الوجود الأنطولوجي بين السهروردي وأفلوطين
للباحث د. أحمد فقيه
معادلة الانفصال والاتصال بين نظريّتيْ الفيض والإشراق

جاد مقدسي
باحث عربي وأستاذ في الفلسفة - مقيم في فرنسا

تمهيد:

"الوجود الأنطولوجي" للباحث الراحل الدكتور أحمد فقيه محاولة بحثيَّة فريدة ومميَّزة في فضاء الكتابة الفلسفيَّة والإلهيَّات. فيه يسعى مؤلفه لاستعادة مقولة الوجود إلى مجال التداول المعاصر بعدما مضى ردح طويل من الزمن تعرَّضت فيه الميتافيزيقا وأبحاثها للإقصاء والتجاهل من جانب الفلسفة الحديثة. وقبل أن نطلَّ على مضمون هذا العمل ومقصده لا بدَّ من الإلفات إلى أنَّ لهذه الدراسة حكاية هي أدنى أن تكون تراجيديا قدريَّة لا مناص منها. فالكتاب بالأصل هو رسالة أكاديميَّة أعدَّها الباحث لنيل الدكتوراه في الفلسفة في جامعة القديس يوسف اللبنانيَّة. وكان من المقرَّر أن تُناقش بعد أيام قليلة من رحيله المباغت. ولقد شاء القدر ألاَّ تتمَّ المناقشة، لكن رئاسة الجامعة والأستاذ المشرف البروفسور جاد حاتم شاؤوا تكريمه

بما يفوق قرار الهيئة منوِّهين بأهميَّة الدراسة وعمق تناولها لموضوع عالي الشأن في علم الوجود. ومثل هذا التنويه له ما يسوغه في الحقيقة، حيث أنَّ صاحب الأطروحة دخل حقل الفلسفة من بابها العالي ليدرس أنطولوجيا الوجود لدى قامتين شامختين في تاريخ الميتافيزيقا هما السهروردي صاحب حكمة الإشراق، وأفلوطين الإسكندري صاحب نظريَّة الفيض. فإذا كان الوجود عند السهروردي هو النور فهذا يعني أنه (أي الوجود) ليس شيئاً سوى النور نفسه، على تفاوت درجاته قوَّةً وشدَّةً أو ضعفاً وانخفاتاً. بل حتى الظلام هو نور تلاشى إلى أقصى الحدود. وأمَّا ذات النور المطلق الأول(الله) فإنما هو نور يفيض إشراقاً وتتجلَّى فيه جميع الأشياء. كذلك سيذهب أفلوطين من قبله لينشئ نظريَّته الوجوديَّة على مبدأ الفيض الإلهيِّ للموجودات كلِّها. وإذا كان النور هو السبب الأعظم للموجودات فإنَّ التفريق بين الإشراق والفيض لا يلغي التطابق في الجوهر، ذلك بأنَّ الإشراق هو السبيل إلى الفيض من الملأ الأعلى على من امتلأ قلبه حكمة ومن كان مستعداً لمشاهدة الأنوار الإلهيَّة. ولعلَّ هذه النقطة المحوريَّة في ميتافيزيقا الوجود هي الأساس الذي سيدفع الباحث إلى ترتيب مقارنة بين السهروردي ورؤية أفلوطين الأنطولوجيَّة القائمة على نظريَّة الفيض.

عن الأطروحة وصاحبها نقرأ في المقدِّمة التمهيديَّة التي كتبها المفكِّر والباحث في الفكر الفلسفي الدكتور محمود حيدر ما يستجلي روح المكانة الرفيعة لأطروحة صديقه الدكتور أحمد فقيه. يقول حيدر خلال فترة تحضيره لرسالة الدكتوراه، دارت بينه وبيني مجالساتٌ تعدَّت أسوار الأطروحة وهندستها الأكاديميَّة الصارمة. في إحدى الجلسات التي كانت تنعقد بعفويَّة على شرفةِ منزلِه الصيفيِّ، تساءل صاحبي عن الفَرْق بين الفلسفةِ والميتافيزيقا، وما الذي يميِّز إحداهما عن الأخرى. كان تساؤلُهُ آنذاك بسيطًا للوهلة الأولى، إلَّا أنَّه بسؤاله هذا أدخلنا في لجَّة ما لها من قرار. صحيح أنَّ سؤالاً كهذا كان سُئِلَ من قبل، وأجاب عليه الأقدمون والمُحدَثون من الإغريق والفرس والهنود والعرب ناهيك بأهل الحضارات المعاصرة.. إلَّا أنَّه لمَّا يزل ذلك السؤال يطرق باب الفكر من دون أن يبلغ ضالَّته المأمولة بعد... يضيف: في الجلسة إيَّاها - كان السهروردِيُّ وأفلوطين حاضرَين في تأويل الأحاديث. كلٌّ منهما قدَّم لنا أجوبة عن وظيفة الحكمة بجناحيها الفلسفة والميتافيزيقا. رأى السهروردي الحقيقة متجلِّية في سلسلة الأنوار الإلهيَّة، ورآها أفلوطين في نظريَّة الفيض بحدوسها العرفانيَّة. لم يكن التحاور بيننا في محراب الفلسفة موقوفًا على حدٍّ. لذا كثيرًا ما مضينا معًا نحو آفاق أكثر سِعة وأعمق غورًا.. عالَم الفلسفة والحكمة عنده هو عالَم الإصغاء

الهادئ، لا عالَم المماحَكة التي ليس فيها غير ضرب الحجَّة بالحجَّة، وإبطال الرأي بالرَّأي.

