقعي ، وبأن الإنسان مثالي في هذا العالم ، وأن ذاته لها الأولوية على الموضوعات المحيطة به ، فالمثالية وصف واقعي لوضع الإنسان في العالم : أما عالم المثل أو عالم الماهيات المستقلة فهو عالم غير مجرد بل معاني التجارب الشعورية الحية ، فهي معان حية في الشعور .

أما أنها فلسفة نظرية ولا يمكن أخذها أساسا لنظرية في السلوك، فالتحليل النظري للسلوك أو فهم السلوك شرط لتحقيق السلوك ، أو إن الوعي بالسلوك مقدمة لوقوع السلوك : أما أنها ذاتية مغلقة على نفسها ، فذلك غير صحيح لأن الذاتية مفتوحة على عالم الأشياء وهو المحيط ، وعلى الآخرين الذين يكونون البيئة : وهذا وصف واقعي لوضع الإنسان في العالم وما يحيط به من عوالم أخرى : أما إنها فينوميولوجيا خالصة يجب أن تتحول إلى أنطولوجيا ، فالأنطولوجيا ذاتها تحليل للواقعة الإنسانية Dasein وهي أحد أنماط وجود الشعور ، ورفض لنظـر الشعور المعرفي . أما أنها تقوم على مسلمات فالبنسبـيات مسلمات ضرورية لكل باحث ولا يوجد منهج يقوم على لا شيء . فمسلمات الفينوميولوجيا ، إن وجدت ، بنسبـيات وليست أحكاما مسبقة .

ولكن ماذا عن حكمة الإشراق ؟ هل استطاع السهروردي أن يحقق مشروعه وهو وحدة النظر والذوق ؟ وهل المشروع على هذا النحو يعد وضعاً صحيحاً لمشكلة وحدة المنهج في الفكر الإسلامي ؟

١ - فإذا نساءلنا أولاً: هل استطاع السهروردي إقامة وحدة المنهج أم أنه ظل ثنائياً كابن سينا ، فهو منطقي فيلسوف يعتمد على العقل من ناحية ، وصوفي إشراقي يعتمد على الذوق من ناحية أخرى ؟

الحقيقة أن السهروردي ظل كابن سينا ثنائيا : فهو منطقي من ناحية يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطي بصرف النظر عن دوافع هذا النقد ، وهي دوافع إشراقية من العلوم الكشفية ودوافع حسية تجريبية من المشاهدة الداخلية (خاصة عند ابن تيمية والفقهاء) ، ثم هو إشراقي من ناحية أخرى ، يعطينا تصورا للعالم كنور ولدرجات للعالم كدرجات من النور :

ونحن لا نعلم ما هو وجه الصلة حقيقة بين القسم الأول من «حكمة الإشراق» عن «ضوابط الفكر» ، وبين القسم الثاني «في الأنوار الإلهية ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها» وكأن كل قسم مستقل بذاته ولا يجمع بينهما إلا أن كليهما نقد للمثابنين ، الأول ضد المنطق الأرسطي ، والثاني ضد نظرية واجب الوجود وما يتبعها من فيض وصدور ، وكأن حكمة الإشراق تحتوى على موضوعين : نقد للمنطق الأرسطي ونقد لنظرية الفيض في حكمة الإشراق . ظلت الحكمة في جانب والإشراق في جانب آخر ، أو ظل الفكر في الفكر ، والوجود في الوجود ، ولم يستطع إقامة الوحدة الحقيقية الباطنة بين المنطق والوجود .

٢ - لم يعطنا السهروردي منطقا إشراقيا بقدر ما أعطانا نقدا للمنطق الأرسطي ، أى أن الجانب الهدمي لديه أقوى وأوضح وأكثر من الجانب البناء . وكنا نود أن نعلم ما هو منطق الإشراق ؟ وهل للإشراق منطق أساسا ؟ وكيف يمكن عمل منطق للإشراق ، والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق ، بل هو أساسا معرفة كشفية تند عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق ؟ ربما استطعنا ، لو عرفنا ذلك ، أن نصل إلى ما حاوله بعض المناطق أو علماء النفس من إقامة منطق للعاطفة ، أو منطق للانفعالات أو منطق للشعور . وربما استطعنا من ناحية أخرى العثور على منطق للوحي ، دون أن نقتصر فقط على نظرية في النبوة تقوم أساسا على نظرية في الاتصال بين النبي والعقل الفعال عن طريق المخيلة ، أو على نظرية في الكشف ، أو على نظرية في الولاية التي يحصل

منها الصوفي على علم يقذف في القلب بلا تعمد أو تكاف . يمكننا القول إذن أن موقف الفقهاء من المنطق الأرسطي كان أكثر إيجابية ، لأنهم أعطونا الجانب الهدمي له ، وأضافوا منطقاً إيجابياً جديداً وهو منطق الحسن ومنطق الواقع ومنطق الفطرة كما وضع عند ابن تيمية بخاصة . ولكن تظل محاولة السهروردي فريدة في نوعها ويظل السؤال قائماً : هل هناك منطق إشراقي ؟

٣ - إذا كان السهروردي قد حاول الجمع بين منهج النظر ومنهج للذوق في منهج واحد ، عارضاً بذلك مشكلة وحدة الفكر المنهجي في الثقافة الإسلامية ، فإنه يكون قد غلب وسيلة المعرفة - العقل أم القلب - على موضوع المعرفة وهو التنزيل أم التأويل ؟ صحيح أن للكلام والفلسفة والفقه والأصول والحديث وكل العلوم الإسلامية العقلية تقريباً اتبعت منهج العقل ، في حين أن التصوف وحده قام على منهج القلب ، وهذا المعنى يكون السهروردي قد أراد التوحيد بين منهج الكلام والفلسفة والفقه والأصول وبين منهج التصوف . ولكن صحيح أيضاً أن التعارض أشد بين الأصول من ناحية والتصوف من ناحية أخرى ، لأن هذين العلمين هما اللذان عرضاً للإسلام كمنهج أساساً وليس كمنظية : أراد الأصول أن يجعل من القرآن علماً للتنزيل ، أي استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية الأربعة أو إن شئنا تتبع منطق النص في نشأته ، أي في نزوله حتى إثبات حكمه . والتنزيل يقتضى طرفين : نقطة النزول ، وهو مصدر الوحي ، ونقطة النهاية وهو الواقع الإنساني أو الفعل الذي يتطلب الحكم ، ولذلك انتهى الأصوليون إلى منطق للسلوك في أبحاثهم عن الأحكام أو إلى منطق للواقع في أبحاثهم عن للعلة ، وطرق اقتناص العلة المؤثرة الموجبة للحكم : التنزيل يعنى إذن تتبع نزول الوحي من الله للإنسان ، أو بلغة منطقية ، من الفكر للواقع . أما الصوفية فآثروا اعتبار الوحي علماً للتأويل أي الرجوع بالنص إلى مصدره الأول ، والانتقال من الحرف إلى المعنى ، ومن الحقيقة

إلى المجاز ، ومن الظاهر للباطن ، ومن الوحي إلى من أرسل الوحي ،
ومن الدنيا إلى الآخرة ، ومن الواقع إلى الفكر ، فإذا كان أصل
الوحي عند الأصوليين هو هذا العالم ، فإن أصل الوحي عند الصوفية هو
الله : التوحيد إذن بين العقل والقلب هو أحد طرفي المشكلة ، والتوحيد
بين التنزيل والتأويل هو الطرف الآخر . وقد اكتفى السهروردي بعرض
الطرف الأول فقط ،

٤ - هل المنهج الإشراقى إيماني *Fidéiste* (١) يبدأ من الإيمان وينتهي
إلى الإيمان ؟ هل هو المنهج المعروف في العصر الوسيط والذي تمت
صياغته في عبارة «أومن كي أعقل» *Fides quaerens intellectum*؟ يبدأ المنهج
الإشراقى بالتسليم بمعطيات التجربة الروحية دون مناقشة أو اعتراض
أو تعقل أو رفض ، ثم تبدأ مهمة العقل في تبرير هذا المعطى والبرهنة
على صحته : فالعقل هنا تابع للإيمان ، أو أن النقل هنا ، في صورة
تجربة روحية ، هو أساس العقل على ما يقول المتكلمون الأشاعرة ،
فالمنهج الإشراقى على هذا النحو منح سلفى تقليدى ، يبدأ من معطيات
الإيمان كمسلمات بدئية ، ويقتصر دور العقل على تبريرها والدفاع عن صحتها
بالمنتطق السليم : بل إن العقل لو استطاع البرهنة على عدم صحة التجربة
الروحية لكان العقل هو المخطئ ، ولظلت التجربة الروحية يقينا مطلقا
لا شك فيه . هل هذا هو طبيعة الفكر الدينى ؟ هل هذا هو عمل العقل
دائما في نطاق الفكر الدينى ؟ مهمة العقل هى إثبات اتفاق المعطى الدينى
مع قوانين العقل . ولكن العقل يستطيع أن يثبت كل شئ ، وأن يبرهن
منطقيا على صحة كل معطى يعطى له . فالاتفاق مع العقل ممكن أن
يحدث أيضا لما يناقض العقل : يمكن إثبات التثليث عقلا ، ويمكن رفضه
عقلا . يمكن إثبات وجود الله عقلا ويمكن إثبات عدم وجوده عقلا ،
ومن ثم كان موقف الفقهاء أكمل عندما جعلوا التوافق بين الوحي
والواقع بالإضافة إلى التوافق بين الوحي والعقل . فقد وحد الأصوليون في

(١) انظر تحليلنا لهذا المنهج في كتابنا «نماذج في الفلسفة المسيحية» القسم الثانى .

منطقتهم بين الوحي والعقل والواقع ، وأصبح الثلاثة جوانب مختلفة لشيء واحد هو العقل أو الوحي أو الواقع ، فكلها أسماء لمسمى واحد . ليست المشكلة إذن تبرير صحة معطى سابق ، بل البدء بالبحث عن المعطى البقيني الذي يجده العقل بعمله في الواقع . وربما لايزيد الوحي شيئا عن علاقة العقل بالواقع .

٥ - هل حكمة الإشراق منهج أم نظرية ؟ في الحقيقة أن الطابع النظري في حكمة الإشراق غالب على الطابع المنهجي ، وأنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج (١) . فالمنهج له أصوله وقواعده ومشاكله وتطبيقاته ، ولكن حكمة الإشراق لم تعرض لمشكلة المنهج إلا في مقدمة المصنف التي يتحدث فيها السهروردي عن أسبقية الحدس على البرهان ، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكري ، والتي يعرض فيها لأصناف الحكماء وطالبي الحكمة ونسبة الحكمة لتأله في كل منها (٢) . ويظل القسم الأعظم من حكمة الإشراق ، حتى في الجزء الأول عن المنطق الإشراقي ، نظريا خالصا . بل إن القسم الثاني عن الأنوار الإلهية هو أقرب إلى فلسفة المشائين الخالصة منه إلى أي فكر منهجي ، ومن ثم لا يفترق السهروردي عن ابن سينا في بدء كل منها بالمنطق قبل أن يبدأ عرضه للإلهيات ، وهي الغاية النهائية والموضوع الأسمى للفلسفة والحكمة . وربما نشأ هذا الاشتباه بين المنهج والنظرية من أن الفكر الإسلامي كله تابع أساسا لنظرية في التفسير أو لمنهج في التفسير ، والتفسير أيضا يتأرجح بين المنهج والنظرية .

٦ - لم يستطع السهروردي في حكمة الإشراق ، وبخاصة في الجزء الثاني عن الأنوار الإلهية ، التخلص من الجانب الكوني في الفلسفة والتصوف

(١) يتضح ذلك من حجم القسم الأول عن «ضوابط الفكر» حوال الثلث بالنسبة للجزء الثاني عن «الأنوار الإلهية» (حوالي الثلثين) إذا امتدنتنا عديدا من المباحث الطبيعية والالهية في القسم المنطقي .

(٢) حكمة ٠٠ ص ٣٠٩ .

على السواء ، هذا الجانب الذى يختلط فيه العقل بالخرافة ، والذى يجتمع فيه العلم والأسطورة ، والذى يقوم كله على تشخيص الطبيعة وعلى إسقاط العالم النفسى على العالم الطبيعى . وقد ظهر هذا الجانب على أوضح ما يكون فى التصوف ، وبدرجة أقل فى الفلسفة ، ولم يظهر على الإطلاق فى علم الكلام ، مع أن هناك مباحث للطبيعات فيه . أو فى أصول الفقه . ويرجع هذا الجانب الكونى إلى أن الصوفى بعد أن وصل إلى الله بشخصه ، وهو التصوف الذاتى الفردى كما وضح فى التصوف الخلقى عند رابعة العدوية والحسن البصرى ، والتصوف النفسى عند الحلّاج والغزالي وابن الفارض ، اضطر إلى أن يرجع إلى العالم الذى أسقطه من حسابه وهو فى عروجه إلى الله فتزل إليه مفسرا نزوله هذا ، بعد هروبه منه ، بترتيب الموجودات وبنظرية الفوض الإشراقية . ولا يحتاج لذلك من لم يعرج إلى الله ومن لم يسقط العالم من حسابه فى أول المطاف كما يفعل الصوفى . وخطورة هذا الجانب أنه خليط من العقل والإشراق ومن العلم والأسطورة فالفلك مثلا موضوع لعلم الفلك ، وليس موضوعا للتأمل الشخصى أو للإسقاط النفسى ، واعتبار الأفلاك كائنات حية تعقل وتحيا وتدور بالعشق وتتحرك بالشوق أو تفصل بين عالم ما فوق فلك القمر وبين عالم ماتحت فلك القمر ، فالأول كامل خالده والثانى ناقص فان ، وللأول السيادة الكاملة والتصرف المطلق على الثانى ، بل إن مصير الثانى وحنوط الناس وسعادتهم وشقاءهم وأرزاقهم مقادير بحركات الأول ومداراته ، ويستطيع الناس التأثير فى حركات الأفلاك بالأوراد والأدعية لحبس الحظ الحسن وإبعاد الحظ السيئ كل ذلك باسم الحكمة ، وهو فى الحقيقة باسم الإشراق ، كل ذلك باسم العقل والعلم وهو فى الحقيقة باسم الخرافة والأسطورة ، وفرق بين علم الفلك *Astronomie* والتنجيم *Astrologie* .

وبالإضافة إلى ذلك يوقعنا التدرج الكونى إلى تصور هرمى للعالم ، وآثار ذلك على المعرفة والسلوك وخيمة فتصور المعرفة على

إنها معطاة من أعلى وليست تابعة من الواقع، ومنتظر الإلهام والكشف والإشراق والمعرفة اللدنية؛ ونترك العقل والعلم والواقع والبحث والمعرفة الإنسانية: وفي السلوك نجعل الأعلى أشرف من الأسفل ففي الأخلاق مثلا تكون الفضائل النظرية أشرف من الفضائل العملية (١)، وفي السياسة يكون الرئيس أشرف من الرعية وأقدر منها على العلم والحكمة والرياسة والفضيلة كما وضع ذلك في « المدينة الفاضلة عند الفارابي »، وفي علاقة الشيخ بالمريدين في التصوف. هذا التصور الرأسي للعالم هو المسئول عن غياب التاريخ في الفلسفة والكلام والتصوف والأصول على السواء، إلا من تاريخ الأنبياء في صورة قصص: وهو أيضا قائم على تصور رأسي للعالم من تدخل الإرادة الإلهية في الحوادث وسير الوقائع، ويتحدث السهروردي عن الأنوار الطولية والعرضية وعن القواهر الكلية الطولية والعرضية (٢) فإن مهمة المنهج تحويل الطول إلى عرض، أو التصور الرأسي إلى تصور أفقي حتى يظهر بعد التاريخ ومتى يوجد الإنسان في التاريخ بين الوراثة والأمام، لا بين الأعلى والأسفل.

٧ — هل مشكلة السهروردي التوحيد بين النظر والذوق حقيقة، أم وضع المشكلة المتهجية من الأساس؟ يعاب على الفكر الديني دائما طابع التوفيق، وأنه فكر بطبيعته يصعد على أكتاف الغير ولا يستطيع النمو إلا متسلقا طفيليا: وأنه لا يحدث إلا باجتماع عناصر مابرة عليه من حضارات أخرى يؤلف بينها وينسق (٣). وقد لا يكون لذلك أي

(١) وهذا مانجه في حياتنا العلمية من اعتبار الكليات النظرية أشرف من الكليات العملية، والجامعات أفضل من المعاهد، ومن يعملون بعقولهم أشرف ممن يعملون بأيديهم

(٢) « حكمة » ص ١٤٤، ص ١٧٧ - ١٧٩

(٣) انظر تطبيقاتنا لهذه الفكرة في مقالاتنا المتعددة: « التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر »، الفكر المعاصر، أبريل ١٩٧٠، « جارودي في مصر »، الكتاب، يناير سنة ١٩٧٠، « التفكير اللدني وازدواجية الشخصية »، الفكر المعاصر، أبريل ١٩٦٩، « قرأت السعد الماضي من الآداب، بيروت نوفمبر ١٩٦٩، « الأيديولوجية والدين - حوار مع ماكسيم رودنسون، الفكر المعاصر، أكتوبر ١٩٦٨ »

معنى قنحي ، (من القنح بمعنى الذم) لأن الفكر الديني يأتي بحس سابق من الوحي ثم يحاول عرضه بأسلوب العصر وبمفاهيمه وعلى مستوى ثقافته ودرجة تطوره في الفكر الأنساني العام . وبانتهاء عصر الوحي تستطيع الإنسانية بوضعها العقل في مقابل الواقع أن تستغنى عن وضع العقل في مقابل النقل . وبالتالي تصبح مسألة التوفيق متأمة حضارية محضة تحدث باستمرار في كل فترة تلتقي فيها حضارات ، ويكون ذلك هو أحد معاني التجديد ، وهو المقصود دائماً بقولنا : التعبير عن القديم بأسلوب العصر . ولكن يمكن تجاوز هذا الطابع التوفيقى المشهور عن الفكر الديني ووضع المشكلة من الأساس ؛ وذلك بتحليل الواقع تحليلاً مباشراً وبالتحليل الإحصائى له . ومن ثم لا تكون المشكلة هى التوحيد بين منهج النظر ومنهج اللوق أو التوحيد بين التزويل والتأويل أى التوفيق بين معطين سابقين ، بل وضع المشكلة المنهجية من الأساس ، ثم تسخّل هذه المعطيات السابقة كعناصر في المنهج وكعطيات بعدية له .

٨ — إذا أردنا تطبيق المنهج الإشرافى فى العصر الحاضر فإن هابنا أن نرفض المنطق الصورى الحالى ونضع قواعد للمنطق الإشرافى : وليس لدينا اتجاه صورى بالمعنى التقليدى فى فكرنا المعاصر كى نقضى عليه ، بل لدينا مشاكل من نوع آخر مثل انعزالية الفكر :: عدم توجيه الفكر للواقع ، عجز الفكر أمام الواقع ، دوران الفكر حول الواقع ، تملك الفكر للواقع ، تبرير الفكر للواقع ، وقد يكون ذلك كله أحاد مظاهر صورته . كما نجد لدينا اغراقا فى الإشرافيات فى صورة خلط بين الفكر والوجدان أو بين العقل والخطابة . أو فى صورة تعطيل للعقل كلية وانتظار العلم اللدنى ، والإيمان بالكشف والإلهام والولاية ، ومن ثم فمشكلة العصر هى كيفية القضاء على الإشرافيات ، وليس تأسيس الإشرافيات وتحويلها إلى منهج للحياة ؛ لم يقم العقل بدوره فى عصرنا الحاضر حتى ينشأ ضده تيار معارض يخفف من حدته أو ينقضه ، ويلجأ إلى القلب أو إلى التجربة

الروحية : مازال الشوط طويلا أمام العقل كي يقوم بانتصاراته وبكفاحه قبل أن يتأزم أو يتحول إلى صورة وانغلاق فكرى (١) :

(٩) مازالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردي ، وهي وحدة المنهج ، مطروحة في عصرنا الحاضر ، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية : فنظرنا يقاسى من تشتت المناهج وهو يتضح في تعدد مناهج التعليم لدينا : تعليم الدولة والتعليم الخاص ، تعليم علماني وتعليم ديني ، علوم دينية وعلوم عقلية ، علوم دينية وعلوم دنيوية . . الخ : ومازلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين ومازلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة أو اجتماع المثقفين على حد أدنى من المبادئ ننتسب جميعا إليها ، أو التفكير في حد أدنى من القضايا نعاني منها مثل التنمية الاقتصادية والتحرر الوطني (٢) ، وطرح هذه القضايا في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتته الفكرى وتعدد مناهجه ، قد يكون أولى الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالى ، ولربما كان القضاء على هذا التشتت في تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسى في وجداننا المعاصر ، وبالتالي يمكن أن نغير الواقع ما دمنا قد غيرنا بناء النفسى أو تكوينه الشعورى . فالبناء الشعورى أساس لبناء الواقع ، قد يطبع الواقع بناءه على الشعور كما يطبع الشعور بناءه على الواقع ، ولكن تظل العلاقة جدلية بين البناءين . وفي هذه اللحظة تعطينا حكمة الإشراف كما تعطينا الفينومينولوجيا مفتاحا لفتح عالم الشعور وللدخول فيه ،

(١) انظر مقالنا : « أزمة العقل أم انتصار العقل ؟ » الفكر المعاصر ، يوليو -

سنة ١٩٧١ .

(٢) انظر مقالنا : « رسالة الجامعة » ، الفكر المعاصر ، مارس سنة ١٩٧١ .

مراجع البحث

أولا : مؤلفات السهروردي .

١ - مجموعة الحكمة الإلهية ، الجزء الأول إستانبول ١٩٤٥ التشريرات الإسلامية ١٦ ١/ جمعية المستشرقين الألمانية بتصحيح هـ : كوربان

ويحتوي على : (١) التلوينات اللوحية والعرشية

(ب) كتاب المقامات

(ح) كتاب المزارع والمطارحات

٢ - مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق شهاب الدين يحيى سهروردي

الجزء الثاني ، باريس طهران ١٩٥٢ نشر هـ . كوربان

ويحتوي على : (١) كتاب حكمة الإشراق

(ب) رسالة في اعتقاد الحكماء

(ح) قصة الغربية الغربية

٣- هياكل النور . القاهرة ١٩٥٧ نشر الدكتور محمد علي أبوريان ،

المكتبة التجارية بالإضافة إلى

H. Corbin : Histoire de la philosophie islamique, NRF, 1964.

ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، تحقيق سليمان الندوي ، بمباي ١٣٦٨ /

١٩٤٩

السيوطي : صوت المنطق والكلام ، تحقيق د. تلي سامي النشار ، الخانجي ،

القاهرة .

ابن سينا : منطق المشركيين ، المكتبة السلفية ١٣٢٨ / ١٩١٠

ثانيا : - مؤلفات هوسرل

اعتمدنا على المؤلفات الكاملة لهوسرل Husserliana والتي صدر منها حتى الآن :

1. Cartesianische Meditation und Parsien Vorträge Heraus und eingeleit von Prof. Dr. S. Strosser. Den Haag, M. Nijhot, 1950. Trad. Franç. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Univ., 1953.
2. Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen, W. Biemel, 2 Auf Den Haag, M. Nijhof, 1958.
3. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch, Allgemeine Einführung in die seine Phänomenologie. Heraus, W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, Trad. Franç. par P. Ricoeur, Paris, NRF, 1950, 9e édition.
4. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Zweiten Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur konstitution Heraus M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950.
5. Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Heraus M. Biemel. Den Haag M. Nijhoff, 1952.
6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Heraus. W. Biemel. Den Haag, M. Nijhomm, 1954.
7. Erste philosophic (1923-24). Erster Teil. Kritische Ideen geschichte. Heraus R. Boefim. Den Haag M. Nijhoff, 1956.

8. Erste Philosophie (1923-24), Zweiten Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion, Heraus, R. Boetim, Den Haag, M. Nijhoff, 1959.
9. Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester, 1923, W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962.
10. Zur Phänomenologie der inneren Zeit bewussteins (1893-1917) Heraus, R. Boetim, Den Haag, M. Nijhoff, 1966. Trad. Franç. par H. Dussort, Paris, PUF, 1954.
11. Analysen zur passiven synthesis. Aus. Vorlessungs und Forschungimanskripten (1918-1926). Heraus N. Fleischen, Der Haag, M. Nijhoff, 1966.
12. Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890-1901). Heraus, L. Eley Den Den Haag M. Nijhoff, 1970.
13. Erfahrung und Urteil Untersuchungen zur Gencologie der Logik. Heraus L. Landgrebe. Classen Ver. Hamburg, Zw. Auf., 1954.
14. Recherches logiques, T.I. Prologomènes à la logique pure. Trad. H. Elie, Paris, PUF, 1959.
T. II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Trad. H. Elie et L. Kelkel et R. Scherer, PUF, 1962.
T. III, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Trad. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, PUF, 1963.
15. La philosophie comme science rigoureuse. Trad. Q. Lauer, Paris, PUF, 1955.
16. Logique formelle et logique transcendente, essai d'une critique de la raison logique. Trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957.

L'exégèse de la phénoménologie, 1966. وأيضاً رسالتنا المختلطة.

الباب الثالث

السهروردي في القرنين
السادس والسابع الهجري



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفصل
التاسع

دور السهروردي في «عالمية»
الثقافة في القرن السادس الهجري
بقلم: الدكتور محمد البري



١- اتجاه « العالمية » في الثقافة :

في المجتمع الاسلامي :

لا يقال ان المجتمع الإسلامي كان مغلقا على عهد الخلفاء الراشدين ، أو طيلة القرن الأول من قرون الهجرة ، ثم فتح بعد ذلك ، وبالأخص منذ العباسيين ، للثقافات القديمة في ذلك الوقت . وإنما أولى أن يقال : ان « الايمان » بالاسلام كان السبب فيما بدا لإغلاقا للمجتمع الاسلامي ، وكان السبب كذلك فيما كان أمانة على تقبله للثقافات الأجنبية عن إيمانه .

فالحقيقة في المحافظة على الإيمان بالاسلام ، وعلى بقائه قويا ، وعلى تماسك المسلمين كانت العامل الأول في رفض ماعدا الاسلام ، قبولاً ومناقشة ، وفي البقاء في إطار تعاليم الاسلام وحده ، فهما وتطبيقا .

والدفاع عن الإيمان بالاسلام ، بعد تجاوز الاسلام شبه الجزيرة إلى بلاد الامبراطوريتين : الفارسية والرومانية شرقا وغربا في آسيا وإفريقيا ، وبعد ظهور الثقافات الأجنبية عنه في محيط الذين دخلوا في الاسلام من سكان هاتين الامبراطوريتين ، سواء أكان تعبيرا عن رغبة حقيقية في الإيمان به أم كان طريقا للوقاية أو الغنيمة .. هذا الدفاع عن الإيمان هو الذي حمل علماء المسلمين على الاطلاع على هذه الثقافات ، وحمل بعضهم على أن يلائم بينها وبين الاسلام في وحدة ثقافية تجمع اتجاهات عديدة .

وهذه الملائمة أعطت الثقافة الفلسفية على وجه أخص طابعا « عالميا » في ذلك الوقت . وبدا فلاسفة المسلمين الموفقين وكأنهم يتجاوزون الاطار المحلي في الثقافة إلى اطار انساني عالمي ، ليس وفقا على جيل ولا على شعب ،

ولكن هذا الطابع العالمي لهذه الثقافة الاسلامية ، لا يتجاوز طابع «الجمع» وإن سوى في الاعتبار والقيمة بين عناصره ، وعلى وجه الخصوص بين الاسلام والثقافات الأخرى الدينية والانسانية ، التي قام «الجمع» بين عناصرها :

و«عالمية» هذه الثقافة على هذا النحو تختلف عن «عالمية» الاسلام كنظام للحياة . فعالمية الاسلام هي عالمية اعتبار بشري لكل الناس جميعا في أى شعب أو في أى جيل ؛ وعالمية مبادئ بالنسبة للطبيعة البشرية في أى وطن وفي أى وقت فهي عالمية إنسانية :

وكذلك تختلف عن «العالمية» المعاصرة . لأن العالمية المعاصرة تسعى لهدم أولازالة كل القواصل من الأديان والفلسفات والقوميات ، في الوقت الذي تبنى فيه على «فلسفة مختارة» أو «دين مختار» أو «قومية مختارة» لشعب أو لقوم . فلها مظهر العالمية ، ومخبر الشعوبية :

ولكى نوضح اتجاه العملية في الثقافة على عهد السهروردي (١) يجب أن نشير إلى كلمة مختصرة تعرض خطوطا عامة لهذا الاتجاه ، أو لما يسمى بالتوفيق بين الفلاسفة والدين :

دخلت الفلسفة الاغريقية — بشرح رجال الاسكندرية — منذ عصر المأمون في ثقافة المسلمين ، وأحدثت على أثر دخولها تحولا في نشاط المسلمين الديني والعقلي . وأساسه الميل إلى الفلسفة في انتاجهم في هاتين الناحيتين ، وكانت العقيدة الإسلامية أشد تأثرا بالفلسفة في نطاق الانتاج الديني ، إذ أن أهم ما تناولته الفلسفة بالبحث :

(١) * هو شهاب الدين ، أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك ، الشيبزي بالشيوخ القنوي .

* ولد بسجورارد — ببلدة عند زنجان من عراق العجم — في القرن الستماس الهجري ٥٤٩ — ٥٨٧ .

* نفذ حكم الاعدام فيه بمدينة حلب بالشام ، بعد أن أفتى قضاها بما يقفده . والملك الظاهر هو الذي نفذه طواعية لأمر والده ، السلطان صلاح الدين .

* أشهر مؤلفاته : التنقيحات في أصول الفقه ، حكمة الإسئراق ، وهيكل النور في الفلسفة الاشرافية .

المبدأ الأول للكون ، وصفات هذا المبدأ ، ونشأة العالم المشاهد عنه ؛
والانسان ومستقبله ، وغايته الأخيرة التي يرى فيها سعادته ؛
ووضعت أمام العقل الاسلامي المثلثتغل بالعقيدة الاسلامية على الأخص :
(أ) نظرية الواجب والممكن ،

(ب) ونظرية وساطة العقل الفعال بين الله والعالم ،

(ج) ونظرية الصورة والخيول ،

(د) ونظرية العقول المجردة ،

(هـ) ونظرية فيض النفس الكلية على النفوس الجزئية : .

ولم يشأ أن يعالج العقل الاسلامي هذه النظريات—وأمثالها—في عزلة عن
الدين ، ولأن ينقدها ، اذا نقدها ، من غير رعاية للدين . بل حاول
جهد طاقته ، وبالأخص في بدء اشتغاله بها ، أن يشرح بعض حقائق
العقيدة بما ورد في الفلسفة من آراء . لأنه جعل شعاره :

« إذا انتزعت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » (١)

ويتساءل فيقول :

« هل الحكمة لإمولدة الدين ؟

وهل الديانة الاتممة للحكمة ؟

وهل الفلسفة لإصورة النفس ؟

وهل الديانة لإاسيرة النفس ؟ (٢)

ويقول أيضا :

« لاخلاف بين أحد من العلماء بالفلسفة . ولا بين أحد من العلماء بالشريعة :

« بأن غرض الشريعة هو غرض الفلسفة على الحقيقة » (٣) .

(١) ص ٤٥ من كتاب : مناقشات ابن خيول الديلمي ، طبع المطبعة الرحمانية

١٩٢٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٣) ص ٧٩ من كتاب : الفضل في المل والنحل .

وقد كان للعلماء المسلمين بعض العذر في تحديد الصلة بين الدين والفلسفة الإغريقية ، بعد ترجمتها ، على هذا النحو : لأن الفلسفة الإغريقية نقلت إليهم في ثوب ديني صوفي في كثير من نقاطها ، نتيجة عمل رجال الاسكندرية : هذا من جهة . ومن جهة ثانية فإن منطلق أرسطو الذي نقل أولا من بين فروع الفلسفة اليونانية إلى العربية في عهد المنصور ، أحدث في نفوس المسلمين شبه يقين برجاحة العلم اليوناني وعصمة الحكمة اليونانية :

أ - وتبعاً لذلك الشعار ولهذا التحديد في الصلة بين الدين والفلسفة من العقل الإسلامي ، أصبحنا نرى علماء العقيدة يستدلون : على مغايرة الله للعالم بنظرية « الواجب والممكن » التي أسسها أرسطو على نظامه الفلسفي في « الصورة » المحضة و « المادة » المحضة ، التي استتبع ما استتبعته من صفات : وحدة الوجود الواجب ، بمعنى عدم تعدد ذاته وعدم تركيب ذاته الواحدة من أجزاء .

وقد نبى فريق من المسلمين على المبالغة في إثبات الوحدة لله في الصفات كلها أو نبي الكثير منها . لأن إثبات الصفات في نظره لله يقتضى تعدده : وسلك فريق آخر من الراغبين في « إثبات الصفات » تمثيا مع ظاهر القرآن ، وفي الوقت نفسه من الحريصين على نفي ما يوهم عدم الوحدة : طريقا هو أقرب إلى التلاعب بالألفاظ منه إلى الإتيان بنصيب إيجابى جوهرى في حل هذا الإشكال . فقال : الله له صفة كذا . . وكذا . . وهي عين ذاته :

كل هذا بعد أن كان المسلم ، وبعد أن كان في استطاعة كل مسلم كذلك ، أن يفهم : أن المعبود غير متعدد لأشريك له ، وأنه يغير ما في الكون من مخلوقات ، إذا تليت عليه آيات ربه الداعية إلى التوحيد في عبادة الخالق : مثل قوله تعالى :

« والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » (١) :

(١) سورة البقرة : ٢٦٣ .

... وأنه كان يكفيه في التدليل على هذه الدعوى مثل قول القرآن

الكريم :

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ،

« وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ،

« وبث فيها من كل دابة ،

« وتصريف الرياح والسحاب المسخرين السماء والأرض لآيات لقوم

يعقلون » (١) :

ب- وتبعا لذلك الشعار أيضا أصبحنا نسمع لأبي الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة رأيا في أن « كلمة التكوين » من قول الله للشئ : « كن » التي تعبر عن الإرادة الإلهية حادثة لافي محل ، وأن الإرادة تغاير المرید والمراد . وعلى هذا : فكلمة التكوين في المكان الوسط بين الخالق الأزلی والعالم المخلوق الحادث . وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة : جواهر بسيطة ، تشبه المثل الأفلاطونية وعقول الأفلاك :

يقرأ الكثير من المسلمين لأبي الهذيل العلاف هذا الرأي : ولكن الذي يفهم المراد منه قليل . وهو ذلك الذي يعرف « المثل » الأفلاطونية ويعرف بالتالي : لأي هدف وضع أفلاطون نظرية « المثل » ؟ ولماذا كان القول « بالوساطة » بين المبدأ الأول والعالم ؟ .

بينما المسلم إلى عهد الترجمة في العصر العباسي كانت نفسه مطمئنة إلى الإيمان بخلق الله للعالم على أية كيفية ، وكانت حرارة هذا الإيمان تعمر قلبه فأنتج وساد : وكان المسلمون - من غير عناء - على رأي واحد في تصور تأثير الله في العالم ، وكان لا يتميز أحد على غيره بميزة في هذا التصور ولا بسر من أسراره :

(١) سورة البقرة : ١٦٤ .

جـ - وتبعاً لذلك الشعار أيضا أصبحنا نرى « الملائكة » تحدد بأنها :
 جواهر بسيطة ، عقلية ، علامة ، فعالة ، وبأنها « صور » مجردة عن
 « الهوى » ، مستعملة للأجسام ، مدبرة لها ، ومنها أفعالها « (١) » .
 . . . كما وجدنا هذا التحديد يتخذ أساسا من أسس الإيمان :

والثاني - من الأمور التي يضعها في نظر إخوان الصفاء واضح الشريعة ،
 ثم يبني عليها سائر ما يعمل - : أن يرى ويتصور موجودات « عقلية ،
 مجردة من الهوى » ، كل واحد منها قائم بنفسه متوجه نحو ما نصب له من
 أمره : وهم ملائكة الله تعالى وخالص عباده « (٢) » .

فما معنى الجوهر؟ وما معنى بساطته؟ وما معنى كونه علامة؟ وما معنى
 كونه فعالا؟ وما معنى الصورة؟ وما معنى تجريدتها عن الهوى؟ وعلى
 أية كيفية يكون تدبيرها الأشياء؟

لاشك أن هذه معان لاتفهمها إلا قلة من الخواص ، فضلا على أن
 تفهمها عامة المسلمين . ومع هذا يطالبون بالإيمان بها في نظر فريق من
 علماء المسلمين . . في نظر إخوان الصفاء .

د - وكذلك تبعاً لهذا الشعار السابق رأينا الشريعة الالهية تحدد بأنها :
 « جلبة روحانية ، تبدو من نفس جزئية في جسد بشري ، بقوة عقلية ،
 تفيض عليها من النفس الكلية ، باذن الله تعالى « في دور من الأدوار ، لتجذب
 النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم القيامة » « (٣) » .
 لماذا كانت النفس الكلية ؟ . ولماذا كانت المصدر المباشر للفيض أو كانت
 القوة التي تتولى نقل الأثر (وهو الإيجاد) من الله إلى هذا العالم ؟ . وما معنى
 جذب النفوس الجزئية إليها ؟ .

لاشك أنه لا سبيل إلى فهم ذلك إلا لمن اطلع على فكرة النفس الكلية

(١) رسائل إخوان الصفاء ج ١ ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر ج ٤ ص ١٨٢ .

(٣) المصدر السابق ج ٤ ص ١٨٢ .

٢- السهروردي وأثره في هذا الاتجاه :

ومؤلفات السهروردي في الفلسفة أو في الحكمة الإشرافية على تعددها تنبئ عن اتجاه واحد. وهو اتجاه الملاءمة بين شتيت من الفكر الفلسفية والدينية مختلفة المصدر ، والترعة ، والتعبير . وهي في جملتها تصور الثقافة التي كانت تسود المجتمع الحضارى الإنسانى على عهده .

ولو استعرضنا مؤلفا له كمؤلف : هياكل النور ، لوقفنا في يسر على هذا التشتيت من الفكر الدينية والفلسفية الذى حاول أن يصوغه في « وحدة » تبدو أنها منسجمة ، ولكنها في الوقت نفسه تم عن الفجوات بين أجزائها . وقد تم عن التضارب أو على الأقل عن التعسف في ضم أجزاءها بعضها إلى بعض .

نجد في هذه « الوحدة الفكرية المؤلفة » للسهروردي في هياكل النور :

١- أرسطو في فكرة الواجب والممكن ، وحدث الكثرة عن الواجب .

٢ - وأفلاطون في فكرة المثل المخردة .

٣ - وأفلوطين المصرى في فكرة : أصول العالم ، و « جدله » الصاعد والنازل :

٤ - والثنوية الفارسية - وبالأخص المانوية - في فكرة : النور والظلام :

٥ - والمسيحية في فكرة القديسين و « الآب » عند آريوس ، والسيد الأعظم ،

٦ - والإسلام في فكرة : الله ، والخلق ، والملائكة ، والوحى ، والنبوة والثواب والعقاب :

وإسهامه من أجل ذلك في « عالمية » الثقافة زاد عن أقرانه بما أضافه من عناصر « الثنوية » الفارسية أو فكرة « النور » و « الاشراق » ، وكذلك

بعض مصطلحات المسيحية التي دخلت المانوية ، وبعض عناصر أخرى من الصابئة مما ينسب إلى « الكواكب » في تأثيرها على توجيه الانسان :

أ - الله ، أو الحق الأول ، أو « نور الأنوار » :

فالله في الإسلام وهو الحق : هو ، نور الأنوار « أو « النور الأشد » في الثنوية الفارسية :

« والحق لاضدله ، ولاند له ، ولاينتسب إلى : اين : وله الجلال الأعلى والكمال الأتم ، والشرف الأعظم ، والنور الأشد » (١) .

وفي وصفه بالنور أيضا يقول :

« وأقرب الجميع (أى من موجودات عالم الأنوار) نور الأنوار : فسبحان من هو على البعد الأبعد من جهة علو مرتبته ،

« والقرب الأقرب من جهة نوره النافذه ، الغير المتناهي شدته » (٢) :

فوصفه الله « بنور الأنوار » يفيد أن هناك أنوارا أخرى عديدة ومتدرجة في مستوى النور ، وهي جميعها أقل منه . والتدرج في مراتب الوجود عن العلة الأولى يعرف الأفلاطونية الحديثة : بينما الوصف بالنور هو فكرة الإشراق وتعود إلى الثنوية الفارسية ، وبالأخص إلى « المانوية » من بين مذاهبها في إرجاع الوجود كله إلى أصلين قديمين : هما النور ، والظلمة :

ثم تنزيهه فيما بعد بقوله : « فسبحان » يشير إلى المألوف في الإسلام عند الحديث عن الله :

(١) ص ٢٢ من هياكل النور مطبعة السعادة - الطبعة الاولى سنة ١٣٣٥ هـ .
(٢) ص ٢٨ - ٢٩ المصدر السابق . والتعبير بهياكل النور مأخوذ من الصابئة . فقد زعمت جماعة منهم أن : الروحانيات البهتة لا توجد مشخصة . وانما توجد في « هياكل » . وهي « السيارات » السبع وبعض « التوابت » . وكان صابئة الفرس يعتقدون في الكواكب السبارة . ومن اجل ذلك كانوا من عباد الكواكب .

ب - عالم العقول أو عالم الألوهية والنور :

وهنا في الوجود والكون يرى السهروردي في صدوره ماتراه الافلاطونية الحديثة : والافلاطونية الحديثة مركب فلسفي من عدة نزعات اغريقية ووثنية وصوفية :

فهى لاترى « إيجادا » ولا « خلقا » للموجودات عن العلة الأولى، وإنما ترى صدورا أو « مبدأ » عن طريق « الفيض » ، كما ترى عودة أو ميعادا عن طريق « الشوق » . بينما الاسلام يرى الخلق والايجاد ، ولذا يصف الله بالارادة وبالقدرة وبالحياة ضمن صفات عديدة ، يجعله صاحب الفعل والتدبير في الكون كله :

وهى كذلك ترى « واسطة » بين العلة الاولى وعالم الانسان . أو بعبارة أخرى ترى واسطة بين عالم « المجردات » وعالم الأجسام ، وتتحدث من أجل ذلك عن « عالم عقول » في أعلى وعالم أجسام في أدنى ، وبينهما : « النفس الكلية » لها في طبيعتها ما يجعلها تطل إلى الأعلى ثم تنظر إلى الأدنى منها .

وإذا ذكرت الافلاطونية الحديثة « الجدل النازل » في صيرورة الكون وتطوره في الوجود فإنها تذكر كذلك « الجدل » الصاعد في انكماش الوجود وتقلصه وعودته إلى المبدأ الأول والجدل النازل تعبير عن الاختلاف : في مستوى الموجودات في قربها أو بعدها عن هذا المبدأ الأول في الانحدار عنه ، والجدل الصاعد هو تعبير عن مستواها كذلك عندما تصعد وتنتهى إليه حال العودة أو حال المعاد :

فهنا إذن في تصور الافلاطونية الحديثة للوجود :

- ١ - عنصر « الوساطة » بين المجرد وغير المجرد فيه ،
- ٢ - وعنصر الترتيب ، في مستوى درجة الموجودات في قربها وبعدها عن « المبدأ الأول » ، ،
- ٣ - وعنصر الصعود بطريق الفيض في المبدأ الأول ، والصعود أو العودة بطريق الشوق في المعاد ،

والمبدأ الأول إذا كان خيرا مطلقا فهاية ما انحدر عنه في الوجود وهو المادة ، شر مطلق . وبينهما مستويات متفاوتة في درجة الخيرية والشرية .
 والمهروردي يجمع « النور » مكان « الخير » ، و« الظلام » مكان « الشر » متأثرا بالثنوية الفارسية ، ولكنه يسير في وجود الكون عن « الأول » نفس الطريق الذي تسلكه الافلاطونية الحديثة ، ويحفظ بذات العناصر الثلاثة التي تشكل نظامها الفلسفي ، ويضيف إليها فكرة أرسطو في « انبثاق » الكثرة عن الوحدة المطلقة التي لواجب الوجود فيقول « فأول ما يجب بالأيول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا ، وليس يحسم فتختلف فيه هيئات مختلفة ، ولا هيئة فيحتاج إلى بدن ، بل هو نور مدرك لنفسه وبارئته : وهو النور الإبداعي الأول . لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات : وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأيول :

فيقتضى بنسبته إلى « الأول » ومشاهدة جلاله جوهرًا قديسيا آخر ، وينظره إلى إمكانه » ونقض ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرما سماويا « (١) .
 فهو فيما يذكره هنا عن أول موجود ممكن في الكون عن العلة الأولى ، يشير إلى تصور أرسطو عن الوجود وأنه لا يخرج عن واجب وممكن... واجب لذاته وممكن لذاته والواجب بذاته ما لم يحتج في وجوده إلى غيره ، والممكن لذاته ، ما احتاج في وجوده أوفى وجوبه أوفى وقوعه إلى غيره :

والواجب لذاته في منطق أرسطو واحد من كل جهة ، أو واحد مطلق ، والاحتفاظ بوصفه بالوحدة المطلقة يحول دون تصور صدور « الكثرة » عنه فالوجود الذي يصدر عنه لا بد أن يكون واحدا من جهة ، وينطوي على كثرة من جهة أخرى ، تكون هذه الكثرة المنطوية فيه سببا لوجود الكثرة بعده في الموجودات الأخرى : وعلى هذا النحو : تنشأ الكثرة اللانهائية عن الوحدة المطلقة . وإذا كان الوجود لذلك إذن واحدا ، فالممكن يتميز في مقابله بالكثرة المطلقة :

وبما يعبر به السهروردي هنا بصور صدور الكثرة عن الوحدة ، فأول
الممكنات ، وهو النور المدرك لنفسه ولبارثه ، واحد بالذات كثير بالاعتبار -
وعن كثرته الاعتبارية ينشأ التعدد أو كثرة حقيقة هي : الجوهر القدسي
الآخر ، والجرم السماوي الأول .

وكل ما صنعه السهروردي في فكرة أرسطو أن وصف الموجود الأول
الممكن بالنور - النور المدرك لنفسه ولبارثه - مع الإبقاء على خاصية
العقل له ، وهي الإدراك . كما وصف العقل الصادر عنه بـ «الجوهر القاسي» .
وبذلك يكون قد استخدم تعبير « النوية » الفارسية بالنور ، كما استخدم
التعبير الديني في الوصف أيضا ، وهو : « القدسي » - وهذه صورة من
صور « التوفيق » الفلسفي ، أو من صور الصنعة الفاسفية في مجال ما وراء
الطبيعة لدى علماء المسلمين المتفلسفين :

ويستطرد السهروردي في تصوير تسلسل العالم الممكن من العقول ،
بما لا يخرج أيضا عن الفكرة الارسطية فيقول :

« وهكذا : الجوهر القاسي الثاني (أي العقل الثاني من العقول الممكنة)
يقتضى « بالنظر إلى ما فوقه : جوهرها مجردا ، وبالنظر إلى ناقصه : جرما
سماويا (أي فلكا : « نفسا وجسما) .: إلى أن كثرت جواهر مجردة
مقدسة عقلية ، وأجسام بسيطة فلكية » (١)

ويوضح أن هذه العقول مع كثرتها أنها :

أولا : لا يعارض بعضها بعضا في الفاعلية ، إذ أنها وسائط لوجود
« الأول » (وهو العلة الاولى) وهو الفاعل بها : والجواهر العقلية المقاسة

(١) المصدر السابق ص ٢٦ .

وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط وجود الأول ، وهو الفاعل بها . وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالانارة ، فالقوة القاهرة الواجبة (أى واجب الوجود) لا يمكن الوسائط من الاستقلال ، لوفور فيضه وكمال قوته ، وهو وراء ما لا يتناهى ، بما لا يتناهى . فكل شأن فيه شأنه « (١) .

وربما يتميز الشهور ردى هنا بجديده وهو التعليل بعدم تمكين الأقوى للأضعف من الاستقلال :

وثانيا : أن من بين هذه العقول عقلا أخيرا يباشر التصرف فى النفوس البشرية الجزئية فى عالم ما بعد الأفلاك ، وهو العقل الفعال : « ومن جملة الأنوار القاهرة : أبونا ، ورب طلسم نوعنا ، ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية ، وروح القدس ، المسمى عند الحكماء : العقل الفعال . وكلهم أنوار مجردة إلهية » (٢) .

وأضاف إلى مسمى العقل الفعال عند أرسطو اسم الروح القدسى فى المسيحية ، وخصيصة النفس الكلية عند أفلاطون ، وأسند إليه فيض الافلاطونية الحديثة ، كما عبر عنه بأب الإنسانية ورب نوعها : « أبونا ، ورب طلسم نوعنا » يعنى آدم أبا البشرية فى الدين :

وثالثا : أن كثرة هذه العقول — فى عالم العقول — لا تحجب نور « الأول » وهو نور الأنوار ، ولا تبعده عن عالم الانسان : والعقل الأول (أى من العقول الممكنة بعد واجب الوجود) أول ما ينتشى به الوجود ، وأول ما أشرق عليه نور الأول ، وتكثرت العقول بكثرة الاشراق وتضاعفها بالتزول والوسائط ، وان كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط ، إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور (٣) :

(١) المصدر السابق ص ٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٩ .

وتوضيحه هذا جاء طواعية للدين في قوله تعالى في حديث الله عن نفسه وقربه من الإنسان وعالمه : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (١) واضطر من أجل ذلك أن يقول : « وأبعدها (وهو نور الأنوار) أقربها من جهة شدة الظهور » . وبكاد هذا التوضيح أن يكون خاصا به .

ورابعا : أن تسلسل العقول (في عالم العقول) عن الأول واجب الوجود لا يحدث تغييرا في ذاته : « ونيس الأول بمنغير ليريد ما لم يرد ، ويقار بعد أن لم يقدر ، ولما علمت : أن الشعاع من الشمس ، وليس الشمس من الشعاع ، وإن دام بدوامها . فلا يتعجب من كون الحق قائما بالقسط . وماذا يفرض الشمس دوام شعاعها ، أو بقاء ذرات في نورها » (٢) .

والثالثة لافلاطين المصرى عند ما حدد طريق « الصدور » عن العلة الأولى في الوجود : بالفئض ، والتشبيه له كذلك إذ يذكر أن العلة الأولى وهى خير مطلق « فاض » عنها العالم ، كما تفيض أشعة الشمس عن ذات الشمس . والفئض من أجل ذلك لا ينتمس من « خيرية » العلة الأولى .

ولكن الذى يزيد السهروردى هنا فى قوله : « وليس الأول بمنغير ليريد ما لم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقار . . هو أن ينسب إلى « الأول » إرادة وتقديرا . وهو ما عمليه الدين عليه :

ولكن يضيف بذلك إلى سبب الصدور عند أرسطو فى تسلسل العالم الممكن عن واجب الوجود ، وهو : جمال الأول وإلى سببه عند أفلاطون المصرى ، وهو الفئض سببا آخر هو الإرادة والتقدير ، وهى جميعها أسباب متضاربة بين الاضطرار من جهة والشئنة الحرة من جهة أخرى ، بين التلقائية من جانب وبين الفعل الاختيارى من جانب آخر .

وهذه ظاهرة تنبىء عن أن التوفيق بين الاتجاهات الفلسفية ، أو بينها

(١) -سورة ق : آية ١٦ .

(٢) هينزل النور ص ٧٠ .

وبين الدين لاتزليل الفجوة فيما بينها ، وان تم ظاهرها عن «الوحدة المنسجمة» .

ج - الأفلاك أو الملائكة في عالم العقول أو الألوهية :

وإذا كان عالم العقول يتكون في الدرجة الأولى من عقول متفاوتة في المنزلة ، فيوجد فيه كذلك نفوس وأجسام ، هي نفوس الأفلاك وأجسامها . وكلها ناشئة عن العقل الأول الذي هو بدوره ناشئ عن واجب الوجود ، وعالم العقول إذن يشتمل على عقول مفارقة أو مجردة ، وعلى نفوس وأجسام متصل بعضها ببعض مما تأخذ اسم الأفلاك ، ونشأتها كلها يصورها السهروردي في قوله :

«أول نسبة ثابتة في الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود (وهو العقل الأول) إلى الأول .

القيوم (وهو الواجب أو نور الأنوار) .

فهى أم جميع النسب وأشرفها وهو عاشق الأول ، والأول قاهر لقيومته قهرا يعجز عن الإحاطة به والاكتناه لنور كنهه .

فاشتملت النسبة المذكورة على طرفين : أحدهما أشرف من الآخر ، وأحد الطرفين أخس . فسرى حال تلك النسبة في جميع العوالم حتى ازدحمت الأقسام :

فانقسمت الجواهر إلى الأجسام وغير الأجسام . وغير الجسم (العقل) قاهر له (أى للجسم) وهو معشوقه وعلته :

وكذلك انقسم الجوهر المفارق (العقل) إلى قسمين : عال قاهر ، ونازل في الرتبة منفعل مقهور :

وكذلك انقسمت الأجسام إلى الأثري والعنصري : بل انقسم بعض الأجسام الأثرية إلى قائد السعادة وقائد القهر . بل التيران اللذان أحدهما مثال للعقل ، والآخر مثال للنفس : بل العلوى والسفلى ، والتميان والتمتياز ،

بل الشرق والغرب ، بل الذكر والأنثى : ازدوج طرف كامل مع ناقص ،
تأسيماً بالنسبة الأولى : يفهم ذلك من يفهم قوله تعالى : « ومن كل خلقنا
زوجين لعلكم تذكرون » :

ولما كان النور أشرف الموجودات فأشرف الأجسام أنورها : وهو القديس
« الآب » الملك هورخس الشديد ، قاهر العسق (الظلام) ، رئيس السماء ،
فاعل النهار ، كامل القوة ، صاحب العجائب ، عظيم الهيبة الإلهية ، الذى
يعطى الأجرام ضوءها ولا يأخذ منها . . . هو مثال الله الأعظم والوجهة
الكبرى .

وبعده أصحاب السيارات المعظمون ، سيما السيد الأعظم صاحب
الخير والبركات . جل من أبدعه ، وتعالى من صورته ، فتبارك الله أحسن
الخالقين (١) .

والسهروردى فى هذا التصوير يستخدم : « العشق » - وهو مستخدم كذلك
فى التصوير الأرسطى - و « النور » من الثنوية الفارسية و « القديس الآب »
من مسيحية آريوس ، وألقاب الكواكب من الصابئة ، و « الازدواج »
ومن كل خلقنا زوجين . . من القرآن ، و « الملك » من الدين على العموم .
والأفلاك أضحت - هكنا - ملائكة ، وقديسين ، والهيمن ، بعد أن
كانت فقط فى الفكرة الأرسطية أجساماً تدبرها نفوس . .

ولكن كثرة عددها ، وتفاوت منازلها ، ووجودها فى العالم المميز جعل
من السهل تقريبها من الملائكة فى الدين الذين يوجدون حول « العرش » ، وتقريبها
من القديسين المطهرين حول المسيح ابن الله ، واعطاءها الخواص التى
لللكواكب فى دين الصابئة وهى خواص التأثير فى عالم الإنسان ، واضفاء
صفة الألوهية عليها لوجودها فى عالم الملكوت الأعلى عالم الله :

ثم يزيد فى وصفها على أنها ملائكة فيقول : ﴿ ... ﴾

(١) المصدر السابق ٢٨ - ٢٩ .

« والأفلاك لا حاجة لها إلى تغذ ، ولا شهوة لها ، ولا مزاحم ولا مقام لها ، فلا غضب لها . وليس حركتها لأجل السافل (أى ماتحتها) ، إذ لا قلب له عندها :

ثم نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن ، وتأملنا كبرياء « الحق » والنور الفائق من لدنه ، وجدنا فى أنفسنا بروقا وشروقا ذات تشريق ، وشاهدنا أنوارا ، وقصينا أوطارا

فما ظنك بأشخاص كريمة الهيئة (الأفلاك - الملائكة) ، دائمة الصورة (أى لا تتغير ولا تتطور) ، ثابتة الأجرام ، آمنة الفساد ، لبعدها عن عالم التضاد ؟ فهى لا شاغل لها ، فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية ؛ وإمداد اللطائف الآلية .

ولولا أن مطلوبها غير منصرف (أى غير منته) لانصرفت حركتها ، فلكل معشوق من العالم الأعلى يقاير الآخر ، هو نور قاهر ، وهو سببه وممهده ، وواسطة بينه وبين « الأول » تعالى . تشهد جلاله فينبعث بكل إشراق حركة ، ويستعد بكل حركة لإشراق آخر . فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلى :

ولولا إشراقها وحركاتها لم يحصل من وجود الله إلا قدر منته ، وانقطع فيضه . إذ لا تغير فى ذات الأول تعالى ليوجب التغير . فاستمر بجود « الحق » حدوث الحادث بوجود دائم لعشاق الهين (الافلاك - الملائكة) يلزم حركاتها نفع السافلين (ما فى العالم الأرضى - وعلى الأخص الإنسان) ، وليس أن حركاتها توجد الأشياء : لكنها تحصل الاستعدادات ، ويعطى الحق الأول لكل شىء ما يليق باستعداده : وإذا لم يتغير الفاعل وهو (الحق الأول - الله) لم يتجدد الشىء المعلول (ماعده) له إلا بتجدد استعداد قابله . والشىء الواحد يجوز أن يتجدد أثره ، ويختلف بعجده أحوال القابل ، لا باختلاف حاله (الحق الأول) ، (١) :

والمسهروردي فيما زاده هنا في وصف الأفلاك ، بعد أن جعلها الملائكة ،
وضح :

أن حركة الأفلاك حركة دائمة ، وأنها مع دوامها تحمل أثر « الحق الأول » ، أو أثر الله إلى ماوتها في العالم السفلي ، وهو عالم النفوس الجزئية ، أو عالم الإنسان ؛ وبذلك تحدث الحوادث ، ويستمر كذلك حدوثها ،
وأن هذه الحركة الدائمة للأفلاك هي حركة قهريّة لا اختيار فيها .
« فلكل معشوق من العالم الأعلى يغير الآخر ، هو نور قاهر ، وهو سببه وممهده ، وواسطة بينه وبين « الأول تعالى » ؛

وأن سبب الاكراه على الحركة للإفلاك هو « الاشراق » و « العشق » : فهي لا شاغل لها ، فلا يتقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية ، وامداد اللطائف الإلهية ؛

وأن « الاشراق » هو في واقع الأمر مصدر « التحريك » والحدوث : « ولولا إشراقها (اشراق الأفلاك — الملائكة) وحركاتها لم يحصل من وجود الله إلا قدر متناه ، وانقطع فيضه ، إذ لا تغير في ذات الأول تعالى ليوجب التغير ، فاستمر وجود الحق حدوث الحوادث بوجود دائم لعشاق إلهيين ؛ يلزم حركاتها نفع السافلين » .

و « الاشراق » أو « فيض النور » هو وسيلة اليجاد في الكون فيما يعبر عنه المسهروردي هنا ، وبذلك يتنى « الخلق » والإيجاد As an Act كفعال لوقوع الأشياء وحدث الحوادث ، مما يصادم اعتقاد الدين (الاسلام) : وقد التجأ إلى هذه النتيجة لمسايرته جدل الافلاطونية الحديثة في فكرة « الفيض » وهي فكرة تننى اختيار العلة الأولى في حدوث الكون :

ولذا قد يضطر إلى نسبة « الارادة » إلى « الحق الاول — الله » في صراحة ، وإن تعارضت هذه النسبة مع نتائج مسايرته للفكر الافلاطوني الحديث : كما نقل عنه من قبل ، قوله : « وليس الأول يتغير ليريد ما لم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر » ، ويبدو الأمر عندئذ كإضافة غير منسجمة :

وفلسفة « الاشراق » تكمن في مثل هذا التصوير للأحداث والكائنات
وفي استخدامه « اشراق الأنوار » بعضها على بعض ، ثم على العالم السفلى —
كما يقول ، بدلا من « الخلق والإيجاد » ، أو بدلا من « الفيض » ، أو بدلا
من العشق للجمال والبهاء على نحو التصوير الأرسطي .

• • •

والآن عالم العقول والأفلاك عند أرسطو هو عالم الألوهية ، أو عالم الأنوار
والاشراق ، أو عالم الملائكة ، أو عالم القديسين عند السهروردي . وهو
عالم أزلي أبدي ، بعيد عن نقص الأبدان في عالم الانسان أو العالم السفلى ،
وهو في لذة دائمة هي لذة العلم بالحق ونور الأنوار ، وبالأنوار كلها
الصادرة عنه ، ولذا هو يقيم في الجنة أبدا .

وإذا كانت بدايته « واجب الوجود » أو « الأول » أو « الحق » أو « نور الأنوار »
أو « الله » ، فنهايته : « العقل الفعال » — وهو عقل القمر عند أرسطو — أو « روح
القدس » أو « الأب » القائم بالسطوة القاهرة على رئيس مفاتيح الظلمة ، شديد
المرّة ، صاحب الطلسم الفاضل .

وهذا العقل الفعال في النظام الفلسفي لأرسطو ، أو الروح القدس في
المسيحية يؤدي وظيفته « النفس الكلية » في النظام الافلاطوني . وفي تفكير
أفلوطين المصري ، وهي وظيفة التدبير للعالم الثاني :
د — عالم الانسان ، وجمته وججيمه

والعالم الثاني هو عالم الانسان ، أو عالم الأجسام ، أو عالم الظلام ، هو
العالم الذي اختلط فيه « الجوهر العاقل » بالأبدان ، واختلط فيه « النور » بالظلام ،
واختلط فيه الخير بشرية المادة .

وهو من أجل ذلك عالم سفلي ، أو عالم يقل في الدرجة عن العالم العلوي ،
وهو عالم الألوهية أو الملائكة ، أو عالم العقول والأفلاك ، أو عالم
الأنوار والقديسين .

وهذا الاختلاط أو الامتراج هو سبب البلاء والشقاء في العالم الإنساني

ومن أجل ذلك تحدّث رسالة الإنسان في عالمه بـ « العلم » ، وقد حددها بذلك أفلاطون وبيغى من العلم بـ العلم بـ « المثل » و « المثل » تصور عنده العالم المجرد ، أو العالم العلوى ، أو العالم الأبدى الكامل السعيد .

ودرج على تحديد رسالة الإنسان في حياته بالعلم بعده : أفلوطين المصرى ، ثم بعض فلاسفة المسلمين ، وفي مقدمتهم السهروردي . والسهروردي إذ يحدّد رسالة الإنسان بالعلم ، يريد به أيضا علم العالم العلوى ، وهو ملكوت الله ، أو عالم الأنوار ، والملائكة ، والقديسين ، والعقول والأفلاك وفي علمه بهذا العالم تكمن لذاته الدائمة ، وفي بقائه على الجهل به تكون شقوته .

والإنسان لا يعلم العالم العلوى إلا إذا اطّلع عليه وشاهده . وذلك لا يكون إلا عن طريق مفارقة البدن . . مفارقة العقل للبدن . فهو الآن محتلط ، أو ممتزج بماله من عقل ينتسب إلى العالم العلوى ، وبماله من جسم وبدن ينتسب إلى العالم السفلى . فلا بد للعقل لكي يعود إلى عالمه ويراه ويشاهده من « الخلاص » من ظلمة البدن أو من شرية المادة : وطريق خلاصه في علم انجذابه إلى قوى البدن وشهواته بتقليل الطعام ومباشرة الفضائل الروحية .

فاذا تخلص من قوى البدن ، وصعد إلى العالم العلوى هناك وشاهده يتلذذ بنور الحق وإشراق عالم الأنوار كله ، ويصبح ملائكيا ، أو يصبح « مجردا » كبقية المجرّدات هناك ، أو يصبح قديسا على غرار جميع القديسين المطهرين في هذا العالم . ويصبح « جتته » التي يستمتع فيها بما لا عين رأت ولا أذن سمعت .

وإذا لم يتخلص من قوى البدن وانجذب إلى شهواته ، بقى في عالمه السفلى ولم يصعد إلى عليين ، وبذلك يطبق عليه « الجهل » لأنه لا يعلم الملكوت الأعلى ، ولم ير الأنوار واشراقها ، والعقول وكما لها : ويصبح العالم السفلى « جهنم » التي يتلظى فيها ويشقى .

وبذلك يكون مقر الحنة للإنسان في « أعلى » بينما مقر ناره وجحيمه في « أدنى » أو في عالم الأجسام والظلام ، أو عالم المادة .

وفيما نسوقه هنا من نص للسهروردي يوضح عالم الانسان وغايته من السعى إلى البخنة في عالم الأنوار، دون البقاء في جحيم الأجسام في عالمه ، ولا توجد إشارة ولو بعيدة إلى فكرة تناسخ الأرواح :

إذ اعتبار العالم السفلي وبقاء العقول الإنسانية فيه « جهنم » للإنسان إذا انجذب إلى قوى البدن وأتبع شهواته ، يستلزم ضرورة أن ينتقل عقل الإنسان أروحه من جسم بعد فئانه إلى جسم آخر ناشئ جديد ، حتى يتحقق معنى بقاء العقل أو الروح في عالم الأجسام والظلام . وتلك هي فكرة التناسخ . أى الانتقال من بدن إلى آخر كلما تعرض للفناء :

وإخوان الصفاء في رسائلهم عندما ارتضوا اعتبار عالم الأجسام مقرا لجحيم صرحوا في وضوح ، لاليس فيه ، بالقول بالتناسخ . وأخذ عليهم قولهم به من الوجهة الدينية .

والنص هو :

١- وكمال الجوهر العاقل (أى في الإنسان) الانتقال بالمعارف من معرفة الحق ، والعوالم ، والنظام : وبالجملة فكماله بمعرفة أمر المبدأ وهو اختلاط العقل بالجسم في العالم السفلي والمعاد وهو الخلاص من (البدن) والتتره عن القوى البدنية .

ونقصه (أى نقص الجوهر العاقل) في خلاف هذا :

٢ - وتعلق لذته وألمه بهما : والاندب والمؤلم قد يحصلان دون لذة وألم ، كمن به سكرة أو سكر شديد لا يتألم بالضرب الشديد ولا يتلذذ بحصول المعشوق .

٣ - فالنفس ما دامت مشغلة بهذا البدن لا تتألم بالردائل ، ولا تتلذذ

بالفضائل لسكر الطبيعة : فإذا فارقت تعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهينة الرديئة الظلمانية والشوق إلى عالم الحس : وحيل بينهم وبين ما يشتهون (١) : سابت قواهم ، لا عين باصرة ولا أذن سامعة . ينتقع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل إليها نور القدس . حيارى في الظلمات فانقطع عنها النوران ، فيتسلط عليها الفزع والمهوم والخوف ، لأنها من لوازم الظلمة (هو عذاب جهنم) :

٤ - وأما الصالحات الفاضلات من النفوس فتنال في جوار الله مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة أنوار الحق ، والانغراس في بحر النور ، فيحصل لها الملكية (أى الملائكية) :

والملكية لاتنتهى لذاتها ولا تنقص سعادتها . فترجع إلى أبيها القائم بالسطوة القاهرة على رئيس مفاتين الظلمة ، شايدها المرة القاصمة ، صاحب الطلسم الفاضل ، جار الله الكريم ، المتوج بتاج القرية في ملكوت إله العالمين ، روح القدس (وهو العقل الفعال) كما تنجذب لإبرة حديد إلى مغناطيس لاتنتهى قوته وهو نعيم الجنة (٢) :

ثم يتحدث عن إمكان اتصال النفوس في حياتها بالعالم العلوى :

(إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت . وإنما يشغلها عن عالمها هذه القوة البدنية ومشاكلها .

فإذا قويت النفوس بالفضائل الروحية ، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر (أى بالصوم والأسحار) ، تنخلص أحيانا إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس (العقل الفعال) ، وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المقييات في نومها ويقظتها ، كمرآة تنتعش بمقابلة ذى نقش (٣) .

(١) سورة سبأ ٥٤ .

(٢) هياكل النور ص ٤٠ - ٤٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٣ - ٤٤ .

هـ — المكاشفة ، والوحى ، والنبوة

وإذا أمكن أحيانا أن تتصل النفوس البشرية بالعمل الفعال فى العالم العلوى عن طريق الرياضة الروحية ومجاهدة النفس ، وأمکن لها كذلك عن طريق الصفاء النفسى ومباشرة الفضائل الروحية أن تكون كمرآة تنتقش عليها ما يقابلها من ذى نتمش فى ملكوت السموات ، وبالأخص من أبيها المتقدس ، وتحصل بذلك على المعارف والعلم بالمغيبات ، فإنه من الممكن أيضا رؤية الله رؤية مكاشفة وشهرد .

١ — وقد تنتفق أن تشاهد النفس أمرا عقليا (أى فى عالم المجرىات والعقول) وتحاكبه التخيلة وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس ، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل :

٢ — فتشاهد صوراً عجيبة تناجيه ،

أو تسمع كلمات منطوقة ،

أو ينجلى الأمر الغيبى على قدر المحاكاة ، فإنه يصعد وينزل . والمفارق (أى الجوهر المجرى) ذو الشبح يمتنع عليه الصعود والتزول لتجرده عن لوازم الأجسام . بل الشبح ظل جسمانى له ، يحاكى أحوال الروحانية ، وقد تطرب النفس المتألهة طرباً روحياً فيشرق عليها نور الحق ولما رأيت الحديد الحامية تشبه بالنار لمجاورتها وتعمل فعلها ، فلا تعجب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت بنور الله فأطاعتها الأكوان طاعتها (هى) للقدسين (١) .

فالسهروردى فى هذا النص يوضح معنى الكشف أو المكاشفة لأتلكم ، الذين تصفى نفوسهم . وذلك بأن تشاهد النفس أمرا عقليا فى عالم المجرىات وتحاكبه الخيلة وتنقله إلى عالم الحس . وقد يصل بها وضع المكاشفة إلى أن تطرب طرباً روحياً فيشرق عليها نور الحق ، وتطبعها الأكوان كما تطبع هى القديسين .

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

كما يوضح معنى الوحي بأن تشاهد النفس التي صفت أيضا صورا
عجيبة (أى فى عالم المجردات والعقول) تناجها ، أو نسمع منها كلمات
منطوقة ، أو يتجلى لها هذا الأمر الغيبى على قدر المحاكاة كأنه يصعد
وينزل :

فالمكاشفة رؤية ومشاهدة ، والوحي مناجاة وتجلي للأمر الغيب ،
للنفس الإنسانية الصافية :

أما النبوة فلا تعلم وظيفتها فى نظر السهروردى من نقل ما تشاهده ،
أو تسمعه ، أو ما يتجلى لها من الأمر الغيبى على قدر المحاكاة : كأنه يصعد
وينزل إلى عالم الحس : والنبي هو من المستشرقين :

« وفى المستشرقين رجال وجوههم نحو أبيهم المقدس (العقل الفعال) ،
يلتمسون النور فتجلى لهم جلايا القدس ، كما أنذرت :

للذروة ذات التالىق (أى نور الأنوار ، وهو الله) : إن هداية الله
أدركت قوما اصطفتوا بسطى أيديهم ينتظرون الرزق من السماء :

فأما انفتحت أبصارهم وجدوا الله مرتديا بالكبرياء النورى القاهر ،
المتنع اكتناهه ، المتبع جانبسه ، اسمه فوق نطاق الجبروت ، ونحت
شعاعه قوم إليه ينظرون » (١) .

والنبوة إذن مكتسبة. لأن طريقها هورياضة النفس والترفع عن الانجذاب
إلى قوى البدن ، ومباشرة الفضائل الروحية . واكتساب النبوة أمر يقول
به فلاسفة المسلمين ، وفى مقدمتهم : الفارابى .

وقولهم باكتساب النبوة إن كان موضع أخذ عليهم من الوجهة
الدينية — إذ أن وجهة الدين هى اصطفاء الله لأنبيائه ورسله : « ثم أورثنا
الكتاب الذين اصطفتنا من عبادنا » (٢) — فهم قد أخذوا اندفاعا وراء

(١) المصدر السابق ص ٤٦

(٢) سورة ناطر ٢٢ .

« الجدل الصاعد » ما لأفلوطين المصرى : وهو الذى يحدد غايات النفوس البشرية بمعرفة عالم العقول ، ويرى أن السبيل لتحقيق هذه الغاية هو العمل على إفتاء البدن بعدم الخضوع إلى شهواته وبالصوم الذى قد يبلغ دهرا .

ومجاراتهم لرأى أفلوطين فى اكتساب النبوة لم يمنعمهم من العودة إلى رأى الدين فى اصطفاء الرسول من قبل الله فيذكرونه مضافا إلى قول الفلاسفة . وهنا تبدو الإضافة قلقة وغير منسجمة :

والسهروردى لم يخرج عن هذه السنة فى العمل انفسى : فهو يعود هنا من جديد إلى النصوص الدينية ليثبت منها النبوة والرسالة ، بعد أن وضح فيما قبل : أنها مكتسبة ، وطريق اكتسابها هو رياضة النفس : فيقول :

« ويجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى « المصحف » : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » ، (١) (والمعلمون فى نظره هم الذين كشف لهم عالم المجردات) . وكما أنذرت بعض النبوات : أريد أن أفتح فمى بالأمثال .

فا « لتنزىل » موكول إلى الأنبياء ، و« التأويل » موكول إلى المظهر ، الأعظمى الأنورى ، الأروحي - الفارقليط - كما أنذر المسيح حيث قال : « إني أذهب إلى أبى وأبيكم (الله) ليعث إليكم الفارقليط الذى يثبتكم بالتأويل ، إن الفارقليط الذى يرسله أبى باسمكم يعلمكم كل شئ . » وقد أشير إليه فى المصحف حيث قال : « ثم إن علينا بيانه » (٢) و« ثم للترأخي . ولاشك أن : شعاع القدس ينبسط ، وأن طريق الحق يفتح ، كما أخبرت الحظفة ذات البريق ، ليلة هبت الهوجاء ، كما قال تعالى (٣) :

(١) سورة العنكبوت ٤٣ .

(٢) القيامة ١٩ .

(٣) الفرقان ٤٨ .

« وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته » . (١)

ويجمع فى النصوص الدينية استدلالا على النبوة بين آيات القرآن وما عداه :

والنظام الثقافى الذى شيده السهروردى هنا هو نظام قصد به توجيه الإنسان على أساس من : « ازدواجه » وتركيبه من طبيعتين تنتسبان إلى عالمين مختلفين : وإحداها أشرف من الأخرى ، وعليه فالإنسان ينطوى على الشريف والحسيس ومن أجل ذلك رسالته : هى فى مساعدة الشريف ليتخلص من الحسيس :

ولتوضيح هذا التوجيه « جمع » ما قيل فى « العالمين » وفى صلة بعضهما ببعض ، وما قيل فى مزجهما « من « مبدأ » ، وفى « فصلهما » من « معاد » . ولم يترك فى هذا « الجمع » فلسفة غربية أو شرقية ، ولادينا موحدًا أو غير موحد ، مما عرف للعالم القديم قبل الإسلام فى البيئة التى ظهر أو انتشر فيها الإسلام .

وهو بذلك موحد للفلسفات والديانات ، أو هو ذو نزعة « عالمية » فى اتجاهه الفيلسوفى وفى شرحه للإنسان : ماهو ؟ وكيف يسعد ؟ وكيف يقم فى الجنة ويتجنب جحيم جهنم ؟ .

٣ — تعليق ، وتقييم :

لاشك أن السهروردى كان بارعا فى صياغة ما جمع فى محيط نظامه ، وفى توضيحه كذلك ، مما يدل على فهمه للمدارس الفلسفية والمذاهب الدينية التى ربط بينها فى تفلسفه . وكان أكثر سعة فى جمع ما جمع وفى توفيق ما وفق بينها من جوانب وعناصر ثقافية . . كان أكثر من غيره إذا نسب إليه .

ولكن من جانب آخر فإن شأن الجمع والتوفيق — وليست فقط صنعته

(١) هياكل النور ص ٤٧ .

الخاصة به - أن يحول دون نقد ما يجمع من مدارس ومذاهب ، كما من شأنه أيضا أن يحول دون البناء عليها . فإن وضعها معا للتدليل على صحة ما يستهدف من جمعها يشير إلى قبولها واعتبارها ، ويشير مرة أخرى إلى مساواتها في القيمة . وقبولها واعتبارها يمنع من ظهور ضعف فيها أو في بعضها :

على أن الجمع والتوفيق بين مدارس ومذاهب مختلفة وصياغتها في نظام فكري خاص بعيد عن أن يكون دليلا على قيام وحدة فكرية في هذا النظام ، وبعيد كذلك عن أن يكون دليلا على عدم وجود « تعسف » في التأويل والشرح في سبيل الملائمة بين فكرة وأخرى .

إن « الهضم » المطلوب في التفكير الفلسفي كأساس لوحدة فكرية لدى الفيلسوف أو المتفلسف يعوقه بقاء العناصر الفلسفية في ألوانها وطوابعها التي لها ، والتي استعين بها في إخراج الوحدة الفكرية . فظالما يمكن الإشارة إلى تحديد هذه الألوان والطوابع وردها إلى مصادرها الأولى في يسر ، فلا يكون هناك هضم وبالتالي لا يكون هناك وحدة فكرية في النظام الفلسفي الخاص .

فإذا اتضح مع ذلك تعسف في التأويل والشرح في سبيل الملائمة في صياغة هذا النظام الفلسفي ، فإن هذا التعسف أمانة قوية على عدم « الهضم » ، وعلى بقاء التفكير الفلسفي للفيلسوف في حدود « التردد » لما قرأه وقبله وشغف به . وعلى سبيل المثال مع السهروردي لهذا التعسف في تفسير بعض آيات الكتاب الكريم كى يلائمها مع ما قبله من بعض عناصر الفلسفة :

أ - يشرح قوله تعالى : «إلا العالمون» فيما تذكره الآية: «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» ، على أن المراد بالعلماء هم من اطلعوا على العالم العلوي ، وهو عالم الملائكة ، والأنوار ، والعقول . وهذا المعنى يجعل فهم الأمثال التي وردت في الآية والتي تشير بها الآية إلى ما سبقها في آية أخرى قبلها : « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل

العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون » :
وقفا على فئة محدودة - إن وجدت - وهى تلك الفئة التى توصلت عن طريق
الرياضة النفسية إلى الصعود إلى « الملأ الأعلى » ورؤية ما فيه من موجودات إلهية.
مع أن القرآن مفتوح للناس جميعا ، ولذا يراد بالعلماء فى الآية التى ورد
فيها : « إلا العالمون » كل من كان فى استطاعته أن يعلم . والذى يعلم هو
من يتدبر ويتروى فيما ينظر ، غير متحيز وغير مبيت رأيا معيناً :

وعندئذ يكون ماجاء فى آية : « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء
كمثل العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا
يعلمون » . . واضحاً فيه المثل والتشبيه لكل متدبر ومترو أو لكل ذى
علم ، وليس وقفاً على قلة قد تتمحى فى وقت من الأوقات ، عندما
يطغى اتجاه المادية على حياة الناس . وبذلك توجد فى حياة القرآن فترة
زمنية لا يستطيع الناس فهمه فيها .

وقد صنع السهروردى فى الآية على نحو ما صنع بيجرى فقط أفلوطين
المصرى - ومن قبله أفلاطون - فى « جملة الصاعد » ، والرجوع بعالم
الإنسان إلى « المعاد » فى ملكوت « المثل » وعالمها :

على أنه من جهة أخرى إذا كان القرآن يقول فى أول سورة نزلت :
« اقرأ باسم ربك الذى خلق » خلق الإنسان من علق » اقرأ وربك الأكرم *
الذى علم بالقلم » علم الإنسان ما لم يعلم » ويزشد إلى وسائل تحصيل العلم من :
« القراءة » « الكتابة » ، فإنه يساوق المؤلف فى المعرفة الإنسانية ، والذى هو
فى استطاعة كل الناس لإشواذهم ، وهنا يكون تحديد العلم فى الآية السابقة عند
السهروردى فى مجاراته لأفلوطين المصرى خروجاً به عن هذا المؤلف الشائع
وقصراً على بعض الخواص .

ب- يشرح السهروردى « بيانه » فى قوله تعالى : « ثم إن علينا بيانه » ، ويريد
به أن بيان « التنزيل » أو « تأويله » موكول إلى المظهر الأعظمى الأنورى
الأروحي الفارقليط ، كما أنذر المسيح - ويقال : إنه المهدي المنتظر - بينما التنزيل

خاص بالأنبياء : والدين إذن ذورسالتين : رسالة أولى وهى التنزيل يكلف بها الأنبياء ، ورسالة أخرى متأخرة يأتي بها المهدي المنتظر بعد فساد العالم وقبل قيام الساعة : ولذا يقول : إن ثم في الآية للتراخي . وهذا معناه تأخير البيان أو التأويل عن التنزيل الذى يقوم به الانبياء :

وهو إذ يفسر الآية على هذا النحو يجارى المسيحية فيما يعتقد به بعض المسيحيين من وجود «مهدى» منتظر في آخر الزمان يأتي من قبل الله ليصلح العالم ؛ بعد أن قتل المسيح وصلب . ففكرة «المهدى» المنتظر أراد السهروردي أن يضع لها مكانا في تفلسفه بحيث لا يخل الإتيان بها شيئا من الإسلام ، بل بحيث إن الإسلام يؤيدها . ولذا لجأ إلى هذا التفسير ليجعل له مكانا في القرآن ؛ هو مكان صاحب «البيان» أو «التأويل» للتنزيل الذى سبق من قبل ، والقرآن نفسه «تنزيل» . وبذلك يكون بيان «المهدى» المنتظر مكتملا للقرآن :

وهذا التفسير يتعارض معارضة صريحة مع قوله تعالى : : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » (١) :

فهذه الآية تؤكد شيئين :

أولا : أن الاسلام هو دين الله المختار ، وهو نعمة من الله لهداية الناس .