كان لصاحب الأطروحة – كما يقول حيدر - أن عَرَضَ وأسهَبَ في ما لدى الحكيمَين من أفهام وأطاريح. ومن بعد أن طال الكلام على ما أورَدهُ من آراء السهرورديِّ وأفلوطين في علم الوجود، تساءلنا معًا - يقول حيدر-: ما المانع من القول أنَّ الفلسفة والميتافيزيقا توأمان لا تنفصلان.. وأنَّهما تنتسبان إلى سلالة واحدة؟ لِنَقُل إذًا إنَّ الفلسفة هي فنُّ التعرُّف على البَدءِ الأول، وإنَّ الميتافيزيقا هي فنُّ التأمُّل في حكمة المُبدئ الخالق، وبيان الطريق الهادي إليه. وعلى هذا المسرى ثمَّة عروة وُثقى تصل بين جناحَي هذا الفنّ. علاقتهما بعضهما ببعض كعلاقة المفهوم بالمصداق كما يُبيِّن أهل المنطق. الفلسفة والميتافيزيقا اثنتان في واحدة. مفرد بصيغة المثنَّى. كلٌ لها مرتبتها في تفحُّص علم الوجود والاعتناء به. مقولة «الوجود بما هو موجود» من مهمَّات العقل الأدنى، أمَّا الإلهيَّات فهي من مقامات العقل الأعلى أو ما يسمُّونه بـ «العقل القُدسيّ». إذن، لا انفصال بين عقل أدنى يُدبِّر المحسوسات والمرئيَّات، وعقل أعلى يتبصَّر المعقولات ويستلهم لطائِف الأنوار. ولا ضيرَ في رحاب المثنَّى من لعبة التناقض[1].

لا شكَّ في أنَّ في هذه المقدِّمة ما يضيء على منطقة قصيَّة من كتاب "أنطولوجيا الوجود"، فالباحث الراحل أحمد فقيه يقرِّر في سياق تبرير فَرَضيَّة الدراسة المقارنة بين صاحبي حكمة الإشراق والحكمة الفيضيَّة أن ثمة جملة من القواسم المرجعيَّة المشتركة أسهمت في تشكيل المنظومة الفلسفيَّة لكلٍّ من السهروردي وأفلوطين. بينما أستل أفلوطين كثيراً من فلسفة أفلاطون ومن محاوراته كتاب «التاسوعات»، فقد استهلم السهروردي الأفلاطونيَّة بعدما ساير المشَّائيَّة لتكون إلى جانب الحكمة الإشراقيَّة لإظهار الحقائق في النفس، والمكاشفة. ولأن الاختلاف بيِّن وواضح بينهما، فقد وصف السهروردي أفلاطون بـ «إمام الحكمة» وصاحب «الأيد والنور»، ثم بنى على هذا الاعتقاد صورة جديدة لميتافيزيقا إسلاميَّة أو كما سُمّيت «على وجه الدقَّة المدرسة الأفلاطونيَّة في مرحلتها الإسلاميَّة».

خصوصيَّة حكمة الإشراق:

رغم شغف السهروردي بالأفلاطونيَّة وانتقائه للشقِّ الموافق لتوجُّهاته، فإنَّه لم يأخذ بها عن ظهر قلب، بل سوف يذهب إلى مخالفة أفلاطون كما فعل حول قِدم النفوس. لذا كانت للنفس تلك

[1]- راجع التقديم للكتاب تحت عنوان «عشيق الحكمة»، ص 13-15.

الدراسة الوافية في «حكمة الإشراق» خصوصًا في مسألة اتحاد النفوس، النفس الكليَّة، وانفصالها وعودتها.

يشكِّل «نور الأنوار» أو علم النور، بيت القصيد في حكمة الإشراق، بل هو مرتكز فلسفة السهروردي الإشراقيَّة، وحجر الزاوية فيها. وثمَّة من يمضي أبعد ليقول إنَّها البداية والنهاية، بل المبدأ، الصراط، والمنتهى. أكثر من ذلك يذهب المؤلِّف إلى اعتبار «علم النور» ليس فقط كمبدأ لفلسفة السهروردي، بل هو غاية كلِّ موجود، وأصل الوجود والإنسان وهو أرقى الموجودات في هذا الكون الحسِّيِّ، لذا نرى السهروردي في «هياكله» يدعو بدعائه الشهير: «يا قيّوم، أيِّدنا بالنور، وثبِّتنا على النور، واحشرنا إلى النور». وإذن، في «علم الأنوار»، ومذهب الإشراق Illumination، لا شيء غير النور، حتى الظلام لم يعد بنظر السهروردي سوى انخفات النور إلى أدنى درجاته، وبذلك كان يقيم الحد الفاصل مع الثنائية المانوية، وكذلك مع الزرادشتية، التي سعى إلى توحيدها حين أبطل ثنائيَّتها وأوجد لها محلاًّ في هياكله السبعة كمدخل إلى ذلك العالم الأعلى النورانيّ.

وبقطع النظر عن هذا التأويل فقد سعى السهروردي- حسب المؤلِّف- لاستظهار منطقة التوحيد الخالص حتى لدى الديانات الوثنيَّة انطلاقًا من منظومته الأنطولوجيَّة في حكمة الإشراق. فالإشراق عنده بات مفهومًا، ومصطلحًا خاصًّا، وهو الكشف وظهور الأنوار الإلهيَّة في قلب الإنسان العارف، من دون غيره، وهذا ما عبرَّ عنه الباحثون في المصطلح الصوفيِّ بالقول أنَّ «الإشراق يكون بالتجلِّي والمشاهدة والذوق والمكاشفة، وما تلقيه هذه الحالات من أثر في القلب والروح، فالتجلّي إذًا ما ينكشف من أنوار الغيوب والذوق أول التجلِّيات»[1].