وثانيا : أنه قد اكتمل ، وبذلك تمت نعمة الله التى أنعم بها على خلقه :

وهذا يعنى : أنه ليست هناك رسالة أخرى منتظرة ، ولو كانت هذه الرسالة توضيحا لما أنزل من قبل : فالإسلام كلما يرسل به - وهو رسالة الله منذ إبراهيم عليه السلام - هو فى واقع أمره توضيح لما اختلف فيه الناس بعد كل رسالة عن كتاب الله . وإذا كان الإسلام نفسه توضيحا وبيانا ، فلا يحتاج بعد القرآن - كآخر رسالة له - إلى « تأويل » منتظر :

أما فكرة «المهدى» المنتظر فهي القول «برجعة عيسى عليه السلام» بعد أن قتل — أو توفي — في صورة مقنعة . والقول «بالرجعة» قول شائع يقال ، ثم يعتقد عقب موت إنسان توفرت له جميع أسباب المحبة في قلوب أتباعه ، ولذا يوجد في اليهودية اعتقاد «الرجعة» «لهارون» عليه السلام وكان محبوبا أكثر من موسى لدى فريق منهم ، ويوجد في المسيحية بالنسبة لعيسى عليه السلام لدى فريق الحواريين منهم ، ويوجد كذلك لدى بعض الشيعة في الإسلام بالنسبة «لعلي» رضى الله عنه .

فالرجعة صدى لهول وفاة «العزیز» وعدم تصور نفوس الأتباع له بعده إلى الأبد . ثم تنتقل هذه النفوس من عدم تصورها لوفاته إلى تخيل وجوده حيا يرزق ، ثم إلى «ترقب» مجيئه يوما ما يؤدي رسالته من جديد . ثم يتحول هذا التصور فالتخيل فالترقب إلى عقيدة وإيمان لا يقبل النقض إطلاقا عن طريق الحججة : في تركيبها أو في تحليلها على السواء .

وإذا تعارض تفسير السهروردى وتعاضد تعينه في هذا التفسير لنص القرآن الواضح الملمزم هنا ، فإن هذا التعسف من جانب آخر يرفع «المسئولية» عن الإنسان في عدم اتباعه الإسلام أمام الله . إذ يقول الله تعالى : «وما كنا معاذبين حتى نبعث رسولا» . ورسالة محمد عليه السلام — من وجهة نظر السهروردى في تعسفه في التفسير السابق — رسالة لم تكتمل بعد . إذ أنه يتقصها «التأويل» أو «البيان» ، ففيها القصور ، ولذا لا تصلح أن تحمل الناس مسئولية فهمها فضلا عن أدائها . والله يقول في مواجهة أهل الكتاب :

« يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا (محمد عليه السلام) ، بين أكم كثيرا مما كنتم تحفون من الكتاب ، ويعفو عن كثير : قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين : (وهو القرآن) ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط

« . . . وليس هناك وصف يذكر في وضوح القرآن مثل ما وصفته به هذه الآية من أنه : « نور » و « كتاب مبين » و « يخرج من الظلمات إلى النور » و « يهدي إلى الصراط المستقيم ، (٢) و « يهدي إلى سبيل السلام » ، فهي أوصاف تعبر عن النور ، والبيان ، والهداية . وهي لا تكون إلا ما هو واضح على سبيل القطع .

وعلى سبيل المثال أيضا في تحسف السهروردي في إخضاع مبادئ الدين لبعض المبادئ الفلسفية (في الأفلاطونية الحديثة هنا) ، شرجه « النار » أو « جهنم » على أنها عالم الظلام أو عالم الإنسان على الأرض : « فالنفس مادامت مشغلة بهذا البدن لا تتألم بالردائل ، ولا تتلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة : فإذا فارقت (أى فارقت الأبدان بالموت) تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهينة الرديئة الظلمانية ، والشوق إلى عالم الحس « وحيل بينهم وبين ما يشتهون » . سلبت قواهم : لا عين باصرة ، ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء الحس ، ولا يصل إليها نور القدس : حيارى في الظلمات . فانقطع عنها النوران : فيتسلط عليها الفزع والهموم والخوف لأنها من لوازم الظلمة » .

. . . فالعذاب للنفوس الشقية — طبقا لما ينص عليه السهروردي في هذا القول — هو البقاء في الجهل والظلمة والحمران من النور . ومن لوازم الظلمة : الفزع والهم والخوف :

والمقصود بالجهل عدم الاطلاع على عالم الألوهية أو عالم الأنوار والملائكة والأفلاك بعدم الصعود إلى هناك . والمراد بالظلمة والحمران من النور

(١) سورة المائدة ١٥ .

(٢) ويقال أن تفسير السهروردي « البيان » في قول الله تعالى : « ثم إن علينا بيانه » على النحو الذي تحسف فيه وادى إلى مصادمة القرآن مصادمة صريحة كان السبب في غضب الفقهاء عليه ثم في قتله من صاحب السلطان في حلب بالشام .

ظلمة عالم الأجسام ، والحرمات من نور عالم الأنوار . ودار العذاب أو العقاب إذن هي عالم الأجسام والظلام : بينما دار النعيم والثواب عالم الألوهية أو عالم الأنوار ، كما سبق أن بين في نص له من قبل هنا .

والسؤال الذى يوجه للسهروردى الآن هو : كيف تبقى النفوس الشقية فى عالم الأجسام والظلام بعد أن تفارق الأبدان ؟ : هل تحل فى أجسام أخرى فىكون التناسخ ؟ وهل بقاؤها فى عالم الظلام بقاء مخلود وأبدية ، كما هو الظاهر من وصف القرآن لعذاب جهنم :

« إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون » (١) ؟

وإذا بقى عالم الأجسام والظلام كدار عقاب بقاء أبديا ، كيف يكون « البعث والنشور » ؟ وكيف تنتهى الدنيا التى تمثل فترة مؤقتة فى حياة الإنسان للابتلاء والاختبار ، وينتقل بعد ذلك أمر الحياة إلى الخلود : إما فى الجنة أو فى نار جهنم ؟ ..

ورود مثل هذا السؤال على شرح السهروردى أمانة قوية على التضارب - أو على الأقل على عدم الانسجام - فى التوفيق بين بعض مبادئ الدين وبعض مبادئ الفلسفة ، فيما صنعه . فالقول بالتناسخ ، كالقول بخلود الدنيا وعدم بعث الإنسان إلى الآخرة يعارض الدين معارضة صريحة : حتى جعل إنكار الآخرة دليلا على الشرك وعلى طغيان المادة فى اتجاه الحياة لمن ينكرها . فأساس الدين « الروحية » : ثم تختلف بعد ذلك المذاهب أو المدارس الدينية فى تقييم الروحية ، ومدى مخالفا فى حياة الإنسان .

وأخيرا فإن اتجاه السهروردى إلى « حشد » كل ضروب ثقافة العهد - بما فيها الإسلام - لشرح « روحية الإشراق » ينقل اعتبار التوجيه للإسلام فى المجتمع الإسلامى إلى روحية الإشراقية . وهى روحية تتميز بطابع « غلو » الصوفية الأفلاطونية ، وببريق « النور » فى المانوية الفارسية .

(١) الزخرف ٧٤ .

وأولى للإسلام أن يبقى له « اعتداله » في الروحية ، وقيمه في توجيه
الإنسان وفق خصائص طبيعته البشرية :

فالإسلام يطلب الصوم ، ولكنه لا يطلب دهرا ، وإنما يطلبه شهرا ؛
والإسلام يطلب إنفاق المال ، ولكنه لا يطلب التخلي عن اقتنائه ؛
والإسلام يطلب زينة الحياة الدنيا ، ولكنه لا يطلب الإسراف فيها ؛
والإسلام لا يطلب من الإنسان العصمة ، ولكنه يطلب منه الانتهاء عن
ارتكاب الجرائم الاجتماعية من الاعتداء على النفوس والأموال والأعراض ؛
الإسلام يطلب « الوحدة » في الألوهية ، ويمنع الشرك والتعدد فيها ؛
والله في الإسلام خالق ، قادر ، مريد ، ويوجه بإرادته وقدرته ،
ولكنه لا يحرك الوجود بالشوق إليه :

١ - « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ؟

« والطيبات من الرزق ؟

« قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك
نفصل الآيات لقوم يعلمون

٢ - « قل : إنما حرم ربي الفواحش (وهي المنكرات والجرائم
الاجتماعية) ما ظهر منها وما بطن ،
« والإثم (الانحراف)

« والبغى بغير الحق (الظلم والاعتداء)

« وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا (من أجل الحصول على
منافع مادية أو اتقاء أضرار مادية)

« وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » (جريا وراء الاختلاق
والكذب ، بغية ستر (١) . الجرائم والانحرافات والاعتداءات التي
ترتكب) .

(١) الامراف : ٢٢ ، ٢٣ .



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفصل
السادس

ابن سبعين وحكيم الإشراف
بقام: الدكتور أبو الوفا الغنيمي النخازاني



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

١ - لاحظنا أثناء دراستنا لعبد الحق بن سبعين (١) (٦١٤ - ٥٦٩هـ) أوجه شبه عديدة بينه وبين حكيم الإشراق السهروردى الحلبي (٥٤٩ - ٥٨٧هـ) ، نذكر أبرزها فيما يلي :

(١) اعتداد كل واحد منهما بنفسه ، واستقلاله بفكره ، وبنوع الحكمة الذى توصل إليه ، وعدم التعويل فيها على الأستاذة أساسا .

وإذا كان السهروردى قد رأى أنه ما سبق إلى مثل كتابه «حكمة الإشراق» (٢) ، فإن ابن سبعين قد رأى كذلك أنه علم التحقيق (وهو الاسم الذى يطلق على حكمته) لم يجز عنه قط جميع من دون الدواوين كلها (٣) .

ويصور الشهرزورى نزعة أستاذه الاستقلالية قائلا : « وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد ، ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار حتى وصل إلى غاية مقامات الحكماء ، ونهاية مكاشفات الأولياء (٤) .

ونحن واجدون نفس الصورة تقريبا لابن سبعين عند تلميذه شارح

(١) وذلك فى بحث لنا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه ، القاهرة ١٩٦١ ، وظهر أخيرا .

(٢) كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الترجمة العربية ، لتفسير مروة وحسن فيبسى ، بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٣٠٦ ، ويذكر السهروردى ذلك فى رسالة « كلمات التصوف » .

(٣) الرسالة الفخرية بمجموعة رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢ .

(٤) الشهرزورى : نزعة الأرواح ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ . ص ٢٢٣ .

« رسالة العهد » إذ يقول : « وذلك أن سيدنا رضى الله عنه (يقصد ابن سبعين) قد اطلع على القوانين المتقدمة كلها : الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب ، المترلة منها وغير المترلة ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها ، وخصص منها خمسة مذاهب وأهمل ما دونها ، وذكر أنه ما ينبغي أن تذكر ولا تجمل مخاطبتها . ورتب قانونه وجمعه من المذاهب الخمسة وهى : مذهب الفقهاء ، والأشعرية ، والفلاسفة والأتقياء ، والصوفية الأولياء ، بين الكمال الذى يراد بذاته ، والسعادة التامة الأبدية ، والخير المطلق الذى لا يحصر ولا يقدر فى مذهب المقرب ، وجعل المذاهب الأربعة كل واحد مصيب فى بعض الأشياء وغير مصيب فى البعض . . . » (١)

وهذا يعنى أن ابن سبعين قد حقق الكمالات كلها فى رأى تلميذه ، ولا كذلك الذين تقدموه من متكلمين أو حكماء أو أولياء .

(ب) الأهمية الواضحة لفلسفة الأنوار ، فوجد ابن سبعين يفرد كالسهروردي رسائل مستقلة للكلام عن الأنوار ، والمقصود منها عند السابقين عليه ، وفلسفته هو فيها . ومن هذه الرسائل رسالته المعروفة بـ « النورية » ، أو « النصيحة » (٢) ، ورسالة « خطاب الله بلسان نوره » (٣) ، ورسالة « أنوار النبى » (٤) .

(ج) التحرر من سيطرة أرسطو وأتباعه من المشائين ، ويتمثل ذلك بوضوح فى محاولة كل واحد منهما وضع منطق إشرافى أو ذوقى لا يقوم على أساس التجربة والاستقراء ، وإنما على أساس الفطرة والمشاهدة ، ويخصص ابن سبعين لهذا الغرض قسما من كتابه « بدّ العارف » (٥) ،

(١) شرح رسالة العهد ، وسائل ابن سبعين ، ص ٥٥ .

(٢) رسائل ابن سبعين ، ص ١٥١ - ١٨٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢١٢ - ٢٤٦ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٠١ - ٢١١ .

(٥) ابن سبعين بدّ العارف ، نسخة خطية موجودة بكتبة بقدرادى وهي بامستانبول .

رقم ٨٣٣ ، من ١١ - ٦٩ ب ٥٠

على نحو ما فعل السهروردي في «حكمة الإشراق» ، وأغلب الظن أنه متأثر به في هذا الصدد . ومباحث هذا المنطق الجديد - على حد قول ابن سبعين نفسه . - « لا تتصورها العقول إلا بالمشهد ، ولا تناولها النفوس بالجهد ولا بالتجلد ، بل ... بالنفحات الإلهية حتى يبصر (الإنسان) ما لم يبصر ، ويعلم ما لا يعلم ، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتب » (١) . هذا يذكرنا بما قاله من قبله السهروردي في مقدمة «حكمة الإشراق» : « ولم يحصل لي أولا بالفكر (أى ما تضمنه الكتاب) بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه . حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكاك » (٢) .

(د) القول باستمرار معنى النبوة بوجه ما ، فهو يظهر في القطب عند حكيم الإشراق ، كما يظهر في المحقق أو المقرب أو الوارث عند ابن سبعين . والقطب عند السهروردي هو الحكيم المتوغل في التأله والبحث ، وله الرئاسة ، ويسميه أيضا خليفة الله ، ولا يتخلو منه العالم ، ولا بد للخلافة من التلقى . ولا يعنى السهروردي بهذه الرئاسة التغلب ، فقد يتفق أن يكون القطب خفيا (٣) . ولا يختلف محقق ابن سبعين عن ذلك ، فهو أيضا « الواسطة الذي يأخذ عن النبي (ص) ويفيض على العالم فالوارث (المحقق) هو الفياض على العالم بالجملة ، والعالم يقبل الخير ويناله ، وكل ما هية يصلها منه بقدر نصيبها ، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان » (٤)

وقد نسب إلى كل من حكيم الإشراق وابن سبعين القول بأن النبوة لا تنقطع . وأنه يمكن لذلك الوصول إلى رتبها ، وقد هاجمهما ابن تيمية معا قائلا : « 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 نحوا من مسلك الباطنية ،

(١) بد المعارف ، ١٥ .

(٢) حكمة الاشراق ، طبعة طهران ، ١٣١٦ هـ ص ١٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢ .

(٤) شرح رسالة العهد ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٢٢ .

وجمع بين فلسفة الفرس واليونان ، وعظم أمر الأنوار ، وقرب دين
 المجوس الأول . . وكان له يد في السحر والسيما ، فقتله المسلمون
 على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدين . وكذلك ابن سبعين الذي
 جاء من المغرب إلى مكة . وكان يطلب أن يصير نبيا ، وتردد
 على غار حراء الذي نزل فيه الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم
 ابتداء . وحكى عنه أنه كان يقول : لقد رددت ابن آمنة حيث قال
 لابنى بعدى . وكان بارعا في الفلسفة وتصوف المتفلسفة ، وما يتعلق
 بذلك « (١)

والواقع أن ما فهمه ابن تيمية عنهما غير دقيق ، ولم يكن السهروردي
 ليذهب إلى حد إنكار أن محمدا هو خاتم الأنبياء ، ولكنه « كان لا يريد
 أن يحد القدرة الإلهية ، فالإرادة المطلقة وإجابة السهروردي (في مناظرة
 جرت بينه وبين فقهاء حلب) بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى
 مطلق الامكان » (٢) على حد تعبير الأستاذ الدكتور أبو ريان . وكذلك
 الأمر بالنسبة إلى ابن سبعين فإن في « بد العارف » (٣) يصرح بأن
 النبوة رتبة ممنوعة ولاطمع فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان في طبع
 الإنسان أو في طبع جنسه ، أن توجد له النبوة : فالأنبياء بشر .

وفي رأينا أن السهروردي وابن سبعين لم يذهبا إلى أبعد من القول بأن
 روحانية النبي تسرى إلى الكمل من الأفراد ، فتظهر في القطب كما
 تظهر في المحقق ، وهما يتميزان بقدرة خاصة على الاستمرار من النبي
 ثم إفاضة ما يتلقيناه على العالم ، والعالم محتاج إليهما بهذا المعنى ،
 وهذا هو معنى الوراثة المشار إليه في الخبر : « العلماء ورثة الأنبياء »
 وليس في ذلك ما يتضمن القول بظهور أنبياء جدد ، أو القول بأن
 القطب أو المحقق أعلى درجة من النبي ، بل على العكس من ذلك يتضمن

(١) أورده أبو المعالي الشافعي السلمي في غاية الاسان في الرد على النبهاني .

القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ج ١ ، ص ٤٤٠ .

(٢) مقدمة هيكل النور ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٥٧ م ص ١١-١٢

(٣) بد العارف ، ١٤٦ . ١ - ١٤٦ ب .

قولها في القطب والمحقق أنهما أدنى درجة من النبي ، فهما مجرد واسطة بينه وبين العالم .

(هـ) الاعتماد على مصادر فلسفية قديمة واحدا ، وعلى الأخص كتابات الفلسفة المعروفة بالهرمسية (Hermeticism) ، وهو أمر من الأهمية بمكان لأنه يفسر أوجه التشابه العديدة بينهما :

والفلسفة الهرمسية المنسوبة إلى هرمس (١) فلسفة قديمة لعبت دورا هاما في تطور الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية ، ولا يمكن إرجاع كتابتها إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي على ما رجحه نوك وفتسوجير (٢) . ويعتقد أن كتابها كانوا إما كهنة مصريين أتقنوا اليونانية ، أو يونانيين متمصرين تعلموا صياغة آرائهم في قالب مصري شقي . وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الأساطير اليونانية ، وبعض أجزائها في الفلك والتنجيم . والاتجاه الذي تسيير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله ، وهو العودة إلى القديم ، وكلما كان المفكر قديما عظمت قيمته ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهي ، وكذلك فيثاغورس ،

(١) اختلف المؤرخون حول هرمس اختلافا كبيرا ، حتى أصبح شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية ، ف قيل هو الإله طوط عند قدماء المصريين ، وقيل هو اختوخ عند العبريين ، وقيل هو ادريس النبي عند المسلمين . ويبيز المسلمون بين هرامسة لان : هرمس الهرامسة ويعتقد أنه ادريس أو اختوخ واضع الحروف وأول من خط بالقلم وعلم الناس ليس الملايس بمد اتخاذهم الجلود (فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ، القاهرة ، ج ٥ ، ص ٥٥١) . وقيل هو أول من وضع أسامي البروج والكواكب السيارة (الشهرستاني : المثل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ١٤٥) ، وهرمس البابلي يذكره ابن النديم في الفهرست ، طبعة المكتبة التجارية ، ص ٥٠٨) استاذ فيثاغورس ولا وكان عالما بالطب والفلسفة وخواص الأعداد ، وهرمس المصري المولود بمتف التي كانت مركزا لتعليم قبل الاسكندرية ، وهو تلميذ اغاذيمون ، وبني مدنا عديدة ، وكان عالما أيضا بالطب والفلسفة والكيمياء وخواص السموم والتنجيم ، وهو استاذ اسقليبوس . ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فقد أصبح هرمس عند المسلمين مؤسسا للعلوم والفلسفة خصوصا الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجيم . ونسبت اليه اختراعات كثيرة ، انظر في تفصيل ذلك :

Sayyed Hossain Nasr (Dr.) : Hermes and the Hermetic Writings in the Islamic World, in Islamic Studies, Beirut, 1967, pp. 67-68.

(٢) نجيب بلدي (الدكتور) : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ، دار المدارف بصر ، ١٩٦٢ ، ص ٨٩ .

ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام - لأنه طريق الأنبياء - على البحث للعقل الاستدلالي في معرفة الحقيقة ، وبالجملة لا يريدون لأرائهم ، والفلسفة كلها - تدعيها أعظم من ربطها بالشرق وأنبائه (١)

وقد عرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام ، ووقفوا على المؤلفات الهرمسية ، ولكن بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله وترك عليها طابعه . فاقبضوا منها - كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفي - وتمثلوا أفكارها ، وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها (٢) وكان لصابئة حران أيضا دور في نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين .

ويرى الدكتور سيد حسين نصر أن أثر هذه الفلسفة قد امتد أيضا إلى بعض مفكرى أوروبا في العصر الوسيط مثل ريمون لل والبرت الأكبر وروجر يكون وغيرهم ، وهذا عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية . وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فيتشينو ، وأجريبا ، وبراسلس ، وحتى برونو ، الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها في التحرر من سيطرة أرسطو بل إنه يرى أن ثمة تأثيرات هرمسية على بعض مفكرى أوروبا في العصر الحديث (٣) .

(١) نفس المرجع ، ص ٨٩ - ٩٠ ، ٩٢ - ٩٣ . ولعل هذا يلقي ضوءا على تسمية الحكمة المشرقية بهذا الاسم ، فهي تسمى بذلك لأنها حكمة المشرق القديمة التي تستند إلى النبوات والمعرفة الإلهامية ، فليست هذه الحكمة حكمة فارس فقط وإنما هي حكمة مصر القديمة أيضا ، التي امتزجت بالأفلاطونية ، وعرفت بالهرمسية منذ العصر الهليني .
الناشر بالاسكندرية .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي : تعليق على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦ .
ج ٢ ، ص ٤٥ .

Hermes and the Hermetic Writings, etc., p. 63. (٣)

ويفسر تأثر مفكرى أوروبا بالهرمسية أن كتابات هذه الفلسفة ترجمت إلى لغات أوروبية عدة ، فقد ترجمت إلى اللاتينية والإيطالية ، ونشر نصها اليوناني الأصل لأول مرة سنة ١٤٥٤ ، وتلاها بعد ثلاث سنوات ترجمة فرنسية . وترجمت أيضا من العربية إلى الإنجليزية سنة ١٦٥٠ ، وظهرت ترجمة ألمانية لها سنة ١٧٠٢ . وتجد في العصور الحديثة ثلاث طبعات لها ، ففي اللغة الإنجليزية نجد طبعة ميد (Mead) . وطبعة سكوت (Scott) (اكسفورد ١٩٢٤ - ١٩٣٦) ، وفي اللغة الفرنسية طبعة نوك وفسنوجير (Nock et Festugière) (باريس ١٩٤٩ - ١٩٥٤) (نفس المرجع ، ص ٦٦ - ٦٧) .

ونعود إلى كل من السهروردي وابن سبعين ، فنقول إنهما وقفا على ما كان معروفا للمسلمين من كتابات الفيلسوف الهرمسية (١) ، وقد أعجبا بما ورد فيها من الآراء ، إعجابا كبيرا ، فنجد السهروردي يذكر هرس في مواضع عديدة من مصنفاته وهو يعتبر عنده من رؤساء الإشراقين ، ويصفه بأنه « والد الحكماء » (٢) ، وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقليبوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستوردة ، جنبا إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس ، ويعتبر كوربان أن هرس هو أحد ثلاثة وجوه كبيرة تتحكم في سير مذهب السهروردي الإشراقي (٣) . وكذلك نجد ابن سبعين يذكر هرس في مواضع عدة من مصنفاته، ويصفه مرة بـ « هرس الأعظم » (٤) ، وهو يرى في « الرسالة الفقيرية » أن الهراسته وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق ، وأن الكتب المنزلة أفادتهم في هذا الصدد (٥) .

ولابن سبعين كتاب يسمى « الدرج » (٦) يتحدث فيه عن ارتباط الحروف والأسماء بالأفلاك والكواكب النيرة البهية ، ويذكر فيه نسبة

(١) انظر عنها نفس المرجع ، ص ٦٩ - ٧١ ، وقد ذكر دكتور نصر كل ما أمكنه الونوف عليه منها ، وما ذكره أيضا ماسينيون منها ، وقد ذكر اشتابنشنيدر ستة عشر مؤلفا لهرس ترجمت الى العربية (ص ٦٦) وهذا يعني أن عددا لا بأس به من مؤلفات الهرمسية كان معروفا للعرب .

(٢) حكمة الاشراق . ص ١٠ .

(٣) والوجهان الآخران هما أفلاطون وزرادشت ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٠٤ .

(٤) بد المعارف ، ١٧٦ ، ١ .

(٥) رسائل ابن سبعين ، ص ٦ . وابن سبعين يعبر هنا فعلا عن اتجاه الفيلسوف الهرمسية الذي أشرنا اليه وهو أنها مرتبطة بالشرق وأنبياؤه .

(٦) توجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، ضمن مجموعة رقم ٢٠٢ مجاميع . وقد ذكر ابن الخطيب هذا الكتاب لابن سبعين (الاحاطة نسخة فوتوغرافية بمكتبة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمديريه ، لوحة ٢٨٢) ، وذكره المقرئ كذلك (نفع الطيب ، القاهرة ١٩٤٦م ، ج ٢ ، ص ٤٠٢) . ويذكره كل من المناوي وحاجي خليفة بعنوان آخر هو « الحروف الوضعية في الصور الفلكية » (المناوي : الكواكب النيرة) ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ ، ورقة ٢٢٨ أ : وحاجي خليفة : كشف الظنون ، ١ : ٦٦٠) ويستفاد هذا العنوان الأخير من سياق مقدمة النسخة الموجودة بدار الكتب .

علم الأسماء إلى إدريس (هرمس) (١) ، ويذكر بعض المترجمين له أيضا شرحا على «كتاب إدريس عليه السلام» (٢) ، وهذا مما يكشف لنا عن انتباهه إلى الهرمسية ، وعنايته بشرح كتاباتها .

وقد عرف ابن سبعين ، وشأنه في ذلك شأن السهروردي ، مذاهب الجوس في الأنوار ، وكذلك البراهمة ، وهو يسوق لنا في «الرسالة النورية» شيئا من آراء أولئك وهؤلاء (٣) .

وإذا كان السهروردي قد رأى أنه أحيا في «حكمة الإشراف» الحكمة العتيقة التي مازال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمهم ، وهي الخميرة الأزلية (٤) ، فإن ابن سبعين يرى أيضا أنه أحيا في «بد المعارف» حكمة هرامسة الدهور الأولية ، فيقول : «أما بعد ، فقد استخرت الله العظيم على إفشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية ، والحقائق التي رامت إفادتها الهداية النبوية ، والسعد الذي يطلبه كل مسترشد مصدق ، والنور الذي يريد الاستنارة به كل مستند محقق» (٥) . ويصف ابن سبعين هذه الحكمة أيضا بأنها «السر الذي كتم في الأعصار الماضية ، والحقيقة المكشوفة في الأمم الخالية !» (٦) .

من هذا يتبين في وضوح مدى اعتزاز كل من حكيم الإشراف وابن سبعين بالحكمة القديمة المؤسسة على الذوق لا العقل ، وهما يتبعان في ذلك اتجاهها رئيسيا للفلسفة الهرمسية أشرنا إليه من قبل .

(١) كتاب الدرج ، ص ٢٢ .

(٢) ذكره البساطمي له ونقل ذلك عنه المناوي (الكواكب الدرية ورقة ٢٣٨ ١) وابن العماد (شذرات الذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ص ٢٢٠) ، وحاجي خليفة (كشف الظنون : ٢ : ١٥٦١) ولم نقف بعد على نسخة منه :

(٣) رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٧ .

(٤) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٧ ،

ص ٤٤٩ - ٤٥٠ .

(٥) بد المعارف ، ٢ - ١ .

(٦) بد المعارف ، ٢٤٩ ب .

(٢) تلك بعض أوجه الشبه البارزة التي نجدها بين ابن سبعين وسابقه حكيم الإشراق . وعلى الرغم من اعتداد ابن سبعين الشديد بنفسه وبآرائه ، وعدم اعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل إلا أنه فيما يبدو لنا - إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين حكيم الإشراق في تفاصيل مذهبيهما - متأثر بهذا الأخير ، وذلك - على الأقل - في محاولته التحرر من المنطق الأرسطي ووضع منطق جديد يبتنى على الذوق والمشاهدة ، وتوجد مباحثه « في الخلد قبل التصور والتصديق لا بعدها (١) » ، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاؤون (٢) ، إذ لا نعلم أحدا قبل السهروردي حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمي منظم .

ومن المحتمل كذلك أن تكون كتابات السهروردي مصدرا وقف ابن سبعين من خلاله على آراء قدماء الفلاسفة وما تضمنته الكتابات الهرمسية ، خصوصا وأنه يذكر السهروردي ، وبعض مؤلفاته في أكثر من موضع من مصنفاته ، كما يذكره تلميذه الششتري على أنه من شيوخ الطريقة السبعينية (٣) ويذكر ابن سبعين أحيانا بعض آراء السهروردي وإن كان لا يشير إلى اسمه ، وذلك كله في معرض النقد له وللحكمة الإشرافية . وهو بهذا يظهرنا على معرفته الوثيقة بالسهروردي وكتبه وما تضمنته هذه الكتب من اتجاهات وآراء .

(١) رسالة الاحاطة ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٢٤ .

(٢) يد العارف ، ١١٥ .

(٣) أورد الششتري تلميذ ابن سبعين اسناد الطريقة السبعينية في أبيات من قصيدة له أوردها ابن الخطيب في الاحاطة ، عدد أبياتها سبعون بيتا ، والأبيات التي فيها ذكر الاسناد من ٤١ - ٦٧ ، ويذكر في عداد شيوخ هذه الطريقة : هرمس وسقراط واناظون وأرسطو والاسكندر الأكبر ، ويذكر أيضا الحلاج والشبلي والنفري والحشى وقضب البان والشوذى والسهروردي (المقتول) وابن الفارض وابن قسى وابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طميل وابن رشد وأبا مدين وابن عربي والحرائى وعدى بن (مسافر) وابن سبعين، واسناد الطريقة على هذا النحو يوضح لنا نزعة ابن سبعين إلى التلقيح بين الآراء والمذاهب المتباينة .
انظر Massignon : eRecueil de Textes, etc., pp. 139-140.

وسنحاول فيما يلي أن نلقى ضوءا على نقد ابن سبعين للحكمة
المشرقية بوجه عام ، وحكمة السهروردي الإشراقية بوجه خاص ،
وعلى الدوافع التي دفعت به إلى رفض الحكمتين معا وإثاره لنوع جديد
من الحكمة يسميه بعلم التحقيق

(٣) لابن سبعين مفهوم محدد للحكمة المشرقية (١) ، فهو يقصد
بها الحكمة القديمة السابقة على الأصول والمنطق ، ويعني بذلك الحكمة
التي تصطنع نظرا مغايرا لأنظار أرسطو العقلية ، وهي ثمرة التحرر من
كل ما ألقه الإنسان من العوائد ، وترك ميله إلى المعروف المألوف
وعلى الإنسان الذي يريد الوصول إلى رتبها ألا يستخدم الجدل
والغلبة والتبكيك والعناد ، لأن طلبه إنما هو للحقائق ، لا للظهور
على الخصم .

ويرى ابن سبعين أن أصحاب الحكمة المشرقية يرون الوحدة
في الوجود ، فهم لا يلتفتون إلى العدد ، ولا إلى الألفاظ والتسميات
التي تشعر بالكثرة ، ويرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد ، والإدراك
والمدرك والمدرك واحد ، ولا يعتقدون أن الجواهر المفارقة تتعدد .

ويذكر ابن سبعين أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا ادعى
إدراك الحكمة المشرقية (٢) ، وهو في رأيه لم يصل إليها وإنما هو
في العين الحمتة ! وهو مموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة ،
وماله من التأليف لا يصلح لشيء ، وأكثر كتبه مؤلف من كتب
أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح وكلامه لا يعول عليه ،
ولكن ابن سبعين يمود فيقول إن أحسن ما لابن سينا من التأليف
كتاب « التنبيهات والإشارات » ، وقصة « حى بن يقطان » التي كتبها
على طريقة الرمز ، ولعله يمدح هذين المصنفين لما فيهما من عناصر
إشراقية ذوقية ، ولكنه يعقب قائلا إن ما في هذين المصنفين ليس

(١) ملحق النصوص (١)

(٢) ملحق النصوص (٢)

من عند ابن سينا وإنما هو مأخوذ من أفلاطون وكلام الصوفية !
ويعتقد ابن سبعين أن الحكمة المشرقية ، التي ترجع أصولها
إلى الهرمسية ، قد حرفت عند فلاسفة الإسلام (١) ، فهم قد اكتسبوا
منها آراءهم ، ولكن ما اكتسبوا جاء على غير ما كان عليه عند
الهرماسة والمقربين وتلف معناه عندهم ، وبذلك لا أصل لهم ا

ولما كان ابن سبعين يذهب إلى القول بالوحدة الوجودية المطلقة
التي لا تقر بوجود تعدد أو كثرة في الوجود بوجه ما ، فهو يرفض لذلك
كل صور الوحدة الموهبة التي يدعيها الفلاسفة كابن سينا ، فيقول :
« ولا يحدوك (أى الفلاسفة المشرقيون) بالتوحيد الذي تسميهم
يطلقونه بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وأن الواجب الوجود لا يصدر
عنه إلا واحد : . والقوم يجهلون الغايات بأصولهم الفاسدة (٢) ، »

وكذلك يرفض ابن سبعين كل صور الاتصال بالعقل الفعال أو
بالعقل الكلي أو بالنفس الكلية أو ما شابه (٣) ذلك عن قدامه
للفلاسفة ، ومن تابعهم في ذلك من فلاسفة الإسلام ، لأن الوجود
واحد ، والواحد لا يتقسم ولا يختلف في نفسه .

ويتبنى ابن سبعين إلى رفض الحكمة المشرقية (٤) ، ويعلن أنه
لا يقول بها على الإطلاق ، وإن كان يفضلها على غيره لقربها من
الحق :

(٤) وليس حكيم الإشراف بأكثر حظا من غيره من تقدير

(١) ملحق النصوص (٤) .

(٢) يشير هنا إلى ابن سينا ، انظر النجاة ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٢٧٢ - ٢٧٨ ،
ويصدق ما يذكره أيضا على السهروردي الذي يذهب في « هياكل النور » إلى أن
الواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد لا كثرة فيه وليس بجسم ، وهو المنور الابداعي
الأول . (هياكل النور ، ص ٦٢) .

(٢) ملحق النصوص (٢) .

(٤) ملحق النصوص (١) .

ابن سبعين ، فهو كابن سينا وسائر من ادعوا الحكمة المشرقية ، لم يصل إلى الحق ، ولا كان له إليه طريق .

فالسهروردي ، مع ادعائه حكمة الإشراق ، يعول على أرسطو ويدرجه ابن سبعين لهذا السبب في عداد اتباع أرسطو من ملة الاسلام (١) . ولعله استند إلى ذكره السهروردي نفسه من إعجابه أول الأمر بأرسطو (٢) ، ولكن الغريب أن ابن سبعين لم يذكر من كتب السهروردي ذات الاتجاه المشائي شيئا ، ككتاب التلويحات مثلا ، وإنما ذكر بدلا عن ذلك « حكمة الإشراق » و « التنقيحات (٣) » ، وهو كتاب في أصول الفقه ، وكتابتا آخر لا ندرى عنه شيئا عنوانه « النبذ » ، ويذكر أن السهروردي في أكثر هذا الكتاب الأخير يبدو مشائيا ١

ولما كان ابن سبعين خصما للودا لأرسطو وللمشائين ، فقد هاجم السهروردي باعتباره مشائيا ، وجمع بينه في هذا الصدد وبين الفارابي وابن سينا وابن ماجه وابن رشد والغزالي (بوجه ما) ١ ، والفخر الرازي ، قائلا إن جميع هؤلاء لم يتوصلوا إلى التحقيق ، لأن علومهم وصنائعهم دون ذلك :

ويعود ابن سبعين فيعتبر السهروردي مرة أخرى أفلاطونيا (٤) ، ويذكر له في هذه المرة من المصنفات كتاب « التلويحات » إلى جانب « حكمة الاشراق » و « التنقيحات » وجمع بينه وبين فلاسفة وصوفية آخرين ، رافضا ما توصلوا إليه جميعا من حكمة أو تصوف ،

(١) ملحق النصوص (٥) .

(٢) ذكر السهروردي في « حكمة الاشراق » ص ١٥٦ أنه كان شديد اللب عن طريق المشائين لولا أن رأى برهان ربه ، وانظر كوربان تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٢٠٨ .

(٣) التنقيحات كتاب في اصول الفقه ، ذكره للسهروردي كل من ابن خلكان وابن أبي أصيبعة وياقوت (وقيات الاعيان ، بولاق ١٢٩٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ ، ميونخ الانباء ، ١٨٨٢ م ، ج ٢ ، ص ١٧٠ ، معجم الادباء ، ج ١٩ ص ٣٦٦) .

(٤) ملحق النصوص (٦) .

ومن هؤلاء أرسطو والفارابي وابن باجه وابن رشد والفخر الرازي
وصوفية الرسالة القشيرية وابن مسرة وابن قسي وابن برجان ،
وهو يرى أن جميع ما ذهب إليه اولئك الفلاسفة والصوفية لا خلاص فيه
ولا إخلاص ، ويدخله الغلط من وجوه كثيرة منها سوء الفهم ، أوجب
الرياسة . أو اللذة ، ويشير (ولعل الاشارة إلى السهروردي) إلى أن بعضهم
تلذذ بالأنوار وفرح بنفسه ولم يكمل ، ومنهم من تنوع أمره وانتقل من
مذهب إلى مذهب ، ومنهم من رام الاتصال وهو غلط ، ومنهم
من ضر بكلامه ونفع : : الخ :

ومن أهم ما يلاحظ هو أن ابن سبعين قد فطن إلى أن حكم
الإشراق السهروردي قد مزج في حكمته بين الحكمة البحثية الأرسطية
والحكمة الإشراقية الذوقية التي تنسب لأفلاطون ، ويدل على ذلك أنه
أوجب أن يقرأ السالك « التلويحات » ؛ وهو كتاب على طريقة المشائين
يلخص قواعدهم ، قبل « حكمة الإشراق » (١) ، فيجمع بذلك بين
البحث والتأله ؛ ولا يقتصر على التأله فقط أو البحث فقط :

وقد ارتأى الأستاذ ماسينيون أن حياة السهروردي شهدت طورين ،
أحدهما مشائي والآخر أفلاطوني ، ويصنف مصنفاته على هذا الأساس ،
فيندرج تحت مصنفات الطور المشائي مثلا : التلويحات واللمحات والمقاومات
والمطارحات ، ويندرج تحت مصنفات الطور السينوي الأفلاطوني حكمة
الإشراق وكلمة التصوف (٢) :

وقد عارض كوربان ماسينيون في هذا الصدد ، لأن من الكتب
التي اعتبرها ماسينيون من مصنفات الطور المشائي ما ينطوي على عناصر
إشراقية واضحة (٣) :

(١) مجموعة في الحكمة الالهية ، طبع كوربان استانبول ١٩٤٥ ، ص ١٩٤ ، حكمة
الإشراق ، طهران ١٣١٦ هـ ، ص ١٥ .
Massignon (L.) : Recueil de textes inédits etc., Paris, 1929, p. 113. (٢)
Opera Metaphysica et Mystica, Intr. Fr., pp. VII-VIII. (٣)

مهما يكن من شيء فإن نقد ابن سبعين لحكيم الإشراق يظل صحيحا ، فقد كان هذا الأخير فعلا يجمع في مصنفاته الحكمة البحيثة والحكمة الإشراقية ، وإن شئت قلت : أرسطو وأفلاطون ، وهذا يسوغ لابن سبعين اعتباره مشائبا طوراً وأفلاطونياً طوراً آخر ، دون أن يكون ثمة فاصل بين الطورين :

(٥) وننتقل بعد ذلك إلى نقد ابن سبعين لحكمة السهروردي الإشراقية ، وبعض ما تضمنته من الآراء :

يذكر ابن سبعين « الحكمة الإشراقية » ، في معرض نقده للفلاسفة والصفوية (وهو يقصد بها على الأرجح حكمة السهروردي) ، على أنها لا تترقى إلى أكثر من الوجه الأول من وجوه التصوف (١) .
والتصوف في رأيه تسعة أوجه ، وبعد هذه الأوجه التسعة يأتي حبل التحقيق ، وبعد حبل التحقيق يبدأ عالم السفر ، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين !

فالحكمة الإشراقية ، ويلحق بها في هذا العلوم المضمون بها ، (لعله يقصد بها ما ذكره الغزالي في « المضمون به على غير أهله ») ليست إلا بداية أولى للمحقق الذي هو ابن سبعين نفسه !
ومثل هذه المواقف التي يقفها ابن سبعين من الفلاسفة والمفكرين الذين تقدموه تدل على اعتداد شديد بالنفس إلى درجة الغرور أحيانا ، ولهذا لم يكن نقده مبرأ عن الهوى دائما .

ومما يرفضه ابن سبعين بعد ذلك ، من آراء السهروردي قوله بالمثل المعلقة (٢) :

والمثل المعلقة عند السهروردي تشير إلى الأشباح المجردة ، وعالمها عنده

(١) ملحق النصوص (٧) .

(٢) لم يذكر ابن سبعين عند نقده للمثل المعلقة اسم السهروردي ، ولكن من المعروف أن القائل بها هو السهروردي وأتباعه من الاشراقيين . وانظر ملحق النصوص (٨) ، (٩) .

متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة ، وبين العالم المحسوس ، وهو ملرك بالخيلة النشيطة . وهو ليس عالم المثل الأفلاطونية . وعبرة المعلقة هذه تعنى أن المثل ليست حالة فى قوام مادى بل إن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة فى المرآة : وفى عالم المثل المعلقة نجد فيه كل ما فى العالم المحسوس من غنى وتنوع لكن بحالة لطيفة ، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذى يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت (١)

ويعتبر عالم المثل المعلقة أحد عوالم أربعة ، فيذكر قطب الدين الشيرازى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية ، وهى عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية ، وهى عالم المثل المعلق (٢) .

والسبب الذى من أجله يرفض ابن سبعين نظرية المثل المعلقة ، هو أنه لا تعدد فى العوالم البتة ، فليس ثمة إلا الله وما عده من عوالم وهم : والقائلون بعالم المثل المعلقة واهمون ، ولذلك ينعتهم ابن سبعين بأنهم ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا علموه على ما ينبغى له .

ويعيب ابن سبعين على السهروردى تعدد الأنوار باعتبارها مراتب وجودية متميزة ، فهو يظهرنا فى «الرسالة النورية (٣)» على عدة مذاهب يعظم أصحابها الأنوار ، ومنها مذهب السهروردى ومذاهب المحسوس والبراهمة واليهود والنصارى ، ويرى أن أصحابها عاكفون على أفلاطون وهم لا يعلمون !

وهو يشير إلى مذهب السهروردى بقوله : « ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة والرابع هو الطبيعى ، وهو عندهم على جية ضرب المثل بالنظر إلى الأنوار » وهذا التقسيم مذكور فى «حكمة الإشراق»

(١) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٧١٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ هامش ٢ .

(٣) ملحق النصوص (٩٤) .

حيث يذكر السهروردي أن تجاربه قد أظهرته على أن العوالم أربعة ،
عالم الأنوار القاهرة وعالم الأنوار المدبرة ؛ وعالم الأجسام وعالم الصور
المعلقة (١) :

أما عند ابن سبعين فالنور واحد لا يتعدد ، وهو يعرف النور
تديفا خصوصا به فيقول عنه إنه الإحاطة الوجودية ، والعين الجامعة
المانعة ، والعموم الواحد ، والوجود الغائب الحاضر ، والمعنى الذي
لا يجبر عنه ، وكل أولئك مصطلحات تدل عنده على الوحدة
للوجودية المطلقة .

(٦) يتبين لنا مما سبق أن ابن سبعين قد عرف آراء حكيم
الإشراق وتقدها نقدا عنيفا ، وبخلاصة نقده لها كما يلي :

(١) أن الحكمة المشرقية التي ادعاها ابن سينا وتابعه فيها السهروردي
حكمة محرقة ، والأصل فيها مذهب الهراسة ، وهو مذهب في وحدة
للوجود المطلقة ، وابن سينا والسهروردي وغيرهما من الفلاسفة يعدون
مراتب الوجود ، فمهما ورد في كلامهم من إشارة إلى الوحدة ، لا ينبغي
الاعتقار به ، وهذه الحكمة وإن كانت أقرب إلى الحق من غيرها
إلا أنها مرفوضة .

(٢) يعيب ابن سبعين على حكيم الإشراق متابعتة لأرسطو ، ومتابعتة
في الوقت نفسه لأفلاطون ، فهذا من قبيل التنويع والانتقال من
مذهب إلى مذهب ، وكأنه يريد القول بأن السهروردي ليس له اتجاه
استقلالي واضح في حكمته الاشرافية .

(٣) الحكمة الاشرافية التي يدعو إليها السهروردي مجرد بداية في
سلم التصوف ، ولا مقارنة بينها وبين علم التحقيق

(٤) القول بتعدد الأنوار ، بحيث يصبح هناك عوالم أربعة ،
قول مرفوض لأنه يعدد الواحد ، ولذلك يستعيد ابن سبعين من

« دين لا يعلم فيه قصد الله ، ولا تحرر فيه قوة نبيه ومراده » ، وكأنه بذلك يرى أن التوحيد الصحيح هو اطلاق الوحدة في الوجود ، بحيث لا يكون ثمة إلا الله وما عداه . وهم :

وواضح من ذلك أن نقد ابن سبئين لحكيم الاشراق ، يقوم على تعصب من جانبه لمذهبه في الوحدة المطلقة : فكل من خالفه في هذه الوحدة رماه بالجهل وعدم التحقيق ، وعاب عليه صنائعه وعلومه ، وأكد على قصوره وضعفه . وكأنه يريد بذلك أن يعصب النلاسفة والمفكرون جميعا في قلبه هو ، ولا غرابة في ذلك : فقد رويت عنه عبارات مثل قوله : « الكل من أصحابنا » ، وقوله : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » . ويبين شارح رسالة العهد الدوافع التي دفعته إلى التعبير بهذه العبارات قائلا : « والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبي صلى الله عليه وسلم ، والنبي لا يعرف إلا بالوارث ، فانه لا يعرف إلا بالوارث ، والوارث هو الحق ، فالعلاء يطلبون الحق ويحتاجون إليه بالضرورة : وهذا هو معنى قوله (ابن سبئين) رضى الله عنه : « الكل من أصحابنا » ، وقوله رضى الله عنه : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » لما رأى من إحاطته وإفراط اضطراب العالم إليه » (١) :

(١) شرح رسالة العهد ، رسائل ابن سبئين ، ص ١٢٢ .

ملحق بنصوص لابن سبعين
في نقد الحكمة المشرقية ، وآراء حكيم الاشراق .

(١) نقد الحكمة المشرقية

« ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التي يقال عليها الهوية ، وكان جوهر الواحد واحدا بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد ، بل بما هو واحد نكثا ، لزم أن يطلق على الأضداد بما هي أضداد ، والإطلاق واحد .

« ألا ترى أن المتولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والحق والأمر بالترادف ؟ فإذا كان ذلك كذلك ، فيلزم أن الغير والخلاف مجتمعان في الشيء الواحد بحد واحد واسم واحد ، « ألا ترى أن الأسماء المترادفة التي أطلقنا عليها (على المتولات العشر) لو قدرنا ارتفاعها عن واحد منها لقمنا عدمه ؟

« فإذا صح أن المقوم لطبيعتها يطلق عليها إطلاقا واحدا ، فند صح أن الحد (بقصد التعريف بالحد) وهم ، وعبارة ومعنى تجده النفوس عند تصورهما لمعلوم ما سئلت عنه ، أو تحدثت به في سرها . ولو كان له وجود خارج المدهن لوجب بالتحقيق اجتماع المتقابلات وإضافتها في الحدود ، والتناقض في العلم بها . وإنما الحدرد يحتاجها المعلم للمتعلم ، وهي مثل الشهود تستخرج بها الحقوق !

« وهذا النظر الذي نخصك عليه هو من الحكمة المعروفة بالمشرقية ، وهو كان المسعمل قبل علم الأصول والمنطق .

« وإذا أردت أن تظفر به فلا تلتفت إلى العدد ، ولا إلى الألفاظ
والتسميات ، ولا إلى الجدل والغلبة والتبكيك والعناد ، لأن طلبك
للحقائق - ودع الميل للمعروف المؤلف ، واطرح ما ألقته كلزالة
العوائد ، فإن القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن للعلم والعالم
والمعلوم واحد ، والادراك والمدرك والمدرك واحد ، ولا يعتقدون أن
الجواهر المفارقة • تتعدد ، ولا تتركب ، ولا يجوز فيها للتركيب
إلا بحسب التركيب النوعي والجنسي والصناعي ، لا على ما يعطيه للعلم
الطبيعي والعلم التعاليمي (العلم الرياضي) ، فإن كثيرين من الناس
يتخيلون أن العلم التعاليمي هو من علم ما بعد الطبيعة وغلطوا في ذلك ،
وهو خطأ . فإن العلم التعاليمي هو التحليل والتقسيم ، وإن كان أعلى
من علم الطبيعة - إذ كانت موضوعاته مجردة عن المواد - فليس ينبغي
أن يسمى علم ما بعد الطبيعة ، لأن تجرد موضوعاته عن المواد إنما
هو وهمي لا وجودي . وأما في الوجود فليس له وجود البتة إلا في
الأمر الطبيعي ، وأما موضوعات هذا العلم فليس لها وجود في الطبيعة
البتة ، لا وهمي ولا وجودي .

« والموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود على الإطلاق ، وما يساويه
على العموم هو الواحد : لأن كل عالم يعلم ذاته ، فهو راجع على ذاته
ورجوعا عاما تاما ، لأن العلم فعل ، فإذا علم العالم ذاته ، فقد رجع
بفعله على ذاته ، فيكون العالم والمعلوم واحدا . ولما كان للعالم إذا علم
ذاته كان فعله راجعا إلى ذاته ، فجوهره راجع إلى ذاته ، ونفسي يرجوع
الجوهر إلى ذاته أنه قائم ثابت بنفسه ، لا يحتاج في إثباته وقيامه إلى شيء
يمده لأنه جوهر بسيط . فاعلم ذلك :

« وقد خرج بنا الكلام إلى غير الذي أردناه من الاختصار والتقريب ،
ولكنه لما سألتني (يشير هنا إلى تلميذه الذي ألف له بد العارف)
عن تحقيق الشيء رأيت أن نلوح لك في الحد ما تنتفع به إذا تدبرته :
« وهذا الذي تكلمت معك فيه هو على مذهب الحكمة الشرقية ،
وإننا لا نقول به على الإطلاق ، ولكنني نفضله على غيره لقربه من الحق :

« والحق الذي لا شبهة فيه فهم الشرائع ، ومقاصد الصوفية بصناعة
 السفر الدالة ، بأمثلتها على ما في النظام القديم » (بد العارف نسخة
 بغدادى وهبة باستانبول ، ١٠ ب - ١٢ ب ، ونسخة جار الله ،
 ٥ ب - ٦ - أ)

(٢) ادعاء ابن سينا إضراء الحكمة المشرقية

وأما ابن سينا فمومه مسفط ، كثر الطنطنة ، قليل الفائدة .
 وماله من التأليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الحكمة المشرقية ،
 وهو في العين الحمئة ، وأكثر كتبه مؤلف من كتب أفلاطون ، والذي
 فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . والشفا أجل كتبه ،
 وهو كثير التخبط ، مخالف للحكيم (أرسطو) ، وإن كان خلافه له
 بما يشكر له (. . .) وأحسن ماله في الإلهيات والتنبيهات والإشارات ،
 وما رمزه في حى بن يقظان . على أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم
 النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية »

(بدأ العار ، نسخة بغدادى وهبة ، ١٢٢ ب - ١٢٣ أ ،
 ونسخة جار الله ، ٤٥ - أ)

(٣) رفض نظرية الاتصال عند الفلاسفة

« وإن تخيلت أن الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الإنسانية
 في اتصال الإنسان بالعقل الفعال على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل
 الكلى على مذهب بلطاس السماوى ، أو بالنفوس النكلية على مذهب
 فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة على
 مذهب هرمس الأعظم - على زعم القائل - فأنت رجل تتسم الواحد
 وتجمعه على ظنه ، وتحسب أنه مختلف في نفسه (. . .)

« وحقيقة الواحد المطلق هو أنه مبدأ العدد ، وهو المكيال الأول له ،

وهو أقل جزء يقدر به العدد ، وهو الوجود المتقدم : : (وهو المتقدم على المعدودات بالطبع إذ به تعرف : وبه تحصل سواء جعلناه في مادة أو في غير مادة ، أو فيما يقدر فهو المكيال ، أو فيما يحده فهو الحد ، وهذا هو الذى يزعم فيثاغورس أنه إذا علم على وجهه هو العلم الإلهي ، وبالجملة الواحد هو الشيء على الإطلاق ، والوجود والحق والذات ، والائتان ضد ذلك »

(بدء العارف نسخة بغدادلى وهبة ، ١٧٦ ب ، ١٨٠ ب - ١٨١ - أ ، ونسخة جار الله ، ١٦١ ، ٦٢ ب)

(٤) تحريف الفلاسفة المسلمين الفلسفة الهرمسية

« وجميع الفلاسفة (الإشارة هنا إلى فلاسفة الإسلام) لا أصل لهم فيطلب منهم الفرع ، ولا زريعة زرعوا فيكون لهم الزرع . والذى عندهم هو مكتسب من الهرمسة والمقربين فيما ساف ، وهو على غير ما هو عليه عندهم (يقصد عند الهرمسة والمقربين) ، ومعناه قد تلف . وإلا تصفح ما أذكره من كلام هؤلاء وهؤلاء وقس الحق بالبقا ، وانتظر معي المقربين والمتفلسفين ، ومن ظنر منهم بالسعد والشقا ، والله يشرح صدرك ، ويكثر خيرك بمنه وكرمه ! »

(بدء العارف ، نسخة بغدادلى وهبة ٢٢٣ ب ، ونسخة جار الله ٧٥ - أ)

(٥) نقد السهروردي باعتباره من المشائين :

« وأما الفلاسفة بأجمعهم ، ورؤساؤهم من المشائين ، ورئيس المشائين أرسلطو ، واتباعه من غير ملة الإسلام : ثامسطيوس والاسكندر الأفرودسي ، وفرفرديوس القبرسي وأرسطاليس الصقلي (كذا) ، واتباعه من ملة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة المذكور في آخر « القلائد » والقاضي ابن رشد في بعض أمره ، والسهروردي مؤلف « حكمة الاشراق » والتنقيحات (١) ، والنبد في أكثره (٢) ، والغزالي

(١) في الاصل : التلقينات .

(٢) لم نقف على مصنف بهذا العنوان للسهروردي .

بوجه ما ، وابن خطيب الرىّ (الفخر الرازى) فى بعض صنائعه ،
 وجميع الفقهاء فإنهم لم يصلوا إليه (إلى علم التحقيق أو الوحدة المطلقة)
 لقصورهم عنه ، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله ، والله على
 ما نقول وكيل : والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح أعنى صحابة
 سيد السادات محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم علموه ، ومعلمهم هو
 العظيم الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتبعه وتصفحته وتأمله على ما ينبغى
 ويحمل به ويصح فى حقه ، علم أن أهل الحق كلهم نقطة من بحره وذرة
 من قفره »

(الرسالة الفقهية ، نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة
 التيمورية ، ٢٢٩ - ٢٣٠)

(٦) نقد السهروردى باعتباره أفلاطونيا :

« أغوذ بالمقصود المعلوم عند معلمى ، حيث معلمى ، من توقف
 أرسطو وتشتيت مسائله الإلمية خاصة ، فإن غيرها من سائر العلوم
 أحكمها ، ولم يغلط فيها إلا فى القليل ؛ ومن شكوك المشائين
 وحيرة أبى نصر (الفارابى) ، وتمويه ابن سينا فى بعض الأمور ،
 واضطراب النزائى وضعفه ، وتردد ابن الصائغ ، وتويع ابن رشد ،
 و« تلويحات » السهروردى مؤلف « حكمة الاشراق » و« انتقيجات » (١)
 بذهب أفلاطون ، وتشويش ابن خطيب الرى ، وتخليط الأقدمين ،
 ورموز جعفر (الصادق) المحتملة ، ومزج التصوف مع الحكمة من
 حيث أتباعه ، ومن شطحات بعض رجال « الرسالة » (بعض الرسالة القشيرية)
 الذين نطقوا من أحوالهم الأول ، ولم تحذقهم العلوم ولا الصنائع العلمية ،
 ولا حققوا المبادئ ، وجاوزوا المقدار بأقوالهم وأحوالهم بوجه ما ،
 يسلمه بعض الناس وينكره الأكثر ؛ ومن تصريح ابن مسرة الجلبى فى
 الحروف والاطلاقات فى النطق اللاحق للأشياء ، وإضافته الآيات ،

(١) فى الأصل : التلجيحات .

وفهم أقسام بعض السور ، والاقدام على الأحكام ، واقتران بعض القرآن ببعض ؛ ومن تهذيب بعض الاسماء والصفات والكون والوجود والوجود والشفع والوتر والتوحيد على مذهب ابن قسبي صاحب « خلع النعلين » ، ومن الأجناس الجامعة المتقدمة والتأليف والمذاهب والذهاب والاعتبار المقدر المصروف في جملة الاسماء ومدلولها وفي الصفات الدائرة التي تدور من مدلولها على صيغها ، وبالعكس ، على مذهب ابن بركان ؛ ومن الوصول المنسوب والوقوف عنده بحسب متعلق الأسماء والصفات والمقامات والأرواح والتلوين والتمكين والحجة والوجود والواحد والوحدة والاضافة المحذوفة والمجردة الشائعة وغير الشائعة .

« فجميع ذلك كله لإخلاص فيه متمم ، ولا لإخلاص مكمل ، وهو مما يدخله الغلط : من الصنائع عند طائفة ، ومن الأحوال عند آخرين ، ومن الاصطلاح عند قوم ، ومن الفهم عند آخرين ، ومن الرياضة ، ومن اللذة ، ومن سوء النهم عند الأكثر .

« وهؤلاء منهم من تلذذ بالأنوار والأحوال ، وغفل عن الأصل وفرح بنفسه ولم يكمل (لعله يشير هنا إلى السهروردي) . ومنهم من علم المقصود ولم يتحرك إليه بالسلوك ، وغلبته الطبيعة والأمور الطبيعية والرياضة وحفظ الصيت عليه ، ومنهم من بهرته حال الاتصال فغلط ، ومنهم من شك في الأصل ودفع تارة وجذب أخرى ، ومنهم من كان أوله ضد آخره وبالعكس ، ومنهم من وصف المقصود ولم يتصف به ، ومنهم من ضر بكلامه ونفع ، وتنوع أمره وانتقل ، ومنهم من ينفع من جهة ما ويضر من جهات ، . . . ، وبالجملة عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه ، فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم . لا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير ، وهو الذي به هو الشيء وما هو ، وهو الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهو هو كما تقدم ، وكل حائر فمن أجله

كانت حيرته وفيه وبه ، فافهم ، فإنه هو المطلوب وبه يطلب ،
ومنه الطالب وله ومنه وعنه الكل ! »

(الرسالة الفقهية ، ٢٣٦ - ٢٣٧)

(٧) الحكمة الإشرافية في الوجه الأول من وجوه التصوف

« واعلم أن جميع ما دون في التصوف والحكمة ، وغير ذلك
مما يجر إلى هذا الشأن ، وجميع ما سمعته من العلوم المضمون بها
والحكمة الإشرافية ، وسر الخلافة ، ونتيجة النتائج كل ذلك في الوجه
الأول من وجوه التصوف .

« والتصوف تسعة أوجه بعدها حبل التحقيق ، وبعد الحبل نبدا
بعالم السفر ، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين .

« والمهراصة خاصة علموه (أى التحقيق) ، والكتب المنزلة أفادتهم »
(الرسالة الفقهية ، ٢٢٩)

(٨) نقد القول بالمثل المعلقة

« فاسمع ما أقوله ، ولا تانتفت إلى ما تخبط فيه شيعة أرسطو ،
وكونهم يقولون : الحق عز وجل هو المحرك للجرم الأقصى بذاته ،
والتأخر منهم يقول : بل هو الذى فطر الأمر ، والذى أمر بتحريكها ،
وهو ثالث رتبة فوق محرك الأطلس ، ومنهم من قال : هو ثاني رتبة .
فانظر ذلك في آخر كتاب « المشكاة » للغزالي ، وفي كلام ابن سينا
والفارابي .

« وتحير ابن رشد في ذلك ، ثم اختار قول الحكيم (أرسطو) ،
وقال به وزال عن الغير .

« وتخبط في ذلك ابن طفيل ، وانفصل عنه بهذيان لا فائدة فيه
للحكيم النبيه

« وكذلك مذهب أهل الرواق ، وشيعة فيثاغورس ، ومن قال بالمثل
المعلقة ، والحياة السارية في الموجودات ، والذي قال بالانتقال ،
وبالأشياء المولفة من الفاني والباقي :

« وكذلك جميع ما تسمع من بعض الصوفية الذين يقولون : مقام
الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، والحد ، والمطلع ، والأفعال ، والصفات
والذات .

« والذي يقول : الأسماء والتخلق ، والأسماء التي تتصف ويتصف
بها ، والاسم الفعال ، والأسماء المتحابة ، والاسم الذي يتصف ،
فذلك كله منه ما يصح بوجه ما ، ومنه ما لا يصح :

« وكذلك قائل : والحق وراء ذلك كله ، فإنه أراد المعلوم المضاف ،
« وبالجملة ما عرفوا الله حق معرفته ، ولا علموا على ما ينبغي
له : فعليك بالرجال ! »

(الرسالة الفقيرية ، ٢٣٥ - ٢٣٦)

(٩) نقد فلسفة الأنوار عند السهروردي وغيره

والصوفية تطلقه (أى النور) على الأحوال الكاشفة تارة ، وعلى
الأرواح أخرى ، وعلى المواهب ثالثة ، وعلى المشاهد رابعة ، وعلى
الاستغاثة خامسة : وفيه قال أبو طالب المكي : « لا يرى إلا بنوره ،
ولا يشهد إلا بحضوره » ؛ وعلى ما يخص السر ، وعلى الظفر بالعلم اللدني
وعلى الوجود ، وعلى الجمال المطلق ، وعلى التوحيد الخالص : وإليه
أشار الغزالي في آخر « المشكاة » وقسمه إلى أقسام ، والأول منها تكلم
عليه بحسب الصنائع :

والحقيق (يشير ابن سبعين هنا إلى نفسه) يجعله الإحاطة (الوجودية)
وفض التطور ، والقضية الحازمة ، والتقديس البسيط ، والعين الجامعة
المانعة ، والعموم الواحد ، والامتداد القصير ، والوجود الغائب والحاضر ،

والمعنى الذى لا يخبر عنه وإن أخبر عنه وقع فى غيره أو فيه بالوهم
أو من حيث إن له ذلك كله من غير قصد للمخبر :

« والفيلسوف يطلقه على الذوات المفارقة بالجملة وعلى المفارقة بالنظر
إلى ذواتها لأنها فارتت الأجسام لا من جهة الاستعمال كنفوس الأفلاك
والنفوس الجزئية : ونور الأنوار عندهم هو الله :

« ومنهم من يقسم الأنوار إلى ثلاثة ، والرابع هو الطبيعى (الإشارة
هنا إلى السهورردى) وهو عندهم على جهة ضرب المثال بالنظر إلى الأنوار :
ومنهم من يطلقه على الهيولى وعلى الصورة المجردة والمثل المعلقة :
ومنهم من يقول : عالم النور هو عالم آخر فوق ذلك كله وهو
للعالم الذى هو لله على الخصوص ، والله عندهم هو أجل من أن يطلق
عليه اسم النور وإن أطلق عليه فإنما هو فى بعض المظاهر للتشريف :

« والمجوس يطلقون النور على الله وعلى أنجير المحض :

« والبراهمة إذا ذكر عندهم اسم النور يسجدون فى ذلك الوقت عندما
يلذكرونهم ، إذ يسمعون ويتكلمون بكلمات مفهوما) : : « أنت »
أنت ! أنت ! تعانيت يارب الأرباب » .

« والنور عند اليهود حيثما جاء فى توراتهم المراد به عالم الملائكة
وحضرة الحق وصفاته :

« وعند الإفرنج هو كناية عن اللاهوت وبالخصوص فى عيسى :
هو النور الذى أهبته إلى الأرض ، وهو واحد بالموضوع كثير بالقول
والهيئة ، وبالعكس إذا تشخص المظهر المعتبر :

« وبالجملة مذاهب الإفرنج خمسة النبىة منها هى القرية من الفلسفة ،
وكلها تتكلم فى النور وتعظمه . وغير هذه الخمسة لا تصلح لشيء
ولا يصلح الكلام فيها لحكيم ولا لمسلم .

« والقوم على فلسفة أفلاطون عاكفون وهم لا يعلمون : وأعوذ من
دين لا يعلم فيه قصد الله ولا تحرر فيه قوة نبىه ومراده » :

(الرسالة النورية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ١٠٩-١١٠) هـ

ملحق

وثيقة تاريخية

في التراث الإغريقي عند العرب



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفصل
الحادي عشر

الصحف اليونانية
أصول غير مباشرة لفكرة
« الحكيم المتأله » عند السهروردي

تحقيق : الدكتور عثمان يحيى



من مظاهر الأصالة في التفكير السهروردي (١) ، بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الإطلاق ، هو جمعه الموفق المحكم بين الفلسفة والتصوف ، أو بتعبير أدق : بين البحث النظري والاختبار الروحي (٢) . فبحسب النظرية السهروردية أن المجهود الفكري للنفس الإنسانية ، لا يحقق لها الغاية المرجوة ، التي هي المعرفة التامة ، إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطني . كما أن الاختبار الروحي ، بدوره ، لا يزدهر ويرسخ ، وينتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة . إن الكمال المطلق ، لرجل الفكر والروح ، هو في هذا « الزواج السعيد الأبدي » بين مطالب العقل ، التي هي المعرفة الكلية ، ومطالب القلب ، التي هي الحجة الشاملة . وسبيل المعرفة : العلم والفلسفة . وطريق الحجة : التصوف والإحسان . وأهل الكمال ، الذين هم صور نورانية للإنسانية الجديدة عند شيخ الإشراق ، ينقسمون إلى عدة أقسام ومراتب . وهم — جميعاً —

(١) هناك أربعة أسماء من العلماء تحمل هذه التسمية ، لأنهم جميعاً من بلدة « سهرورد » في شمال غرب إيران :

١ - شهاب الدين أبو الفتح ، يحيى بن حبش بن أميرك (القيلسوف ، شسيخ الاشراق) المتوفى عام ٥٨٧ ١١٩١ - ٩٢ .

٢ - ضياء الدين ، أبو النجيب عبد القاهر السهروردي ، المتوفى عام ٥٦٣ - ١١٦٧ - ٦٨ .

٣ - شهاب الدين ، أبو حفص ، عمر بن محمد بن عبد الله بن عموية ، السهروردي مؤلف « معارف المعارف » الشهير ، المتوفى عام ٦٣٢ ١٢٣٤ - ٣٥ .

٤ - محمد بن عمر (ابن الشيخ شهاب الدين ، المتلقم مباشرة) ، صاحب زاد المسافر في التصوف - انشر

Hellmut Ritter, Philologica IX : Die vier Suhrwardi, ihre Werke in Stam-buler Handschriften (Der Islam XXIV. Bd., Heft 314, Leipzig 1937, pp. 270 ss).

(٢) هذا الجانب الأصيل في فلسفة السهروردي ، درس بعناية فائقة من قبل أستاذنا الكبير المستشرق الفرنسي هنري كوربان ، وبصورة خاصة في مقدمته البارعة على كتاب حكمة الاشراق للسهروردي ، طهران ١٩٥٢ ، وأخيراً في كتابه العظيم : En Islam Iranien ، المجلد الثاني بأكمله ، باريس ١٩٧١ .

على طبقات متفاوتة ودرجات متميزة : فأعلى مراتب أهل الكمال هم
أرباب . وهؤلاء هم الحكماء . وهم أصناف ثلاثة :

— الحكيم المتوغل في التأله وفي البحث ؛

— الحكيم المتوغل في التأله ، العديم البحث ؛

— الحكيم الباحث ، العديم التأله (٣) .

وبدسهي أن أعلى هذه الأنماط والألوان من الحكمة ، هو الحكيم
الأول ؛ ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه :

وفي نظر السهروردي ، أن السلطة ، في مظهرها الديني والزمانى
(الإمامة والخلافة) يجب أن تسند إلى « الحكيم المتأله » ، المتوغل
في التأله وفي البحث معا : إذ هو صاحبها حقا ، والكفؤ لها فعلا . أما
الإمامة (السلطة الدينية أو الروحية) فهي من نصيب الحكيم المتوغل
في التأله ، العديم البحث . والحكيم الباحث (ذو الدرجة الثالثة في
« سلم الحكمة ») فلا حظ له مطلقا في كلتا السلطتين (٤) .

ويقدر السهروردي أن « الأرض لاتخلو من متوغل في التأله أبدا » (٥)
لأنه هو الغاية من الحياة والأحياء ، كما كان هو السبب في ظهور الكون
والكائنات . وكأنه ، بهذا التقرير الخطير ، يعكس ويردد الصدى
العميق لروح الشيعة والتصوفية الدفينة والمستقرة في كيانه . فهذا
« الحكيم المتأله » ، الذى هو العلة الفاعلية والغائية للوجود المخلوق والكون
الحادث ، ليس شيئا آخر — إلى حد ما — سوى « القائم بالحجة »
في العقيدة الشيعية ، « والإنسان الكامل » لدى الصوفية . وطالما كانت
مقاليد الأمور بين يدي هذا « الإنسان الربانى » أو « الرب الإنسانى » ،

(٣) انظر كتاب : «حكمة الاشراق» للسهروردي ، ص ١١ - ١٢ (النص العربى)
ظهران ١٩٥٢ (منشورات المعهد الفرنسى للدراسات الإيرانية) .

(٤) كذلك ، ص ١٢

(٥) كذلك ، كذلك .

كان الزمان نوريا . ولكن « إذا خلا الزمان من تدبير الهى ، كانت الظلمات غالبة (٦) .

* * *

ليس من قصدنا ، فى هذا المقام ، دراسة نظرية « الحكيم المتأله » عند السهروردى وبيان مصادرها الإسلامية والأجنبية المباشرة . إنما نريد هنا فقط ، نشر وثيقة تاريخية تتصل بالتراث الإغريقى عند العرب . وهى فى رأينا ، تمثل لونا جديدا من هذا التراث العريق فى البيئة العربية ، وتظهر نمطا فريدا لهذا التراث مما يمكن اعتباره بالأصول غير المباشرة للفكرة السهروردية ، ولأشباهها عند المسلمين عامة ، وعند الشيعة والصوفية خاصة .

وقد كنا عثرنا على هذا النص التاريخى ، صدفة ، أثناء رحلتنا العلمية لتركيا للبحث عن آثار ابن عربى وأتباعه ، المحفوظة فى خزائنها الخطية العديدة ، صيف عام ١٩٥٦ . وتوجد هذه الوثيقة الآن ، ضمن مجموعة نادرة من الرسائل فى مكتبة أياصوفيا (اسطنبول) تحت رقم ٢١٤٤ ، فى ٢٤ ورقة من القطع الكبير ، تبدأ من الورقة ٦٥ ب وتنتهى بالورقة ٨٩ - ١ . وعنوانها الثابت على رأس الورقة ٦٥ ب (ويشغل الصفحة بكاملها) : « الصحف اليونانية » . وهو مكتوب بقلم الناسخ الأصيل . وفى آخر الرسالة ، نجد العنوان التالى : « تمت الصحف » . وبلى ذلك مباشرة الصيغة المألوفة للحمدلة والصلاة على

(٦) كذلك . كذلك . وبخصوص نظرية القائم بالحجة عند الشيعة ، أو « المهدي » انظر أحدث دراسة فى هذا الموضوع الهام ، بقلم المستشرق هنرى كرين :
المتقدم الذكر ، المجلد الرابع ، تحت عنوان :

Le deuxième Imâm et la chevalerie spirituelle.

أما بخصوص فكرة الانسان الكامل عند الصوفية ، فراجع البحث القيم فى هذا الموضوع بقلم أستاذنا الطيب الذكر ، لويس مستيرون الذى ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « الانسان الكامل فى الإسلام » ، القاهرة ١٩٥٠ . ص ٧٨ - ١٤٢ ، وبحث الاستاذ المرحوم أبو العلا عفيفى « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » مجلة كلية الآداب ، جامعه فؤاد الاول (سابقا) ، المجلد الثانى ، العدد الاول ، ص ٢٢ - ٧٥ (١٩٢٤ مايو) .

محمد ، وآله ، والتاريخ : وجميع ذلك ثابت بقلم الناسخ الأصلي :
والرسالة كلها مكتوبة بقلم واحد ، بخط نسخي ، عريض نسبيا ،
مشكل أحيانا ، واضح عموما ، فيها طمس وخرم . كل صفحة من الرسالة
تحتوي على ١٧ سطرا ، كل سطر يحتوي على ١٠ كلمات تقريبا .
وتاريخ المخطوط ثابت في آخر الرسالة : ٩ جمادى الأولى من سنة
٦٥٢ هجرية . وليس في الرسالة (ولا في المجموع كله) ذكر
للمؤلف أو الناسخ .

ولدى الرجوع إلى المصادر العلمية والتاريخية ، التي تعنى بالتراث
اليوناني عند العرب (٧) ، لم نجد لهذا المخطوط بيانا . وهو - أعنى
هذا المخطوط - في شكله الحاضر ، يؤلف وحدة متسقة ، من حيث
موضوعها وأسلوبها ، مصوغا في صورة دعوات وعظات ووظائف روحية لما
يجب أن يكون عليه «راغب الكمال» في حياته العقلية والتأملية . وهو مكون
من أربعة أجزاء مستقلة : الأول منها يسمى بالصحيفة الغراء (ورقة
٦٦ - أ - ٦٩ ب) ، الجزء الثاني : الصحيفة المعروفة بالرحمة (ورقة
٦٩ ب - ٧٢ أ) ، الجزء الثالث : الصحيفة المعروفة بالنعامة (ورقة
٧٢ - أ - ٧٥ ب) ؛ الجزء الرابع بعنوان : الصحيفة الصفراء .
وهذا القسم ينتظم ، بدوره ، سبعة أجزاء ؛ سميت أسفارا . السفر
الأول ، عنوانه : في مخاطبة النفس (٧٥ ب - ٧٦ ب) ؛ السفر
الثاني : في مخاطبة المركب (٧٦ ب - ٧٧ أ) ؛ السفر الثالث :
في مخاطبة الملك (٧٧ - أ - ٧٨ ب) ؛ السفر الرابع : في مخاطبة
الغنى (٧٨ ب - ٨٠ ب) ؛ السفر الخامس : في مخاطبة الفقراء
(٨٠ ب - ٨٢ ب) ؛ السفر السادس : في مخاطبة الراغب (٨٣ - أ - ٨٥ - أ) ،
السفر السابع والأخير : في مخاطبة أصناف من الناس (٨٥ - أ - ٨٩ - أ) .

(٧) انظر مثلا المقدمات القيمة بقلم الدكتور عبد الرحمن بدوي على الأصول اليونانية
للنظريات السياسية في الإسلام (I) ، القاهرة ١٩٥٤ ، مختار الحكم ومحاسن الكلم
مدريد ١٩٥٨ «الحكمة الخالدة» القاهرة ١٩٥٢ وانظر أيضا :
Das Fortleben der Antike in Islam, Von Franz Rosenthal, Zürich, 1965.

هذه الرسالة الصغيرة لاشك في أصلها الإغريقي ، وذلك واضح بالنسبة إلى محتواها وموضوعاتها وطريقة أدائها . وهي على ما يبدو ، بالرغم من بعض الإشارات التي توحى بقدوم أجزاء معينة منها (٨) ، من الآثار المتأخرة للتراث اليوناني الخالد : ففي جانبها أو مظهرها الأخلاقي ، تمثل النزعة الرواقية (٩) أما في مظهرها النظري ، فهي على صلة وثيقة بالتيار الأفلاطوني الجديد (١٠) .

والنص اليوناني محرر بلغة عربية سليمة وواضحة ، وهذا يدل على أن النص ، في شكله الحاضر ، قد مر بأدوار من العرض والسياق ، أمكن فيها تذليله للأداء العربي وبيانه الجزل الأنيق . وهو بذلك يختلف تماما عن الآثار البدائية ، المترجمة عن الإغريقية أو السريانية ذات الأسلوب المعقد والتأدية القاصرة والمعاني الغامضة . والذي يافت نظر الباحث في هيكل هذا النص التاريخي ، هو أولا : تجزئته الخاصة الدقيقة ؛ وثانيا : عنوانه كل جزء من أجزائه . فهو ، كما رأينا ، مؤلف من أربعة صحف ذات عناوين محددة ، و «سبعة أسفار كذلك» . فهل هذا التصميم كان مقصودا وواضحا لدى مؤلف هذه الرسالة ؟ إذا كان كذلك ، فهذه «الصحف الأربع» يجوز أن تكون في مقابل الكتب الدينية الأربعة التوراة والزبور والانجيل والقرآن . أما «الأسفار السبعة» فيصح أن تكون في مقابل الأوراد السبعة للأسبوع . وعلى هذا ، فنحن أمام «تجربة» أدبية وفكرية ، تمثل النزعة «العقلانية» ، «الإنسانية» ، في مقابل الاتجاه الديني العام في البيئات التوحيدية . وما أكثر هذه التيارات والنزعات في الأوساط الفاسقية ذات الميول الغنوصية للمدرسة الأفلاطونية المحدثة !

(٨) انظر ، مثلا ، آخر المجموعة الثانية حيث يؤكد المؤلف أن أفلاطون كان أسمر يحظر هذه الصحيفة على المترجمين . . . (ف ١٩) .
 (٩) بخصوص الآثار الرواقية وتأثيرها في الفكر الإسلامي ، انظر مناهج البحث عند معتري الإسلام للاستاذ الكبير الدكتور علي سامي النشار ، الباب الثاني ، الفصل الثالث ١٩٤٧ ، - الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين « ص ٢٢٨ - ٤٧ - ، منشورات «معهد الآداب الشريفة» رقم ٤١ ، بيروت .

(١٠) بخصوص الآثار الأفلاطونية وتأثيرها في الفكر الإسلامي ، تراجع الأعمال القيمة في هذا الموضوع للدكتور عبد الرحمن بدوي ، وبخاصة « الأفلاطونية المحدثة عند العرب» القاهرة ١٩٥٥ ، - «أفلوطين عند العرب» (كذلك) .

- 3 (١) سافرت الأفكار في عظمة الله - جل ثناؤه ا - ولطفه بمخلقه ،
 وأوغلت في المسير . وتعمَّسفتُ في ذلك الأمر الخطير . ثم رجعت
 حَسِيرَةً . قد زادها ما استعرضته تقصيراً عما التمت . فنادت :
 6 يا مالك السرائر ، ومرشد البصائر ا أيقنا أنه لامذهب وراعك ،
 ولا حول لغيرك ، وأن كل فعل صدر من خلقتك ، لم يصحبه
 إخلاص لك ، و(لم) يجيده سابق من توفيقك ، فهو مَضَاةٌ للأذهان ،
 9 ومَحْصِرَةٌ للأبواب ، ومعدّل عن سبيل الخناج إليك : والمعتمد عليك .
 (٢) يا لذة الخطيئة ا حكمت بين المذنب وبين رُشده . وارتنته
 بسخط ربه . ثم اجتلبت عنه وخلفته موقراً بالبعثات ، متعبداً
 12 بالشهوات . قد عدل به الشوق إليك عما خاق له ، وأنساه ما وعد به .

3 ثناؤه : الأول ثناؤه || 3 في ذلك الأمر : في ذلك الأمر (ثابتة على
 الهامش بخط جديد) || 4 عا : عن ما (بخط جديد . . - الأصل : عا) ||
 6 مالك السرائر : مالك السرائر || البصائر : البصائر || وراعك : وراعك ||
 7 خلقتك : خلقتك || 7 و(لم) يجيده سابق من توفيقك : أي لم يكنتمه ويحطه . . .
 فاستعمال « وجد » هنا ليس بمعنى حصول الشيء أو كونه ، بل ما يمتريه في حصوله
 وكونه ، أو ما به حصوله وكونه . وهذا الاستعمال للوجود مهم جداً في تاريخ
 الألفاظ الفلسفية في الحضارة الإسلامية || مضلة : أرض مضلة (بفتح الضاد
 وكسرهما) يضل فيها الطريق || ومحيرة : لم ترد هذه الصيغة في مآثور العروبية ،
 لكنها ضرورية للتعبير عن طريق الحيرة || 8 ومعدّل : أي مصرف || الخناج إليك :
 أي المتجه ، المقاصد || 10 يا لذة الخطيئة : هذه فكرة أفريقية . . . || 11
 اجتلبت عنه : بمعنى المغارة والرحيل وهو استعمال غير معروف . والشائح : جلب
 الشيء إلى نفسه واجتلبه أي جاد به من موضع إلى آخر || موقراً : الوقر (بالفتح)
 الثقل في الأذن ، وبالكسر : الحمل ، حمل البغل والحمار خاصة || 11 إليك :
 إليك || عا : عن ما (بخط جديد والأصل : عا)

وعن قليل تنحسر حوابله ، وتَسَلَّمُهُ بمتعة في زيادة بدنه ، وحسن
مراجعته ، وتقدمه على ما قدم : فيضيع تأسفه على تفریطه .
3 ويتعذر عليه ما كان متيسرا له . — إن صغير الإثام في الدنيا ،
لعظيم المكاره في الآخرة . وايس يزل أحد عن رضا ربه —
عز وجل ! — إلا إلى سخطه : والسعيد من يدير مالا بد له من
لثائه . والشقي من أتى مالم يتدبره من مخوفه ، وأغفله . وأمان
6 الله لخالقه ، [F. 66b] على حسب خوفهم منه : وحسن اختياره لهم ،
بمقدار تفويضهم إليه ، واعتمادهم عليه .

9 (٣) يا نبوة (؟) المتجبر ! تخطيت به منزلته ، حتى ظن أن
التقصير بمن يفضله ، والالتفات فيمن هو أوفى محلا منه : —
وتظاهرت عليه الألسن بأنواع الخديعة : وغادرته النيات السالمة
بنجوة منها ، وبعد عنها : فهو كالسكران الذي أسرت نشوته
12 مميّزه ، وغلب كاذب أمله صادق خوفه :

(٤) يا جِدَّةَ الموجِد ! أنضيت ركابه ، وأوجنت سعيه ، ومنعت
15 بره القاصد ، وارتباط المخلص . ومكنت منهلة ، تغدو عليه بغدوتك ،
وترحل عنه برحيلك . ووصلته بشعبية من الأمل تتصدى له في أحسن

١ ح . فإنه جمع حابلو هو الصائد والساحر || وتسلمه بمتعة : أي استسلامه للمتعة
واللذة || 4 في الآخرة : في الآخرة || الآثام : الأثام || 6 لقائه : لقاءه || 9
يا نبوة : غير واضحة في الأصل والنبوة (جمع نبرات) هي مصيبة الدهر فراجعته
|| 12 بنجوة : بنحوه (والنجوة : ما ارتفع من الأرض ويقال : هو من الأرض
بنجوة ، أي بعيد عنه ، سالم) || 14 جدة : (وجد ومعناه هنا : الترف والنبذ) ||
الموجد : (الواجد : ذو الغنى والترف) || أنضيت : (أنزلت وأبليت) || ركابه :
(هو الحديد في السرج يدي فيضع فيه الراكب رجله ، جمعه ركب . وهو أيضا الإبل
المركوبة خصوصا ، جمعه ركب وركائب) || وأوجنت : (الإيجاف ، الإسراع في السير .
وأوجفت الدابة : حبثها على العذر السريع) || 15 لذة : (بضم اللام وتشديد الميم المفتوحة :
الجماعة من الناس ما بين الثلاثة إلى العشرة ، وبفتح اللام مع تشديد الميم المفتوحة :
الناس المجتمعون || 15 بندرتك : (البندرة بضم البين) هي أول النهار ، أو ما بين صلاة
العشاء وظلوع الشمس ؛ وبفتحتها : الإقبال والحضور ، وهو المراد هنا)

معارضتها : فترية نضرة النعمة ، وتحنى عنه سورة الخنعة . والمغرور
 فى ذلك ، يرى أنه ملك له ، ولا يعلم أنه عارية فى يديه . تد جهل
 مدة مقامك ، ووقت ارتجاعك . حتى إذا حان صدره ، وقبض
 أثره ، رأى ما أسلفه فىك ، وتحماه لك . وتصديت لغيره من المغرورين
 بك . وأسلمته ، مع أوزاره ، فىك .

(٥) يا ضيقة المقييل ! وبخه من طاعتك ، والقبول من مشورتك !
 أخرجت قلبه ، وأضعفت تماسكه ، وأبنت عليه شمله ، ودخلت
 بينه وبين ربه ، حتى استنقل حزن الصبر فيما حزبه ، وشك فيما
 وعده من جزيل الثوية ، وفيمة الكفاية ، وغرظ المستدرج بالنعمة ،
 والظلم فى التوسعة ، والكافر [F. 67^a] لمواهب الله - عز وجل -
 لديه ، وإحسانه إليه . فأجمع عليه مع زوال النعمة ، والخلو من
 العصمة . وكان بك من أعظم المستحنيين محنة :

(٦) يا حولة الخواطر ! تأوهى بمقدار تفريق المظنون من المتيقن ،
 والواجب من الممكن . ولا تيقنى بظاهر القول على باطن الفعل . فإن
 الإشكال ، فى هذا العالم ، أكثر من الإبانة . وهو كالموضع المظلم :
 لا يستقصى المستعرض فيه فرق ما بين الألوان والآثار . فإذا تخلص

1 سورة : (السورة من الحمر ، شدتها ؛ ومن المبرد ، ارتفاعه ؛ ومن النقيب
 حديثه ؛ ومن الحاكم ، سلوته) || ملك : ملك || 3 ممالك : مقامك || ارتجاعك :
 ارتجاعك || 3 صدره : (الصدر) بفتح الدال (الرجوع عن الماء ، أو الرجوع من
 السفر) || 4 فيك : فيك || لك : لك || بك : بك || 5 فيك : فيك || 6 ضيقة
 (بفتح فسكون) الفقر ، سوء الحال ؛ جمعها : ضيق || المقل : المقتدر ، من « أقل »
 أى افتقر || ويجه : (كلمة عذاب وهى منصوبة بفعل مضمر : أزمه الله ويجه ، أى
 هلاكاً وويلاً) || طاعتك : طاعتك || مشورتك : مشورتك || 7 وأبنت : (ألپ
 عليه الناس - بتشديد اللام وتخفيفها - حرضهم عليه || 8 فيما : فى ما (بخط جديد
 والأصل : فيما) || حزبه : حزبه الأمر : اشتد عليه أو أصابه || وشك : وشك || 9
 وفيمة : وفيمة (والفيمة - بكسر الفاء - النوع من « فاه » : إنه حسن الفيمة ، أى حسن الرجعة .
 وفتح الفاء المرة من « فاه » || 12 بك : بك || 13 ياحولة : حولة ، هنا ، بمعنى حيلة ،
 وجمعها : حول || 15 الإبانة ، الإبانة || 16 الألوان : الألوان || فإذا :

- لك شيء ، بمقدار طاعتك ، فضمه في موضعه ، ولا يتجاوزى به محله .
 وإن التقصير عنه ، أسهل من التعدى به . وارغبى إلى ممسك عصم
 الإصابة في تسليدك . وأنهمى ما يغلب على إرادتك ، فإنها تبتتك ،
 مع يسر من الشبهة ، عن مواصلة الحقيقة . واعلمى أن ما صدر
 عنك مثبت في صحائفك . ومحمد عليك . فاختارى منه ما
 حملت صحبته ، ورجوت زلفته . فإن الأيام تجرد بك في هزلك .
 وأنت مرتتهته بقولك وفعلك .

- (٧) يا عالماً عدل عن مزاحمة المتكبيين ، ومقارعة المنصوفين ،
 بتأمير ما اقتبس ، والوغل في غايات ماسوره ، حتى اتخذها الجاهل
 سخرى ، ورآه من ساعده الاتفاق ، وجانبه الصواب ، عادلاً
 عن حظه ، مشغولاً بما لا يلزمه ، - ثابر على زلفتك ، واصطبر
 لعسرتك ، ولا يغرك من كافحك بالتصغير ، فإن المكافيف
 لا تعرف فضل الأصواء ، والصم تجبل تغريد الأصوات .

1 لك شيء : لك شئ || طاعتك : طاعتك || 2 ممسك : ممسك || عصم : جمع عصمة
 وهى ، ها ، بمعنى السوار استعبرت كحاية لمن فضيائه ومزيته الإصابة || 3 في تسديك : في
 تسديك || إرادتك : إرادتك || فإنها تبتك : فإنها تبتتك (وتبتك أى تطلقك
 وفعلها : بتت تبتنا || 5 عنك : عنك || 6 صحائفك : صحائفك || ومحمد : (أى لازم
 وثابت فعله «أخذه» بمعنى : أقام ومال ولزم || عليك : عليك || 6 زلفته : (أى منزله .
 ويقا فى اللغة : ارتهن الشيء منه ، أى أخذه ، ودنا ؛ وارتهن بالأمر : تشيد به || 8 بقوك
 وفعلك : بقواك وفعلك || 9 المتكبيين : يقال : تكبس ، أى أدخل رأسه فى
 قميصه . فالمتكبيون هم الذين يدسون رؤسهم فى قمصانهم . ولعل هذا كله ، من
 عادات بعض أدياء الرهد والحياة الروحية || 9 ساروه : انقض عليه وصارته ||
 10 سخرى : مصدر سماعى لسخر ، يسخر . وهو تكليف عمل بلا أجرة ،
 أو تكليف بنير إرادة ، أو الهز على العمل || ورآه : برآه || 11 زلفتك :
 زلفتك || 12 لعسرتك : لعسرتك || يغرك : يغرك || كافحك : كافحك
 (: « كافحك » هنا بمعنى جابهك) || المكافيف : جمع مكوف وهو الأعمى ||
 13 الأصواء : الأصواء .

وليس يعلم محلك إلا من فيه جزء مما أشرق فيك : فطرقك
 [F. 67b] واضحة ، يقودك إليها الرأى ؛ وطرقهم وعرة ، يستسفيها
 بهم الأركان . والذى يلحق من التوفيق ، فلن يجنبه الحرص ،
 ولا يتموده التذلل — ومحركه سواك — ، ولم يحطك ما أرادك به منه .
 فاصمد لما يعين عليه سعيك . وارجع فيما أنك به من عسرك إلى
 ميسرة لك . فإن الإخلاص يقوى بصيرتك ، ويزيد في معرفتك .
 ولا يشغلك شىء من العلم عن شىء من حظك .

(٨) يامن أطلقه غضبه من التحفظ ، وبلغ به أقصى الغيظ ، — طأمن
 حشاك وسكن جأشك وآتهم المحلب لك ، فإنما يحطب في حباه ، ويسعى
 في حظه . — واعلم أنك رهينة فوارطك ، وأسير جنائيك ؛ وأن كل ما
 صلر عنك في سورة الغضب ، فظه في الخطأ أكثر من الصواب ؛
 وأنت نادم عليه عند سكون غضبك ودواء قلقك : فأطع الله — عز وجل !

1 محلك : محلك || ما : من ما (يحط : بديد ، والأصل : ما) || أشرق :
 أشرف || فيك : فيك || فطرقك : فطرقك || 2 واضحة : واضحة || يقودك : يقودك ||
 الرأى : الرأى || 2 - 3 يستسفيها بهم : اعتسف به الطريق : قاده به نيه (أرسار) ...
 على غير هدى || 3 الأركان : ... من الرأى ، أحد جوانبه الذوية التي يستند ... إليها ؛
 من الرجل : قومه وأنصاره || 4 سواك : سواك || يحطك : يحطك || ما أرادك
 ما أرادك || 5 سعيك : سعيك || في ما (يحط : بديد ، الأصل : فيما) ||
 أنك : أنك || عسرك : عسرك || 6 لك : لك || فإن : فإن || يقوى بصيرتك :
 يقوى بصيرتك || في معرفتك : في معرفتك || 7 يشغلك شىء : يشغلك شىء ||
 حظك : حظك || 8 طأمن : أى طأمن || 8 حشاك : حشاك — والحشا (جمعها أحشاش)
 ما في جوف البطن وما انضمت عليه الضلوع || جأشك : جأشك — والجأش ، اضطراب
 النفس من حزن أو خوف || المهلب : من أبلب ومعناه هنا : كسب يثاق : أبلب
 لأعله ، أى كسب لهم . ومن معاني «أجلب» الذوية : اختلاط أصوات القوم وتجمعهم من
 كل جانب للحرب || فإنما : فإنما || 9 يحطب في حبله : تعبير أدبي معناه نصره
 وأعانه أى أن المجلب لك إنما يسمى في نصرته نفسه وعونها (لأن نصرتك وعونك) ||
 10 فوارطك : فوارطك . (الفوارط هي سغطات اللسان : ما يقوله المرء من غير روية
 أو تفكير) || جنائيك : جنائيك || وأنك : وأنك || 12 غضبك : غضبك ||
 وهدوء : وهدوء || قلقك : قلقك

في عصيانه ، ولا تؤثرفيه إلا ما كان خالصاً لوجهه . فحسبك أن تطيع
 منه ما دفع بخسك ، أو نصر . تنك . واستعن بالله على ما أفرط عليك
 منه ، كما تستعين به على إطفاء حريق ، كان أوله عن قبس استصوات به 3
 ليلتك ، أو جذوة أنضجت بها قدرك ، فترامى الأمر فيه إلى أن زاد إحراقه ،
 وأعجز إطفاءؤه . واعلم أن الغضب كالمالح في الطعام : ينفع ما أصاب القدر
 منه ، ويضر ما تجاوز ذلك . وإن من أحسن ما استعرض ، حلماً دفع بادرة ، 6
 وأناة [F. 68^a] كنت فورة ، وقادراً نظر بعين الله عز وجل ! -
 فيما له وعليه .

(9) يامن قبل الوديعه إنأمل ما في ذمتك منها ، وما يجب عليك فيها . 9
 واعلم أن فرضها عليك أعظم من فرض مالك : لأنه لا يسعك ،
 فيها ملكك ، وقايته بنسك ، ولا التمريض للمكاره بدونه .
 وهذا واجب عليك في الوديعه . - ومن حق الله فيها أن تذكى 12
 العيون في حراستها ، ولا تسلمها إلى صاحبها إلا وهي على الحال
 التي دفعها إليك ، من أمن السرب ؛ وأن تقيمها مقام من
 فارغت عنه من المحترين بك ، حتى تخلص : فإن الله - 15
 عز وجل ! - يشكر لك ما لحنك فيه .

1 فحسبك : فحسبك || 2 بخسك : بخسك (ودفع بخسك أي أزالخ الظلم
 عنك ، يقال : بخسه أي ظلمه ، و«بخسه» حقه لم يطمعه كاملاً) || حقلك : حقلك ||
 عليك : عليك || 3 إطفاء : إطفاء || 4 ليلتك : ليلتك || قدرك : قدرك ||
 5 إطفاءؤه : إطفاءؤه || 6 ذلك : ذلك || استعرض : أي المستعرض ؛ و«استعرض»
 هنا : أحب وطلب أن يظهر منه || بادرة : ما يظهر من الإنسان ؛ في ساعة الغضب ،
 من خطأ أو نحوه || 7 وأناة : وأناة (والأناة هي التأني والحلم والرياسة والرفق) ||
 فورة : الفورة من الحر أو الغضب هي شدته || فيما : في ما (بخط جديد ، والأصل :
 فيما) || 9 ما في ذمتك : ما في ذمتك || 10 عليك : عليك || مالك : لأنه لا يسعك :
 لأنه لا يسعك || 11 فيما : في ما (بخط جديد ، والأصل : فيما) || بنفسك : بنفسك ||
 12 عليك : عليك . إذكى : ينال : ذكى النار ، أي أشعلها ؛ والحرب : أشعل نارها .
 فتذكية العيون في حراسة الوديعه هو سهرها على حفظها ومراقبتها إيها || 13 وهي :
 وهي || 14 إليك : إليك || السرب : هو سيلان الماء من الوعاء || 15 بك : بكك ||
 فإن : فإن || 16 لك : لك || ما لحنك : ما لحنك

(٩-١) واعلم أن الأمانة فضيلة لا تبور في الصالح والطالح ؛
وأن القلوب مجبولة على الميل إلى مستشعرها . والخائن صغير
3 الهمة . خلق الذمة ، قوى النكاية لنفسه ، خسيس الموقع ،
قبیح المكافأة . فتمحق عائده . ولا تتكبر بشيء من سعيه
يفسد به نظام الجماعة . وتتغير صورة الإنصاف . والله - عز
6 وجل ! - فيه عبرة يردع بها فريقاً من عباده ، وعقوبة
لا تخطيه ولا تمهله ، وإجابة تلحق المستصرخين فيه ، تقل جده
وتوهن كيده .

(١٠) يا حاكمًا تصدر مجلس الحكومة ، ونشر علم الهية ،
9 وكلم الخصمين من أبعاد مراتب حاضريه ! إنك مسؤول عما تحكم به .
وإن من الحق عليك أن تكون من الناس بموضع لسان الميزان :
12 ينبيء عن رجحان الراجح ونقصان الناقص [F. 68b] ولا تعدل
عنه ، فيرى بك الراجح ناقصاً ، والناقص راجحاً . واعلم أن
القصاص واقع ، وهو يلحقك فيمن خفت عليه ،
15 حتى تخرج إليه منه : - وإن من أفسر ما يلزمك للخصوم ،
أن تفقه ما احتكموا إليك فيه ؛ وتأنى لإفهامهم ما أوجه الحق
عليهم منه ؛ وتأنى حيرة المتحير منهم : بليناس وحشته ، وتسكين
18 روعته ، وكف فاقتهم . - وتعتمدهم بما اعتمدك باريك به :

2 والخائن ؛ والخائن || 3 خلق الذمة : أى فاسداً || 4 المكافأة : المكافاة . || فتمحق :
أى الخيانة من الخائن . والمحق هنا ذهاب البركة || عائده : عآئده . والمائد (ج عوائد)
هو المراد بالصلة والمنفعة || بشيء : بشيء || 7 تقل جده : أى تجعل حظه رزقه قليلاً
ناقصاً || 10 إنك مسؤول : إنك مسؤول || عما : عن ما (بخط جديدة والأصل : عما) ||
11 عليك : عليك || 13 بك : بك || 14 يلحقك : يلحقك || 15 حتى : (مهملة في
الأصل) || ما يلزمك : ما يلزمك || 16 إليك : إليك || وأنى : أنى للأمر : تنهياً له
وأثناء من جهه ، وتأنى له الأمر : تنهياً له وسهول) || 18 روعته : (الروعة هنا هى
الفرقة) || اعتمدك باريك : اعتمدك باريك

من حسن الأبناء ، وستر التبيح ، وجميل الهداية . فإنه أخف لثقلهم عليك ، يوم لا ينفعك إلا قول صادق ، أو عمل صالح .

- (١١) يا من سمى عمله ، وزاد وزنه ، وتخلص بلسانه 3
إلى تليس حجة خصمه ، وإيقاع الشبهة في أمره ! خف الله عن ذكره في فضله عليك ، وإحسانه إليك . فإنه لم يودعك مواهبه ، لتجعلها ذريعة إلى غبن من عاملك ، ولا لإيقاع الحيلة على من 6
سألك : - واعلم أن الله - عز ذكره ! - قد حصر ما غاب عن الناس منكما ، وشهد حقيقة أمركما : وكفأك به شاهداً ، لك أو عليك ! وإله لا يسخنك منه قضاء الحاكم لك على خصمك ، 9
بما ظهر له ؛ وإنما يخلصك أن يقضى لك على ما صدقته فيه . واختر لنفسك ، المرتبة بسؤالك ، عند إمكان الاختيار . -
واعلم أن من آثر الحق ، وإن كان مغلوباً ، أقرب إلى الله - 12
تعالى ! - ممن آثر الباطل وكان غالباً : لأن المغلوب مظلوم ، مأجور ، والغالب [F. 69^a] ظالم ، موزور . وكل أمر ، وإن كثر التليس فيه ، فهو راجع ، بالله ، إلى حقيقته ؛ وإليه ثوابه 15
وعقابه .

1 الأبناء : الآباء (والأبناء ، هنا ، هو الأناة وهي التمهّل . الترفق في الأمور ، مصدر : أتى ، يأتى) || فإنه : فإنه 2 عليك : عليكك || لا ينفعك : لا ينفعك || 3 سمى : (أى ارتفع وطال) || وتخلص بلسانه : أى أدرك بقوة بيانه) || 4 إلى تليس... خصمه أى إلى تضييقها وإدخال الشك عليها) || 4 - 5 خف ... في فضله : (ليكن خوفك أياه بديلاً لك عن ذكر فضله) || عليك ، إليك ، عليكك ؛ إليك || فإنه : فإنه 5 يودعك : يودعك || غبن : (مصدر غبن يغبن ويغبن : وهو الخداع والغلبة في البيع والشراء ، أو النقص في الثمن وغـيره) || عاملك : عاملك || 7 سألك : سألك || وكفأك : وكفأك || لك أو عليك : لك وعليك || لا يخلصك : لا يخلصك || 9 قضاء : قضاء || لك على خصمك : لك على خصمك || يخلصك : يخلصك || لك : لك || لنفسك : لنفسك || 11 بسؤالك : بسؤالك : (أى ما سأل منك هو الذى يجود واختيار نفسك عند إمكان الاختيار) || 13 لأن : لأن

(١٢) يا من اعتقد سوء المكافأة لمحسن إليه أو مسيء به 1 لقد
 أنهمت ربك فيما أحاط به : وقدرت أن سعيك متجاوز للطفه ،
 3 وحوالك زائد على كفايته : إن تكن بتت سوءا فيمن عمل جميلا ،
 فقد تعرضت بسخط ربك ، وجمعت بين كفر النعمة ؛ وكفر المعروف ،
 وخلاف العرف . وإن كنت بتتته في مسيء إليك ، فقد كان يجب
 6 عليك تقديم التضرع إلى من يكتيك في سهوك ، ويحرس عيبك
 وما نأيت عنه من أمرك ، ومصانعته على مصلحتك بأسقاط الغل ،
 وحسن التجاوز .

(١٢ - ١) واعلم أن النيات السليمة مشروسة بمانع من الله -
 6 جل وعزا - لها ، وأنها قريبة من صفوته ، وآثرة بخيرته من أولياء
 الله ؛ - وأن النيات المدخولة مضانة لأولياء الله ، معاركة لحره ؛ يرذل
 بها أصحابها ، ويرمون بصنوف من الأسواء . فتقدمهم الحمية عن
 12 حسن الإقلاع والشقوة عن فضل التبيين ، ولا يرجون وقار الله
 وتصديق نكيره : فهم يتسكعون ؛ ويقدررون أنهم ينتصرون . والله -

1 سوء : سؤ || المكافأة : المكافاة || مسيء : مسى || ربك : ربك || فيما : فيه
 ما (بخط جديد : والأصل : فيما) || 2 سعيك : سعيك || وحوالك : وحوالك
 || زائد : زايد || 3 بتت : (أى نويت وجزمت) || سوءا : سؤوا || 4
 تعرضت بسخط : (المعروف : تعرض الشيء - أى تصدى له وطلبه - لا تعرض
 به ، ولكن يقال : عرض به أى عابه بقول) || ربك : ربك || فى مسيء
 إليك : فى مسى إليك || عليك : عليك || يكتيكك : يكتيكك (وهذه الكتابة معنا لامعنى لها .
 ولعل الصواب : يكتك ، أى يترك) || فى سهوك : فى سهوكك ||
 عيبك : عيبك || 7 أمرك : أمرك || مصلحتك : مصلحتك || 9 بمانع : (موهمة فى
 الأصل) || 10 وآثرة : وآثرة (والآثر لغة : هو ذاكر الحديث عن غيره) || بخيرته :
 (الخيرة هى الاسم من قولك : اختار الله . مثلا : محمد خيرة الله من خلقه) || أولياء :
 أولياء || 11 مضانة : (لعل الصواب مضاناة من : « ضانى : يضانى - أى المقاساة والمعانة
 للمرض وغير || معاركة : (مصدر : عارك : يعارك : أى قاتل) || لحره : (لعل
 الصواب : لحره : بعد ذكر : « لأولياء الله » || 12 الأسواء : الأسواء || فتقدمهم :
 فيقدمهم || الحمية : الحمية

عز وجل! - فهم إرادة لا معدل لهم عنها وهو كغيبيل بمكافأة المحسن على إحسانه ، والمسيء بإساءته . وإليه مآل كل نازع وشارد !

- 3 (١٣) يا عبيد الخطيئة ، وأعراض المنية ! قد مضى الليل بما [F. 69b] اشتمل عليه من قبح أفعالكم ، وثبت لدى عالم سركم وجهركم ، وليس يقعدكم عن حسن الإفلاع إلا نقصان المعرفة لمن اجترأتم عليه ، وتعرضتم بسخطه . فطوبوا النيات . 6
وألفوا بين الأصوات . وواصلوا الاستغفار . وعجوا عجيج المرتهنين بشقوة الأبد . وحركوا صالح التوفيق بشاة النضرع . ونهاية التذلل . ولا يغرنكم حلم الله عنكم ، فإن أكثره استدراج لمن أحب أن يأخذه على أزيد مما جناد ، وأوفى مما أتاه . 9

----- (١٤) يا من يملك حوائج العالمين

- 12 ويجب نضرع الخصاصين
ويستعرض نيات السائلين
ارحم من تعد به عن أدله سوء عمله
15 ومنعه من حظه فطر ذلكه
وغلبت فنته يقظته
واحتكمت في مهجته تادته
18 وآثر على اقربيه منك ما باعده عنك
إنك كريم العفو ، حسن الإجابة !

* * *

1 بمكافأة : بمكافاة || 2 والمسيء : بإساءته . بالمسيء بإساءته || 2 مآل : مآل || 3 مضى : مضى || 6 بسخطه : (الصواب : بسخطه || 10 ما : من ما) بخط جديد في الأصل : ما || ما : من ما (بخط جديد في الأصل : ما) || آناه : (مهمله في الأصل) || 11 يملك حوائج : يملك حوايج || 12 نضرع : (مهمله في الأصل) || 13 السائلين : السائلين || 14 سوء : سؤ || 18 مآل : مآل ، منك ، عنك || 19 إنك : إنك

(١٥) هذه صحيفة كانت تقرأ مع طلوع الفجر في « الهيكل » ،
 ولا يطلق لأحد أن يقرأها في غير الصلاة ، وهو جالس . فاذا بلغ :
 « يا من يملك حرائج العالمين » ، عجز كل من في « الهيكل » خلقه ، بمثل
 ما يقول ، إلى أن ينتهي إلى آخرها . ويتواهبون الضمائم : ويعانق
 بعضهم بعضاً . ويكثرون البكاء تلك الساعة :

2 ولا يطلق : (أي لا يسمح) || يقرأنا : يقرأنا || الصلاة : الصلوة (غير واضحة
 تماماً في الأصل) || 3 يملك حوائج : يملك حوائج || 4 الضمائم : الضمائم ||
 5 البكاء : البكاء || تلك : تلك

الصحيفة المعروفة بالرحمة

- 3 (١٦) ضَجَّت الملائكة: من خطأ المذنبين ، وجور المتسلطين ، وتكبر [F. 70^a] الموحدين ، وقنوط המתحيزين ! فنادوا بالكسرها وجهرها :
 لا آثرت أقبح مما أنكرت ا إناك مجبولة على حسن الطاعة ، خلية
 من العلائق الشاغة . قد بصرت رشذك . وهديت إلى حظك . وأسكنت
 6 من الملكوت بنجوة تنقصر عنها الفتن ، ولا ترقى إليها المحن .
 وعبيد الدنيا في سجون من أجسامهم ، وما يقتضون إياه مما
 يعدل بهم عن فوزهم . تجلبهم حواسهم إلى عصيان عقولهم .
 9 قد حُجِّب عنهم ما يُمضون إليه من مُدَد أعمارهم ، ومتقادير
 أرزاقهم . فأراؤهم تكهن . وعزائمهم تطبن . متفاوتون في
 12 خلقهم وهممهم ، ورضاهم وسخطهم . ليم ، بتسخير جملتهم ،
 عمارة عالمهم ، وليظهر في أحسن معارضه . — فالجاعة مطبقة
 فيما أهب بها لإيئه . فإن عاقد الصواب ، منها ، جائر في قصده ؛
 ومغلوب بما اعتوره من فساد نشوه ، وتمكن عاداته ، وقوة
 15 غرمة ، واعتراض الشبهة بينه وبين ما يصلحه . — والإرادة لا تتبع
 إلا غالبا لها . والعاقل يغفر سقطات المغلوبين ، ولا يؤاخذ بزال المهوورين .

3 الملائكة: الملائكة || مالك : مالك || كما: من ما (مخط جديد والأصل: ما) || لئلك:
 انك || 6 العلائق: العلائق || رشذك: رشذك || وحديت : وحديت || حظك : حظك ||
 7 ولا ترقى : ولا يرق || 8 ما : من ما (مخط جديد والأصل: ما) || 10 فأراؤهم :
 فأراؤهم || تكهن : (أى تضى بما لا تعلم) || وعزائمهم : وعزائمهم || تطبن : (أى
 تفتن ونهد ، من قولهم : طبن النار : دفنا لئلا يطفأ) || 11 جملأم : (يمكن قراءة
 الكلمة : جهلهم) || 12 وليظهر : (أى عام البشر) || 13 فبا : فى ما (مخط جديد
 والأصل : فيما) || أهب : يقال : أهب الريح : أناجها ؛ أهب من نومه : أيقظه ،
 أهب للأمر : استعمله || جائر : جائر || 16 غرمة : (دينه أو خياريته)

(١٦-١) فاجملوا ، مكان التأجج عليهم ، الرقة : وكونوا لهم كالآباء المغتفرين لزلل أطفالهم . وجددوا الشكر لمن رفعكم عليهم : فإن تمام النعمة مقرون بشكر الشاكرين عليها : - إن أبدانهم قد أوثقتهم بأكبال منعت قواهم من التنفيذ ؛ وفضائلهم ، عن الظهور . وأعجز بهم عما تعبدتم به وكنلت قواكم له [F. 706] فرئيسهم ، مرعوس ؛ وغنيهم ، فقير : لا يصل إلى لذة إلا بعد ألم ، ولا إلى راحة إلا بعد تعب . وليس فيهم عادل عن ربه إلا ومعه من حسن الظن به في إقالة عثرته ، والصفح عن زلله ، فيما لا يجب به عنده .

(١٦ ب) فاستغفروا لهم : واهدوهم كما يهدى المبصر منكم المكشوف منهم . فهم فقراء الخليقة ، وسكان عامة كل قرارة . أو ماترون أن متوخى العدل فيهم يتضى على الظاهر ، ولا يعلم باطنه ؟ وهل فيه نهاية غشم الغاشم : - والظالم منهم يسطو ، كثيراً ، على ظالم لنفسه ولغيره : فيردع شراً عظيماً وسوءاً كبيراً . والمنفق منهم في المآثم ، ربما أصاب بإنفاقه ما فات شائعه ، وأمسك بيذله أرماق ما قلّ ذاهبه . وليس في حوبة الدنيا شيء يحدث مساواة إلا كان سبباً للمصلحة ، ولا يتبع مصاحبة إلا كانت سبباً

2 كالآباء : كالآباء 4 التنفيذ : التنفيذ || وفضائلهم : وفضائلهم || 5 عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عا) 6 || مرؤوس : مرؤوس || 9 فيما : في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 11 فقراء : فقراء || قرارة : (المستقر المنخفض من الأرض) || 13 الغاشم : (الظالم الشديد الظلم وهو أيضاً الحاطب الذي يحتطب ليلا من غير نظرو ولا تفكير . وباب الاول « نصر » ، والثاني « ضرب ») || الظالم : وظام || يسطو : يسطر || 14 رسوماً : ومزوا || 15 في المآثم : في المآثم || شائعه : شائعه (و« الشائع » هنا هو السهم المشترك غير المنسوم ، أي ما يخص الإنسان من ماء ونحوه) || 16 أرماق : (جمع رمق : بقية الروح) || رأمسك : رامسك || ماقل : (قل عتله : ذهب ثم رجع - وبابه : « ضرب » - . رقل الجيش هزمه ، وبابه « رد » المراد هنا المعنى الأول من طريق الكناية) || حوبة : (جمع حوب ومن معانيها المناسبة هنا : الحالة) || شيء : شيء ، || 17 مساواة : مساواة

لمساءة . ولهذا بطأت لإجابة أكثر المتظلمين لإجابة بعض المتظلمين :
وليس في طاقتكم أن تعلموا « سر الخليفة » ومبناها ، فينضح لكم
حسن النظام ، وعندك الأحكام . فاخضعوا لمن فوقكم ، وأرقتوا
بمن دونكم !

* * *

- (١٧) يأبها الإنسان الذي خاف عمله ، وعظمت خشيته
٦ لفوارطه ! أتراك تصل إلى ما لم أوقفك عليه ، وأخذك بما لم تستطع
دفعه ، أو يبلغ سعبيك قضاء حق النعمة عليك ؟ إنك لن ترجع إلى
أشفق عليك من ربك ، ولا أرحم بك من [F. 71^a] خالقتك
وهو ، مع (ما) ابتدأك به من نعمه ، عند أحسن ظنك ، وأوفى
٩ تأميلك . وإن جسدك قد منعتك من التجهيز في صلاحك ،
وشغلك بموانعه ولواحقه :
- (١٧ - ١) وقد أسقط ربك عنك في الأعياد ، بتحسين
عيشك وحمية نفسك ، لتجتم قواها ، ويربحها فيها من تعب
المجاهدة ، وألم المغالبة . فظهر قلبك فيها من غش الحقد والذنوب ،
١٥ وسريرتك من خبث الكيد ، وقدرتك من طاعة البغي . وأظهر

١ لمساءة : لمساءة || بطأت : (بطأه - بتشديد الطاء - ثبته وعوقه وأقمنه
عن أمر) || 3 أرقتوا : (يقال : أرق قلبه : ألانته ، وأرق الشيء : جعله
رقيقاً) || 6 لفوارطه : (الفوارط ما قصر فيه المرء وضيعه أو ما قاله من غير روية ولا
تفكير) || أتراك : أتراك || أوقفك : أوقفك (ليس في المأثور عن كلام العرب
« أوقف » إلا في موضعين : أوقفت عن الأمر ، أي أفلمت عنه ؛ ما أوقفك هنا » ، أي
شيء صيرك إلى الوقوف هنا) || وآخذك : وآخذك (وآخذ هنا ، بمعنى عاقب على الذنب) ||
7 سبيك : سبيك || قضاء : قضاء || عليك : عليك || إنك : إنك || 8 عليك :
عليك || ربك : ربك || بك : بك || خالقتك : خالقتك || 9 ابتدأك :
ابتدأتك || 9 ظنك : ظنك || رأيت تأميلك : رأيت تأميلك || جسدك :
جسدك || منك : منك || 10 في صلاحك : في صلاحك || وشغلك : وشغلك ||
12 ربك عنك : ربك عنك (كلمة ربك ثابتة على هامش الأصل بقلم جديد مع إشارة
صح) || عيشك : عيشك || 13 نفسك : نفسك || 14 قلبك : قلبك ||
وسريرتك : وسريرتك || 15 وقدرتك : وقدرتك

مافى طاقتك من ترفك وزينتك . واقبل رخصة ربك فإنها هدية
 منه إليك . واعف كما عفا عنك . وأحسن كما أحسن إليك .
 3 (١٧ب) وإذا انقضى عيدك فراجع فرضك . وأمسك نفسك ،
 فإن البر ، من الناس ، يقبم العيد مقام النوم الذى يستريح به النائم
 من تعبته فى معاشه ، ثم يعاود ، بعد انتباهه ، سورة الاضطراب ،
 6 وتجنم الاكتساب . — إن إدلال المجتهد بعمله ، أعظم خوفاً من
 خطيئة المعترف بتقصيره . وليس يخاف عيب الكرم مناقشة لهم .
 والرجاء لعفوه أحس من الخوف لعقابه . واثقة به تهدم جزع
 9 المعترفين ، وخشية المفرطين .

(١٧ ج) إن الحليم يعلم دآل كل شىء أحدثه فى حين إحداثه ،
 وما يكون منه إلى انقضاء ملته . والتعادل لا يفتخر شيئاً للإساءة به ،
 12 وجوار الله عائد على من جاوره ، وفضاه شائع فيمن يحويه .
 وليس فى جميعهم خارج من إرادة خالقه ، [F.71 b] ولو خرج
 عنها لكان ذلك تقصيراً بقدرته . ولولا عصيان خلقه لما عرف
 15 عفوه — جل وعزاً — فيمن فطره . لطف يسرى فى غفلتهم عنه
 وجهلهم 4 ، فيحسن حراستهم ويصيب موافقتهم . وتحرز الفاعل
 عما يحتاج إلى دفعه ، أكثر من تحرزه عما قرى على إمانته .
 18 ولو حصل أحدكم على نفسه لحسن جميع ما يقيه فى محياه .

1 طاقتك : طاقتك || ترفك وزينتك : ترفك وزينتك || ربك : ربك || 2
 إليك : إليك || عنك : عنك || إليك : إليك || 3 عندك : عندك || فرضك :
 فرضك || أمسك نفسك : وأسكن نفسك || 4 البر : (ج أبرار هو الصابر ،
 المحسن ، المطيع . ضبقت الكلمة فى الأصل بكسر الراء) || النائم : النائم ||
 5 سورة الاضطراب : (أى شدته بعنفه) || 6 تجشم الاكتساب : (أى نكله
 على شدة) || 7 خطيئة : خطيئة || 8 والرجاء : الرجاء || 10 مآل : مآل || شىء :
 شىء || 11 انقضاء ، انقضاء || شيئاً : شيئاً || للإساءة : للإساءة || 12 عاند : عاند || عيد ||
 شائع ، شائع || 15 يسرى : يسرى || 17 عما : عن (بخط جديد . الأصل : عما)

وأفضل الفريثات فيته الرجل إلى ربه - عز وجل 1 - . فانتقلوا ،
 في هذا اليوم المبارك ، عن خوف أعمالكم إلى الثقة بغفران ذنوبكم .
 ولا تجعلوا ما أوسع عليكم سبباً للتضييق على من تحت أيديكم .
 فإن البركات منوطة باتفاق القوي وانتقام الأتقى . وعبثوا بالشكر
 لو اهب الحياة ، ونهاية آمال الراغبين . واعلموا أن المستمع عن معاودة
 الذنب من ذنوبه ، يتمدد حس عنه ماسلف من شواكله . ولو رأى
 الرجل منكم ما له عند ربه ، ارتب إليه في لحوقه به ، ولعلم أن
 الدنيا أضيق محاسبه .

9 (١٨) يا عفو الله ! ما أشرفك في قلوب الخائفين .
 وأفرك لعبون المخبتين !
 أقبلت بين سائق من فضل الله - عز وجل - وحادٍ من طأوله
 فنبذت عجاجة الغيظ
 ودرست مرامى الظلم
 ودحضت مؤلم الوجمل
 12

1 الفريثات : الفريثات (هي جمع فيته - بكرم الفراء - . يقال : « إنه حسن الفريته » ||
 حسن الرجعة . وأما بفتح الفاء فهي تدل على المرة الواحدة للرجعة) || فيته : فيته ||
 2 المبارك : المبارك || 3 للتضييق : للتضييق مصدر «ضيق» - وهو جعل الشيء
 ضيقاً ، أو التشدد عليه . وأما «التضييق» فهو صيرورة الشيء ضيقاً ، أو كينونته كذلك ||
 4 والنتام : والنتام || 6 يتمحص : (يشجل وينكشف) || شواكله : (جمع شاكلة ،
 والمعنى المناسب لهذه الكلمة هنا : النبة . ان المصمم على ترك معاودة الذنب تنجل أمامه
 ما صدر منه من نية) || 8 محاسبه : (جمع «محسب» مكان المحبس ، السجن) ||
 9 ما أشرفك : ما أشرفكك || الخائفين : الخائفين || 10 وأفرك : وأفركك || المخبتين :
 (هم الخاشعون لله) || 11 وحاد : (الحادى هوسائق الجمال بالفناء . الجمع :
 حداءة) || الطول : (هو الفضل والفي والسعة والدطاء) || 12 عجاجة الغيظ : (أى دخانه
 وغباره ... - وهي واحدة «العجاج») || 13 ودرست : (أى محوت وأزلت) ||
 مرامى : (جمع مرمى ، وهو مكان وتوقف السفن إلى الساحل) || 14 ودحضت :
 (ضبطت بتشديد الحاء في الأصل ولكن في المعاجم : «دحض» و«أدحض» بمعنى :
 «بطل» و«أبطل») || مؤلم : مؤلم

وصدقت أحسن ظن الراجى بربه والمنقطع إلى تأمليه

فهنيئاً لمن استقررت داره وحللت محله ! [F. 72^a]

3 يامن خشعت له رقاب العز

ودلت عليه فطر البرايا

وارتفع عن تحيل المفكرين

6 وأوصاف المخلوقين

تقبل منا ، في هذا العيد ، ماقدمناه له

واغسلنا من خطايانا فيه

9 واستقبلنا من عصمتك وإحسانك فيه

بما جرت به عادتك عند عبيدك وفقراء خلقك

إنك قريب مجيب .

12 والسلام على من قبل من الله أمره

ولانت له مقادته

ورآه أراف به من نفسه !

• • •

15 (19) كانت الفلاسفة ، الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم

والتقوى ، يقومون بها في الأعياد ؛ ويحظرون على العباد

التحسين (؟) فيها ، ويأخذون الموحدين بتحسين الزى ، وإصلاح

2 فهنيئاً : فهنيئاً || 9 عصمتك : عصمتك || وإحسانك : وإحسانك || 10 عادتك :

عادتك || عبيدك : عبيدك || وفقراء خلقك : وفقراء خلقك || 11 إنك : إنك ||

13 مقادته : (مصدر « قود » وهو الخسوع والانقياد للشيء) ، || 14 ورآه : ورآه || 16

يقومون... في الأعياد: (أى يتلون قياماً هذه الصحيفة ، صحيفة الرحمة ، في الأعياد) ||

16-17 ويحظرون التحسين فيها: (فإن هذه الجملة بما يقوله في آخر «الصحيفة» : « فأما

أفلاطن ، فأمر أن تحظر هذه الصحيفة ... ولا تبتذل إلا لمن جهد به (شأن العبادة) » .

أحوال الفقراء ، وترطيب عيشتهم ، ويتواهبون الضعافن . ومن
الدليل على ذلك ، مقاله او ميروس (هوميروس : Homerc)
الشاعر ، في شعوه :

3

« وليكن ، في سائر أيامه ،

« في سلامة الصابر من الغل

6

« والتجمل في المعاش وإفاضه البر

« على مثل ما عليه الإنسان في عيده ! »

فأما أفلاطن (أفلاطون : Platon) ، فأمر أن تُحظر هذه الصحيفة

9

على المترفين والأحداث ، ولا تبذل إلا لمن جهده (شأن) العبادة .