أمَّا الحكمة الإشراقيَّة فهي تلك التي توصل إلى الحقِّ، وإلى الغاية في الصفاء، وإلى ما يسمّيه السهروردي «نور من نور»، أي الذي لا يحتاج إلى تعريف، «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف»[2]. وعلى هذا النحو يبدأ مقالته الأولى من القسم الثاني لكتابه حكمة الإشراق: فالنور عنده غني، ظاهر، وواضح ليقول بعدها: «فهو الظاهر لنفسه بنفسه.. هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نورًا محضًا». ثم يضيف «فليكن أنَّ النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المُظهِر لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كلِّ ما يكون الظهور زايدًا على حقيقته»[3]. لذلك وجد «الشهرزوري»، تلميذه

[1]- أبو خزام: معجم المصطلحات الصوفيَّة، ص57.
[2]- السهروردي : مصنّفات شيخ إشراق.. جلد دوم. ص107.
[3]- م.ن: ص113 (الفقرة 117).

وشارحه، أن الميزات الأساسيَّة لحكمة الإشراق تكمن في حقيقة انها «تختلف عمَّا جاءنا به حكيم المشَّائيَّة الإسلاميَّة ابن سينا، عبر تحديد دور معرفيٍّ وأساسيٍّ للذوق الآني والمباشر»[1].

في مجال آخر وموازٍ، يقرِّر المؤلِّف أنّ حكمة السهروردي مشابهة لأفكار الأفلاطونيَّة المحدثة أيام الرومان، أي أنَّ هناك استشفافًا مؤدَّاه أن يكون قد عبَّر عن تلك الحكمة عند الحكماء القدامى، بصيغتها الرمزيَّة، غير أنَّها تأتي في سياق مشروع خاصٍّ به، في حين أنَّ جذور هذا المشروع ممتدَّة إلى التصوُّف والغنوصيَّة...

ولعلَّ ما يدعو إلى مثل هذه النتيجة في سياق تأصيل منظومته الأنطولوجيَّة، أنَّ الذوق في هذه المنظومة يؤدّي دورًا بارزًا على المستوى الأساسيِّ للحواسّ، وعلى شكل إدراك عرفانيٍّ مباشر للكيانات ذات الإحساس العالي والتي يطلق عليها السهروردي هنا، الأنوار اللَّامادِّيَّة. على أنَّ حكمته مغايرة وقد تصنف في خانة الحكماء القدامى، السابقين لأرسطو عمومًا، لا سيّما أفلاطون ثم أفلوطين. وما ذلك إلاَّ لأن الإشراق قائم على الحدس، ويقوم بدوره بعمليَّة ربط ما بين الذات العارفة والجواهر النورانيَّة.

ربما لهذا السبب سيجد المستشرق الفرنسيُّ هنري كوربان أنَّ حكمة الإشراق هي «حكمة مشرقيَّة». لكأنه في هذا الحكم أراد أن يفصل ما جاء بها من ذوق وكشف عن النظام القياسيِّ البرهانيِّ للمشَّائيَّة. والأهمُّ في منظومة شيخ الإشراق- كما يبيّن كوربان- هو ميتافيزيقا النور والظلام. ولقد استخدم كوربان H.CORBIN مصطلحات وعبارات، في كتاباته النقديَّة حول السهروردي مثل: الثيوصوفيَّة، والمشرقيَّة، ممَّا يعكس إلماماً عميقاً وشغفاً خاصَّاً بإشراقاته إلى درجة أنَّه أغفل الجانب المنطقيَّ من ترجمته «لحكمة الإشراق»!.

هناك، بطبيعة الحال، مَن يعتبر أنَّ المؤلَّفات المشَّائيَّة للسهروردي هي جزء لا يتجزَّأ من فلسفته الشاملة، حتى وصل إلى تلك المرحلة للتركيز على برنامجه الفلسفيِّ الناضج، حتى أنه لم يستغنِ عن المنهج العقليِّ والمصطلح المنطقيِّ والفلسفيِّ، في خبرته الصوفيَّة وقصصه الرمزيَّة. ولقد قيل في السياق نفسه أنَّ فهم حكمة الإشراق يتطلَّب المرور بتلك الكتابات، بل أكثر من هذا فإنَّ السهرورديَّ نفسه دعا إلى قراءتها بدايةً، ومنها مترافقًا مع «الحكمة»، أي المنطق والطبيعيَّات ثمَّ الإلهيَّات. ومما قاله عن ذلك يظهر في كتاب «المشارع والمطارحات» بقوله: «ومَن لم يتبحَّر في العلوم البحثيَّة، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم: بحكمة الإشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يُقرأ

[1]- السهروردي: حكمة الإشراق، حيدورة، صXXXVI معهد المعارف الحكميَّة، بيروت.

قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات»[1]. أمَّا في كتاب «المقاومات» فإنه يصرِّح بأنَّ: «السرَّ العظيم مذكور في كتابنا المشتمل على الحكمة العجيبة المسمَّاة بحكمة الإشراق، وتفصيل الأبحاث يُطلب في المطارحات.. إذا ما ضُمَّتْ إلى التلويحات عظم نفعها فأغنى وأقنى»[2]. وعلى الجملة كما يؤكِّد السهروردي في «هياكل النور» «فإن المؤلَّفات الفلسفيَّة البحتة يجب أن تُقرأ قبل «حكمة الإشراق»، ثم من بعدها يتناول المُريد الرسائل الصوفية أثناء قراءته لهذا الكتاب الأخير»[3].