1 الفقراء : الفقراء . || الضعافن : الضعافن || 2 ذلك : ذلك || 2-3 مقاله .

في شعوه : (لم نعثر على هذه القطعة ، المذكورة هنا ، لاني «الإلياذة» ولاني «الأوديصة»)

|| 2 او ميروس : او ميروش || 4 سائر : سائر || 6 والتجمل : والتجمل || 9

الأحداث : (ج حدث وهو الصغير السن) || 9 ولا تبذل . . . لمن جهده في العبادة أي

جده فيها وبالغ في أمرها . أما استعمال : « جهده به » فيراد به : امتحنه واختبره

الصحيفة المعروفة بالغمامة

- 3 (٢٠) يامن أمهل فطعا ، وقوى فبغى ، وساهم فعدا ، ولم
ير فظن أنه لا يُرى ! كم يتظلم منك جوارحك ، ويشتكى قبيحك
مشاعرك ، [F. 72b] وتهادى فى خطلك ، وتقاد لزللك ! قد
6 جعلت ما أهدى إليك ذريعة لما حظر عليك : أطاعت السماوات
وتحصيت . وخشعت الجبال ونأيت . يضعف عمالك ، ويقوى أملاك .
ويتقرب أجلك ، ويبعد وجلك . تستغش الناصح لك ، المائل إليك ،
9 وتستبج الخاطب عليك . وتنفّر من القريب منك . وتستبطن النازح
عنك . قد أنسك سكر الشهوة عائد التجربة ، وغلبة الهوى ، ثمرة
الموعظة . وتهدمت لك المحبوبات مشتملة على المكاره ، فأوردتك
12 ولم تصبرك . - أو اعلمت أن أفرح ما فى الصحة طاعة المأثم ؟
وأوبأ ما لتقتره احتجاب المظالم ؟

3 فبغى : فبغا || وساهم : (ساهمه : غالبه فى رمى السهام ؛ « ساهمه فى الأمر » :
شاركه فيه) || 5 يتظلم : (اقرأ : يتظلم) || منك : منك || جوارحك : جوارحك ||
ويشتكى : (انظر : ويشتكى) || 3 - 4 قبيحك مشاعرك : قبيحك مشاعرك || فى
خطك : فى خطلك || 4 لزللك : لزللك || 5 ما أهدى إليك : ما أهدى إليك || ذريعة :
ذريعة || عليك : عليك || 5 السماوات : السماوات || 6 عمالك : عمالك || أملاك :
أملاك || أجلك : أجلك || وجلك : وجلك || 7 لك : لك || المائل إليك :
المائل إليك || الخاطب : الخاطب (أى الطالب) || 8 عليك : عليك || منك : منك ||
وتستبطن النازح عنك (عنك) : (تقترب من النازح أو تقتربه إليك) || 10 عائد : عائد
|| 11 - 12 فأوردتك ولم تصبرك : فأوردتك ولم تصبرك (أى أحضرتك إليها ولم
ترجع بك عنها) || 11 المأثم : المأثم || 13 احتجاب المظالم : (ارتكاب الظلم)

(٢١) يا ساكن الدنيا ! عرّست بمطبتك المحبوبة في طريق

- السيول ، ومحل ذات السموم . إنك لا تطعمها لذة إلا بعد مقارعة
لم ، ولا تنفك فيها من عقيب ، لما سرك اختياريه ، إلا تودُّ أنك 3
فديته بأعظم فدية منه . أبين من ظن أنه بنجوة من غوائلها ، ونأى
عن لؤم بسطها مسالته ، حتى استرسل إليها ، وشغلته عن حظه في
دار البقاء ، بالمنح الرائقة ، والصور الموقفة ، — عن مجاهدة مادمه ، 6
ومكافحة ماحزبه ، حتى لقي الله — عزوجل 1 — ناسيا لعهد ،
مستهيئا بمقامه ، خائب السعي . محجوج الإيثار ، لم ينفه ما أعذره به
إليه من طول الأمل وبسطة العمل ، [F. 73^a] واستقامة الأحوال 9
وجمّام الأموال؟

(٢٢) إنك مؤتمنٌ فيما خوّلت ، وعليك ، فيه ، وضعه في ذوى

- الحاجات إليه . فإن عدلت عن هذا إلى الاستئثار به ، فارقت طاعة 12
مخولك ، وأنصبت حفظة ذكره ومطايا شكره ، ومنعت عتداً من
مستحقه ، وأفسدت نفسك وشملك بما احتجبت به منه ، واشتملت
على ما لا يثبت عليك ، ولا تثبت له . — إن أفضل ما ملكته ما يقيم بمقامك 15

1 عرست : (التعريس نزول القوم في السفر من آخر الليل ، يقومون فيه وقعة

للاستراحة ثم يرتحلون) || بمطبتك : بمطيتك (والمراد بالمطية هنا جسم الإنسان حيث هو
" مركبة " الروح في الفلسفة الأفلاطونية والروافية) || 2 السموم : (بضم السين : مصدر
" سم ، يسم " إحراق الريح الحارة : وفتح السين : الريح الحارة المحرقة ، وجمعها :
سائم) || إنك : إنك || 3 نفك : تنفك || عقيب : (العقب هو الذي يأتي بعد
الآخر ويتلوه) || سرك : سرك أنك : أذكك || 4 بنجوة من غوائلها : بنجوه من
غوائلها (أي سالم وبعيد من مصائب الدنيا) || 5 لؤم : لؤم || 6 البقاء : البقاء ||
الرائقة : الرائحة || 7 ماحزبه : (ما اشتد وصعب عليه) || 8 خائب : خائب || محجوج
الإيثار : (ذر إيثار محجوج : هوحجة عايبه ، لاله) || 8 ما أعذره اليه : (أي ما قدم
إليه بكثرة وأعطى بكثرة) || 10 وجمام : (بضم الجيم : ملء الإساءة : وبالكسر :
الراحة . والأول ، هو أنسب هنا) || 11 إنك : إنك || عليك : عليك ||
في ذوى : في ذوى || 12 الاستئثار : الاستئثار || 13 مخولك : مخولك || عاتداً :
عائداً (والعائد هو المعروف والصلة والعطية والربح والمنفعة) || 14 نفك : نفسك ||
وشملك : وشملك || 15 عليك : عليك || بمقامك : بمقامك

ويرحل برحيلك . وأعظم الأغنياء خطراً ، من جاد على من دونه
بما فضل عن حاجته . وأقل ما في خدمة المال ، قساوة قلبك ، وقلة
راحتك ، وفرط تواضعك ، وكظم كثير مما تتطلع إليه نفسك .

(٢٢-١) وله (أى للمال) خُدعة إن فطنت لها خرجت من جملة
غوائلها : وهى اعتقادك أن جميع مطلوباتك قائمة في قدرتك ،
ما كان المال عندك ، وأنتك لو فضضته في ذوى الحاجات إليه ،
لما كفت فاقتم ، ودخلت في جملتهم . - ولو كان اختيار المالك
مسلطاً على ما اكتفه ، لكل ما أخذ إليه ، من هذا التوهم ، توائماً
في أمره . ولكن سعيه مقرون بالإنفاق ، التابع لحركة جملة
العالم ، التى تخدم ما هو أوفى منفعة منه ، وتشتمل كثيراً على بث
المكاره ، وإصابة من جنح عنها ولم يسلك فى طرق استيجابها :
لأن الحكمة فيما جرى هذا المجرى : زجرراً للنفوس عن السكون إلى
شئ من هذا العالم ، [F.73 b] الذى هو طريق إلى غيره ،
ليكون أفضل ما عاناه الإنسان فيه الصبر عما قادت العادة إليه ، وأن
يرى من صحب الحياة على السبيل التى عليها من حد سفره ؛ وكانت
جملة فكره فيما يتزع إليه .

(٢٣) يا هذا ! إنك تمنح مطلوباتك الذميمة مع سوء صحبتها لك ،
وتصرم مددها عنك ، وعظم أخطارها بك ، - ما يزيد على ما تعبدت به

1 برحيلك : برحيلك || الأغنياء : الأغنياء || 2 قلبك : قلبك || راحتك : راحتك ||
3 تواضعك : تواضعك || ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || تتطلع :
يتطلع || نفسك : نفسك || 5 غوائلها : غواياها || اعتقادك : اعتقادك ||
مطلوباتك : مطلوباتك || قائمة : قائمة || قدرتك : قدرتك || 6 عندك : عندك ||
وأنتك : وإنك || 7 المالك : المالك || 11 يسلك : يسلك || استيجابها : (مصدر
«استوجب» وهو الاستحقاق والاستلزام والمعنى الثانى هو المناسب هنا) || 12 لأن : لأن ||
فيها : فى ما (بخط جديد والأصل : فيها) || 13 شئ : شئ || 14 عما : عن ما (بخط
جديد والأصل : عما) || 15 من حد سفره : (من منتهى سفره) || 17 إنك : إنك ||
مطلوباتك : مطلوباتك || سوء : سؤ || لك : لك || 18 عنك : عنك || بك : بك

- لخالقك . وكان ثمنا لزلفتك أنك تصبر عن الشهوات في جمع المال ، وعلى المذلة ، في الخدمة للسلطان ، وعلى الخجل ، في طاعة الهوى . ولست تساور شيئاً ، يقطع ما بينك وبين ربك ، إلا كان أنقل محملاً من فرصته عليك . — أما تستحي أن تكون طاعة البهائم لمصرفها أحسن من طاعتك لمن فضلك عليها ، ورفعك عنها؟ (و) أن تكون قناعتها ، بما دعت إليه حاجتها ، أكثر من قناعتك ؟ إن الفضل الذي أعطيته ، في قوة تمييزك عليها ، إنما هو وتقوم على سياسة نفسك وغيرك ، و (-) تُعين فضيلتك على رذيلتك . فعكست ما حثت به ، حتى جازيت به حسنك عن قبيحك ، وغلبت بغية حسنك على طلبة رأيك وعقلك .

* * *

- (٢٤) إنه لا يقبل على الشريعة إلا المؤتمرها ، والمتمسك بأخذها . فأما من أطاعها بقوله وتأسفه ، وخالفها بفعله ومسلكه : — 12 فمكذب لها ، بعيد من فوزها . فاحرص أن يطابق علمك [F. 74^a] بها عملك ، وإرادتك ، تصرفك — واعلم أن ما زاد في آخرتك

1 لخالكك || لخالقك || لزلفتك : لزلفتك || انك : انك || 4 الهوى : الهوى || شيئاً : شيئاً || ما بينك : ما بينك || ربك : ربك || فرصة : (الفرصة بفتح الفاء وسكون الراء - داء يصيب فنار الظهر ويؤدى إلى الحدب) || 4 عليك : عليك || البهائم : البهائم || 5 طاعتك : طاعتك || فضلك : فضلك || ورفعك : ورفعك || قناعتك : قناعتك || 7 تمييزك : تمييزك || 8 نفسك : نفسك || وغيرك : وغيرك || فضيلتك : فضيلتك || رذيلتك : رذيلتك || حسنك : حسنك || 8 قبيحك : قبيحك || بغية : (البغية - بضم الباء وكسر ها - المطلوب والمبتغى) || حسنك : حسنك || طلبة : (بكسر الطاء - المطلوب والمراد ؛ وبضمها : السفرة البعيدة) || رأيك : رأيك || وعقلك : وعقلك || 10 المؤتمرها : (أى المتمثل لأمرها) || والمتمسك : والمتمسك || 11 أطاعها ... وتأسفه : (الإطاعة بالتأنيف استعملت هنا في مقابلته المخالفة للمسلك فيكون مدناها على ما يبدو : الإطاعة الصادرة عن كره وضرة . ومثل هذا التعبير : «أطاعها بتأسفه» ، غير مألوف في العربية) || 12 علمك : علمك || عملك || 14 إرادتك : وإرادتك || تصرفك : تصرفك || آخرتك : آخرتك

بتقصان دنياك ، أجدى عليك فيما زاد في دنياك بتقصان آخرتك . —
 إن تسويك بالتوبة ، مطل^١ لربك في حنوقه عليك ، واغترار بإملاء^٢
 لك ، وثقة بما لا يؤمن من تصرف أيامك . وإن اعتمادك على غفرانه
 3 لك ما اجترحته طوعاً ، ولم يجمع بك فيه ضرورة حالت بينك وبين
 اختيارك ، — لخديعة لنفسك . وإن إصرارك على ما نهيت عنه ، يحقتك
 6 إلى مالك سرّك وجهرك :

(٢٥) إنك لا تخالف من أحببته فيما قاد إلى مصلحتك ، وتفردت
 دونه بعوده عليك . وإن أسوأ الناس حالاً من خاف العدل عليه ، وخسّر
 9 ما لا يربحه من زمانه ، وكانت حياته عليه لا له . وأخسرهم صفقة من
 حرّم حسن الاستعداد ، حتى انختم أجله بشر عمله . — إن بارتك أرفأ
 بك من أن يعذبك على ما عجزت عن دفعه ، وأعدل عليك من أن
 12 يغفر لك ما أطقت صبراً عنه . وليس يجيبك فيما سخطه إلا من
 سخط عليك ، ولا يمنعك إياه إلا من رافة بك؛ فاستعنه على مصلحتك
 بتبديل نيتك ، وتحسين طويتك . وأقم الشهوة مقام الجرب ، الذي
 لا يقوم لذة حكمه بفراط إصراره . وليكن الغضب ، عندك ، بمنزلة
 16 الكلب الذي لا يني حراسته بجنابة سورته ، وفوارط قسوته . [F. 74b]

* * *

1 دنياك : دباك || عليك : عليك || فيها : في ما (بخط جديد والأصل : فيها =
 في دنياك : في دباك || تسويك : تسويك || مطل : مصدر «مطل» وهو التسوية) ||
 لربك : لربك || 2 عليك : عليك || بإملاءه لك : بإملائه لك || أيامك : أيامك ||
 اعتمادك : اعتمادك || لك : لك || 4 ولم يجمع . . . ضرورة : (أي لم تكن الضرورة
 بمثابة القوة المنردة التي تحول دون حسن الاختيار) || 7 فيها : في ما (بخط جديد) ||
 إلى مصلحتك : إلى مصلحتك || 10 الاستعداد : (في المان : الاعتداد . وعلى الهامش
 بخط الأصل : الاستعداد ، مع إشارة : صح) || بارتك ، بارتك || بك : بك ||
 11 يدنبك : يدنبك || عليك : عليك || 12 لك : لكن || يجيبك : يجيبك || فيها : في
 ما (بخط جديد والأصل : فيها) || سخطه : (أي كرهه) || 13 عليك : عليك ||
 ولا يمنعك : ولا يمنعك || بك : بك || على مصلحتك : على مصلحتك || 4 نيتك :
 نيتك || طويتك : طويتك || 15 عندك : عندك

- (١٦) إنك مركب من أخلاط متفاوتة ، وقوى متباينة ، وكل واحد منها يجذبك إلى حيزه ، ويدعوك إلى مخالفة ما طُبعت عليه ، وأهب بك إليه . وإن أطعت شيئاً منها ، على إنفراد ، أخرجك عن 3 إنسانيتك ، وباعدك من حقك ، وإن عصيته واستعنت عليه بسالف التجارب ، وخفى المواعظ ، وخلص النية ، وشدة الابتهاك في حسن الإخلاص ، - أنجح سريعك ، وفاز قدحك ، وصلحت لطاعة ربك . - 6 ومن أحمد الأشياء لك وأكفها لنوازحك ، أن تتأمل مافي هذا العالم من قصر مدة المتعة ، بما راق الأعين واستشرفت إليه النفوس ، ومافي باطن ما استهواها من إفساد ظاهره ، وسوء التسلط على ملابسه 9 والكافل له . فإنك ترى مالا يليق بالعاقل مقام عليه ، ولا يصدر له سبيل ، من فرق الموت بينك وبينه ، باسان الاعتبار والتمثيل . هل بقي عليه ، مما استهواك به من نهاية ، شيء يسكن لطفك ، 12 ويردع أسفك ؟ فإنك تجد أيدي البلى قد تساهمت نضرة ملبسه ؛ فطمست أعلامه ، ودرست محاسنه ، وكرهت راحته ، فصار مرتعاً لأضعف ما يرى من هوام الأرض . وترى ، بعين التوهم ، نفس 15 مشغولة عنك بطول المسائلة ، وهيبة المعاينة ، وعدل المجازاة . قد قَصُرَ هزلُهُ في الدنيا بجمده في الآخرة ، وحبس عنه [F. 75^a] ضغائن محياه ما كان يرجو سبقه إليه من روح الإقالة في سعادة ؛ 18

1 أنك : انك || أخلاط : (جمع خلط . وفي عرف الإقنين ، « أخلاط الجسد » هي الدم والبلغم والسوداء والصفراء) || 2 يجذبك : يجذبك || ويدعوك : ويدعوك || 3 وأهب : (يقال : أهب للامر ، أى استعد له) || بك : بك || شيئاً : شيئاً || أخرجك : أخرجك || إنسانيتك : إنسانيتك || 4 وباعدك : وباعدك || حوكك : حوكك || صعبك : صعبك || 6 قدحك : قدحك (والتدح - بكسر القاف وسكون الدال - هو السهم قبل أن يجعل فيه نصل ويلزق عليه الريش ؛ وهو سهم القمار) || ربك : ربك || 7 الأشياء : الأشياء || لك : لك || لنوازحك : لنوازحك || 9 وسوء : سوء || فانك : فانك || 11 بينك : بينك || 12 مما استهواك : من ما استهواك || شيء : شيء || لطفك : لطفك || 13 أسفك : أسفك || فإنك : فانك || أيدي : أيدي || ملبسه : (الملابس هنا بمعنى الجسم وهو ملبس النفس كاهو مركبها) || 14 راحته وراحته : راحته وراحته || 16 عنك : عنك || 16 المسالة : المسالة || 17 في الآخرة : في الآخرة || 18 ضغائن : ضغائن || محياه : محياه

ورأى ما أسلفه بأيقظ من طرفه ، وأذكى من حسه :

- (٢٧) إن خوفك من ربك أسرع المطايا إليه ، وتهاونك
3 بذنبك ، أبطؤها عنه : فاختر منها أجداهما عليك ، وأحسنهما أثرا
فيك . وزود (٩) من الدنيا بما يكف فائقك . ولا تهالك منها فيما
لعل مدتك تقصر عن الحاجة . إليه فإن عزك فيما يجزل ثوابك ،
6 ومافضل منها عنك ، يطيل حسابك . وإياك وطاعة الخواطر ،
وعصيان الزواجر : فإلهما يقفان بك على أوفى منازل الندم . واجعل
لربك نصيباً من مناجاتك ، وإن قلت مدته : فإن أجرك يتضاعف
9 به ، وهمتك تزيد معه . ويادر بإنابتك ، وسوف بمصبتك :
تستغزر رافة ربك ، وتستدع عفوه عنك - واعلم أنك ، وإن طال
شروذك عن الله - جل ثناؤه ! - مردود إليه ، وغاسب لئديه . فارحم
نفسك مما نبأك عنه ، وبادعك منه . ولا يفررك ما تورته الدنيا من
12 تميمها لنقصك ، وصلاحها بفسادك : فإنه لها أرفع منه لك .

* * *

- (٢٨) إن راية الله ، في الدنيا ، بأيدي أقوام رتة أحوالهم ،
15 قصيرة آمالهم . خرس عما باعدهم منه ، وعدل بهم عنه . ففتيأوا

2 خوفك : خوفك || ربك : ربك || 2-3 وتهاونك بذنبك ||
2 أبطؤها : ابطؤها || عليك : عليك || 3 فيك : فيك || وتزود : (غير واضحة في
الأصل : وتستر ؟) ؟ وتسير (٩) || 4 فائقك : فائقك : ولا تهالك : فيما :
في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 5 فإن عزك : فإن عزك || فيما : في (بخط
جديد والأصل : فيما) || ثوابك : ثوابك || 6 عنك : عنك || حسابك : حسابك ||
وإياك : وإياك || 7 بك : بك || 8 لربك : لربك || مناجاتك : مناجاتك || 8
فإن أجرك : فإن أجرك || وهمتك : وهمتك || 9 بانابتك : بانابتك || بمصبتك :
بمصبتك || 10 ربك : ربك || وتستدع : وتستدع || عنك : عنك || أنك : أنك
|| 11 شروذك : شروذك || ثناؤه : ثناؤه || 12 نفسك : نفسك || نبأك : نبأك
وباعدك : وباعدك || ولا يفررك : ولا يفررك || تورته : (يقان : وتوره حقه :
نقصه ؟ وأوتر بين الأشياء : تابعها وترك بين كل اثنين منها فترة قليلة) || لنقصك :
لنقصك || بفسادك : بفسادك || فإنه : فإنه || لك : لك || 15 بأيدي : بأيدي ||
خرس : (وخرس جمع أخرس)

- بظلها ، وكانوا أهلها . فقدوا الآخرة وجلتها بصددها ، وجوار الله
عندها : - وإن أولياء الله لا يألون للشمانة ، ولا يقوى فيهم الأمل ؛
3 [F. 75b] ولا يؤثرون اتصال العادة ، ولا ملابسة الروة ؛ قد
جانبوا الاحتكار ، واستنقلوا الادخار ، وحرقوا ما وصلوا إليه في
ملكوت السماوات ، حيث يحفظه من أودعة ، ويحضرهم إياه ، في
6 أو أن حاجتهم إليه ، زائد العلة ، متضاعف القدر ؛

* * *

(٢٩) يامن ملك السرائر

ودلت عليه البصائر !

- 9 لمرحم من عجز عن نفسه
و. حار في أمره

واشتهه عليه تلخيص كثير بما قر به منك

- 12 ومما باعده عنك .

واكنفه جهاح خطره

وسوء تحيئه

- 16 وزكّل فكره

وتعدى إثاره :

وأعنه على مقاومه بما أسخطك :

- 18 وحجب - الله ! - جوارك المبرور (إليه)

1 وجلتها : (الجدة - بكسر الجيم - النبي ، الثرى ، التدرية) || بصددها :
(أى قبالتها وتجاهها) || 3 يؤثرون : يؤثرون || 5 السماوات : السموات ||
6 زائد : زائد || 7 السرائر : السرائر || البصائر : البصائر || 12 تلخيص : (=
نوضح وتبين) || منك : منك || ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) ||
13 وما : ومن ما (بخط جديد والأصل : وما) || عنك : عنك || 15 سوء :
وسو || 17 أسخطك : أسخطك || 18 جوارك : جوارك

وخيرك المأثور (لديه)
 واكشف عنه غطاء طرفه ، ورين قلبه ،
 حتى يرى ما في طاعتك 3
 من الروح والمتعة ، والسداد والرفعة :
 إنك ذو فضلٍ على العالمين !
 * * *
 تمت الصحيفة المعروفة بالعمامة : 8

1 وخيرك : وخيرك || 2 غطاء : غطاء || ورين : (الرين هو الطبع والدنس) ||
 3 يرى : يرى || ما في طاعتك : ما في طاعتك || 5 إنك : انك || 6 بالعمامة :
 بالعمامة

الصحيفة الصفراء وهى سبعة أسفار

السفر الأول : فى مخاطبة النفس

- ٣ (٣٠) بجد الله ظهرت معلولاته ، وبجلمه شرد عنه من لم يعجزه . - يا أيها النفس العادلةُ عن حظها ، والحائرة فى قصدها ،
والتي شُغلت بجماحها عن صلاحها ! أما تستحيين من ضيق محبسك ،
٦ الطامس لفضائلك ، والمانع لعوارفك ؟ وانخفاضك عن منازل
الرفعة ، وابتذالك بعد تكامل المتعة ؟ وعزوب ما كان ميسراً لك
وبك ؟ أَحَصَلَّتْ عَلَى تَعْدِيلِ الإحساس ؛ [F. 57 b] وطاعة الأنفاس
٩ وتسلق المقاييس ، والتزوح إلى الظنون ، وعدم اليقين ، وخدمة
الشهوات ، وملابسة الحيرة ؟

- (٣١) فليتك ، إذ رضيت بخدمة من دونك ، وإحراز فضيلة العمل
على جلالة الاستعمال ، - آثرت من الأعمال أحسنها ، ومن المهن
١٢ أفضلها ! لكنك رأيت إساءة الحسن الذى كان فى مستقرِّك ، فظننت
أنه ، بكماله ، خالص لك ، فنسيت فضيلتك عندها ، وجذمت
١٥ خدمتك لها . ولو كنت ، إذ وقمت على خطأك ، وتبينت قبح

2 للصفراء : الصفراء || 3 السفر الأول : الاول || 5 والحائرة : والحائرة ||
6 تستحيين : تستحيى || محبسك : محبسك (المحبس هو الجهم الذى هو سجن
النفس الناطقة) || لفضائلك : لفضائلك || لعوارفك : والعوارف جمع
عارفة وهى المعروف والدية (|| 7 وانخفاضك : وانخفاضك || وابتذالك :
وابتذالك || 7 لك وبك : لك وبك || فليتك : فليتك || 12 دونك : دونك ||
14 لكنك لك || إمارة : إمارة || فى مستقر : فى مستقر || 14 لك : لك ||
فضيلتك : فضيلتك || وجذمت : (أى قطعت) || خدمتك : خدمتك || خطأك : خطأك

غلظك أنبتت ، — لمان خروجك . لكنك تشاغلت بتحديد مخالبا
كلبك ، وتثقيف وثبة نمرك ، وازكنت إلى تهذيب ما حسن نظامه ،
3 وقيح ما انتظم منه . فاسترقتك (الدنيا) بزيوفها حتى قويت بك الشررة ،
وعظمت المضرة .

(٣٢) إنك ، بمقامك هذا ، شبيه بعبد ملك كان في حضرته ،
6 تجرى أحكامه عليه وهو في سائر نواحيه : فأد (؟) بكله ، مين بين
من حضره ، عن حسن الهيئة التي تليق بمشاهدته : فطرده (الملك)
من قربه ، واستخدمه في بعض قواصمه ، فانتقل (هذا العبد) من
9 التأمُر إلى الإتيار ، ومن الفعل إلى الإفعال . وشاهد فيما أفضى به
«الحسن» إليه ، عما يفضل عنها سعيه . فركن ، بتخافه ، إليها وإلى راحة
خُصاسة الخدمة ، والتجوز في الهيئة : وكان أحب الأشياء إليه طول
13 مقامه فيما أحرز له الترفه : ونسى بجهاه ، عجز «مركبه» عن طول
الإقامة ، وأن حركاته محصاة ، وذنوبه ، مجموعة ، وأن الملك يحطه ،
[F. 76b] بتقصيره عما وكله به من خسيس أمره ، إلى مترلة دون
15 مترلة ، وحبس أضيق من حبسه .

(٣٣) يالبت شعري ! ما تقولين للملك ، وهو مجد في مسالكك
ومتشبث بك ؟ ورددائك تمانمه عليك ، ومطالبها بانخناصك ، أقوى
18 من مطالبته بارتفاعك . وكيف حالك في خوض اللجج ، وشعث

1 خاطك : غلظك || خروجك : خروجك || لكنك : لكنك || بتحديد :
(أى شيدك) || كلبك : كلبك || وزكنت : (أى لجأت وغالط) || 3 فاسترقتك :
فاسترقتك || بك : بأك || الشررة : (أى الشر والاطيش) || 5 إنك بمقامك :
إنك بمقامك || ملك : ملك || حاضرتك : حاضرتك (والحاضرة هي المدينة الكبيرة) ||
سائر : سائر || فأد : (غير واضحة في الأصل . وآد ، يؤرد = نقل) || 6 بكله :
أى بضعفه وتبعه) || 9 الأتيار : الإتيار || فيما : في ما (بخط جديد والأصل : فيما) ||
عما : من ما (بخط جديد والأصل : عما) || 11 خصاسة : (بضم الخاء : التقله من المال)
|| الأشياء : الأشياء || 12 مركبه : (جسمه) || عا : عن ما (بخط جديد والأصل عا)
|| 13 للملك : الملك || 16 مسالكك : مسالكك || بك : بك || ورددائك : ورددائك ||
عليك : عليك || 17 بانخناصك : بانخناصك || بارتفاعك : بارتفاعك || حالك : حالك

- المسير؟ وهل ترتفعين عن هذا «الهيكَل» ، الكثير الأذناس والأوباش ،
بشيء قدمته ، أو بحطّك شرف «المركَّب» بلحوم البهائم ، والتشبه
في مناكحها وسطواتها ، وما أثرته من ترك مجاهدته إلى هتاكها؟ 3
وعندها يقع اليأس من خلاصك . انتبهى من سنّتك . وآثرى رضا
محرّكك ، بغليل صدر ما استمتع بوروده من انضاف إليك :
واعلمى أنه لا يشقى بتفريطهم سواك ، ولا يطالب به غيرك : 6
أعذر إليك من أنذرك وأعانك على الخلاص من حذرك . - ولكل
نبأ مستقر (؟) وأوبة (؟) . وإلى مالك السرائر ، رجوع كل شارذ .
وعلى العالمين بما عليه الحسنى (؟) أعظم الرحمة وحسن المجازاة ! 9

1 الهيكَل : (= الجهم) || 2 يحطك : يحطك || المركب : (= الإنسان مع
حيث هو مركب من جسم وروح) || الهائم : البهائم || 3 ترك : ترك || 4 خلاصك :
خلاصك || سنّتك : سنّتك (والسنة - بكر السين - النعاس الذى يتقدم النوم) ||
رضاء محرّكك : رضا محرّكك || 5 إليك : إليك || سواك : سواك || 6 غيرك :
غيرك || إليك : إليك || أنذرك : أنذرك || 7 وأعانك : وأعانك || حذرك :
حذرك || - 7 ولكل ... أوبة : (لعل تركيب الجملة : « ولكل نبأ مستقر وأوبة »
وهى تشير إلى الآية القرآنية : « لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون » سورة الانعام
٦٧-٦٨) || 8 مالك السرائر : مالك السرائر

السفر الثاني : في مخاطبة المركب

- 3 (٣٤) يا عبد خاطره ، وتابع أمله ، ورهينة حسه ،
 والمستخدم بلدته والمؤتمر بغضبه ، والملبس على سوء دخائله !
 عصيت أكرم شطريك ، وأطعت أخس قسيمك ، حتى سلك
 6 بك المسالك الوعرة ، وهروا في المشاهد المزرية : وملك أفضلك
 سوء طاعتك له ؛ فاستخدمه في رذائك [F. 77^a] الموبقة ،
 وحشمته به مذهبك الموحشة : وحصلت على التكاثر والتفاخر
 9 والتغالب : فجمعت مالا تأكل : وبنيت مالا تسكن : وتأمرت على
 مالا تضبط : فليتك ، إذ عصاك مطلوبك المردى لك ، عزفت
 عنه ، وولت اهتمامك بما نُدبت إليه ، وحضضت عليه ! لكنك
 12 تنبت ، بشرهك وقبيح فعلك ومخالفة أوامرك وزواجرك ، « الفاني »
 وأضربت عن « الباقي » . وطابت ما يقبح صرفه ، وتسوء صحبته :
 وتركت ما يحسن ذكرك ، ويحطُّ وزرك ، ويسجل قدرك : سبحان
 15 الله ! ما بين عدولك وأسوأ مقيلك :

2 المركب : (= الانسان ، المركب من جسم وروح) || 4 سوء : سوء ||
 دخائله : دحايله || عصيت : اعصيت || شطريك : شطريك || قسيمك :
 قسيمك || 5 سلك بك : سلك بك || المسالك : المسالك || 6 وملك أفضلك :
 وملك أفضلك || سوء : سوء || طاعتك : طاعتك || في رذائك : في
 وذاتلك || 7 وحشمته : (أى أخجلته وأغضبته) || مذهبك : مذهبك || 10
 فليتك : فليتك || 9 مطلوبك : مطلوبك || لك : لك || 11 اهتمامك : اهتمامك
 || لكنك : لكنك || 12 بشرهك : بشرهك || فعلك : فعلك || أوامرك :
 أوامرك || وزرك : وزرك : وزواجرك || الفاني : الفاني : الباقي : الباقي || 13
 وتسوء : وتسوء || ذكرك : ذكرك || وزرك : وزرك || 14 قدرك : قدرك ||
 عدولك : عدولك || 14 وأسوأ : وأسوأ || مقيلك : مقيلك

- (٣٥) إنك شبيه برجل ضعف بصره فساء استعراضه ، ونقص
لسه واختل يساره ، فأخل بالمطلوبات داؤه وظن بها ما قد نزل به .
فهو يعتقد التمام في ذوى النقصان ، والنقصان ذوى التمام : 3
فاتفق له ، من ذوى الديانات ، من يصدق قوله ، ويصوب
فعله : فعين باجماعهم ، على ما تخيله ؛ وأثرهم على من صحت
جوارحه وسلمت بصائرهم ، ممن ينكشف لهم عورته ، ويشرف
بهم على نقصه : وهو مقيم على عاجل فرحه ، وأجل ترحه : وفي غده
بيان أمره ، وصحو مسكره : وإلى ذى للعزة ، مآل منى عند
عنه ! 9

1 انك : انك || فساء : فساء || 2 فأخل : فيخل (مهمله في الأصل) || بالمطلوبات ،
المطلوبات || 2 داؤه : داؤه || 3 ذوى : ذوى || 5 وأثرهم : وأثرهم ||
بصائرهم : بصائرهم || 8 مآل : مآل

السفر الثالث : في مخاطبة الملك

- 3 (٣٦) يا أيها المتملك الحقيق ، على المكان الصغير ، في الزمان
 التخصير ! أنكبت الملائكة من رحمتك ، وتُحزَنُ نُهُمُ بجرائمك . وسورت
 ما فيه أكثر الفضل عنك : إنك لا تملك سريره ومثواه ومنقلبه ،
 6 ولا تصل إلى ما قصر عدلك عنه : [F. 77b] ولا تُقَوِّمُ أحدا
 إلا بعد تقويم نفسك قواك ، وتغليب أشرفها على أرفها ،
 وإعطائها من زمانك ، على حسب مقاديرها في الغنى عنك ،
 9 وتيقنك أن نقصانك زيادةٌ ميلك ، وفقرك وفور مالك .
 (٣٧) يا ويحك عليك وعلى رأيك المطرئ لأمرك ، والمذكر
 لنوازع صدرك ، ومساجاتك من هو أكثر مملكة منك أفيثار الأزياد
 12 ينقصك ؛ والرغبة في قوة المنعة تخبطك . إن عظيم ما ملكه صغير
 في جنب ما ارتهنتك به ؛ وكثير ما جمعه ، قليل فيما لحقك من
 تبعيته : فارحم نفسك فيما تظن أنه لها ، وهو في الحقيقة عليها :

2 الملك : الملك || 3 المملك : المتملك || 4 أنكبت . . . : (أي جعلت
 الملائكة يعرضون عن رحمتك || الملائكة : المنكة || رحمتك : ورحمتك
 || بجرائمك : بجرأئحك || وسورت : (سارر : انقض ، وثب) || 5 عنك :
 عنك || إنك لا تملك : انك لا تملك || 6 عدك : عدلك || 7 نفسك قواك : نفسك
 قواك || 8 واعطائها : واعطائها || زمانك : زمانك || هنك : عنك || وتيقنك :
 وتيقنك || نقصانك : نقصانك || 9 ملك : ملك || رفقرك : رفقرك || مالك :
 مالك || 10 ياريجك عليك : ياريجك عليك || رأيك : رأيك || المطرئ
 لأمرك : المطرئ لأمرك || والمذكر : والمذكر || 11 صدرك : صدرك ||
 ومساجاتك : ومساجاتك || منك : منك || 12 ينقصك : ينقصك || تخبطك :
 تخبطك || 13 ارتهنتك : ارتهنتك || فيما لحقك : في ما لحقك || 14 نفسك :
 نفسك || فيما : في ما (بنط جديد والأصل : فيما)

ولا تزد هيبتك كثرة جموعك : فليس فيهم من يدفع أجلك ،
ولا ينقص وجلك ، يوم غاية غيرك على أمرك ، وفرجه بما
شغلك ، وانصراف الرغبة والرهبة عنك إلى من تصدقنا لتحصيله 3
في الحالة التي أنت بها .

(٣٨) ليت شعري ! كيف طاعتك لشیطانك الغوى ، الذي أراك
فضلك على أهل مملكتك ، وأخاف أهل البصائر منك ، فامتنعوا 6
من صدقك عن نفسك ، وما يُحسِنونه عليك من ربك ؟ وحسن
لك الإضراب عن تغيير ما شرعه من كان قبلك ، من غليظ
الجور وقبيح الفعل . ونصب لك أتباعاً يعينون هواك على رأيك ؟ 9
قد عظم فقرهم غناك في أعينهم ، فتهيبوا أمرك . وابتاعوا بقرهم
بُعدك ، وورودهم بصنرك ؛ حتى تمكنت فيك الخديعة ، وغلبت
عليك الشهوة : أو ما علمت أنه لا [F.78^a] لا يرفعك عن من 12
ملكك لإزادة حسنك على حسنه ، واتساع صدرك لمصلحته ،
وتجريد العناية ، وبلوغ الغاية في حسن الدفاع عنه ؟

(٣٨ — ١) إن شئت أن ترى صغير أمرك فانظر إلى ملكوت
السماء ، وما فيه من حسن مثوبة المجتهدين ، وابتهاال المضرَّعين ،
وقبول التائبين ، مع كمال الإنعام لكافئهم : فإنك تقف على محلك

1 هيبتك : هيبتك || جموعك : جموعك || أجلك : أجلك || 2 وجك :
وجللك || غيرك : غيرك || أمرك : أمرك || 3 شغلك : شغلك || عنك :
عنك || 5 شعري : شعري || طاعتك لشیطانك : طاعتك لشیطانك || الغوى :
الغوى || 5-6 الذي أراك فضك : الذي أراك فضلك || مملكتك : مملكتك ||
البصائر منك : البصائر منك || 7 صدقك : صدقك || 7 نفسك : نفسك ||
عليك : عليك || وبك : ربك || 8 لك : لك || قبلك : قبلك || لك : لك ||
9 هواك : هواك || رأيك : رأيك || 10 غناك : غناك || أمرك : أمرك || بقرهم
(غير واضح في الأصل) || 11 بعدك : بعدك || بصدرك : بصدرك (والصدر هو
الرجوع عن الماء ، في مقابل « الورد ») || فيك : فيك || عليك : عليك || 12
لا يرفعك : لا يرفعك || حسنك : حسنك || 13 صدرك : صدرك || 15 أمرك :
أمرك || 16 السماء : السماء || 17 التائبين : التائبين || فإنك : فإنك || محلك : محلك

فيمين تراميت عليه :- أَيْنَ لِي : هل تدفع أمراضهم ، أو تقسم
أرزاقهم ، أو تحرس آجالهم وطوارقهم ؟ إنما أنت رجل منهم ،
تضمّنت لحراسهم من ظاهير بوائقهم بما يسدُّ خلتك من أموالهم :-
والأخلق أنه لا يصلح حال المحتاجين محتاجٌ .

(٣٩) يا أسير جزعٍ ، ورهينة فواطه ، اشدِّد رُوسلُك :-
واجأر إلى ربك ، في عوديلٍ ، على نقل ماحملته : وإنك بين خير :
إن أحسنت انتهازه ؛ وشرٍ : إن هيت عنه : أو ماتعلم أن عليك
ما اجترحته أتباعك : من تضييع رعيةٍ ، أو تعطيل سنةٍ ، أو
إحداث بدعة ، أو تقليد ذوى فضيلة تقبضة ؟ وأن وزرك
يساوى وزرهم ؟ فتوقّ نضُّع المظلومين : وارحم نفسك من
المرحومين .

واذكر في شعبك جوع الخائع ، وفي عزك (٣٩ - ١) ، حرقة
المقهور ؛ وفي أمتك ، لطف للهوف : واعلم أن ما استتر عن الناس من
سرِّك وخائنة نفسك ، ظاهرٌ عند ربك :- فانه يجزيك ، هما
ظهر وبطن ، مجازاة رهوفٍ بخلقه ، عالمٍ بمصلحتهم : فادخير ،
عنده ، الإحسان إليهم ، فإنك تجده موفورا عند ضياع الودائع
وتصدى [F. 87b] الموانع : وله العُقبى : وإليه ، فيه ، مَنْ عند
وتولّى !

١ تراميت : تراثيت || بوائقهم : بوائقهم || 3 خلتك : خلتك || 5 وسلطك :
وسلطك || ربك : ربك || 6 وإنك : وإنك || عليك : عليك || 8 أتباعك :
اتباعك || 9 ذوى : ذوى || 10 وزرك : وزرك || نفسك : نفسك || 12 في شعبك :
في شعبك || الخائع : الخائع || وفي عزك : وفي عزك || 13 وفي أمتك : وفي أمتك ||
14 مراك وخائنة نفسك : مراك وخائنة نفسك || وبك : ربك || فإنه يجزيك : فإنه
يجزيك || عما : عن ما (بخط جديد والأصل عا) || 15 رؤف : رؤف || 16 فإنك :
فإنك || الودائع : الودائع (بخط جديد والأصل : للودائع

السفر الرابع : في مخاطبة الغنى

- 3 (٤٠) يا خادم الهيثة ، وأسير العادة ، و« ضيف النخلة » ،
ونزِيل الرَّحْلة ا ما أفنعتك دَرَّها حتى غدوت عليها : ولم ترض ما
اقتصر عليه الذئب منها ، حتى ديفت جلدها ، وخرطت عظمها ،
6 واعتزلت وبرَّها . ورأيت أكبر الحظ لك أن يكون جوفك مقبرة
لميِّت الحيوان ، أو حظيرةٌ لأَسْأار أحيائهم : واتخذت منهم أرجلا
تحملك ، وأيدي تمنع منك ، وقومةٌ على شَرَفك : وتقبَّعت فضائلهم
9 واستخدمتها ، وأغفلت فضيلة نفسك وما به ترتفع عن جنسك .
وجعلت ما اجتمع لك من هذا نعمةً تقتضى بها التعظيم ، وتستدعى
معها التفضيل وجذبتهك نفسك بمقامها عليك ، وبقائها لديك .
12 (٤٠ - ١) وإنما هي أغصان أميِّلت من أشجارها ، وجمعت
رؤوسها ليظلل بها مَنْ تحتمها ؛ إذا زالَ برباطها رجع كل غصن

1 الغنى : الغنى || 3 للنخلة : (هي التي غدت آدم وجواء بعد هبوطها على الأرض
انظر الآثار القديمة عن هذا في كتاب « الفلاحة النبطية » المنسرب الى ابن وحشية باب
النخلة » وأما الآثار الاسلامية الخاصة بالنخلة فراجع في « مفتاح كنوز السنة » ،
مادة « للنخلة » والفتوحات المكية لابن عربي « الباب الثامن ») || 4 الرحنة :
(الدار الدنيا) || ما أفنعتك : ما أفنعتك || 5 وخرطت عظمها : (صويته يقال : خرط
العود = سواه ، والحديد طولاه كالمود) || 6 لك : لك || جوفك : جوفك ||
7 الأستار : لا ستار (والأستار جمع مؤر وهو بقية الماء في قعر الإناء . يقال : « إذا
شربت فأستره ») || أحيائهم : أحيائهم || تحملك : تحملك || 8 منك : منك || وقومة :
(جمع قائم والمضى هنا : المدافع عن الشرف والمتكفل بحمايته) || وتقبعت : (=
تسرت ، انتحلت) فضائلهم : فضائلهم || 9 نفسك : نفسك || جنسك : جنسك ||
لك : لك || 10 وتستدعى : وتستدعى || 11 وجذبتهك نفسك : وجذبتهك نفسك ||
عليك : عليك || وبقائها لديك : وبقائها لديك || 13 رؤوسها : رؤوسها

- منها إلى شجرته : - أو كراكب بحر ، في هدوته ، بماله وشمله
وولده . ألهاه سكنوته عن حُسن التحرُّز لاهتياجه : وترفع على من
عانى المسير في البرِّ بما يلحقه من كلال السفر وتعب المسير ، حتى إذا
عصفت الريح به كثر عرقه ، وتغيَّرت صورة الترفه والأمن فيه ،
(٤١) يا ويحك ! لبسَ عليك استهتارك ، بما حصل لك ،
ما بنى عليه الزمان من قصر مدة المتعة ، حتى تهانكت في (٧٩-٨٠)
طلب ما خلفه الموتى ولم يبتك عنه سوء عهده لمن كان معه . - إنه
لا يصحبك فيما وهبت له سعيك ومرورتك ، وأنضيت فيه ركبك ،
واحتملت له أنواع المكاره ، - إلا ما تُقَامه من إمساك أحوال
المختلين ، وهداية المتضالمين ، وكفِّ عادية المتسلطين . وما كان
سوى ذلك ، فتتقِم في ضغنك ، وتنصي لمن هو أقوى من
يدك ، حتى تُورده مورِدك . إن تجاوز ما كفَّ جوعك وستر عورتك ،
مضلة لك وقتةً لغيرك . فلا تترك فيما أرذل نفسك ، وحطمتها ،
وعودها مالا يطردها . وليكن خوفك من ربك أزيد من خوفك
من شيانة المخلوقين ؛ والتكشُّفُ عند الملائكة المقربين ، أعظم عليك
من التكشف عند المذنبين :

(٤١ - ١) واعلم ان كل يوم يمضى عليك ، فإنه مرحلة

- ١ فهدوته : في هدوته || ٥ يا ويحك : يا ويحك || لبس عليك : لبس عليك || (١)
خطب عليك وجهه خانيا لا يعرف حقيقةه) || استهتارك : استهتارك || لك : لك ||
٦ في : في || ٧ يبتك : يبتك || (ولم يمنعك) || سوء : سوء || ٨ لا يصحبك :
لا يصحبك || في ما (بخط جديد والأصل : فيما) || سعيك : سعيك ||
ومرورتك : ومرورتك || وانضيت . . . ركبك : (= أهلكك من أجل معيبتك
وراحلتك) || ركبك : ركبك || ٩ امساك : امساك || ١١ ذلك : ذلك || في ضغتك :
في ضغتك || ١٢ يدك : يدك || مورِدك : مورِدك || جوعك : جوعك || عورتك :
عورتك || لك : لك || لغيرك : لغيرك || ١٤ في ما : في ما || نفسك : نفسك ||
خوفك : خوفك || ربك : ربك || خوفك : خوفك || ١٥ الملائكة : الملائكة ||
عليك : عليك || ١٧ عليك : عليك || فانه : فانه

من طريقك إلى « مساعدك » . فلا يشغلك أملك عن أجلك ؛ ولما
تخلفه عما تقدم عليه : فإن وفور الجنة ، بتقصان الفضيلة ،
غيبن³ ، والتترف بما لا يؤثني به بمقامه ، شيقوة⁴ . - إن أفضل مالك
ما كنت الفاقة ، وقاد إلى الموهبة التامة ، وأعان على فرض
الشريعة : وليس ينقص بها في الأرض شيء إلا زاد ذلك ،
ملكوت السماء ، أضعافه .

(٤٢) يا أيها المفتون بما له ، والمؤثر (له) على دينه ! ما أنصفك
مالك : ساق إليك الحوزة ، ورمالك بالتسلطين ، وخذلك في
شئائك ، وتختلف عنك في ظعنك ، وصار مفسدة لمن خلقته له :
إن أظهر نصره شجا قابوب المخلين ، وبعث عليه عداوة المتكاليين
[F. 79b] وصال به على المتجملين ، وأساء به جوار الصالحين ،
 واحتاج معه إلى معاشره الشرار ومجالبة الخار⁵ - وإن أخفاه ،
اضطر⁶ إلى ستره بالحنث في السمين ، وفرط النضال للمبارين ، وشكوى
ربه في الموضع الذي أوجب عليه به شكره . ومنع المستحقين منه :
بعثه عليه .

15

(٤٣) يا عاشق الصورة المسترقة له إنما ! هي زهرة يذ⁷ (نورها)
شغمتك ظاهر⁸ فحرك⁹ منك سكر الشهوة . تماسك قليلا ! ففى باطنها

1 طريقك : طريقك || يشغلك أملك : يشغلك : املكك || أملك : املكك ||
عما : عنما (بخط بيديه والأصل : عما) || فان : فان || 3 والتترف : (أى التمتع
أى تكلف الترف وطابه بشدة) || مالك : مالك || 4 عل : عل || 5 شيء : شيء ||
ذلك : ذلك || 6 السماء : السماء || 7 والمؤثر : والمؤثر || 7 - 8 أنصفك مالك :
انصفك مالك || إليك : إليك || الحوزة : الحوزة (والحوزة هنا : ما يملكه الإنسان)
|| ورمالك : ورمالك || وخذلك : وخذلك || 8-9 فى شئائك : فى شئائك ||
شك فى شئك : شك فى شئك || 9 لمن . . . له : (أى لمن هو مخلوق له والأرد
قراءة : « خلقته » مكان : « خلقته » التابته فى الأصل) || نصره : نصره (والنصر ،
هنا الفدح) || 11 المتجملين : المتجملين (والمتجملون هم متكلفو الجمال) ||
وأساء : وأساء ، 15 منه : (عمله على ذلك وأوتره بجمعه) || 16 بذورها :
(أى فاني زهرها الأبيغير المنج) || 17 فحرك : فحرك || منك : منك || تماسك :
تماسك || فنى : فنى

٣ ،راؤك : وشقاؤك من وصلها : إنك إن صبرت عنها رأيت تغيرها ؛
واستحالت وأنت مقيم لم تستحل : وإن أنصببت إليها سبقتها بالتغير ،
ونقصت عنها بسوء التجبير .

٦ (٤٤) يامن تأنتى فى طعامه ، ولم يقف على مقدار غناه عنه
إن موافك منه قليل : وهو يتصلى بك تصدى العلو الملق ، الذى
يماذبك عن نفسه ، حتى تزدرده : فإذا جاوز هوانك أعجز قدرتك ،
وساء بحكمه عليك . فان اجتمع عليك فيه الأثم والضرر ، عظم
خسرانك به .

٩ (٤٥) يامن جمع إخوانه على شراب طابت به أنفسهم ، واتفق
له ميلهم وإخلاصهم ! إنكم ساورتم آفة من الآفات الموبقة إذ
حكمتموها بينكم وبين عقولكم ، فتهقرت بكم من أعلى (أطوار)
١٢ الإنسان إلى أنقصها : تنقلكم من الشيخوخة إلى الاكتهال ، ومن
الاكتهال إلى الشباب ، ومن الشباب إلى الصبي فى يوم واحد :
إن موداتكم مدخولة ، ونفوسكم مرذولة : وأنتم إلى الارتكاس أقرب
١٥ منكم إلى الإيناس [F. 80^a]

(٤٦) يامن ترفل فى أثوابه ، ويروقه مارق منها وحسن صبغته ،
وانتظمت نقوشه ! قد زينت البهائم والأطيار بأحسن مما شغفك -

1 براؤك : براؤك || وشقاؤك : وشقاؤك || إنك : إنك || رأيت : رأيت ||
2 أنصببت إليها : (يقال : أنصبب الشيء = اتعبه ، والمرض = آله) ||
3 بسوء : بسوء || التجبير : (= تجبر العظم : صار صالحا بعد كسر) || 4 فى فى ||
5 موافك : موافك || بك : بك || تصلى : تصلى || 5 - 6 الذى يماذبك :
الذى يماذبك || 6 هوانك : هوانك || (وضبطت الكلمة بالأصل بكسر اللام
على أنها حرف جر داخل على « هوانك » وهذه الكلمة هنا لأمضى لها - وهوانك
« مفردا » « هاة » وهى اللمة المشرفة على الخلق فى أقصى القم) || قدرتك :
قدرتك || وساء : وساء || عليك : عليك || 8 خسرانك : خسرانك || 16 ترفل فى
أثوابه : (أطاها وجرها متبعثرا) || 17 البهائم : البهائم = (بخط جهيد
والأصل : للبهائم) مما شغفك : من ما شغفك

ومها استملى صنّاع ملايسك - ولم تكلف به كلفك ، ولا عانت له
 ما عانيت ، من ضياع دينك ودنياك : وإنما الفضل وحسن الصنعة
 للصانع ، وايست للمستعمل : ويحك ان تدبر ماعاليت به ، واستدعيت 3
 حسد الخاسدين فيه ، من الآلات والأمتعة : هل هي إلا أسباب
 ارتهن الناس بها ؟ وإنما مقامها مقام العكاز المكفوف ، والمحفة
 للمتنقّس : إلا أن طبيعة هذا العالم المزدول حسنت جواهرها ، وكثرت 6
 حلها لتستريد بها رفاهية المترفين ، ويذهل ذوو الفاقة عما هم فيه
 بما يروقه منها .

(٤٧) ابن لى : هل تحمل عنك الإعياء (؟) فضة سرجك 9
 أو ترصيع محنتك ؟ أو يزيد في قطع مسافتك ما فيه من كثرة
 الحلية ؟ أو يرفع عنك البرد أصباغ ثيابك ؟ كل هذه أشياء حسنت
 لفاقة وقعت ، فصيرتها من أكثر ما تأدبت به : - إن فرط الجلة 12
 مثل الشحم الذى يحدث عند عجز طبيعة البدن عن حسن الهضم .
 فصار فيه للمهزولين (أنهم) يتمنونه على إضعافه لقواهم ، ومع
 ثقله عليهم . ولولم يكن فى حسن الملابس ونزاهة المركب ، إلا اعتقاد 16
 صاحبها أن ظاهره ، عند أكثر الناس ، فضيلة يستغنى بها عن ظهور
 فضله فيه ، - لكان فيهما ما يبصر به بأحسن الهيئة .

1 ملايسك : ملايسك || تكلف : يكلف || كلفك : كلفك || ولا عانت :
 ولا عابت 2 ضياع : ضياع || دينك ودنياك : دنياك ودنياك || 3 ويحك
 ويحك || 6 والمحفة (والمحفة هي شبه مريرجمل عليه المريض وهو مركب كالمروج
 تركيب عليه المرأة) || للمتنقّس : (المصاب بداء التنقّس وهو يصاب مفاصل
 قدم الرجل وبخصوصاً إصبعها) || 7 لتستزيد : لتزيد || ذو الفاقة : ذوا الفاقة ||
 عما : من ما [تخطّجديه والأصل عما] || 9 تحمل عنك : يحمل عنك || الإعياء : الاغناء
 (يضم الهزلة في الأصل) || فضة : (منصوبة في الأصل على أنها مفعول له تحمل) ||
 سرجك : سرجك || 10 محنتك : محنتك || مسافتك : مسافتك || 11 عنك :
 عنك || ثيابك : ثيابك || أشياء : أشياء || 14 يتمنونه : (غير واضحة في
 الأصل) || 17 لكان قيما : لكان فيه || بأحسن : بأحسن

(٤٨) خف الله - عز وجل ١ - من كسوف بال المتجلبين
 من [F.80^b] أبناء النعمة وانكسار قلوبهم . واعلم أنك قاسمتهم
 جلب الدنيا شر قسمة . فلولاك لما استعمل الناس أكثر الرذائل ،
 لأنه لا يصل الى ربك من ضعفته حانه ، ولا يتوغل في رذائل مجحفة ،
 بلنيا وزياها . ولولاك لسقطت كلفه ، وظهرت فضيلته . فيا فاشي
 النعمة ! تثبت في أمرك ، ولا تقطع صريمه . إن بارتك أحبك بما
 أفضى به اليك . فاحذر أن يكون ذلك عن بغضه لك ، أو انحراف
 عنك . واعلم أن محبتك ، في النعمة ، للفقراء تبادل على محبة آتت ،
 على يسارك ، فقيراً .

(٤٩) يا أيها المغرور بما حوّل ! تجرد من جسمك طوعاً قبل أن
 تتجرد منه كرماً : فإن الطّوع إنابةٌ ، والكره ، عقوبة ، وليس
 يحمل عنك شيئاً من ثقلك . - وإلى الله - عز وجل ! - ما عقدت
 عليه السرائر ، وثبت في الضمائر !

١ المتجلبين : (المتكسين ، من « جلب لأهله » = كسب لهم) || ٢ أبناء : أبناء || أنك :
 أنك || ٣ فلولاك : فلولاك || لما استعمل : ما استعمل || الرذائل : الرذائل || لأنه :
 لأنه || ربك : ربك || ٤ في رذائل : رذائل || مجحفة : (أي مهلكة ، مضرة) ||
 ٥ ولولاك اسقطت : ولولاك سقطت || فاشي : فاشي || ٦ في أمرك : في أمرك ||
 صريمه : (الصريم : المنفلوح من النبات أبيضه ، الأرض التي حصده زرعها) ||
 بارتك أحبك : بارتك أحبك || اليك : اليك || ٧ لك : لك || عنك : عنك ||
 ٨ محبتك : محبتك || للفقراء : للفقراء || ٩ يسارك : يسارك || ١٠ جسمك :
 جسمك || ١١ فإن : فإن || ١٢ عنك شيئاً : عنك شيئاً || ثقلك : ثقلك || ١٣
 السرائر : السرائر || في الضمائر : في الضمائر بخط جديد والأصل : الضمائر)

السفر الخامس : في مخاطبة الفقراء

- 3 (٥٠) مرحباً بفریق تجردوا من مدارع الفتنة ، ونزحوا عن سوء
 المخاورة ، وجانبوا مكاثرة المخلوقين ومفاخرة المرموقين ، وقاموا في
 ظل من حماهم عن درن المآثم ، وصانهم عن دنس المظالم ! أتقياء
 6 عن التبعات الموبقة ، والمآرب المنعبة . يُرعى بظواهرهم ما في ضمائرهم :
 قد نبذوا الغل من صدورهم . وطرّدوا النفاق عنهم : وجانب الكيد
 مجاهم : وكفوا همس الحاسد ، وخديعة القاصد ، ومودة المتملق :
 9 واستشعروا الإنصاف : ووقفت آمالهم على كفاف العرش وترحبة
 أيام الحياة . [F. 81^a] فظهورهم خفيفة . ومصادرهم آمنة : وطرق
 رجائهم مستقيمة . لم يتشعب مأخذها بين الوعر المخطر ، والسهل
 المردي .

12

(٥١) أي قوم أنتم إن غلبتم كلب الشهوات (؟) ووقدة الحاجات ،
 واقتضاء العادات ، وسوء جوار الأغنياء لكم ، بما يظهرون مما في

- 2 للفقراء : الفقراء . || 3 مدارع الفتنة : (مطالب الجسد) || ونزحوا :
 (نزح به = غاب عن بلاده غيبة بعيدة) || 2 سوء : سؤ || 4 المآثم : المآثم || 5
 أتقياء : أتقياء || 6 والمآرب : والمآرب || ما في ضمائرهم : ما في ضمائرهم ||
 نبذوا : نبذ || 7 وطرّدوا : وطرّدوا || 8 وترحبة : (= ترحاب : الدعاء إلى
 الترحيب : استقبله بالترحاب || 10 رجائهم : رجائهم || 12 كلب (..) : كلمة
 غير واضحة في الأصل : الحلايف (في اللغة : الخسف .. بالفتح - مصدر
 « خسف » : اللال والقهر وبالضم ، كذلك . واما « الخسف » جمع أنشاف
 وخشوف ، فهو الذل ؛ الصوت ؛ الحركة .. . وان كان المناسب هنا ، بحسب
 السياق أن يكون بركب الجملة : « كلب للشهوات ووقدة الحاجات .. الخ) ||
 14 واقتضاء : واقتضاء || وسوء : وسوء || الأغنياء : الأغنياء .

طباعكم الاستهتار به ، وحنين أطفالكم إلى ماني أيديهم ، وما
يقارعون من حسن الشكوى وتسلط الباوى ا

3 (٥٢) إن الدنيا دار عبرها الغرباء عنها ، ووُكِّأوا في مصالحها ،
ووعدوا وتوعدوا فيها ؛ وضمن لهم ما يقيم أجسادهم البالية ، وحاجاتهم
المنشعبة . وعرفوا قصر مددهم ، وحصولهم على مجازاة أعمالهم : فنسى
6 أكثرهم ما وكل به . وطاب ما وضع عنه . واستسلف ليومه ماني غده ،
وأورده خزانة صدره . وكان ظنه بما حواه أحسن من ظنه بما وعده
بارئه . فتحظى الشرائع . ونسى مواقف المسائلة ، حتى إذا دُعِيَ إليها
9 خرج منها وحده ، من بين ما آثره ، وغلبت عليه . وهو يمتنى أنه
كان أقام في الدنيا مقامكم ، وتهاياً له بما ما اتفق لكم . -

(٥٢ - ١) إن صابركم مُصَافٍ لفتن الدنيا ، مجاهد لها : فإن
12 شكابته ، وأطاع مشورة الفاقة عليه انهزم منها ، ورجع بين اليأس
والذلة ؛ وإن أقام على مجادلتها هزمها ، وكان خيراً بطبعه ، عند ربه ،
(٥٣) إن مربع الفاقة وجنابها أصاح من مربع الغنى وجنابته :
15 لأن مربع الفاقة كفاف العيش ، والنَّهاس ما تدعو إليه [F. 81b] الحاجة ،
ومقارعها أمن جور المتسلطين ، وغلبة المحتالين . لا يطلب بها نفسه ،
ولا يهتك لها ستره . وهو ، مع هذا ، يبتغى رضاء ربه - عز وجل
18 يتضرع إليه عند مس الحاجة . وهو في الشكر له عند باوغ الكفاف :

(٦٤) وأقلُّ ماني مربع الغنى أن يتناول الأشياء لرصومها واستحسانها
وفرط غرائبها ، مكثوداً بها ، مشبوباً لها . وهو ، مع هذا ،

3 للغرباء : الغرباء . || 7 خزانة صدره : (= خزانة رئيسه) || 8 بارؤه :
باريه || الشرائع الشرائع || ونسى || المسألة : المسألة || دعى : دعى ||
14 مربع : (المربع - جمع : مرباع - المكان الذى يقام فيه في فصل الربيع ||
15 تدعو : يدعو || مقارعها : (مغالبها - مسامها) || 17 ولا يهتك :
ولا يهتك || يبتغى رضاء : يبتغى رضاء . || الأشياء : الأشياء || 20 غرائبها :
غرائبها || مكثوداً بها : أى منلويها على أمره بسببها) || مشبوباً لها : أى مهتابها ،
متقدماً لها من هيب النار والحرب . : (أوقدها)

مشغول عما يدعوه شرهه منها ، بتسليط الحيرة والإغراق في العبودية ،
 ورحله وجدته مطيتان من مطايا الطراق والسراق وذوى الغش له ،
 3 ومفسدةُ الأهل والولد والشمل ، بما يصلون إليه من النعمة التي هي
 بجماعتهم كالماء الزائد على حاجة ما يستقى من الشجر : يعفن أصولها ،
 ويتنقص من طعوم ثمارها وروائح أزهارها .

6 (٥٥) يا هؤلاء ! أبعدوا من الأغنياء : فإنهم لا يريدونكم في ذات
 أيديكم بشيء إلا خسرتهم أكثر منه في ذات أنفسكم : [إنكم ترون]
 لهم مجتمعاتٍ سريعة الإفراق ، ورائقات لا ثبات لها ولا عهد . ولشيء
 9 منها يحول بين المرء والتجرد لما قصد له ؛ ويحمله على مسألة الأيام
 والإباق من ربه إلى الأنام ، والتشاغل عن تأجيج فضيلته وظهورها ،
 باستعراض المحظورات المقهورات التي أسرها قسمه ، وهي متصدية
 لمن هو أقوى منه : وإن أحببت أن ترى فضلك عليه فاستبقا جميعاً
 12 إلى ^٣مئة متعبة أو فضيلة [5. 82^a] مستصعبة ، حتى ترى تخلفه عنك
 بالعادة المردولة والعلائق النميمة ، وعدوك إليها ، خفيف الظهر ،
 قليل الوزر . هذا في محياك : — فإنه حضرتك منبتك شرك خروجك
 15 إلى ربك ظاهراً الأتواب ، قليل الاحتكار . وأن حضرته تابعت [

I عما : عن ما (بخط جديد والأصل عما || 2 الطراق : جمع طارق وهو الآتي
 ليلاً) || وذوى : وذوى || 3 التي هي : التي هي || كالماء الزائد : كالماء الزائد
 (بخط جديد والأصل : كالماء الزائد) || 5 وروائح . وروائح (بخط جديد
 والأصل : وروائح) || 6 يا هؤلاء . يا هؤلاء . (بخط جديد والأصل : هؤلاء) ||
 الأغنياء : الأغنياء . فإنهم : فإنهم || 7 شيء : شيء || خسرتهم : خسرتهم ||
 8 ورائقات : ورائقات || ولشيء : ولشيء || 10 والاباق : (أي الهرب) || 11
 قسمه : (أي أعطاه) || 12 فضلك : فضلك || 13 عنك : عنك || وللعلائق :
 وللعلائق || 14 وعدوك : وعدوك || 15 للوزر : = الإنم ، الحمل الكليل) ||
 في محياك : في محياك || فان حضرتك منبتك : شرك خروجك : فان حضرتك
 منبتك شرك خروجك || 16 ربك : ربك

عليه الأحران من مفارقة أحبائه ، والتأسف على فوارطه ، ثقيل الظهر ، خائب السعى ؛ قد ترك ما نخول ، وقصر فيما قلم .

- 3 (٤٦) إنك بالفاقة منى لثوب الزهادة ، وهى أرضى ملابسك عند بارتك . وليس يصل إليه (تعالى) من لم يخاع ثوب الترفه . ولو حاول الغنى خلعه أعل عليه شماه وإخوانه وأحبته وآلاته وذخائره ، حتى يردوه الى فقر النفس ، بهذه الكلف السيئة العهد ، والكثيرة الآفات : - انك ، بفاقتك ، منفلت من حبال الشيطان ، وطمع السلطان ، وتمتق الإخوان ، وتكذب المنقطعين بصدقك من استربت حاله فى مياه إليك وانحرافه عنك ، ويتحقق أوزار معاملتك . والغنى يبقى خائبه ، ويرجى نائه : فهو مخوف اللقاء ، مسلود المشاعر . لا يوصلق فى المشورة ، ولا يكفى بالحقيقة : بين محروم يحسده ، ومرزوق يمدته : فهو مخلوع ملة كفايته وغناه . فإذا قصرت الأحوال به تجلت غيابه ، وندم على فوارطه ، وخضع لمن لا يارى عايه . وحرار فى أمره ، حتى تنفقه أنت بما بلوته عند صحوك فى سكره ، وتجردك فى ستره .

(٥٧) إن أغلظ ما أخافه عليكم الاحتشام من الأغنياء فى بذادة هيشكم ، فتشبهون [F. 82^b] بهم فى زيهم . فتكونون بمنزلة قوم صحت

2 خائب السعى : خائب السعى || ترك ، ترك || فى ما (بخط جهيد والأصل فيما) 3 إنك : انك || وهى أرضى ملابسك : وهى أرضى ملابسك || 4 بارتك : باريك || 5 أعل : (أى رفع صوته بالبكاء والصياح) || وذخائره : وذخائره || 7 إنك بفاقتك : انك بفاقتك || حبال : حبال || 8 بصدقك : بصدقك || 9 إليك : إليك || عنك : عنك || معاملتك : معاملتك || 10 خائبه : خائبه || نائه : نائه || مخوف اللقاء : مخوف اللقاء || 12 يمدته : (= مده المودة : شامها وذلها بكدر ولم يخاصها) || 12 غيابه : (جمع غيب : انظمة ؛ ومن الرجال : الثقيل البليد ؛ الضعيف) || 14 لا يارى : لا يارى (ومعنى « لا يارى عليه » : لا يعطف عليه) || تنفقه : (أى تخرجه من حيرته من « نفق الفأر أو نحوه : خرج من جحره ») || 15 صحوك : صحوك || وتجردك : وتجردك || 16 الأغنياء : الأغنياء || 17 فتشبهون : (مهمله فى الاصل)

أبصارهم ، يَحْتَشِمُونَ من لقاء مكافيف في زى مقصر عن زيمهم :
 إن الترفه قد طمس بصائر الأغنياء ، وأذهل عقولهم ، حتى
 اعتمدوا على الزى الظاهر الذى أَرْضَى الإحساس ، وتركوا زى
 الباطن الذى به رضا العقول ، ورضا محرِّكها . قد شغلهم
 تأليف ماجدهوا عن القيام على أنفسهم ، وإظهار فضائلها . فهى
 كالسيوف التى ركبها الصلداً من إغياب الاستعمال ، ومنعها من
 قوة التأثير ؛ واعتمد أصحابها منها على كثرة الحلية : إنهم مثل
 الثمرة التى ظاهرها لذيذ ، وباطنها منيع . وأنتم مثل الخوزة :
 باطنها طيب ، وظاهرها خس⁸ .

(٥٨) إن أربح الأغنياء من تصور الفاقة ولهج بها ؛ وأنسى
 الفقراء من أم الغنى ولهج به . وإن المشبه منكم بالغنى ، مع امتناع
 موادته ، يشاكل الوارم : يرى البعيد ورمة نشوه غضا لبدنه ، من
 حُسْن قوته وتمكن صحته ؛ وصاحبه يجد ألمه ؛ ومن قرب منه
 وفتش عنه ، يعلم أنه منه فى علة مبرحة به .

(٥٩) إن أيام الغنى محصاة عايه : كلما زادت ، زاد حرجه ،
 وتضاعف تردده ، ونسى ما به من الحاجة إليه . وأيام الفقير يتقوى
 فيها صبره على وتر جيلته ، ويتضاعف أجره : — استجبت
 للملائكة من شكر الفقير الصابر على ما ينوبه : وعجت الأرض من
 سحق الغنى ، لتأخر ما فضل عن حاجته : وحلم الله — عز
 وجل — ! سائر : وإلى مالك السرائر المجازاة عليهما : — والسلام
 الكامل على الصابرين إلى أوان لقاءه [F. 83^a]

1 لقاء : لقا 2 بصائر الأغنياء : بصائر الأغنياء 3 الزى : الزى 4 زى : زى 5 الذى به :
 الذى به لهم 6 رضا : رضى 7 رضى : رضى 8 5 فضائلها : فضائلها 9 إغياب : إغياب
 الإغياب هنا هو عدم الاستعمال أو قلة مصدر أربح 10 الأغنياء : الأغنياء 11 للفقراء :
 للفقراء 12 مبرحة : (متعبة من « برح به الامر » : أربحه وأخسناه) 13
 وتر : (مصدر وتر ، وتر . والمعنى هنا : نلتم أو نقصت بيلته — أى طيبته)
 14 الملائكة : الملائكة 15 مالك السرائر : مالك السرائر 16 لقاءه : لقاءه

السفر السادس : في مخاطبة الراغب

3 (٦٠) يا ضعيفاً عما يصاحبه ، وصغيراً عند من اكتشفه ، وحائراً
 أشبه عليه في أمره ! أمسك عليك أملك ولسانك ، ولا تعطهما
 مقادتك | ، فإن حركتهما أقوى من بصيرتهما : وتضرع إلى علة
 6 كونك ، ومعادن قواك في تسليدهما . واعلم أن الدائم منها يعطى مادام
 لك ؛ والمستحيل يوجد بما يستحيل عليك : فإن أبرزهما عطية ،
 وأرزأهما عارفة ما كان عن الأشخاص البشرية ، لكثرة تركيبها ، وشدّة
 9 فافتها ، وعجزها عن تبيين ما لها وعليها : فلا تشغل أملك منها
 بأكثر مما في قدرها : وجرّد علل ما حرمك أمره من بسيطها ومركبها
 ثم ابتداء بالعلل بالتضرع إلى علة كونه وبقاء جوهره وعلل اواحقه
 12 ورتب إخلاصك ومناجاتك على حسب تقديم بعضها على بعض ،
 حتى تبلغ إلى أقصاها مرتبة وأنقصها منزلة ، وهي علة ملكه التي
 - يكون للشخص .

15 (٦١) واعلم أن أكثر ما يلزمك ، لعلّة كونه وبقاء جوهره ،
 التجرد من علاقتك قلبك ، ما خاطر فكرك من الأوصاف التي ترتفع عنها ،

2 الراغب : (أي في الحياة التأملية) || 3 عما : عن ما (بخط جديد
 والاصل : عما) || وحائراً : وحائراً || 3 أمسك . . . ولسانك : أمسك
 عليك أملك ولسانك || 5 مقادتك : مقادتك (والمفاداة - بفتح الميم - مصدره
 « قاد » يقال : « أعطاه مقادته أي أنقاده له وخضع) || 6 كركك : كونك ||
 قواك : قواك || 6 الدائم : الدائم || لك : عليك : عليك || فإن : فان ||
 وأرزأها : وأرزأها || 9 أملك : أمك || ما : من ما (بخط جديد والاصل :
 ما) || 10 ما حرمك : ما حرمك || 11 ابتداء : ابتداء || 2 وبقاء : وبقاء ||
 12 إخلاصك : إخلاصك || ومناجاتك : ومناجاتك || 14 ما يلزمك : ما يلزمك ||
 وبقاء : وبقاء || 16 علاقتك قلبك : علاقتك قلبك || فكرك : فكرك || التي : التي

والذى يلزمك لما يليها ، دون ذلك التجرد ، فزيادة في العمل . ويكون
الإخلاص ينقص ، والعمل يزيد ، كلما انحطت من علة إلى علة ،
حتى تبلغ علة ملكه ، فيكون عملا بغير إخلاص . فهناك شاع 3
ما حاولته بأكثر أبحاثه وأوفر أعراضه ، وتوضع في مهامه عظيمة
الأخطار ، شديدة التحير . فتحرى [F. 83^b] موافقة من لا يوافقك ،
وتخضع لمن دو في دون منزلتك . 6

(٦٢) واعلم أنه لا يتم لك انقياد معلول حتى ترضى جميع
علاه . ولا تشكر أعلاها ، على تمام ما حاولته ، إلا وشكر مادونها
واجب عليك ، ولازم لك . وإن علته الأولى إن لم تستجب لك - 9
وأجابتك العلة التي دونها - ما نجح سعيك ، ولم يتم لك ،
وقام به عذرك . وإذا استجابت لك - ولم تستجب لك مادونها من
العلة - نجح سعيك على رأس منك ؛ ولم يطرد لك قياس فيه ، 12
ولا تعلق لك أمل به : لأن حركة الفكر أبداً من حركتها ، ومرتبته
دون مرتبتها ؛ ولأنك من مادة شكلها أوسع من تعيينها ، وانفعالها
أبدأ من فعلها ، وتحرك الرغبة منك إلى مشاكل لك في البنية والتركيب 15
أصل من أصول ردائك ؛ وحاجتك إلى التحرز فيه من الغلط ،
أشد من حاجتك إلى التحرز في الجواهر البسيطة ، لأنها تبصر فرق
ما بين عمدك وسهوك ، وهذا يضع أحدهما بموضع الآخر في أكثر 18
الأمر ، والجواهر البسيطة لا تحتاج إلى ما سألتها ، وهذا يحتاج إلى
ما احتجت إليه ، وتخاف من النقص مثل ما سألته تميمه .

1 ويلزمك : ويلزمك || ذلك : ذلك || 3 فهناك : فهناك || أبحاثه : أبحاثه ||
5 لا يوافقك : لا يوافقك || 6 منزلتك : منزلتك || 7 لك : لك || 8 على : على ||
9 عليك : عليك || لك : لك || لك : لك || 10 وأجابتك : وأجابتك || التي : التي ||
صيك : صيك || ذلك : ذلك || 11 عذرك : عذرك || لك : لك || صيك : صيك ||
11 منك : منك || لك : لك || 13 لأن : لأن || ولأنك : ولأنك || 15 من فعلها :
+ بلغ (على الهاش بقلم الأصل) || منك : منك || لك : لك || 16 ردائك :
ردائك || وحاجتك : وحاجتك || 17 لأنها : لأنها || 18 عمدك : عمدك ||
سهوك : وسهوك || أحدهما : أحدهما || 19 لا تحتاج : لا يحتاج

(٦٣) فاصرف تعبدك الى البسائط ، وسعيك الى المركبات التي هي مطايا النقص ، ومعاهد النسخ . ولا تضرع اليها الا بعد إخلاصك البسائط قبلها . وتجنب في رغبتك إلى المركبات ممازجة غضبك وشهواتك لفكرتك ، فإنهما يمدلان به عن الاصابة ، ويرتهنانك بأعظم من فافتك التي حملتك على الرغبة : [F. 84^a] أما الغضب فيربك أن من فضلت عليه ظالم لك في منعك ؛ وأن من أسسك إلى أحد ، من أهل طبقتك ، جميلا عليه إساءة مثله اليك ؛ وأنه ليس من العدل أن يكون الحظ عند الناقص من الناس ، ولا التخص عند الزاهد . ولا يعلم (صاحب الغضب) أن حكمة الترتيب تجمع الأشياء المختلفة ، فيجور في السباق (؟) ؛ ويحيف لدى الاستعراض ؛ وأكثر ما استدفعت به الغضب مواصلة الصلوات . - وأما الشهوة فنسبك شرائط الحرمة وما يجب عليك من لباس الصيانة ؛ وتحملك على المطالبة بما تستغنى عنه ؛ وتغرس فيك فاقة لايزدرجها البذل ، ولا يدفعها صلاح الحال . وأصلح ما استعملت ككلب الشهوة مواصلة الصوم .

(٦٤) واعلم أنك ان تجنبت لعلك ما أسخطها ، أعطاك من العزة على نفسك بمقدار ما اعتدت عليه نيتك ، ووازي إصلاحك

١ يبدك : تعبدك || إلى البسائط : الى البسائط || وسعيك : وسعيك || التي هي : التي هي :
 2 إخلاصك البسائط : إخلاصك البسائط || في رغبتك : في رغبتك || 3-4
 غضبك . . . لفكرتك : غضبك وشهواتك افكرتك || فانهما : فانهما ||
 4 ويرتهنانك : ويرتهنانك || فافتك : فافتك || التي . . . على : التي حملتك
 على || 5 فيربك : فيربك || لك : لك || 6 في منعك : في منعك || 7 طبقتك :
 طبقتك || إساءة : إساءة || اليك : اليك || 9 الأشياء : الأشياء || السباق : (غير
 واضحة في الاصل . - فاعل « يجور » هو الغضب) || 12 فنسبك شرائط : فنسبك
 شرائط || عليك : عليك || وتحملك : وتحملك || 13 وتغرس : وتغرس || فيك :
 وفيك || 16 أنك : أنك || لعلك : لعلك || أعطاك : أعطاك || 17 على نفسك :
 على نفسك || نيتك : نيتك || ووازي : ووازي || إصلاحك : إصلاحك

- فإن « للراغب » ان استشعر حسن المكافأة على ما أملى اليه ، حرم
غير المرغوب اليه وان كافأ احسانه ، أوجب دعاؤه فيه . وأقرب
ذرائع الطالب الى المطلوب فيه ، حسن النية له ، وقبول عفره ، 3
ووضع شكره بحيث ينتفع به المطلوب منه . وان عدل عن مصلحة
الطلب ومؤالته ما به اليه الحاجة ، فليس عليهما فيه تبعه : - واحفر
أن يفتنك صوابك ، فتظن (أن) به ، وحده ، نجح صعبك : وقصرت 6
عن التضرع والإخلاص : واعمل الصواب لأنه شيء يرضى باريك
فتتقرب اليه بما أرضاه منه : وأفرده - عز وجل - [F. 84b] بالتأميل
نجح السعي ، فإنه يرى من تشعب طرق النجاح ما لا تراها 9
فيحرمك من حيث لا ترتقبه : ويعطيك ما لا تختسه .

- (٦٥) واعلم أنك إن اعتقدت حسن المجازاة لمن أمانته ، هان
عليك رده اياك ، لأنه يربحك أكثر مما رجوته من عطية . وما
يخلصك من نوم الغيظ في الرد ، أن ترغب الى الله - تعالى - : فيما
تلتزمه قبل مسألة من قصده فيه . فإن ردك المستول ، علمت أنه
لم يردك فيما أذن الله - عز وجل ! - فيه : فقامت عنده ، وأحسن 15
ظناً به . - ومن أعون الأشياء لك على النجاح ، أن لا تسأل أحداً شيئاً
يفصل عن محلك منه ، أو امكانه له ، أو فراسته فيك من مكافأته عليه .