وليس من ريب في أنَّ استقراءً إجماليًّا لمنظومة السهروردي تفيد بأن تلقِّي المعرفة من أعلى، من عالم علويٍّ روحانيٍّ، لا يتمُّ -حسب المؤلِّف- إلاَّ بعد سلوك طريق التجرُّد وهو عبارة عن رياضة روحيَّة، ومجاهدة للنفس، وصولاً إلى صفوها من كدورات البدن، وحينها نستطيع القول أنَّ الإشراق سيحصل، وحينئذٍ ستشرق العلوم والمعارف. وعلى هذا النحو، فإنَّه كلما ازداد التلقي والإشراق زاد الارتفاع نحو عالم الصدور. مع ذلك لا يعني التلقِّي بعد الصدور إلاَّ بعد التحضُّر والقابليَّة، ولا تمام للإشراق إلاَّ بحلول النور في تلك النفس العارفة، العابدة، إذ النور مبدأ الحقيقة الإشراقيَّة التي هي بدورها هدف للمعرفة. لكنِ الإشراق القائم على الحدس والرابط للذات العارفة بالجواهر النورانيَّة، صعودًا أم نزولاً، بعد الصفاء والتجرُّد للنفس عن مادَّتها، بحيث تعتمد حكمة الإشراق على: إشراق العقل بالارتياض الروحيِّ، وكثرة الإشراق من كثرة الأنوار الانكشافيَّة فتولد الحقائق، «والإشراقيون لا ينتظم أمرهم ـ كما قال السهروردي ـ من دون سوانح نوريَّة، حتى إنْ وقع لهم شكٌّ يزول عنهم بالنفس المنخلعة عن البدن»[4].

المنهج الإشراقيُّ كمنهج فلسفيٍّ مخصوص:

حيال الهندسة الأنطولوجيَّة والإبستمولوجيَّة التي قامت عليها منظومة السهروردي، يقرِّر المتخصِّصون أنَّ المنهج الإشراقيَّ هو منهج فلسفيٌّ خاصٌّ. ففي الفلسفة الإسلاميَّة عمومًا جرى استخدام منهجين هما: المنهج البحثيُّ، والمنهج الإشراقيُّ. ويُقال عادة إنَّ منهج المدرسة الفلسفيَّة المشَّائيَّة منهج بحثيٌّ، رغم تضمُّنه ملامح إشراقيَّة أيضًا، ومنهج المدرسة الفلسفيَّة الإشراقيَّة منهج إشراقيٌّ. والجدير بالذكر أنَّ المراد من الكشف المرافق للبحث والنظر، والذي يشكِّل المنهج الإشراقيَّ، هو المكاشفة التي تتحقَّق لنفس الفيلسوف، لا لشخص آخر، فمع أن الإفادة

[1] - السهروردي : مجموعة مصنّفات شيخ إشراق.. م.س، جلد أول، ص194.
[2] - م.ن: ص192.
[3] - أبو ريّان :هياكل النور، المقدِّمة، ص17.
[4]- الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة، إشراف د.معن زيادة، بيروت ط1، معهد الإنماء العربي 1986م، بيروت، م2، ص ص109 – 111.

من مكاشفات ومشاهدات الآخرين ممكنة في الفلسفة، إلاَّ أنَّها تكون بمثابة منهج عامّ.[1] وهذه هي نقطة اللقاء الأساسيَّة التي تجتمع فيها حكمة الإشراق ونظريَّة الفيض الأفلوطينيَّة على نصاب مشترك. ولعلَّ المقصود من الشهود والكشف هنا هو الوصول إلى الواقعية بالمكاشفة القلبية، وهو ما يتحدث عنه العرفاء عادة. والمقصود من أن لفلسفةٍ ما منهجًا إشراقياً هو إفادة تلك الفلسفة من المكاشفة والشهود القلبي[2].

إنَّ ما قام به شيخ الإشراق في طرحه للمنهج الشهوديِّ الكشفيِّ إلى جانب المنهج البحثيِّ سينتهي بالسهروردي كما بأفلوطين إلى اعتبار أفلاطون - وهو الذي تُشاهد في أعماله ملامح إشراقيَّة قويَّة - أرفع مقامًا في فهم الوجود من أرسطو. ويرى المحقِّقون أنَّ شيخ الإشراق كان من أهل المكاشفة والشهود، وقد أخبر عن وقوع تجارب شهوديَّة صحيحة كثيرة له. وهذا ما يفصح عنه بنفسه في مقدِّمة كتاب "حكمة الإشراق"، فيرى أنَّ هذا الكتاب هو محصول فلسفيٌّ لمشاهداته التي وقعت له في خلواته. وقد بسط المنهج الإشراقيَّ بنحو كبير، كما استفاد عمليًّا في فلسفته من هذا المنهج. وكان ابن سينا قبله قد أظهر ميولاً نحو هذا المنهج، ولم يكن هذا المقدار في عصر ابن سينا يُعدُّ بالمقدار القليل، غير أنَّه لم يستفد عمليًّا من هذا المنهج كثيراً في فلسفته. ونُشير هنا إلى بعض النماذج التي يقدِّمها المحقِّقون لجهة إبراز أهميَّة الكشف في الفلسفة الإشراقيَّة[3]:

يقول شيخ الإشراق في المطارحات: كما أنَّ السالك من دون قوَّة البحث يكون ناقصًا، كذلك الذي يكون قويًّا في البحث فإنَّه إذا كان يفتقده للسلوك والكشف فهو ناقص أيضًا، ولايستطيع الإخبار عن عالم القُدس. فالفلسفة الإسلاميَّة تعطي أهميَّة بالغة للحقائق الماورائيَّة المرتبطة بالله سبحانه وعالم المجرَّدات، وإذا أراد أحد التحدُّث عنها بنحو جيد، فلا بد له من الاتصال بتلك العوالم وأن يكون متمكِّنًا من المكاشفة؛ لأنَّ لتلك العوالم مراتب كثيرة، والتعمُّق فيها يواجه صعوبة جمَّة للغاية: "فكما أنَّ السالك إذا لم يكن له قوة بحثيَّة هو ناقص، فكذلك الباحث إذا لم يكن لديه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصًا وغير معتبرولا مستنطق من القدس[4].

ويعتقد شيخ الإشراق أنَّه إذا لم تكن هناك مكاشفة مع البحث لن تكون هناك حكمة حقيقيَّة، ومن لم يكن من أهل المكاشفة لم يكن حكيمًا حيقيقيًّا. فليس هناك من طريق للوصول الى الحقيقة

[1]- أنظر: يد الله يزدنبناه- تأمُّلات في الفلسفة الإسلاميَّة- ترجمة: أحمد وهبة - مراجعة وتقديم: محمد الربيعي- دار المعارف الحكميَّة - بيروت- 2021 - ص 250.

[2]- يزدنبناه- المصدر نفسه - الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه – ص 253.

[4]- أي أن مثل هذا الشخص لا يكون موضع اهتمام في البحث عن الحقائق الإلهيَّة. راجع أيضًا المصدر أعلاه - ص 266.

في ما يتعلَّق بالعوالم الماورائيَّة والمجرَّدة من دون المكاشفة. "فإذا أطلقت "الفلسفة" يعنى بها معرفة المفارقات والمبادئ والأبحاث الكليَّة المتعلِّقة بالأعيان، واسم الحكيم لا يُطلق إلَّا على من له مشاهدة للأمور العُلويَّة وذوق مع هذه الأشياء وتألُّهٌ". والتألُّه يعني الصيرورة إلهيًّا، والمتألِّه هو صاحب المكاشفة والذوق. وإطلاقهم على الملَّا صدرا لقب "صدر المتألِّهين" فباعتبار أنه صاحب مكاشفات ومنهج فلسفته منهج إشراقيٌّ.

عند هذه النقطة يطرح المحقِّقون السؤال التالي: هل يمكن جعل حاصل المكاشفة مقدِّمة في الاستدلال الفلسفيٌّ؟

بالاستناد إلى بعض كلمات السهروردي يمكن الجواب بالإيجاب؛ فشيخ الإشراق يقول بإمكان وضع المشهود مقدِّمة في الاستدلال، ويذكر في حكمة الإشراق أنَّ حلَّ المسائل (أي حلَّ المجهولات على أساس المعلومات) لا بدَّ من رجوعها الى ركنين: الأول هو الأوليَّات والفطريَّات، والثاني هو المشهودات، ومراده من الشهود هو الكشف القلبيُّ الذي يتمتَّع به الحكماء الكبار. ويظهر من هذا الكلام أنَّ المشهود يمكن جعله مقدِّمة في البرهان.

غير أنَّ ما يستنتج من الجوِّ الفكريِّ الفلسفيِّ لشيخ الإشراق – كما يؤكِّد المحقِّقون- هو أنَّه لم يضع الكشف القلبيَّ كمقدِّمة في الاستدلال، وذلك رغم اهتمامه به كثيراً. ويستدلُّ من أعماله أنَه أدرك عالم المثال بالشهود والمكاشفة، وهو يعلم أنَّ الكثير من الحكماء والعرفاء قد أدركوه بالمكاشفة أيضًا، ولكنَّه من أجل إثبات وجود هذا العالم نجده يقوم بالاستدلال على ذلك، ولم يستفد في ذلك من المقدمات الكشفية. وعليه، فإن كلامه الآخر الذي يدلُّ على إمكان استعمال الكشف في مقدِّمات الاستدلال إنمَّا بمعنى أنَّ الكشف مهم جدًّا للفلسفة، وأنَّه لا بدَّ للفيلسوف من الاهتمام به. ولكن هذا ليس بمعنى أنَّ المشهود القلبيَّ مثل الأوليَّات يمكن جعله في مقدِّمة الاستدلال الفلسفيٌّ[1].

الإلتقاء الحميم بين الإشراق والفيض:

لعلَّ «نظريَّة الفيض الأفلوطينيَّة»، قد أثّرت عميقًا في السهروردي، وسنرى مثل هذا التأثير في «تاسوعات» أفلوطين لجهة تأويل العلاقة بين فكرة الواحد والموجودات في إطار فلسفيٍّ عرفانيٍّ، حيث شكَّلتْ هذه الفكرة تمثيلاً لأغلب أفكار الأفلاطونيَّة المحدثة، ومِن ثمَّة شغلت حيّزًا أساسيًّا في مشاغل فلاسفة المسلمين المتأثِّرين بها.

[1]- يزدنبناه - المصدر نفسه - ص 255.

يتصدَّر أفلوطين اللَّائحة كأحد أهمِّ وأبرز مصادر فكر السهروردي، خصوصًا بما يتعلَّق بالعناصر الإشراقيَّة التي تنطوي عليها نظريَّة الفيض الوجودي.

ومن البيِّن أنَّ فلسفة أفلوطين والأفلاطونيَّة المحدثة كانت متأثِّرة بالغنوصيَّة وبمفاهيمها التي تماشت مع عقائد وأفكار وديانات مشرقيَّة قديمة، وقد ظهرت لاحقًا عند المسلمين في فكر الباطنيَّة، خصوصًا عند «إخوان الصفا»، قبل السهروردي. ولئنِ كان أصحاب التيَّارات السابقة على أفلوطين قد حاولوا أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادَّة، أو بالثنائيَّة بوجه عام ،إلى أعلى درجة ممكنة، فمن الملاحَظ عدم وصولهم إلى المطلق، أو المبدع الأول. وبسبب من ذلك راحوا يخلطون بين الله (رغم بقاء بعض الغموض عند أفلوطين) وبين المعقولات الأولى، لكن أفلوطين هو الذي استطاع ذلك، وإن كان سابقون عليه مثل الفيثاغوريَّة والأفلاطونيَّة الجدد، قد عنوا أيضًا بإيجاد وسائط بين الأول وبقيَّة الموجودات وقد حدُّوا الله (أقرب إلى صفات السّلب عمومًا). لذا نجد عند أفلوطين تلك الصورة المنظِّمة للوسائط، والقائمة على تصاعد عقليٍّ مرتَّب، «فجعل الوجود المادّيَّ شيئًا صادرًا ومشتقًّا من الوجود الأول أو وجود الله، حتى وإنْ كان ذلك الوجود المادّيُّ في الطرف الآخر من الوجود العقليّ».[1]

عند هذه النقطة بالذات يجد المؤلِّف أنَّ السهروردي قد أخذ بذلك التصاعد العقليِّ المرتَّب على طريقة المنهج الأفلوطينيِّ. ولكن بصرف النظر عن صحَّة هذا القول، فإنَّ الأساس في منظومة السهروردي في الوجود هو أنَّ الله (سبحانه) هو العلَّة الفاعلة التامَّة، و«هو الغنيُّ المطلق وله الكمال الأعلى، ففعله ليس لغرض ولا إرادة إلَّا أنْ يعني بالإرادة نفس العلم، ولا غرض للعالي في السافل»[2]. ولو نظرنا إلى هذه المسألة عند أفلوطين سنجد بعض الامتداد في الفلسفة الأوروبيَّة مع سبينوزا حيث توجد الأشياء في فلسفته «بحكم الضرورة التي تتَّسم بها الطبيعة المُطلقة لله، فكل الأشياء محدَّدة مسبقًا بواسطة الله»[3] وذلك التحديد المسبق للأشياء من الله، «ليس من خلال إرادته الحُرَّة أو الخيِّرة، لكن مِن خلال طبيعته المطلقة أو قوته اللاّنهائية»[4].

ولا شكَّ في أنَّ أفلوطين استطاع أن يبيِّن بدقَّة وإحكام كيفيَّة «صدور» الموجودات عن الله، كما سيثبت أنَّ آثار هذه القوى الإلهيَّة تجتمع «في نظام منطقيٍّ معقول يكاد يكون نسيجًا واحدًا مُحكم

[1]- بدوي عبدالرحمن : خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريَّة، ط7، 1979، ص110.

[2]- السهروردي: المصنّفات، ج4، م.س، اللّمحات: ص229، الفقرة (137).

[3]- بزّي: السهروردي، ص133. (نقلاً عن الخشت: للدكتور محمد عثمان: قراءات نقدية في الفلسفة الحديثة، القاهرة، ط1، دار الثقافة العربيَّة 2002م، ص42).

[4]- المصدر نفسه.

الأجزاء»[1]. وذلك يدلُّ على أنَّ النزعة الصوفيَّة عند أفلوطين كانت ظاهرة بقوَّة في أعماله وكذلك الحال عند السهروردي، وعليه فقد اشتركا معًا في هذه المنطقة من المعرفة العرفانيَّة.

وإذا كان المذهب الإشراقيُّ، بطابعه السهروردِيِّ الخاص، يجعلنا نقول بأنَّه مذهبٌ إشراقيٌّ خالصٌ لصاحبه، فلا يمكن إلاَّ أن نقول بأخذه عن غيره، كأفلوطين والصوفيَّة، ليصبح له حلّته الكاملة من صنعه وحده. ومن البيِّن أنَّ في خلاصات حكمة الإشراق، ما يشير إلى إشراق الفيض، بل الفيوضات والأنوار على النفوس المجرَّدة والقلوب الصافية الصقيلة في مقابل اللَّوح المحفوظ، لتنعكس فيه جميع المعارف الإلهيَّة، ولتشرق عليه من ذلك اللَّوح. بل قد يصل بنا القول إلى أنَّ نظريَّة الفيض هي أخطر نظريَّة تلقّاها المسلمون مِن بين النظريَّات التي بعثتها الأفلاطونيَّة الجديدة على يد أفلوطين في مدرسة الإسكندريَّة. وقد كان السهروردِيُّ معجبًا بأفلاطون وبأفلوطين معًا. وعلى هذا الأساس أمكن القول أنَّ الأفلاطونيَّة الأولى والأفلاطونيَّة المحدثة تشكِّلان معًا أبرز تراكيب الهندسة الأنطولوجيَّة لحكمة الإشراق. بل ويذهب عدد من الباحثين إلى أنَّ السهروردِيَّ أخذ العناصر العقائديَّة الإشراقيَّة من تاسوعات أفلوطين.

ورغم كلِّ هذا التأثر من جانب السهروردِيِّ، تبقى له مزاياه الإبداعيَّة وتفرُّده في بناء رؤيته الأنطولوجيَّة المتكاملة للوجود. وهكذا نجد أنَّ عددًا من المحقِّقين راحوا يبرزون الأركان المميّزة والأساسيَّة للسهروردي ومدرسته. وهنا نشير إلى مجموعة من هذه الأركان:

أوَّلًا: مبدأ «العلم الحضوري»، وخلاصته أنَّ كل المعارف ستتضمَّن بعضًا من المواجهة المباشرة بين العالم والمعلوم، سنفهم من ذلك أنَّه قد قطع برفضه لاستخدام وسائط، تشرح أساليب مختلفة من المعرفة، لأنَّ معرفة الكيانات الروحيَّة تتمُّ أساساً عبر الحدس.

ثانيًا: مبدأ «أصالة الماهيَّة»، وقد أخذ اللَّاحقون بمبدأ أصالة الماهيَّة عند السهروردي، وفي هذه المناسبة لا بدَّ من أن نشير إلى الحكيم الإلهيِّ صدر المتألِّهين الشيرازي (الملاَّ صدرا) الذي سيخالفه في هذا المبدأ عندما قال بأصالة الوجود واعتباريَّة الماهيَّة.

ثالثًا: مبدأ «المُثُل»، سار مع القُدامى، باعتبارها شروحات ميتافيزيقيَّة للنظام الكونيِّ وليست كيانات معرفيَّة، وِفق عدد العقول المجرَّدة (المشاؤون قالوا بعشرة) وقد اعتقد الإشراقيون، وكما قال السهروردي «أن هذه العقول لا تُعدُّ ولا تحصى».

[1]- بدوي : خريف الفكر اليوناني: م.س، ص112.

ومن هنا سيظهر لنا أنَّ معظم أركان الميتافيزيقا الأفلوطينيَّة، قد طبعت ميتافيزيقا السهروردي، وقد كان أفلوطين نفسه قد تأثَّر بمؤسِّس المدرسة الأفلاطونيَّة الجديدة، أمونيوس ساكاس، (السكندراني)، ولا سيما في: «نظريَّة الثالوث»، والتي ربمَّا كان لها تأثير كذلك على اللاَّهوت المسيحيِّ في مجمع نيقيا في القرن الثالث للميلاد[1].

وفي المضمار نفسه لا يمكننا إغفال دور الواحد أو الأول عند أفلوطين، عندما يتحدَّث عن هذا الواحد أحيانًا وكأنه هو الإله، وأحيانًا أخرى هو الخير الحاضر في كلِّ مكان، وهو الأعظم من الوجود. لكنَّ السهروردي سيخالف أفلوطين في هذه النقطة الجوهريَّة ويتَّفق مع ما يقول به إخوان الصفا (والكرماني)، من أنَّه «لا يجوز إطلاق أي صفة على الله لأنه فوق أية معرفة»[2]23. فالواحد عند أفلوطين لا يخلو من كثير من الغموض، خصوصًا لجهة ما يقصده بالواحد، فهو عنده: الأول، أي ما لا يكون فيه وجود بعد لأيِّ انقسام، فهو لا شيء إذ لا وجود فيه لشيء متمايز، وهو كلُّ شيء لأنه قوة الأشياء قاطبة(!؟).

والواحد يصحُّ فيه الجانبان: النفي والإثبات على حدٍّ سواء!. «فهو يمنح كلَّ موجود وجوده لأنه خير، ولكنه هو نفسه فوق الوجود (الماهيَّة)»[3]24 ، إذن هو إله واحد سابق على كلِّ موجود آخر، وهو واحد باعتباره مبدأ موحّدًا، وهو خير، لأنَّه مانح الوجود، وغاية له. ولهذا فإنَّ إميل برهييه E.BRÉHIER يقول: والحقُّ أن أفلوطين اقتبس من هذه المحاورة (بارمنيدس لأفلاطون) مبدأ نظريَّته في الواحد، عدا عن أنَّه نَهَلَ من كتاب «الجمهوريَّة»، و«الحال، أنَّ الأول أو الخير أو الواحد إنما هي صفات متعدِّدة في «أقنوم» واحد25[4].

في هذه العمليَّة برمَّتها، سنجد مؤثِّرات الفيض الأفلوطيني في سياق فكر السهروردي متجلّية في الوجود، بأعلى قمّته وهو نور الأنوار الذي يفيض عنه النور الإبداعي الأول، ثمّ ليفيض عنه الثاني فالثالث، إلى ما لا نهاية! وإذا ما رتَّبنا الكائنات في أربعة فهي حسب شيخ الإشراق: نور كائنٌ بذاته، مدركٌ لذاته، سببٌ لوجود باقي الكائنات، ونور عرَضي، من نور مادّي وبعضه في النور المجرَّد، والمواد القائمة عبارة عن أجسام ماديَّة، والأعراض المظلمة. أمَّا النور المجرَّد فلا يمكن

---

[1]- برتراند راسل: حكمة الغرب ترجمة فؤاد زكريا، ط1، الكويت (سلسلة عالم المعرفة، العدد 62)، سنة 1983، ص227. و بزي م.س: ص87 (للمراجعة).

[2]- بزّي،م.ن: ص87.

[3]- برهييه إميل BRÉHIER. E: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلسنتيَّة والرومانيَّة، ترجمة جورج طرابيشي، (L'Antiquité et le Moyen Age)، دار الطليعة، بيروت ط2، 1988، ص247.

[4]- المصدر نفسه.

رؤيته بالبصر المادّيِّ، والكائنات المدركة هي أنوار مجرَّدة. وخلافًا لأنطولوجيا أفلوطين تبدو أنوار السهروردي متجلِّية بخطَّيْها: الأفقيِّ والعموديِّ: الأنوار الطوليَّة الرأسيَّة، ومن ثمَّة العقول العرضيَّة المتكوِّنة عنها، والتي تنشأ منها عقول أو أنوار العالم الأوسط. وكذلك هذا العالم الأرضيُّ المسمَّى لدى السهروردي: عالم البرازخ، المتوسِّط بين عالَمي: الحسِّ أو ما يُطلق عليه عالم الظلمات أي عالم المادَّة عند أفلوطين، وعالم العقل أو عالم تلك الأنوار العقليَّة الخالصة. والمشابهة في ذلك لا تعني المطابقة في تأثُّر السهروردي بأفلوطين تمامًا.

ولأنَّ الموجود بذاته هو نور الأنوار، نراه شبيهًا بمَن سبقوا السهروردي: كابن سينا، حيث هو الله عنده[27][1]، لأنَّه لا يصدر عنه إلاَّ علَّة مباشرة واحدة، يُقصد بذلك النور الأقرب، أو القريب، فالفلك سيأتي مباشرة من نور الأنوار، ويرتبط معه بعلاقتين هما: الإستقلاليَّة بمقتضى الإشراقيَّة. والتعلّق بمقتضى المعلوليَّة[28][2]. أمَّا أفلوطين فيذهب إلى أنَّ الله هو الأول والآخر، ومنه يصدر كلُّ شيء وتظهر نزعة العرفان والتصوُّف، وإنَّ الهدف الحقيقيَّ هو نفسه: الاتصال بالله والفناء فيه، الذي هو غير متناهٍ ومنزَّه عن كلِّ صفة.

عنصرا التمايز والمفارقة:

ما من ريبٍ في أنَّ فكرة الخلق الإسلاميَّة التي أخذ بها السهروردِيُّ هي غير الفيض عند أفلوطين. فعند الأخير (أفلوطين) أنَّ العالم هو فيض من الله ولم يخلقه، والسبب هو أن الخلق يتطلَّب الإرادة والشعور. لكن بما أنَّ الله أسمى من الجمال، وفوق كلِّ شيء كما يقرر أفلوطين، يقول السهروردي أنَّ الله هو نور الأنوار.

في خضمِّ هذا الدِّفق المعرفيِّ للوجود عند السهروردي، يقف المرء منذهلاً أمام تلك الشخصيَّة العبقريَّة التي أنجبت ذلك الفكر بل ذلك التَّلاقي للفكر وللحضارة الإنسانيَّة، فأخذ بأطرافها من دون وَجل (ربما أدّتْ إلى مقتلهِ) واستعاد ذلك «الفيض» الذي عاد يستخدم مصطلحه تحديدًا في نظرته للوجود والإنبثاق أو الإنبجاس للخير وللضياء، من «نور الأنوار». ولكن القيمة الخاصَّة والنكهة المميّزة لباعث الإشراق أنَّه ذو حسٍّ جماليٍّ واضح، حتى في رمزيَّته، ورؤياه الصوفيَّة يكشف عن مزاج فنيٍّ وعرف شِعريٍّ، كما «يكشف عن هذه الروح في مجمل كتابته (الهياكل وجبرائيل... وسيمرغ والغربة...) على نحو يفوق كثيراً ما قدَّمه الصوفيُّ واللَّاهوتيُّ المسيحيُّ الكبير القديس

[1]- حيدورة: السهروردي، م.س، XLVIII.
[2]- المصدر نفسه.

يوحنا الصليب. ولهذا يستحقُّ مركز الصدارة بين جماعة التصوُّف والعشق الإلهيِّ لما قامت به هذه المدرسة من إنجازات عرفانيَّة سحرت بأفكارها العقلانيَّة قلوب معاصريها وعارفيها.

لقد تجاوز السهروردي بفكره مجمل الحدو، والطريق الذي أضاءه «بنور الأنوار»، عبَّده بدمه الذي أُريق وهو لمَّا يبلغ الأربعين من عمره بَعدُ. لقد عرف هدفه ومشى، بل جعل من آيات الله في القرآن نبراسًا وطوَّع كلَّ ما يخالفه، ودجَّنه في إلفة عجيبة، كما لويفعل ذلك بريشة فنان وشاعر متألِّه!

ختامًا، لا مناص من القول أنَّ كتاب «أنطولوجيا الوجود»، في ظلِّ الدراسات الكثيرة حول السهروردي وأفلوطين، يبقى يشكل عملاً مميَّزًا في عالم الميتافيزيقا لما يختزنه من إضافات في نظريَّة الوجود الموجود.

* * *

الكتاب: الوجود الأنطولوجي بين السهروردي وأفلوطين

الكاتب: د. أحمد يوسف فقيه.

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت 2022.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

لائحة المصادر والمراجع:

1. أبو خزام: معجم المصطلحات الصوفيَّة.
2. أبو ريّان :هياكل النور، المقدِّمة.
3. السهروردي : مجموعة مصنّفات شيخ إشراق.. م.س، جلد أول.
4. السهروردي: المصنّفات، ج4، م.س، اللَّمحات.
5. السهروردي: حكمة الإشراق، حيدورة، صXXXVI معهد المعارف الحكميَّة، بيروت.
6. يد الله يزدنبناه- تأمُّلات في الفلسفة الإسلاميَّة- ترجمة: أحمد وهبة - مراجعة وتقديم: محمد الربيعي- دار المعارف الحكميَّة - بيروت- -2021.
7. أي أن مثل هذا الشخص لا يكون موضع اهتمام في البحث عن الحقائق الإلهيَّة.
8. بدوي عبدالرحمن : خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريَّة، ط7، 1979.
9. برتراند راسل: حكمة الغرب ترجمة فؤاد زكريا، ط1، الكويت (سلسلة عالم المعرفة، العدد 62)، سنة 1983.
10. بزّي: السهروردي، ص133. (نقلاً عن الخشت: للدكتور محمد عثمان: قراءات نقدية في الفلسفة الحديثة، القاهرة، ط1، دار الثقافة العربيَّة 2002م.
11. برهييه إميل BRÉHIER. E : تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلسنتيَّة والرومانيَّة، ترجمة جورج طرابيشي، (L'Antiquité et le Moyen Age)، دار الطليعة، بيروت ط2، 1988.
12. الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة، إشراف د.معن زيادة، بيروت ط1، معهد الإنماء العربي 1986م، بيروت، م2.