1 فإن : فان || استشعر : يستشعر || المكافأة : المكافاة || 2 كافأ : كانا ||
دعاؤه : دعاؤه || ذرائع : ذرائع || 6 يفتنك صوابك : يفتنك صوابك ||
صعبك : صعبك || 7 لأنه شيء : لأنه شيء || يرضى باريك : يرضى باريك ||
9 في : في || السعي : السعي || فإنه : فإنه || يرى : يرى || فيحرمك :
فيحرمك || 10 ويعطيك : يعطيك || 11 أنك : أنك || 12 عليك : عليك || اياك :
اياك || لأنه : لأنه || يربحك : يربحك || ما : من ما (بخط جديد والاصل :
ما) || 12 - 13 وما يخلصك : ومن ما يخلصك || 13 فيما : في ما (بخط جديد
والاصل فيما) || مسألة : (الاصل مسألة ثم صحح : مسألة) || 14 فان ردك :
فان ردك || المستول : المستول (بخط جديد والاصل : المستول) || 15 يردك :
يردك || فيما : في ما (بخط جديد والاصل : فيما) || 16 الأشياء لك : الأشياء
لك || تسأل : (الاصل تسأل ثم صحح : تسأل) || شيئاً : شيئاً || 17 محلك :
محلك || فيك : فيك || مكافأته : مكافأته

(٦٦) واعلم أن لكل مطلوب زماناً يتم فيه الانتفاع به ، فلا تطلبه في دونه فوجف بسعيك ، ولا يوجد بكماله عنك . ولا يدخلك الغيظ فيما امتنع عليك ، فربما زوى عنك لسوء في لواحقه ، ومكروه بصدده . ولا تنل (؟) . مطلوباتك عند التماسك إياها ، من . سلوياً ، فإنها ترتمن منك (؟) البال عند المنع . ولكن انظر إليها بجميع ما فيها من خير وشر : فإن ذلك يكف أسفك عليها ان فاتتك ، وأسرك فيها إن وانتك . وامسأل ، من حسن الظن بمن قصده ، فيما رغبت إليه فيه ، واستعسار رده ايداك عما تلتصم به ، ليكون سعيك عارياً من فرط للدالة والحنتمة (؟) وارغب بنفسك عن عادة الطلب ، وغيظ المنع وانفلاق للودات على الشغاف ، فإنها من شيم [F. 85^a] المرذولين

6

9

(٦٧) واعلم أن القلوب تبصر القلوب ، والضمائر تشهد للضمائر ، فتجنب اظهار ما ليس في نيتك ، فإن المذق لا يفتق الا عند من لا روية له ، ولا مسكة به . واحذر أن تقودك الرغبة الى مباين لك ، فإن نجح السعي . ووقوف على المتشاكلين والمتوازنين . - واعلم أن كل

12

2 فيوجف : (أى يمنع عليك . من « أوجف الباب = أغلقه ») || بسعيك : بسعيك || ولا يدخلك : ولا يدخلك || فيما : في ما (بخط جديد والاصل : فيما) || عليك : عليك || زوى ... لسوء : زوى عنك لسوء || 3 في : في || بصدده : (أى قبالة ولعل الصواب : بصدده وهو الرجوع ويكون المعنى : ومكروه لدى الرجوع والفراغ منه) || 4 ولا . . . مطلوباتك : (كلمة غير واضحة في الأصل) || التماسك : التماسك || فإنها ترتمنك : فإنها ترتمنك : (: الكلمة في الاصل : يشوف ولعلها . يشوف جمع شأف مصدر شفف وهو الخوف أو فساد الجرح || 6 ذلك : ذلك || أسفك : أسفك || فانك : فانك || وأسرك : وأسرك || 7 وانتك : وانتك فيما : في ما (بخط جديد والاصل : فيما) || 8 إياك : إياك || عما : عن ما (بخط جديد والاصل : عما) || سعيك : سعيك || 9 الدالة : الدالة : ما يدل به المرء على من يجب) || بنفسك : بنفسك || 10 الشغاف : (داء يصيب شغاف - أى حجاب - القلب) || فإنها : فإنها || 11 والضمائر : والضمائر || للضمائر : للضمائر || 12 في نيتك : في نيتك || فإن : فإن || المذق : (اللين المزوج بالماء) || 13 ولا مسكة : (المسكة : العقل الوافي والرأى) || تقودك : يقودك || لك : لك || لك فإن : فإن

- ما عاد عليك بضياح دينك ، (فهو) قبيح المورد، وخم المربع؛ وأن أيسر ما فيه تسليمه كما تسلّمته . وإن ما وصل اليك على اخافة ، من قصده
- 3 فيه ؛ وقوة الحيلة تقتضى ما لا تطيقه من المكروه ؛ ولا يلهينك ظاهره عن باطنه ، ولا أوله عن آخره ؛ — واعلم أن من لزم شيئاً عرف به ومن انقطع إليه فقد أعطاه مقادته ؛ وأن المسيء مرتين بفوارطه ، والمحسن مغبوط بإحسانه ؛ — وعند الله مانسيه خلقه ، ولهى عنه
- 6 المغرور بما لا يصحبه ؛ — والسلام على الأرواح الغالبة لكلب الحرص ، والمالكة لعصمة الغضب والشهوة !

1 عليك : عليك || دينك : دينك || 2 اليك : اليك || 3 يلهينك : يلهينك || شيئاً : شيئاً || 5 الميء : الميء || 6 ولهى عنه : (أى سلا عنه وترك ذكره . و « لها به » أى لعب به)

السفر السابع : في مخاطبة أصناف الناس

- 3 (٦٨) يا مطايا الباطل ، وعبيد المائل ، ومعاقل الآثام ، وحصائد
 الأيام ا يستم عما لكم ، وأطعنم آمالكم ، وتركتم ما كلفتموه ، وطلبتم
 ما كفتتموه ، ووكلمتم اهتمامكم بالمباين لكم ، وغفلتم عما ليس بغافل
 عنكم . [F. 85b] ألا تستحيون ممن ابتدأ لكم بالذم قبل استحقاقها
 واستثنى عليكم فيها بإغاثة الملهوف ، وفك الأسير ، وكف الأذى ،
 وكشف البلوى ؟ فمعتم درها ، وجمعتم وقرها . وخيل اليكم ، مع
 شدة الازعاج وحب المسير ، أنكم قاطنون ، وعلى ما يخاف عليكم
 منه آمنون . لا تأتمرون لناصح ، ولا تنقادون لواعظ . قد خلفتم آراءكم
 وقوتهم أهواءكم . إن ائتمنتم خنتم . وإن وليتم ظلمتم . وإن حدثتم
 كذبتهم . هنا ، وأعمالكم تعرض . وفوارطكم تحصى . ولكل ساعة
 فيكم آثار لا يبرأ كلها ، ولا يلحق وترها .

2 الباطل : (صوت الشهوة) || المائل : المائل (= الجسم) || حصائد :
 وحصائد || ما : عن ما (بخط جديد والأصل عما) || 4 ما كلفتموه :
 ما كفتتموه || 4 عما : عن ما (بخط جديد والأصل : عما) || 7 واستثنى عليكم
 . . . وكشف البلوى : (ما يملكه الإنسان له عليه فيه حق باستثناء القدر الذي فيه
 إغاثة الملهوف وفك الأسير وكف الأذى وكشف البلوى . - وهذا نظير المبدأ القرآني :
 « ولدين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » المصارج ٧٥ / ٧٠ « و
 أموالهم حق للسائل والمحروم » الذاريات ٥١ / ١٩) || 6 وفك : وفك || 8 درها :
 (أى خيرها) || وقرها (أى حملها الثقيل) || 9 لا تأتمرون لناصح : (أى
 لا تمتثلون نصحه) || قد خلفتم آراءكم : (أى جعلتم آراءكم خلفكم فلم تملموا
 بموجبها ولم تهتدوا بها) || 10 وقوتهم أهواءكم : (أى سرتهم على أثر أهوائكم)
 ائتمنتم : ائتمنتم || 13 كلها : (أى جرحها) || وترها : (أى ظلمها من قوتك :
 وتره = أصابه بمكرهه أو ظلمه)

(٦٩) يأيها الشيخ ، مضى شبابك بلذته ، وارتهنك بتبعته ،
 وخلف لك التأسف عليه : أن أيام الحياة حلم ، والموت يقظته :
 وفي الحساب تفسير أضغاثه !

8

(٧٠) يأيها الشاب الذى وقعت أمنيته على طول العمر ! سل
 من تقدمك : إلى ماتأمله ، وعمّا حصل له وعليه منه ، حتى ترى
 خسراته فيه ؟ انك ترحل فى كل يوم مرحلة من مراحل أجلك ،
 وتختلج ثوباً من أثواب زينتك ، حتى تحصل (= تصير) عارياً
 من نضرة لباسك وتماسك قواك .

9

(٧١) يا من طمت ثروته ، وزادت عدته ، وبهرت قوته ،
 وعز ناصره ، ويتألم الناس (من) ونور ماأنعم عليه ! ابن لى :
 هل حويت شيئاً بين مقامه عليك فى محياك ، أو صحبته لك فى
 الخروج عن دنياك ؟ أو ما علمت أن عبوديتك تزيد زيادة عبودتك
 وأن اختلالك [F. 86^a] يعظم بوفور فنتتك ؟ لأن راحتك تنقص
 زيادتها ، وابتذالك من أيسر ماتعانيته لها . إنمّا تشبه مملوكاً للملك
 عدل المجازاة ، أنفذه الى بعض قواصيه ليصلح بعض ما تشعث
 منه ، وحمله مالاً للإنفاق عليه ، ووعده حسن المكافأة على امتثال
 أمره ، وتوعده بغليظ العقوبة على خلافه . فلما بلغ الموضوع

12

16

1 شبابك : شبابك || وارتهنك : وارتهنك || 2 لك : لك || 3 أضغاثه : (أضغاث
 الحلم = ما كان منه مختلطاً مضطرباً . والأضغاث جمع ضنث وهو القبيضة من شيب
 مختلط رطبه بيباسه) || 5 تقدمك : تقدمك || وعا : وعن ما (مخط جديد والأصل :
 عا) || 6 إنك : انك || أجلك : اجبك || 7 زينتك : زينتك || 8 لباسك ...
 قواك : لباسك وتماسك قواك || 9 طمت : (أى عظمت وكثرت) || 11 شيئاً : شيا ||
 عليك : عايك || فى محياك : فى محياك || لك : لك || 12 دنياك : دنياك || عبوديتك :
 عبوديتك || عبيدك : عبيدك || 13 اختلالك : اختلالك || فنتتك : فنتتك || لأن لان
 || راحتك : راحتك || 14 وابتذالك : وابتذالك (والابتذال - مصدر « ابتذل » :
 لبس « المبتذل » وهو ، من الشباب ، ما يستعمل كل يوم ، أو هو الرث البذل) ||
 لك : لك || 15 تشعث : (= تفرق وتغير) || 16 المكافأة : المكافأة

رأى فيه جمعا ناسبهم ، وقتن بجوارهم . فأغفل ما وكل به ،
وركب مانى عنه : وجاء الجماعة (على البقية) مما فى يديه ، بما
كان يصلح به ما توجه له : وسوف ماأنتبه : فلما غشيه رسل
الملك فى إشخاصه اليه وعرضه هه ، قلب طرفه يمنة وبسرة
هل فيمن ركن اليه وزر منهم ؟ فلم ير إلا كائماً عنهم ، خائفاً منهم :
فانتزعوه من جملتهم ، وجردوه مما كان يباهى به فيهم : ولحقه من
عيف السبابة وحث المسير ، ماأشبهه سؤالقه : فلم تصل أصغياؤه ،
ومن آثاره على معاده ، إلا إلى العويل عليه ، وسفح الدموع عند
آثاره الملحقة : وانصرفوا بعد ذلك إلى الاستمتاع بما خلف : وخرج
الناس عنهم . - فقيراً ، حسيراً ! قد فاته عمله ، ولم ينفعه ندمه .

(٧٢) يا ويحك ! أحسن محاورة المختلين والمتحملين . واحذر
التحامل عليهم ، فإن عينهم مصارع للأغنياء . واعلم أن أضرار الغنى
بماله أعظم وزرا من أضرار الفقر بسعيه : لأن الفقير مضطر ،
والغنى مختار ؛ والاستطالة من الغنى داعية إلى الفاقة ، وقريبة من
الإبارة [F. 86^a]

(٧٣) يا من جل أمره وعز نصره وتحامى النام، سخطه !
خف من فوقك يخفك من دونك : وبادر بإحسانك : وسوف يعقوبتك
واتهم غضبك فإنه أعدى لك ممن تسلط عليه : واعلم أن الصحيح

1 فأغفل : فأغفل || 2 وجاء : وجا || ما : من ما (بخط جديد والأصل ما) ||
4 إشخاصه إليه : (= إرجاعه إلى الملك) || 5 هل فيمن . . . وزرهم : (أى هل
فيمن بجأ اليه من يحمل عنه ثقل ما هو فيه) || كائماً : كائناً (والكائغ هو العاجز
وجمه كاعة وفعله كاع ، يكجج) || خائفاً : خائفاً || ما : من ما (بخط جديد
والأصل : ما) || 7 عيف : (عاف للناظر - يعاف ويعيف - حال على الشيء
ودار حوله يريد الوقوع عليه) || 8 أصغياؤه : أصغياؤه || 9 ذلك : ذلك ||
11 يا ويحك : يا ويحك || 12 فان : فان || للاغنيا : للاغنياً || 13 لأن : لأن ||
15 الإبارة : (الإبادة والاهلاك وفعله : أبار يبير) || 17 فوقك . . . دونك :
فوقك يخافك . . . ذرنك || بإحسانك : بإحسانك || يعقوبتك : يعقوبتك ||
غضبك : غضبك || فانه : فانه || لك : لك

الرأى من علم أن فى العداوات ، من اصلاح نفسه ، أكثر مما فى المودات
من اصلاح حاله : فتمتع بهنوات رعيتك ، وحسن موقفتك من قلوبهم
بجراسمهم من الخوف والقحط ، فإن بهما يظهر نقصك عندهم ، ويزول
محلكت منهم : — واعلم أن البخل يحسن فى أربع : ويقبح فيما سواها ،
وهى الدين ، والحرم ، وأيام الحياة ، والمقاتلة ، وإن المسكين من الملوك ، من
حزت المطالب على خيار رعيتة ، وقصرت أحوالهم فى أيامه ، وإن كان
كثير المال . مستقيم الحال ، أن يغلب الخور على حوزته (فإن ذلك) يفسد
من نفوس أهلها بما لا يصلح : فما استورته المضروب عليه أولى من مالها ،
وليس يربحكم ، على تطاول الأيام ، إلا العدل

(٧٤) يأبى المتصادقان ! اجتهدا أن تكون مودتكما بما لا يتغير فيه
بقاء صلتهما ! وإن كان ودكما لا يستحيل فيكما — وأنتما باقيان —
فإنما هو باطل ، وظل زائل وسراب آفل . واعلما أن المودة المبرأة من
لذة الحسن من خواص الإنسان ، وأنها ليست لشيء من البهائم ،
فتمسكا بها على شرائطها ، واجملاها ذريعة لما تأملناه من الفوز
وتخافانه من سوء المجازاة

(٧٥) يأبى المتنابدان [F. 87^a] حكمتما عليكما غضبكما وحرجتما
من طاعة عقولكما ، وأنبأتما عن ضعف صبركما ، وسوء عهدكما : إن
من أقبح ما ركبتاه ذما بعد حمد ، وانحزباً بعد ود ، ولو دفعتما حسن
ما قبح ، وصبرتما على تسور الغلبة التى لا تزيدكما تحملاً ، لسلمتما من
عادية الهاترة . إن الأمكما أغلبكما ، وأخسكما ، أقواكما : وأنتما من

1 الرأى : الرأى || ما : من ما (بخط جديد والأصل : مما) || 2 رعيتك :
رعيتك || موقفتك : موقفتك || 3 والقحط : (= اليأس) || فإن : فإن || نقصك :
نقصك || 4 محك : محك || فيما : فى ما (بخط جديد والأصل : فيما) || 3 الملوك :
الملوك || 7 حوزته : (ناحية من نواحي المملكة) || 11 بقاء : بقاء || 12 فانما :
فانما || زائل : زائل || المبرأة : المبرأة || 13 لشيء : لشيء || البهائم : البهائم ||
14 شرائطها : شرائطها || 15 سوء : سوء || وسوء : وسوء || 20 عادية الهاترة :
(حدة الحقد والطمع)

مطايا الشيطان حتى تزلان بما أوامتها اليه ، من فقد ما أمر الله - عز وجل 1 - : فأخرا طاعة الغضب ، فإن معاصيه قريب من ربه ، أثير في خلقه . 3

(٧٦) يامن أظهر خيراً وأسر شراً ! جاهرت أفضل مما ساترت ؛ وأقمت جاهلك في الدائرين ؛ وأضربت عنه فيمن دامت عظمته ، وفاضت زلفته ؛ وعن قليل يتكشف ما سترت ، ويظهر ما أخفيت ؛ 6 والى ذلك مقلوب من ساترت بهم ، منصرفه عنك إلى من جاهرته

(٧٧) يا غريم المعسر ! أرفق بمن ملكت مقادته ، وغلبته على

اختياره ؛ إن توقير جاهه والصبر عليه من أحسن ما أفضى بك إلى 9 الخلاص منه وانتقاصه ومضايقته يزيدانك بعداً مما تلتسمه ، ويتجاوزان حقدك عليه ؛ فأعطه من رأفتك ما يجب أن يعطيكه من له أوفر من دينه ، 12 إذا قمت بين يديه صفرأ من الاحتجاج ، فقيرا إلى التعمد ؛ إن يكن صادقا فيما شكاه ، أئمت فيه ؛ وإن كان كاذبا ،

أثم وأجرت : وكان ما اخترته من أجر (البطرة) ، أكثر [F. 87b] مما

تطالبه من التبعة ؛ إن لك في كل من ملكت الإحسان إليه وإن زاد 15 قدره على قدرك - مثوبة : فاهتبل الفرصة إليها ، وتوق ضياعها فإن الثواب زاد الرحيل من هذا العالم ؛ وقليل ما صح لك في دار البقاء ، أفضل مما حصل لك بدار الفناء ؛ وإن هتك المستورين يرفع 18 الستر ، ويفسد عواقب الكفاية ، ويقصر مدة النعمة ؛

1 فإن : فان || معاصيه : (اسم فاعل من «عاصى» : غالبه بالضرب بالعصى ، خرج عن طاعته وعانده) || 5 الدائرين : (جمع دائر ويجمع على دوائر وهو : الهائل « أثر دائره » ، - النافل ، الهالك ، مالا يعبا به) || جاهلك : جاهلكك || 7 هنك : عنك || 9 بك : بكك || 10 يزيدانك : يزيهانك || ما : من ما (بخط جديد والأمرل : ما) || 11 حقهك : حقتك || رأفتك : رأفتك || 12 صفرأ . . . الاحتجاج : (أى خذوا منه) || 14 البطرة : (البطور ، الهدر ، الباطل) || 15 لك : لكك || 16 قدرك : قدرك || فاهتبل الفرصة : (اغتنيها) || 17 فان : فان || لك في : لكك في || 18 البقاء : البقاء || ما : من ما (بخط جديد والأصل : ما) || الفناء : الفناء || هنك : هنك

(٧٨) يأبها المغتاب ا ضيعت ، بالغية ، قطعة من زمانك ،
وطائفة من حركة لسانك ، وجعلتهما عليك لالك ، وأدخلت من
أصغى إليك في حوبك : أتحمّل جوارحك أحسن أدناس المستعرضين ،
وترى لنفسك أن تقع من الناس وقوغ النباب : يتبع عليل الجسد ،
ويترك صحيحه ؟ أف لك ا إن كنت صادقاً ، وبؤساً لك وترحاً ا إن
كنت كاذباً : أما كان لك في نشر المحاسن ، والإشادة بالمآثر ،
شغل يحسن أثره ، ويطيب نجره ؟ ولكن أهل كل حال أولى
بها :

(٧٩) يا من تاه فكره وحر عليه أمره واستعضلت به مطالبه ا
أرفق بنفسك (؟) ، وعرس عن خبيك : وافرغ إلى الله الكريم
برغبتك : ولا تؤيسك من الظفر بأمر ما عابت من استصعابه عليك .
فرما قرب البعيد ، وبعد القريب ا واعلم أن ماتحوز من فضيلة الصبر
والأجر في تماسكك ، أكثر مما ترجوه من نجاح طلبتك ؛ وأن القنوط
يحبط أجرك ، ويقوى وزرك ، ويجمع لك بين الإثم والحرام .
(٨٠) يا من أبطأت عليه إجابة [F. 88^a] دعائه ! وساء ظنه بربه 15

1 زمانك : زمانك || وطائفة : وطائفة || لسانك : لسانك || عليك لالك :
عليك لالك || 3 إليك : إليك || في حوبك : في حوبك || (والحرب - بصم الحاء
هو الإثم والذنب) || جوارحك : جوارحك || 4 وترى لنفسك : وترى
لنفسك || 5 ويترك : ويترك || لك : لك || لك : لك || وترحاً : (هلاكا) ||
6 أما . . . لك : أما ما كان لك || بالمآثر : بالمآثر || 10 بنفسك : (طمس
في الأصل) || وعرس : (عرس المسافر : نزل للاستراحة آخر الليل) || خبيك :
خبيك (العدو السريع) || 11 برغبتك : برغبتك (والفرغ إلى الله بالرغبة هو
القصه إليه وحده بالرغبة بان يكون وحده هو المرغوب والمطرب) || تؤيسك :
تؤيسك (تجعلك آيساً وقتانظا) || بؤر : بؤر || عليك : عليك || 13 في
تماسكك : في تماسكك || مما : من ما (يحبط جديد والأصل : مما) || طلبك :
طلبك (والطلبة - يفتح الطاء وكسر اللام - المطرب والحاجه || 14 أجرك : أجرك
(وإحباط الأجر : إبطاله وإفساده) || 14 وزرك : وزرك || لك : لك ||
15 دعائه : دعائه || ساء : ساء .

إِنَّكَ تَدْعُو مَشْرَفًا عَلَى نَيْتِكَ وَعَالِمًا بِغَيْبِكَ : فَصَحِّحْ فِي رَغْبَتِكَ إِلَيْهِ
وَاسْتِجَابِكَ لِمَا دَعَوْتَهُ ، وَأَنْ تَكُونَ أَهْلًا يَلْتَمِسُهُ مِنْ خَيْرِهِ : وَاعْلَمْ أَنَّهُ
لَا يَجِيبُكَ فِيهَا أَسْخَطَهُ إِلَّا عَنِ سَخَطِ عَالِيكَ ، وَلَا يَمْنَعُكَ مَا كَرِهَ
إِلَّا لِرَأْفَةِ بَيْتِكَ :

(٨١) يَأْمَنُ شُغْلَ نَفْسِهِ فِي صَلَاتِهِ ، بِعَرُوضِ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِهِ
فِي دُنْيَاهُ ، عَلَى فِكْرِهِ ! إِنَّكَ قَدْ خَرَجْتَ عَمَّا دَخَلْتَ لِرَبِّكَ فِيهِ ، وَخَلَطْتَ
خِدْمَةَ الْحَالِدِ بِالْبَاقِيَةِ : أَوْ مَا عَلِمْتَ أَنْ نَصِيبَ الْبَارِي - عَزَّ وَجَلَّ ! - مِنْ
صَلَاتِكَ ، حَسَنَ الْإِخْلَاصِ ، وَتَجَرَّدَكَ مِنَ الصُّورِ الْمَحْسُوسَةِ ؟ وَمَا
كَانَ سِوَى ذَلِكَ ، مِنْ فَعْلَاهَا ، فَإِنَّمَا يَرُدُّعُ قَسْوَتَكَ ، وَيُثْبِتِي عَجْبَكَ
وَنَهْيَكَ .

(٨١ - ١) فَاسْتَقْبِلْ فَلَكِ الْبُرُوجَ ، عَلَى مَسَامَةِ حُطِّ نَصْفِ
النَّهَارِ بِيَلَدِكَ ، وَارْفَعِ يَدَيْكَ بِالتَّكْبِيرِ ، كَمَا يَرْفَعُهَا مَنْ خَافَ أَنْ
يَضْرِبَ بِالسَّيْفِ عَلَى أُمِّ رَأْسِهِ ، فَتَوْقِي بِيَدَيْهِ : ثُمَّ اتَّلِ مَا أَنْزَلَ
إِلَيْكَ عَلَى مَقْدَارِ طَائِفَتِكَ فِي الْقِيَامِ وَالتَّعْتِمِ بِرَاحَتَيْكَ رَكْبَتَيْكَ ، وَابْسُطِ
ظَهْرَكَ حَتَّى يَمْتَدَّ عُنُقُكَ ، وَتَكُونَ فِي هَيْئَةٍ مِنْ دَعَى إِلَى ضَرْبِ عُنُقِهِ ،
وَقدَسَ اللهُ رَاضِيًا بِمَا قَضَاهُ : ثُمَّ انْصَبْ ظَهْرَكَ ، وَاسْتَوْ قَائِمًا ،
وَاحِدًا عَلَى تَظَاهَرِ نَعْمِهِ ، وَتَرْدَافِ مَنَّتِهِ . ثُمَّ خَرَّ سَاجِدًا ، فَحَمْدُ

1 إِنَّكَ : أَنْتَكَ || نَيْتِكَ : نَيْتِكَ || بَغْيِكَ : بَغْيِكَ || فِي رَغْبَتِكَ :
فِي رَغْبَتِكَ || وَاسْتِجَابِكَ : وَاسْتِجَابَتِكَ || 3 لَا يَجِيبُكَ : لَا يَجِيبُكَ : عَلَيْكَ :
عَلَيْكَ || يَمْنَعُكَ : يَمْنَعُكَ || 4 بَكَ : بَكَ || 7 إِنَّكَ : إِنَّكَ || عَمَّا : عَمَّا : عَنِ مَا
(بِحُطِّ جَدِيدِهِ . وَالْأَصْلُ : عَمَّا) || لِرَبِّكَ : لِرَبِّكَ || 7 الْبَارِي : الْبَارِي ||
صَلَاتِكَ : صَلَاتِكَ || 8 وَتَجَرَّدَكَ : وَتَجَرَّدَكَ || ذَلِكَ : ذَلِكَ || 9 قَائِمًا : قَائِمًا ||
قَسْوَتِكَ : قَسْوَتِكَ || عَجْبِكَ : عَجْبِكَ || وَنَهْيَكَ (وَالنَّهْيُ مَصْدَرٌ : نَاهٍ ، يَنَاهُ)
هُوَ الرُّفْعَةُ الرَّاعِبَةُ) || 11 فَلَكِ : فَلَكِ || 12 بِيَلَدِكَ : بِيَلَدِكَ || يَدَيْكَ : يَدَيْكَ ||
13 ثُمَّ اتَّلِ : ثُمَّ اتَّلِ || الْيَكِ : الْيَكِ || 14 طَائِفَتِكَ : طَائِفَتِكَ || وَالتَّعْتِمِ ... رَكْبَتَيْكَ :
(لَقِمَ الطَّعَامَ وَالتَّعْتِمَهُ : بَلَعَهُ . وَاسْتَمَالَ هَذَا الْفِعْلُ هُنَا يَرَادُ بِهِ أَخَذَ الرَّاحَتَيْنِ بِجَمَاعٍ)
الرَّكْبَتَيْنِ أَنْتَاهُ الرُّكُوعُ) || بِرَاحَتَيْكَ رَكْبَتَيْكَ : بِرَاحَتَيْكَ رَكْبَتَيْكَ || 15 ظَهْرَكَ :
ظَهْرَكَ || عُنُقِكَ : عُنُقِكَ || دَعَى : دَعَى || 16 ظَهْرَكَ : ظَهْرَكَ || قَائِمًا : قَائِمًا

تحميد الأسير ، وسله حسن عونه لفضائلك على رذائلك ، وحسنك
على قبيحك ، ١٠ استطعت .

- 3 (٨١ ب) وطهر قلبك : ولا تلذن بصورة من صور الملاذ على
تخيلك ، فإذا طالعك ، قيدها بالجهر [F. 88b] بالتمسيح وموالاته التلاوة ،
وامنع قلبك من التحرك لها . - وسل الله عز وجل - ١ ، بعد تقضيها ،
6 ما يلبق بعطاياه في خاتمه : وتخير للصلاة أوقانا أربعة : وهي من طلوع
الفجر إلى الشمس ؛ ومن زوال الشمس إلى بعد زوالها بساعة ؛ ومن
زوال الشمس إلى بعد زوالها بساعة ؛ ومن مغيبها إلى مغيب شفقها :
وما استطعت من الليل : إلا أن أفضل صلوات الليل نصف الليل : 9
(٨١ ج) ولا تتوهم أن ترك الطعام والشراب ، مدة نهارك ، تمام صومك
حتى ينضاف إليه إمساك اللسان عن الكذب والمعايب ، وجميع ما
يؤثم : من القول والحظر على الجوارح فيما لم يطلقه العقل لها ، وتجنب
12 ما يحركها ، من الأغذية وسائر الأسباب ، على التمرد وسوء الطاعة ؛
والرأى الجميل واصلاح النية لسائر الناس . فإن الصلاة والصوم
يعدهما على القلوب ، ويؤجج الشهوات ؛ ولا يطمع أحد في سلاتهما
15 له حتى يسلم من الأوصاب .

(٨٢) يامن أحب المال وآثره ! ألا تبين نصيب المتناخس منه ،

- 1 لفضائلك : لفضائلك || رذائلك : رذائلك || وحسنك : وحسنك || 2 قبيحك :
قبيحك || 3 نليك : قبيحك || 4 تخيلك : تخيلك || فإذا طالعك : فإذا طالعك ||
5 قلبك : قلبك || التحرك : التحريك || تقضيها : (انهازها من تقضى الشيء :
انقطع وانتهى) || 10 ترك : ترك || نهارك : نهارك || صومك : صومك ||
13 إمساك : إمساك || 6 فيما : فيما (بفتح الجدي ، والأصل : فيما) || 13 وسائر :
وسائر || وسوء : وسوء || 8 والرأى : والرأى (معطوف على « اساك » أى أن
« إمساك الصوم يكون بترك الطعام ... وإمساك اللسان ... والرأى الجميل ... ») ||
سائر : لسائر || 14 فإن الصلاة : فإن الصلاة || 15 ويؤجج : ويأجج || 17
المتناخس : (كذا بالأصل والمعروف في اللغة ، في هذه المادة : المتناخس : جرب يصيب
الحيوان عند ذيله ، - نخس لحمه : قل ، - نخس الذابة : فرز مؤخرها أو جنبها
بعود أو نحوه فهاجت - والسباق هنا يفيد ان « المتناخس » هو المحتاج الى المال)

وتطوع بإخراجه في ذوى الفاقة ، ومن يرغب بنفسه عن السؤال ،
ويسترقه الاختلال قبل أن يسطو عليه ، فيترع أضعاف حقها ؟

3 (٨٣) يا من هجر الدعة ، وجانب الترفة ، فأحضر في ميدان الحرص

لله أنت من طالب مطلوب ! ارحم نفسك : وارفق بيديك وعافيتك :
أصبحت نبي والزمان يهدمك ؛ وتزيد الأيام تنقصك : لو كشف لك

6 [F. 89^a] لأرحمت واسترحمت :

(٨٤) يا أيها الإنسان ! اكم في هذا العالم حسن صنعك عن

أعين البشر: فإن له عيوناً أشرف منها : من غمرة السماوات يبصره
ويجازى عليه :

(٨٥) يا من احتمل الرسالة ، وصدع بحقها ، وطهر من أدناس الخاطئين

ومعاهد المستهزئين ! ناد الأرواح الجائرة في الأجساد البالية : إلى كم

12 تتعين خواطرك المزرية ، وآمالك الكاذبة ، وتطيلين مالا تلحقين ، وتأنفين

مما لا تفخرين؟ ألا تفكرين في تناهى المدة ، وانقضاء العدة ، وعرضك

على ما أسلفت حين ، لا يحضرك معذرة ، ولا يقبل منك فدية ، ولا يسمح لك

15 ترجعة :

(٨٦) إنا لله !

حضر اليقين :

وزالت الظنون :

16

1 بإخراجه : بإخراجه || في ذوى : في ذوى || 2 حثها : (كذا بالأصل

والصواب : حقه) || 4 نفسك : نفسك || 4 بيديك وعافيتك : بيديك وعافيتك ||

يهدمك : يهدمك || 5 وتزيد : وتزيد || تنقصك : تنقصك || لك : لك || 6 عيبك :

عيبك || 7 صنعك : صنعك || 8 فان : فان || هيونا : عيون || 11 الجائرة : الجائرة

|| (لعل الصواب الجائرة) || 12 خواطرك : خواطرك || وآمالك : وآمالك ||

وتأنفين : وتأنفين || 13 تناهى : تناهى || وانقضاء : وانقضاء || وعرضك :

وعرضك || 14 يحضرك : يحضرك || منك : منك || 15 ترجعة : (ترجع : قال

في المصيبة : إنا لله وإنا إليه راجعون ، - ترجيع الصوت : ترديده في الحاق ، -

ترجيع الأغان : ترديدها في الغناء . - ولعل صواب الكلمة في الأصل ترجعة)

- ونفشت السرائر :
- 3 وصدقت المصادر عن البصائر .
وأذكرتنا الصحف ما أنسينا :
وحفظت علينا ماضي معنا .
وحصل العامل على عمله :
- 6 فشق وسعيد !
- (٨٧) يافاطر الأشباح
وباعث الأرواح
9 ونهاية آمال الراغبين
وقوة ألباب المحبين !
ومن بهر البرايا فضاه
- 12 وجاد لها بمقدار احتمالها من جرده !
ارحم من جنح عن عدلك الى فضلك
وزاد رجاؤه لعفوك على خوفه من سخطك !
- 16 وتيقن أن لامهرب منك إلا اليك !

تمت الصحف

1 السرائر : السرائر || 2 البصائر : البصائر || 12 عدلك : عدلك || فضلك :
فضلك || 14 رجاؤه : رجاؤه || لعفوك : لعفوك || سخطك : سخطك || 15
منك : منك || اليك : اليك || 16 تمت الصحف : الحمد لله رب العالمين والصلوة
على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين . في ناسخ جملي الاول اثنتين وخمسين
ورستمايه (جملة كاملة بقلم الاحمد مهملة الحروف ، غير واضحة تماما

REPUBLIQUE ARABE D'EGYPTE

Ministère de la Culture

MEMORIAL

SHIHAB AL-DIN AL-SUHRAWARDI

(Maître de l'Ishraq)

à l'occasion du huitième centenaire de sa mort

(587 H. = 1190)



GEBO

1974



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

TABLE DES MATIERES

Introduction	Page
I. B. Madkour ..	9
Première partie	
Vie de Suhrawardi et les facteurs qui ont marqué sa vie.	
<hr/>	
Chapitre I :	
Le maître de l'Israq Sayyid Hussein Nasr	15
Chapitre II :	
La doctrine ishraqi, école platonicienne islamique M. M. A. Abu Rayyan	37
Chapitre III :	
Entre Suhrawardi et Avicenne I. B. Madkour ..	63
Deuxième partie	
Ses idées et sa méthode	
<hr/>	
Chapitre IV :	
Quelques réflexions sur l'Israq de Suhrawardi Louis Gardet	83
Chapitre V :	
Suhrawardi et son rôle dans le domaine philosophique P. Gomez Nogales	103
Chapitre VI :	
La notion de wujûd dans le Kitab Al-Mashari' wal-Mu- tarahât de Suhrawardi P. G. C. Anawati ..	132

Chapitre VII :

Suhrawardî et ses reproches aux péripatéticiens	
Mâjid Fakhrî	151

Chapitre VIII :

La philosophie de l'Ishraq et la phénoménologie	
Hasan Hanafî	169

Troisième partie

**Suhrawardî dans le cadre du sixième et septième
siècle de l'Hégire (12e et 13e s. p. C.)**

Chapitre IX :

Le rôle de Suhrawardî dans l'universalisation de la culture au VIe s. H. (12e s.)	
Muhammad al-Bahyy	255

Chapitre X :

Ibn Saba'in et le philosophe de l'Ishraq	
Abu-l-Wafâ al-Taftâzânî	291

**Document historique relatif à l'héritage
grec chez les Arabes**

Chapitre XI :

« Pages grecques », (al-Suhuf al-Yûnâniyya), sources indirectes de la notion de « théosophe » chez Suhrawardî	
'Uthmân Yahyâ	312

PREFACE

par

Ibrahim Madkour

Le Shaykh de l'*Ishrâq* a joué dans l'histoire de la pensée musulmane un rôle dont le résultat s'est fait sentir durant la seconde moitié du sixième siècle de l'hégire et dont l'écho nous parvient encore aujourd'hui. Il vécut à une époque mouvementée : les Croisades, après avoir atteint leur paroxysme, avaient vu leur mordant brisé par Saladin, l'ayyoubide (589 H./1193). Une tendance sunnite, traditionnelle s'établit alors : elle essaya de prendre la place des propagandes isma'ïliennes. Dans l'affrontement de ces positions, il y avait des éléments à accepter et d'autres à refuser, du sérieux dans la recherche de la connaissance et un face à face avec les différentes doctrines et sectes. Il ne fut pas donné à Sohrawardi de vivre longtemps au milieu de ce tumulte ; il ne dépassa pas les 38 ans. Malgré tout, il put rassembler des pensées et des idées variées et composer environ cinquante ouvrages dans lesquels il essaya de faire l'accord entre la sagesse de l'Orient et celle de l'Occident. Il se peut que la sagesse de l'*Ishrâq* soit comptée comme la forme la plus large de synthèse et de conciliation dans la pensée musulmane. La conciliation rencontre parfois des adversaires qui la contestent, car il se peut qu'elle ne satisfasse ni les modérés, ni les extrémistes et qu'elle se voie critiquée sur sa droite comme sur sa gauche. Tout montre que la voix de l'opposition faite à Suhrawardi fut extrêmement forte, violente, au point qu'elle fit taire sa propre voix et eut raison d'elle.

Peut avant l'année 1386 de l'hégire, la Commission de Philosophie et de Sciences Sociales, au sein du Conseil Supérieur des Arts et des Lettres, se pencha sur ce feu qui s'était éteint prématurément, dans le dessein d'en raviver le souvenir et de célébrer le huitième centenaire de la mort de Shihâb al-

Din al-Suhrawardi. Le Conseil Suprême prit les décisions adéquates. L'on eut l'idée de composer à cette occasion un livre commémoratif qui mette en lumière certains aspects de la personne et de l'œuvre de Suhrawardi, à l'exemple de ce qui avait été réalisé pour Ibn 'Arabi (637 H./1240 et que l'on publie les textes de ses œuvres encore inédites, dans la mesure du possible. La commission, selon son habitude, adressa des invitations à ceux des orientaux et occidentaux, des arabes et arabisants, musulmans et chrétiens, qui se pré-occupaient de Suhrawardi. Cet appel fut accueilli favorablement par un bon nombre de spécialistes qui comptaient un français, un espagnol, un libanais, un syrien et un iranien, à côté de nos frères égyptiens.

* * *

Il en résulta onze études qui exposaient la vie de Suhrawardi, ses opinions, son influence, mettant en vedette des textes se rapportant à ses pensées, ou analysant certaines de ses expressions. Un certain nombre de points de la vie de Suhrawardi ont posé des problèmes et continuent à en poser. A-t-il été réellement en rapport avec les bâtinites d'Alamut ? Quelle fut exactement sa position par rapport à la propagande fatimite et isma'élite ? Pourquoi quitta-t-il la Perse ? Pourquoi se fixa-t-il précisément à Alep ? A-t-il pu réellement écrire durant sa vie si brève un tel nombre d'ouvrages qui lui sont attribués ? Ou bien ses disciples ou ses admirateurs ont-ils mis sous son nom une partie de cet ensemble ? Enfin quelles furent les vraies causes de sa mise à mort ? Les auteurs des différentes études de ce volume ont exposé ces difficultés et exprimé leurs opinions (1).

* * *

Les idées de Suhrawardi n'ont pas été l'objet d'une moindre sollicitude. L'on a essayé de définir ce que voulait dire « la sagesse de l'*Ishrâq* » (2). Est-elle logique et preuve, ou bien goût et connaissance ? En d'autres termes, est-elle une philosophie ou un mysticisme ou les deux à la fois ? Quelles

(1) Voir spécialement les trois premiers chapitres.

(2) Voir le quatrième chapitre.

sont ses sources ? Est-elle purement iranienne, ou platonicienne ou plotinienne ? Est-ce une forme de la gnose qui dominait à Alexandrie et dans les écoles d'Orient avant l'Islam (3) et jusqu'à quel point Suhrawardi a-t-il été influencé par les péripatéticiens arabes ? Y a-t-il un lien réel entre *L'Ishrâq* et ce qu'Avicenne appelle la philosophie *mashriqiyya* (4) ? Quelle fut sa position par rapport à Aristote ? En cela, tout spécialement vu que, malgré sa conciliation et sa tendance universaliste, il a pris, vis-à-vis de la logique du premier Maître, une attitude qui lui a valu d'être tenu pour un des grands critiques d'Aristote dans l'Islam (5). Ces études ne se sont pas bornées à établir un lien entre la sagesse de *L'Ishrâq* et la pensée ancienne et médiévale : elles ont tenté de le faire avec la pensée contemporaine. Le plus long chapitre de cet ouvrage a établi les diverses similitudes qui existent entre cette sagesse et la phénoménologie de Husserl (1937), sur la base de ce que tous les deux entreprennent d'unifier la méthode : Suhrawardi unit la contemplation et le sentiment de même que Husserl unit la preuve et l'expérience (6).

* * *

L'influence de Suhrawardi a été seulement envisagée par les présentes études dans le cadre des sixième et septième siècles de l'hégire, même si elles soulignent que ses enseignements ont toujours eu cours en Iran jusqu'à l'heure actuelle. On observe que Suhrawardi a donné à la culture musulmane au sixième siècle un vêtement de science ouverte qui s'accordait avec diverses opinions. Il adopta ce mélange sans tenir compte de ses origines, orientales ou occidentales et il professa en résumé la philosophie des lumières qu'il put recueillir de Platon et de Manès ensemble (7).

Au septième siècle, on observe des similitudes manifestes entre Suhrawardi et Ibn Sab'in. Ce dernier imite — malgré son travail personnel — Suhrawardi en prenant sa philosophie de la lumière, en se libérant de l'emprise d'Aristote, en s'appuyant sur des sources anciennes et spécialement de la

(3) Voir le deuxième chapitre.

(4) Voir le troisième chapitre.

(5) Voir le septième chapitre.

(6) Voir le huitième chapitre.

(7) Voir le neuvième chapitre.

philosophie hermétique. Il est bien établi qu'Ibn Sab'în a eu connaissance d'un bon lot d'œuvres de Suhrawardi qui l'ont influencé, même s'il n'a pas manqué de l'attaquer comme il a attaqué d'autres personnages (8).

Ces études allient la profondeur et la précision, le sérieux et la nouveauté. Pouvait-on mieux rendre hommage au Sage de *l'Ishrâq* et être fidèle à sa mémoire ? Parmi les collaborateurs de ce volume, il en est qui ont fréquenté, pendant des années, les textes de Suhrawardi ; nous leur adressons à tous nos plus sincères remerciements pour le bon accueil qu'ils ont réservé à notre appel et pour la générosité de leur collaboration.

Les lecteurs et les chercheurs, nous n'en doutons pas, apprécieront leur travail et en tireront profit.

(8) Voir le dixième chapitre.

(مطبعة دارالكتب والوثائق القومية ٢٠٠٠/١٩٧٥/٢٠)

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٤٥ لسنة ١٩٧٥



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران