الإنسان والعقل والمعرفة

في فلسفة السهروردي الإشراقية

أحمد ماجد

يشكّل موضوع الوجود الإنساني في العالم وكيفية معرفته مادة غنية في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، فهذا الكائن الذي أُوجِدَ على هذه الأرض، يعيش في محيط لا يستطيع أن ينفصل عنه كما لا يستطيع أن يتوحّد به ليصبح هو هو، بالتالي هو بحاجة أن يفهمه ليعبّر عنه، ويتعاطى معه.

لذلك تُثار كثير من الأسئلة عن ماهية هذا الوجود، وكيف يمكن أن يفهم ويعقل، وتطرح الكثير من الإجابات، وتتنوع بتعدّد وتنوع الاتجاهات التي تحاول البحث فيه. وما يهمنا من خلال هذا النص إجابة السهروردي عنها، حيث سيحاول هذا البحث استعراض الوجود الإنساني في العالم وكيفية حضوره، وإنتاجه لمعارفه، عبر طرح إشكالية محدّدة، هي الإنسان والعقل والمعرفة من وجهة نظر شهاب الدين السهروردي أو الشيخ المقتول.

فما هو الوجود الإنساني في العالم؟

وما هو موقعه في إطار منظومة السهروردي الإشراقية؟

هل هو كائن مستقل؟

ما هي علاقته بذاته؟

وماهية هذه الذات؟

وما هي علاقته بالخارج؟

هل العقل فاعل وما هو دوره؟ وغيرها من الأسئلة الكثيرة، التي تعترض طريقنا أثناء ذهابنا لمعالجة الإشكالية، مع العلم أن التعاطي مع فلسفة نسقية مثل فلسفة السهروردي تجعل التطرق إلى موضوع محدّد مدخل إلى معالجات أخرى، فالوحدة معه تنتج تكثّرات لا نهاية لها.

فالسهروردي لا يمكن التعاطي معه بسهولة، فهو يجذبك إليه بعشق، ولكنّه يعيقك في الوقت نفسه، حتى تكاد تشعر في بعض الأحيان بالقهر، فتحاول أن تستسلم للهروب، وهذا ليس ناتجًا منه فحسب، إنّما ينتج أيضًا من قلة الدراسات المتخصّصة به، وحتى إذا توفرت بعض الدراسات عادة ما تجدها تعاني من أفهام خاصة، تقرأه بطريقة مذهبية أو جهوية، تحدّ من طاقة الرؤية الفلسفية.

من هنا، ما سنقدّمه في هذا الورقة، لا يتعدى محاولة للقراءة، أو محاولة التعبير عن فهم. وهذه المحاولة تطمح في الإضاءة على فكر هذا الفيلسوف.

هذا، وقد استخدم هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، الذي يحاول أن يصف المادة المبحوثة والتعليق عليها من دون تأويلها، حتى يستطيع توضيح رؤية الفيلسوف دون تدخل أو مصادرة.

أولًا: السهروردي في سياق الفلسفة والفكر الإسلامي.

يحتل السهروردي بمقولاته الفلسفية موقعًا متميزًا في الفلسفة والفكر الإسلامي، فهو يحمل في طياته مشروعًا مثيرًا، يطرح كثيرًا من الأسئلة، لا يمكن الهرب منها أو التغاضي عنها، حتى لو كان هدف البحث محدّدًا.

فهذا المشروع يقودك باتجاهات متعدّدة، تفترض من الباحث أن يعالجها قبل التدقيق بما ذهب إلى الحديث عنه، –والمتمثّل في هذا البحث بموضوع العقل–، ومن هذه الاتجاهات التي تفترض المعالجة موقعية هذا المشروع في السياق الحضاري للفلسفة والفكر الإسلاميّن، وإذا لم تحل هذه المشكلة سيبقى الموضوع مفتوحًا على كلّ التأويلات التي تنزح به باتجاهات مختلفة إن لم نقل ستقوده إلى خارج حدود الإسلام نفسه، من هنا سنبدأ هذا النص بمقاربة توضيحية تحاول أن تعالج مشكلة الجذور المعرفية لهذه المدرسة الفكرية، وسنحاول من خلال هذه المقاربة أن نموضع حكمة الإشراق في سياقها الإسلامي، لنوضح أو لنبرر الاشتغال عليها:

1. السهروردي والأصول الفارسية.

أثار المستشرق والمفكّر الفرنسي هنري كوربان الأصول الفارسية لحكمة الإشراق، وحاول التدليل على ذلك من خلال المنهج الفيلولوجي، الذي يقوم على المقارنة بين اللغات، وتوجيه ما جاء في الإسلام إلى ديانات وحضارات سابقة؛ وهو أراد من خلال ذلك إثبات وجود إسلام إيراني، يحتوي في طياته على الذات الفارسية، وهذا ما ظهر في كتابه "الإسلام الإيراني" الذي صدر في أربعة أجزاء، بالإضافة إلى مقدّماته للأعمال الكاملة للسهروردي[1].

[1] را:

Henry Corbin :"En Islam iranien – Aspects spirtuels et philosophiques" tel, gallimard. "Oeuvres phllosophiques et mystiques de Shihab al-Din Yahya al Suhrawardi".

وهذا الأمر وإن كان يَجد بعض المسوّغات في فلسفة الإشراق، حيث أبرز السهروردي منذ بداية كتابه حكمة الإشراق اتجاهًا يحدّد مرجعية الفلسفة الإشراقية: "[ب]حكماء الفرس مثل جامسف[2] وفرشاوشير[3] وبزرجمهر[4]"[5]. ولكنه لا يقف عند هذا الحد، بل يذهب أبعد من ذلك من خلال جعل أصول الفكر الفلسفي بمجمله يعود إلى الحكماء الفرس القدماء، وفي هذا المجال يصبح أفلاطون "إمام الحكمة ورئيسها"، مجرد نقطة التقاء بين حضارتين إحداها الفارسية القديمة، والثانية هي الإسلامية[6].

وهذه القراءة التي تستهدف إظهار الروح الفارسية في نص السهروردي تتناسى بعدًا أساسيًّا فيه، وهو البعد الوحياني لهذه الفلسفة، فهو وإن ذهب إلى القول بالأصل الفارسي للإشراق واستخدم كلمات فارسية، ولكنّه نحا بالفلسفة اتجاهًا آخر حين قال: "العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرض، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض"[7]، فما يتكلّم عنه السهروردي لا ينفصل عن النبوة والولاية الصوفية، بمعنى آخر تصبح الفلسفة الإشراقية هي الدين بمعناه الأتم المتواصل عبر الإشراق الإلهي بعيدًا عن عالم الرموز والألفاظ، الذي قد يسبب الاختلاف بين البشر، فالأصل واحد ولا يتعدّد، يسعى إلى إبراز حقيقة التوحيد، لذلك: "فالاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخّريهم إنَّما هو في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض"[8].

فالسهروردي عندما استعرض الأصل الفارسي للحكمة، لم يذهب إليها ليأخذها مرجعية فكرية يقيم عليها صرحه الفلسفي، إنما أخذها على اعتبار أنها ممثِّلة لحضارة دينية تمثلت الوحي وعملت به،

---

[2] جامسف ترد هذه التسمية بأشكال متعددة منها جاماسف أو جامسب، ولعلَّ المقصود بها جاماسب الوزير الأكبر الذي يذكر في الأفستا باسم كاماسبه بن هقوقه ويجعل من المحاربين أحيانًا. وقد تزوّج إحدى بنات زردشت وكتب الأفستا، وخلف زردشت على أمور الدين (دوستخواه، جليل: اوستا، كهن ترين سرودهاى ايرانيان، چاپ دوم، انتشارات مروارید، تهران ١٣٧٤).

[3] يلفظ هذا الاسم بأشكال متعدّدة منها فرشاوشير وفرشاوشتر وفرشاد شير، وهي تدل على إحدى الشخصيات الدينية الزردشتية.

[4] أحد حكماء الفرس الذين وردت أسماءهم في الكثير من المواضع منها: كليلة ودمنة، ويعتبر من رؤوس الحكمة القديمة.

[5] شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم: إنعام حيدورة، (بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2010)، الصفحة 2.

[6] المصدر نفسه، الصفحة 2.

[7] المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[8] المصدر نفسه، الصفحة 2.

لذلك نراه يرفض الثنائية فيها، فقاعدة النور: "ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يُفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزه"[9].

إذًا، السهروردي يسير في أفق مختلف، وهو لا يعول على مسألة الجذر أهمية، إنّما يقوم بمقاربة علمية تريد أن تظهر عبر التقريب المفاهيمي ووحدة المرجعية الدينية لكلّ المقاربات الحكمية التي شهدتها الحضارة الإنسانية.

2. الأصول الأفلاطونية.

يعتمد أصحاب هذا الرأي – ولعلّ أبرزهم محمد علي أبو ريان– إلى أن الفلسفة الإشراقية لم تخرج عن الإطار الأفلاطوني أو الأفلوطيني، وينطلقون من كون المصطلحات الفارسية الواردة في المذهب لا تخرج عن دائرة الفكر اليوناني، بل إن ما قاله لا يتعدّى كونه إعادة إنتاج للأفلاطونية بعد إعادة تطهيرها من أفكار مشائية، فعالم الأنوار القاهرة الذي يتألف من أنوار طولية في أعلى درجات التجريد، ويسميها السهروردي عالم الأمهات، هو بمثابة مثل المثل عند أفلاطون[10]. ومن الأنوار القاهرة أيضًا نوع عرضي، وهي أرباب الأصنام النوعية عند أفلاطون.

هذا، ويشكّل الوضع الأنطولوجي للأنوار العرضية نوعًا من التطابق والتشابه مع المثل النورية عند أفلاطون؛ أي المثل التي عهدناها في المحاورات، وبصفة خاصة في "الجمهورية"، ويقول الدوّاني بهذا الصدد: "والظاهر أن عالم النور هنا ما هو إلا عالم المثل الأفلاطونية، وأن الأرباب ما هي إلا المثل"[11].

وهكذا، نلاحظ أن القائلين بالأصول الأفلاطونية للمذهب الإشراقي، عملوا على المطابقة بين المفاهيم الإشراقية ومثيلاتها في فلسفة أفلاطون، وهم كانوا مهجوسين برفض الأسس الفارسية للإشراق انطلاقًا من نظرة خاصة، ترى أن السهروردي كان مدفوعًا: "[ب] شعور بالحنين إلى الوطن الأصلي، وبذلك أصبحت الغربة الجنسية غربة روحية والشرق الجغرافي، أي فارس، شرقًا نورانيًّا"[12].

وهذا الاتجاه لم يرَ الفلسفة الإشراقية في سياقها الحضاري العام، وهو كالاتجاه السابق تقلقه مسألة الجذور المعرفية، فيحاول أن ينسب الحضارات إلى أرومة محدّدة، وهذا المنهج الذي يقوم على التأثير

---

[9] السهروردي، حكمة الإشراق، طبعة كوربان، الصفحة 11.

[10] محمد علي أبو ريان، الإشراقية ومدرسة أفلاطونية حديثة، إشراف: إبراهيم مدكور، (مصر: الكتاب التذكاري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 1، 1974)، الصفحة 54.

[11] المصدر نفسه، الصفحة 54.

[12] المصدر نفسه، الصفحة 61.

والتأثّر كما يقول حنفي يؤدي: "إلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها الأصيل، وإرجاعها إلى ظواهر سابقة [...] إما عن حين نية [...] وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها"[13]. بالتالي، فكل ما تكلّم به المسلمون يمكن ردّه إلى أصول أخرى، بالتالي فالعقل الإسلامي عاجزٌ عن الإبداع والمساهمة الحضارية.

3. حكمة الإشراق في سياقها الحضاري.

لا يمكن فهم فلسفة الإشراق بمعزل عن الإطار الحضاري الإسلامي، فهي فلسفة تستمد مشروعيتها من الإسلام عينه، فالقرآن الكريم احتوى على سورة النور، كما احتوى على الكثير من الآيات التي تحمل مفردة النور في طياتها، وهي من الممكن أن تبوّب طبقًا للجدول التالي:

وصف الله تعالى	بمعنى الإيمان	الكتب المنزلة	النور الحسي
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ	اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (البقرة:257). يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ (المائدة:15) يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (التوبة:32) فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا	الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ (الأنعام:1) قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ

[13] حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، إشراف: إبراهيم مدكور، (مصر: الكتاب التذكاري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 1، 1974)، الصفحة 182.

عَلِي(النور:35)	بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (المائدة:16)	وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (التغابن:8)	الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد:16)

وهذا الأمر يجعل من مفهوم النور جزءًا من الإطار المفاهيمي الإسلامي، بالتالي عندما يتوجّه السهروردي إلى استخدامه لا يقوم بعملية إسقاط، إنما تفعيل وموضعة له في سياق فلسفي ينطلق من حقيقة توحيدية، وهذا ما ينعكس على مستوى التعريف، فالله عزَّ وجلَّ بالنسبة إليه: "نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهّار، وهو الغنى المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر"[14]. وهذا التعريف لا يخرج عن الإطار القرآني، وهو يتناقض مع ما ورد في الحضارات الأخرى.

من هنا نستطيع أن نفهم أن ما قام به السهروردي لا يتعدّى كونه عملية تقريب، قصد من خلالها إعادة تعريف ما هو سائد في كلّ تجربة صوفية عبر مصطلح النور مع ضبطه من ناحية المعنى، بحيث يصبح مشدودًا إلى فكرة التوحيد.

فالسهروردي يقوم بعملية احتواء البيئات الثقافية المتعدّدة، ويحاول أن يثبت بالوقائع الحضارية وحدة الحقيقة الفلسفية، التي تنطلق من وحدة الحقيقة الدينية التي ظهرت على الناس عبر الرموز والألفاظ المتعدّدة، لتعبّر عن فكرة واحدة، لذلك نراه يقول عن الحقيقة بأنها: "شمس واحدة لا تتعدّد بتعدّد مظاهرها في البروج. المدينة واحدة، والدروب كثيرة، والطرق غير يسيرة"[15]. بالتالي فحكمة الإشراق جزء من التراث الحضاري الإسلامي بكلّ ما للكلمة من معنى، قد تكون تأثرت ولكنّها لم تكن بآلية عملها

[14] حكمة الإشراق، (طبعة كوربان)، مصدر سابق، الصفحة 121.

[15] شهاب الدين السهروردي، كلمات الصوفية، إعداد وتنسيق: أحمد ماجد، مجلة المحجة، العدد1، معهد المعارف الحكمية، بيروت، تشرين الأول 2001، الصفحة 113.

مهجوسة بما تأثّرت به، بل عملت على تسويغه في إطار مشروعها العام الناظر إلى الإسلام باعتباره الحقل الأساسي الذي تعمل عليه، وهي تستهدف غاية تتعلق بكيفية المعرفة في الإسلام.

لذلك نرى تعلّق السهروردي بحضور الشريعة في المجتمع، وهو يقول بهذا الخصوص: "أول ما أوصيك به تقوى الله عزَّ وجلّ. فما خاب من آب إليه. وما تعطل من توكل عليه، احفظ الشريعة فإنها سوط الله. بها يسوق إلى رضوانه. كل دعوى لم تشهد به شواهد الكتاب، والسنة فهي من تفاريع العبث، وشعب الرفث، ومن لم يعتصم بحبل القرآن غوى، وهوى في غياهب جب الهوى. ألم تعلم أنه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك قصرت عن إعطاء حق إرشادك :﴿[هو]الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[16]"[17]. ولا يقف السهروردي عند هذا الحدّ، إنما يدعو الناس لقراءة القرآن الكريم والأمل فيه والانتفاع منه: "وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلا في شأنك فقط"[18].

إذًا، تتكئ الفلسفة الإشراقية في مرجعيتها على الإسلام، فهي تسعى إلى منهج عملي يحاول أن يستقرئ كيفية الوصول إلى المعرفة في منظومة تعتمد الوحي المنزل، بالتالي ما يريده السهروردي هو معالجة وحدة الحكمة وكيفية تجليها بوجوه مختلفة، والمتابع لتاريخ الفلسفة والفكر الإسلامي، يلاحظ عدم انفكاك هذه المدرسة عن المسار العام للفكر الفلسفي ولا سيما العرفاني– الصوفي منه، فالسهروردي عندما قام بتقسيم مصادر الحكمة إلى قسمين:

[16] سورة طه، الآية 50.

[17] كلمات الصوفية، مصدر سابق، الصفحة 110.

[18] المصدر نفسه، الصفحة 113.

لم تكن انطلاقته عفوية، فهو عاين نهجين من العرفان السائد في عصره، وأراد أن يوضح سبب الاختلاف بينهما، فقدم هذه التقسيمة التي توضح وحدة المصدر من جهة، واختلاف الطرق من جهة أخرى، وهو في هذا الأمر يشير إلى أمر دقيق: "والذين لديهم معرفة بالآثار العرفانية يعلمون جيّدًا بأن رائحة ولون كلمات أبي الحسين الخرقاني، والشيخ أحمد الغزالي وعين القضاة الهمداني، وحافظ الشيرازي وأمثالهم تختلف عن رائحة ولون وكلمات ذي النون المصري، والجنيد البغدادي"[19].

ثانيًا: في المنهج الإشراقي أو الطريقة.

في البداية لا بدّ من الإشارة إلى أن السهروردي لم يستخدم مصطلح المنهج، إنّما استعاض عنه بلفظ الطريقة، وهو في هذا لا يخالف النهج الصوفي–العرفاني. فما يسعى إليه الصوفي لا سيما السهروردي لا يتمثّل بقواعد وأدوات معرفية، يمكن الحديث عنها، إنما هي إشارات يتبعها تطبيقات تجمع بين النظر والذوق أو الحكمة والتألّه. فهذا المذهب يتكوّن من معطيين: الحدس والبرهان. فلا يمكن أن يتم إشراق إلّا إذا كان هناك حدس سابق، أو كشف وتجربة روحية يحصل منها الحكيم المتألّه على علم إشراقي، وبعدها تتمّ له البرهنة عليه عقلًا.

والجانب الأول عبارة عن تجربة روحية محضة تقوم على عنصر حدسي، والحدس يتم بالقلب وهو سابق على البرهان وأساس له، ولا يمكن أن يتمّ برهان دون حدس، لذلك يقول السهروردي واصفًا ما وصل إليه من معارف: "ولم يحصل لي أولًا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلًا ما كان يشكّكني فيه مشكّك"[20]، فالأصل والمبدأ في الفلسفة الإشراقية هو إشراق الأنوار الإلهية، وهذا يعود إلى طبيعة الوجود المؤلف من الأنوار، والمعرفة لا بدّ من أن تكون من طبيعة الوجود نفسه، وهذا ما تثبته التجارب المعرفية: "وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة [أشاروا] إلى هذا. وأفلاطون، ومن قبله سقراط، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وإنبادقلس، كلّهم يروون هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها في عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الفرس، والفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتُبر رصد شخصٍ أو

[19] غلام حسين الإبراهيمي الديناني، في فلسفة السهروردي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، (بيروت: دار الهادي، الطبعة 1، 2005)، الصفحتان 7و8.

[20] حكمة الإشراق، (كوربان)، مصدر سابق، الصفحة 10.

شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية"[21].

أما الجانب الثاني فهو البحث، والسهروردي جعله سابقًا للتجربة الإشراقية، ومورِدًا للتثبّت بعد ذلك، من هنا قال: "ومن لم يتمهر في العلوم البحثية فلا سبيل إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات"[22]، فهذا الجانب مهم بالنسبة للسهروردي، لأنه على الرغم من انتقاده للحكماء المشائين، إلا أنه لم يلغ العقل ودوره وأبقاه دليلًا قاطعًا. فكما يقول الديناني: "[السهروردي] يرفض وضع الموهوم في موضع المعقول"[23].

فبالنسبة إليه، هاتان التجربتان، التجربة الروحية والبرهان العقلي موجودتان عند كل فيلسوف إشراقي سواء، لذلك يبين السهروردي في رسالة اعتقاد الحكماء اتفاق الإلهيات المشائية مع التعاليم الروحية للحلاج ليبني اتفاق العقل مع القلب، والذوق مع النظر، ويقيم العلوم العقلية على أساس العلوم الكشفية، ويعيد بناء الإلهيات المشائية على أساس التجربة الروحية.

وهذا ما يعنيه بعض المستشرقين من تجاوز السهروردي لفلسفة المشائين. فإذا كان السهروردي لم يرفض فلسفة أرسطو، وأبقى عليها كمقدمة بعد إعادة النظر ببعض الزوائد فيها، فإن ذلك يعني أنه أراد التحقق من صحتها بالتجربة. فلا يوجد تعارض بين الفلسفة الأرسطية والتجربة إلا عند المشائين الذين أرادوا إقامة فلسفة أرسطو على الجدل العقلي.

وفي سبيل تحقيق ذلك فصل السهروردي في نسبة الحدس للبرهان، أو ما يسميه التأله للبحث أو الإشراق للحكمة. وجعلها على أربعة درجات: التوغل، والتوسط، والضعف، والعدم، ومن ثم يكون لدينا حسابيًّا اثنتا عشرة درجة لا يذكر السهروردي منها إلا سبعًا: ثلاثًا رئيسية وأربعة فرعية، الثلاث الأولى بين التوغل والعدم، وهي:

1. حكيم إلهي عديم البحث متوغل في التألّه مثل أكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كالبسطامي والتستري والحلاج.
2. حكيم إلهي متوغل في البحث عديم التألّه، مثل الفلاسفة كالفارابي وابن سينا.
3. حكيم إلهي متوغل في البحث والتألّه، وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السهروردي نفسه.

---

[21] حكمة الإشراق، (كوربان)، مصدر سابق، الصفحتان 156و157.

[22] شهاب الدين السهروردي، المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، المجموعة الأولى، الصفحة 194.

[23] في فلسفة السهروردي، مصدر سابق، الصفحة 34.

أما الأربع درجات الفرعية فهي تتفاوت بين التوغل والتوسط والضعف:

1. حكيم إلهي متوسط في البحث متوغل في التأله.
2. حكيم إلهي ضعيف في البحث متوغل في التأله.
3. حكيم إلهي متوغل في البحث متوسط في التأله.
4. حكيم إلهي متوغل في البحث ضعيف في التأله.

كما يصنّف السهروردي طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثلاث وهي:

1. طالب البحث والتأله، وهو يطابق الحكيم الإشراقي المتوغل في البحث والتأله.
2. طالب البحث فحسب، وهو يطابق الفيلسوف المتوغل في البحث عديم التألّه.
3. طالب التأله فحسب، وهو يطابق الصوفي عديم البحث المتوغل في التألّه.

والأفضل عند السهروردي الأول فالثاني فالثالث[24].

ويلاحظ من هذا التصنيف الآتي:

لم يكن الأنبياء والصوفيون عديمي البحث، بل كان لديهم بعض البحث، بل إن منهم من كان موغلًا في البحث كإبراهيم وسليمان وابن عربي.

لم يكن الفلاسفة كالفارابي وابن سينا عديمي التألّه، بل كان بحثهم قائمًا على التألّه.

لا يقتصر التوغّل في البحث والتألّه على السهروردي وحده، بل على جميع حكماء الإشراق سواء في الفلسفة أو في التصوف.

لم يعطنا السهروردي ممثلين للأقسام الأربعة الفرعية التي تظهر فيها النسبة بين التوغل والتوسط والضعف.

بعد ما أوردناه نصل إلى الحديث عن الإنسان والعقل والمعرفة في الفلسفة الإشراقية، وهذا الموضوع في غاية الدقة، قد يستدعي القيام ببعض التفسيرات التي يتطلبها الموضوع.

ثالثًا: في الإنسان والعقل والمعرفة عند السهروردي.

يقتضي الكلام عن الإنسان والعقل والمعرفة في الفلسفة الإشراقية الذهاب باتجاه تعريف بعض الأمور الضرورية.

[24] حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحتان 12و 13.

أ. في تحديد طبيعة الوجود.

إن الوجود بأسره عند السهروردي، ليس إلّا نورًا تتفاوت درجات شدّته، لذلك هو لا يحتاج إلى تعريف، لأن المرء يعرّف الغامض بالواضح، وليس هناك أوضح من النور، ولكن هذا النور يتفاوت بحسب درجاته، فهناك نور في حقيقة نفسه، ونور ليس في حقيقة نفسه. والأول إما ليس هيئة لغيره وهو النور المجرّد، وإما هيئة لغيره وهو النور العارض. والثاني إما مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق، وإما هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية، فالنور المحض نور في نفسه ولنفسه، والنور العارض نور في نفسه ولغيره.

وهذا الترتيب ترتيب تنازلي من الأعلى إلى الأسفل، أو من النور إلى الظلمة. وهو بهذا يلتقي مع نظرية الفيض عند الفلاسفة التي تفيض فيها الموجودات من الواحد المجرد حتى العناصر الأربعة وعالم الأجسام، فنور الأنوار عند السهروردي هو الله في الدين، وواجب الوجود عند الفلاسفة، والأنوار هي العقول، والأنوار القاهرة هي عقول الأفلاك، والأنوار المجرّدة هي النفوس الإنسانية والجوهر المظلم أو الغاسق هو الجسم، وعالم البرازخ هو عالم الأجسام.

فوصف السهروردي للنور المجرد أو نور الأنوار لا يختلف كثيرًا عن وصف الفلاسفة لواجب الوجود أو الواحد أو المحرك الأول، ذاته هي صفاته، وصفاته ليست زائدة عليه، وليس لتجرده عن المادة كما يقول المشاؤون، والشعور الخالص أيضًا يدرك ذاته لأنه يظهر لذاته وليس لتجرده على المادة.

ويقيم السهروردي تعارضًا بين النور والظلمة، وهي الثنائية المستوردة في كل تجربة صوفية، فعالم النور يشمل الأنوار والعقول والأرواح 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.

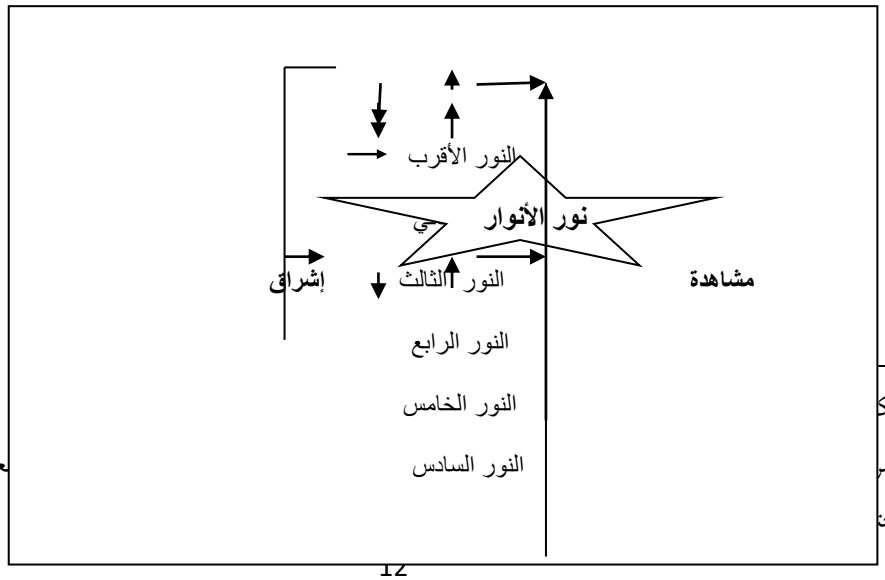
وفي ترتيب الوجود يضع السهروردي الواحد الحقيقي في القمة، وهو الواحد الذي يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من نور. فأول ما صدر عن نور الأنوار فهو نور مجرد واحد، والصدور لا يعني الانفصال بل الإشراق، ولذلك يسمّى النور بالنور السانح، ويستمر صدور نور عن نور حتى لا نهاية.

وصلة العالمين ببعض صلة علو وسفل، فعالم النور أعلى من عالم الظلمة، وعالم الظلمة أدنى من عالم النور، بل إن صلتهما صلة قهر وإذلال ومن الأعلى للأسفل وطاعة عمياء ورضى وقنوع من الأسفل للأعلى، ويقول السهروردي بهذا الصدد: "والأنوار إذا تكثرت فللعالي على السافل قهر، وللسافل إلى العالي شوق وعشق. فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره، ويعشق

هو نفسه، لأن كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، ...[لذلك] هو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره"[25].

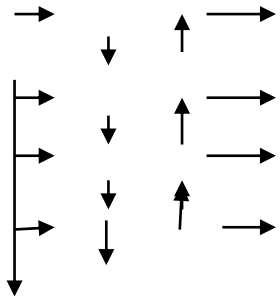
بناءً على ذلك، فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقّف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها، ومدى إدراكها للوجود أو غفلتها عنه. فالموجود في النظام الكوني للسهروردي: "إما أن يكون مدركًا لوجوده أو غافلًا عنه، فإذا كان مدركًا، فإدراكه، إما أن يقوم في ذاته، كما هو الحال بالنسبة إلى النور الأعلى، أو الله والملائكة والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية، وإما أن يكون متوقّفًا على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار. وإذا كان غافلًا، فإمّا أن يكون قائمًا بنفسه، فيكون ظلمة، كما هو سائر الأجسام الطبيعية، أو يوجد بواسطة موجود آخر كما في الألوان والروائح"[26]، عليه الكون بكلّ ما فيه يصدر عن نور الأنوار دون أن يكون هناك اتصال مادي أو جوهري، وهو عبر تراتب الأنوار النازلة يجعل لكل شيء خليفة قائم عليه. مثل نور الشمس في السماء، والنار في العناصر، ثم نور العظمة أو النور الإسفهبذي في نفس الإنسان، حتى لتتجلّى مظاهره سبحانه في كل مكان وتشهد جميع الأشياء بحضوره.

هذا، ويلاحظ الباحث في فلسفة الإشراق انقسام الملأ الأعلى إلى نظامين طولي وعرضي. وعلى رأس النظام الطولي يقف الملائكة المقربون وأعلاهم يسمى بهمن، والنور الأعظم أو النور الأقرب. وبعده الملك المقرب الأدنى له، الذي يتلقى الفيض عنه كما يتلقاه عن نور الأنوار أيضًا. وهكذا دواليك حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب كل من أفراده بالنور القاهر. ويطلق على هذا النظام عالم الأمهات. ويتميز هذا النظام بكون كل نور "برزخ" بين النورين الأعلى والأدنى، فهو يؤدّي دور الحجاب الذي يخفي نور الطبقة العليا ويظهره في وقت واحد. فيخفيه بمعنى أنه لا ينتقل بكامل شدّته، ويظهره بأن يسمح لمقدر معين من الانتشار أو الإشعاع بالنفاذ.



[25] حكـ

[26] نصر
عة 2، 1986)،
الصفحـ



وعن هذا الجانب الطولي تنجم الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية الأخرى: "وعليه فالسماوات الظاهرة تجسيد للجواهر الملائكية؛ ويمكن اعتبارها في الحقيقة تبلورًا للناحية العدمية في الملائكة المقرّبين، أو حرمانها، أو انفصالها عن نور الأنوار"[27].

أما في النظام العرضي الذي يقابل عالم الأنوار الأصلية ينجم عنه عالم الأنواع الأصلية، أو المثل الأفلاطونية. وأفراد هذا النظام لا تنتج عن بعضها كما في النظام الطولي، إنما توجد إلى جنب بعضها. فكل ما في الوجود في العالم الظاهر "طلسم"، أو "صنم لأحد الأنواع". وهذه الأرباب قسمان: أحدهما، يحصل عن طريق "المشاهدة"، والآخر عن طريق "الإشراق". أما ما يحصل بالطريق الأولى فهو يمثل "أرباب أنواع العالم المثالي" غير الحسي؛ "الصور المعلقة"، أو "المثل المعلقة"، وهو عالم يقع وسطًا بين عالم "الأنوار العقلية"، و"عالم المحسوسات"، فهو عالم ليس نوراني ولا ظلماني، ولا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة[28]. وأما ما يحصل بطريق "الإشراق"، فهو يمثل "أرباب أنواع العالم الحسي"، ومصدر الفرق بينهما أن الأنوار المشاهدية أشرف من الإشراقية، والعالم المثالي أشرف من العالم الحسي. لذلك وجب صدور العالم المثالي عن المشاهدة، وصدور الحسي عن الإشراق.

هذا وينتج عن أرباب أنواع العالم الحسي:

1. أرباب الأصنام الفلكية.
2. أرباب طلسمات البسائط والمركبات العنصرية.

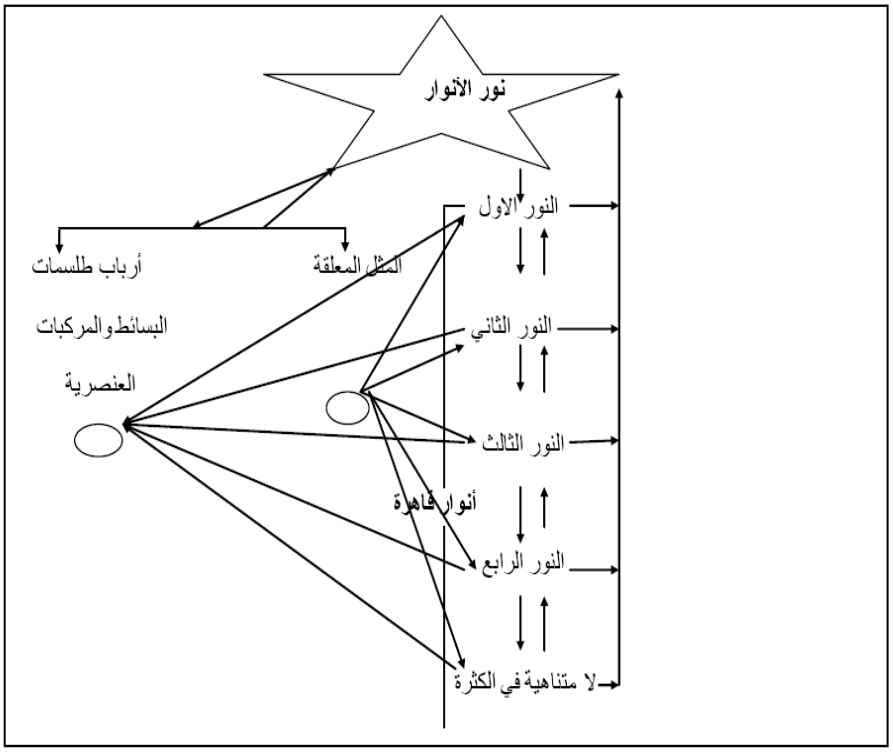
ويمكّننا القول: ينشأ عن النظام العرضي نظام ملائكي أوسط، من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة. وتسمّى أعضاء هذا النظام الوسطي، الأنوار المدبرة. وهذه الملائكة تحرّك

---

[27] ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، الصفحة 97.

[28] يقول حسين مروة: "يسند السهروردي اكتشافه هذا العالم إلى تجاربه بنفسه التي دلته على أن العوالم الأربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخيات، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة، فيها العذاب للأشقياء، واللذة للسعداء. ويصف هذا العالم الرابع بأنه غير متناه". (حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ط1، (بيروت: دار الفارابي، الطبعة 1، 1979)، الجزء 2، الصفحة 245).

الأفلاك بواسطة العشق، وتحرس جميع الكائنات من معادن ونباتات وحيوانات والإنسان، الذي خصّ بالأنوار "الإسفهبذية".



نستخلص من خلال ما سبق أن كل ما في العالم المادي له "نوع" يمثّل أصله، ويقول السهروردي: "فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية. فإذا أعدّت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية، أفاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد، هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضًا له... وعلى الجملة، فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب، فهو من العالم النوري المثالي"[29].

ب. ماهية الإنسان في العالم.

يحتوي كل إنسان على نور إسفهبذي يتحكّم بكل فعل من أفعاله، أما بالنسبة إلى النوع الإنساني، فإنّ جبرائيل هو ملاكها؛ فهو رب النوع الإنساني بجملته، وهو روح القدس وهو روح النبي محمد عليه الصلاة والسلام عن طاقة الوحي، ما دام جبريل هو الموحي الأعلى لكلّ معرفة[30].

[29] حكمة الإشراق، نقلًا عن حسين مروة، مصدر سابق، الصفحة 246.

[30] را: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، الصفحة 97.

وبالإضافة إلى ذلك، للجنس البشري ملاكه الحارس، الذي يقيم في عالم الملائكة. فالسهروردي يرى أن لكل إنسان نفس وجودًا في العالم الملائكي سابقًا على دخولها في الجسد، وهذه النفس عند ولادة الإنسان تقسم إلى قسمين: أحدهما يبقى في السماء، والآخر ينزل إلى سجن البدن، لذلك تشعر النفس بالتعاسة لمفارقتها قسمها الآخر، وهي تعمل على العودة للاتصال بها، لأنها تشكل بعدها الحقيقي وذاته بتمامها.

1. قصة الغربة الغريبة ودلالاتها.

وقبل أن نتابع الحديث نتوقف قليلًا أمام قصة "الغربة الغريبة"[31]، حيث نرى في تلك القصة عاصم ابن الشيخ هادي بن الخير اليماني وأخاه وعياله يتوجه من بلاد ما وراء النهر إلى المغرب لصيد بعض طيور ساحل البحر أخضر، ووصل إلى قرية تدعى "القيروان" يُعرف أهلها بالظلم، وما أن عرف أهل القرية بهم حتى كبلوهم بالأغلال، وألقوا بهم في بئر عميق على فوهته قصر محكم لا يستطيعون بلوغه إلا في النهار، أما حينما يحل الصبح فينبغي عليهم العودة إلى القعر حيث الظلام الدامس، وبينما هم كذلك كانت الحمائم المتطايرة بين الأشجار تنطلق باتجاههم من الجانب الأيمن الشرقي، فتخبرهم عن بلادهم فتؤنسهم من جهة، وتثير في نفوسهم الحنين من جهة أخرى.

واستمر الوضع على ذلك الحال، حتى حط في ليلة من الليالي المقمرة "هدهد"، وفي منقاره ورقة من الوادي الأيمن، فأخبرهم بأنه يعرف طريقًا للخلاص، وقد جاءهم برسالة من أبوهم ورد فيها: "بسم الله الرحمن الرحيم. شوقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترتحلوا، وأشرناكم فلم تفهموا"[32] ، وأشار عليه بالرسالة بالانطلاق من ذلك المكان وحيدًا دون أخيه، معتزمًا بحبل الفلك القدسي والاستيلاء على جميع نواحي وجوانب الكسوف.

واحتوى الكتاب أيضًا طلبًا بأن يقتل زوجته لأنها من العابرين إذا بلغوا وادي النمل، ومتابعة طريقه بعد ذلك، هذا وطلب أن يستفتح سفره بقول "بسم الله"، وأن يذكر اسم الله في مقامه وسفره.

وحين تركهم "الهدهد" أصبحت الشمس في كبد السماء، فاستقلوا سفينة أخذت تتحرك بهم وسط بحر هائج موجه كالجبال، وفي نيته التوجّه نحو طور سيناء حيث صومعة أبيهم. وفي تلك الأثناء حال الموج بين بطل القصة وابنه فغرق. فعلم أن الصبح لقريب. وعلم أن تلك القرية الظالمة سوف تدمر.

---

[31] را: شهاب الدين السهروردي، تحقيق هنري كوربان، المجموعة الأولى، الصفحة 274.

[32] حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحة 281.

ثم بلغت السفينة موضعًا أخذت تتلاطم فيه الأمواج وتتغير فيه الماء. فأمسك الراوي بمرضعته وألقاها في مياه البحر. وبلغت السفينة بعد ذلك جزيرة يأجوج ومأجوج إلى الجانب الأيمن من الجودي: "وكان معي من الجن من يعمل بين يدي، وفي حكمي عين القطر. فقلت لهم انفخوا حتى صار مثل النار، فجعلت سدًّا انفصلت عنهم"[33].

وفي طريق العودة شاهد جماجم عاد وثمود. وتناول بعد ذلك الثقلين والأفلاك والجن، ووضعها في زجاجة مدورة صنعها بنفسه وعليها دوائر. ورمى بها إلى السماوات. ثم اجتاز أربعة عشر تابوتًا وعشرة قبور ينبعث منها ظل الله. فرأى طريق الله، وعلم أنه الطريق الصحيح.

وفي المساء، غشى أختي وأهلي عذاب من الله، فعانوا من العذاب والحمّى والكابوس والصرع الشديد. ثم رأى مصباحًا فيه زيت ويسطع منه نور ينتشر في أطراف البيت، فيستضيء منه سكان ذلك البيت. وضع المصباح في فم إحدى الحيتان الساكنة في برج الدولاب. ويقع في أسفل تلك الحيتان بحر قلزم. وفي أعلاها نجوم وكواكب لا يعلم شعاعها إلّا خالقها والراسخون في العلم.

ورأى بعد ذلك الأسد والثور قد اختفيا، والقوس والسرطان قد طويا، ولم يبق من الأبراج إلا الميزان الذي يقع حين طلوع النجمة اليمانية من خلف السحب الخفيفة التي نسجتها عناكب زوايا العالم العنصري في عالم الكون والفساد. في حالة الاستواء والاستيلاء.

وفي هذه الأثناء كان معهم شاة أطلقوها في تلك البيداء. فأحرقت تلك الشاة صاعقة ظهرت فجأة. وحينما انتهى الطريق وفار ماء التنور على شكل مخروط. شاهد الأجرام العلوية وانضم إليها وسمع قصصها الغريبة ونغماتها وتعلم تلك النغمات. فشعر بلذة عجيبة إلى أن تفرقت تلك السحب وتمزقت.

ثم خرج من أغوار الجبل فبلغ عين الحياة فرأى حجرًا كبيرًا. وفي تلك الأثناء اجتازت إحدى الأسماك طريقًا يقودها نحو البحر فقالت: هذا ما أردته وهذا الجبل هو طور سيناء. وهذا الحجر الكبير هو صومعة أبيك. وهنا تساءل: ما هي هذه الأسماك؟ فأجابت: هذه الأسماك مثلك. فأنتم جميعًا من أب واحد. وأنتم جميعًا إخوة.

وحينما سمع هذا الكلام شعر بالسرور والفرح، ثم تسلّق الصخرة وشاهد أباه، فكان شيخًا كبيرًا مهيبًا. توقف لبعض الوقت ثم سجد بين يديه، بحيث كاد أن يضيع في ذلك النور. فبكى وشكا همه وما عاناه في القيروان. لكن أباه طلب منه العودة إلى تلك المدينة، جزع وخاف وبكى، ولكنه عاد واطمأن عندما أسرى إليه والده ببشرتين: الأولى أنه قد يعود ثانية إليه، ومن السهل عليه الذهاب إلى

[33] حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحة 286.

الجنة أنّى شاء. والثانية أنه سيتخلص من كل شيء في آخر الأمر، ويرد إلى بوابة أبيه بعد أن يجتاز جميع مدن الغربة.

هذه القصة الرمزية، تحمل في طياتها كافة العناصر الشارحة للإنسان:

- فعاصم عبارة عن العقل النظري الباحث عن الفضائل والحكمة.
- بلاد ما وراء النهر إشارة إلى عالم الهيولى. ويعرف السهروردي الهيولى بقوله: "واعلم أنك لما شاهدت صيرورة الماء بالحرارة هواء، فإن كان بطل الماء بجميع أجزائه، وحصل الهواء، فما صار أحدهما الآخر، أو بقي الماء بحاله في حال الهوائية، فيكون الشيء ماء وهواء في حالة واحدة، وذلك محال. فإذًا صيرورة الماء هواء؛ هو أن يكون الجوهر الذي فيه صورة المائية زالت عنه"[34]. والهيولى هي الشيء الذي حيثيته ذاته، حيثية القبول. وليس لها تحصل سوى اللاتحصل، وهذا الأمر ينطبق أيضًا في القصة على البئر.
- البحر الأخضر وطيوره هي العوالم الحسية.
- الغرب هو المكان الذي تغيب فيه الشمس وهو كناية عن فقدان المعرفة.
- أهل القيروان عبارة عن البشر الذين لم يتمتعوا بنعمة الإشراق الإلهي، فبقوا تسيّرهم نظرتهم إلى الواقع الخارجي، الذي لا يمتلك ذاتيًّا القدرة على ضبط الإنسان وبث الوعي فيه، فاستمروا لذلك في حال من الهمجية والظلم.
- الوجود في البئر وتفاوت المواقف بين الصباح والمساء، هو تصوير لحال الإنسان، فعندما يأتي المساء ويتحرر الإنسان من سلطان الحواس، ويعود إلى ذاته أثناء النوم هذا الأمر يسمح له بمعرفة بعض الحقائق المتعلقة، ويصبح بمقدور النفس الناطقة الارتفاع إلى العالم العلوي ومشاهدة بعض الحقائق.
- الهدهد في الليلة المقمرة عبارة عن الإلهام، الذي يرد على الإنسان بعد تهذيب النفس.
- السفينة هي القصدية والعزم على السلوك المدفوع بالعشق لبلوغ الكمال.
- وادي النمل هو عبارة عن الطمع.
- قتل الزوجة رفض للانصياع للشهوات.
- غرق الابن تخلي عن الروح الحيوانية.

[34] كلمات الصوفية، مصدر سابق، الصفحة 131.

- اقتراب الصبح عبارة عن الاتصال بين النفسين الجزئية والكلية.
- إلقاء المرضعة في البحر بلوغ المرحلة الإنسانية.
- يأجوج ومأجوج هما الأفكار الملوثة. والسد هو منع هذه الأفكار من بلوغ الذات الإنسانية.
- الثقلين قوتا الوهم والخيال والجن الأمور التي تثير هاتين القوتين.
- التوابيت الأربعة عشرة، والحواس العشر التي في ظاهر الإنسان وباطنه.
- خفاء برجي الأسد والثور إشارة إلى التسامي على عالم التضاد والتركيب واجتيازه كل زوجية وثنوية. أما بقاء برج الميزان في حالة من الاستواء والاستيلاء كناية عن العالم الذي لديه طبيعة واحدة وتنزهه عن كل نزاع وتضاد.
- الشاة والصاعقة عبارة عن قتل الجانب الحيواني من الإنسان.
- فوران الماء على شكل مخروط، يرمز إلى مراتب الوجود التصاعدي.

ب. عودة إلى التعريف.

انطلاقًا من ما سبق، نستطيع أن نتعرف على ماهية الإنسان عند السهروردي وعلاقته بالواقع، فهو يرى الإنسان موجود لديه جانبين، الأول حسي جسماني متصل بعالم الخلق، والآخر نفسي معنوي متصل بعالم الأمر، والمخلوق الذي على هذه الدرجة يمتاز عن سائر المخلوقات الأخرى، فهو معرّضٌ بشكل دائم للضياع والغربة عن حقيقته إذا التفت باتجاه الواقع الحسي واعتبره الأصل، وإلى هذا أشارت الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون﴾[35].

فالبدن بحدِّ ذاته شرّ بسبب طبيعته الظلمانية، ولما كان السافل ينجذب نحو الأكثر نورانية، لذلك فهو ينجذب بالحب إلى النفس واستجلاء أشعتها القدسية، إذ طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصلي للنور، فكانت النفس مكان عشقها. وبالمقابل اقتضت العلاقة فيض من النفس على البدن قوة الغضب بإزاء قهرها لما تحتها، والشهوة بإزاء محبتها لما فوقها فإن النور لما كان فيّاضًا لذاته لا لأمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها: "وكما أن الجسم يميل إلى النفس، فكذلك النفس فإنها تميل إلى البدن الخاص بها، ولكن هذا الميل جسماني فحسب، وكما أن النفس تفيض على البدن يجعل من النفس قوى تتعلق به، كالغاذية والمولّدة والنامية والجاذبة والماسكة

[35] سورة الحشر، الآية 19.

والهاضمة والدافعة"[36]، وهذه القوة تقسّم إلى رؤساء، وهي: الغاذية والنامية والمولّدة. وخوادم هي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. وهي: "فروع النور الإسفهبذ في صيصيته، والصنم للنور الإسفهبذ. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة أحوال البرازخ. ويدل على تغايرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض، واختلاف الآثار واختلال بعضها عند كمال بعض"[37].

والنفس والبدن بسبب التغاير بين طبيعتهما، لا يتصلان مع بعضهما البعض مباشرة، لذلك أوجد السهروردي وسيط بينهما، وهذا هو الروح: "المتبدّد في جميع البدن، وهو حامل القوى النورية، ويتصرف النور الإسفهبذ في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح"[38].

2. الإنسان وإدراكاته

إذا كان هذا هو واقع الإنسان فكيف يتعاطى مع العالم الخارجي(الواقع)؟ دون شك، لا ينظر السهروردي إلى هذا العالم انطلاقًا من واقعيته وحسيته، إنَّما يتعامل معه باعتباره موضوعًا تابعًا للموجود الحقيقي وهو النفس (النور)، لذلك نرى هذا الوجود يشرف ويتحكّم بكلّ شيء، فهو يتحكّم بالحواس في البدن والمعرفة، وسننتقل الآن إلى معالجتين الإدراك الحسي، والإدراك العقلي.

أولا: الإدراك الحسي.

وهنا نلاحظ، أن تقسيمات السهروردي تقارب تلك الموجودة في المشائية، فهي إما نباتية، أو حيوانية، أو ناطقة، والنفس النباتية تتألف من القوى الغاذية والمولدة والنامية. أما الحيوانية ففيها ناحيتان:

أ. حركية وهي باعثة على الحركة.

ب. نزوعية تتألف من قوتين:

1. الغضبية التي تطرد غير الملائم.
2. شهوية تجلب الملائم.

---

[36] محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، (بيروت: دار الطلبة العرب، الطبعة 2، 1969)، الصفحة287.

[37] حكمة الإشراق، (كوربان) مصدر سابق، الصفحتان 205و 206.

[38] المصدر نفسه، الصفحة 207.

أما الإدراكية، وهي مثار اهتمامنا في هذا الموضع، فيتألف من نوعين من القوى الظاهرة والباطنة:

النوع الأول: الحواس الظاهرة.

وهي التي توجد في الحيوانات الكاملة، وتتألف من الحواس الخمسة المتمثلة باللمس والذوق والشم والسمع والبصر، ونلاحظ أن السهروردي قد تبنّى المقولات الأرسطية حول القوى وترتيبها، ولكنّه عارضه في القوة الخامسة، حيث رفض السهروردي النظريات السابقة، ويقول حول هذا الموضوع: "ظن بعض الناس أن الإبصار إنما هو خروج شعاع من العين يلاقي المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضًا، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسمًا، فإن كان يتحرك بالإرادة، كان لنا قبضه إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا. وإن كان يتحرك بالطبع، فما تحرك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه في المايعات التي لها لون أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه في الخزف أيضًا أولى من الزجاج، لأنّ مسامه أكثر؛ ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معًا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة إلى الأفلاك، فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذه كلّها محالات، فالرؤية ليست الشعاع"[39].

كما رفض كل النظريات الانعكاسية في الضوء، فلا تتم الرؤية لديه بانطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية، وانعكاس الصورة في المرآة، أو في الهواء أو في البصر، ويقول حول ذلك: "وقد علمت أن انطباع الصور في العين ممتنع. وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ. والحق في صورة المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة"[40]، كما رفض أخيرًا النظريات العقلية في الإبصار، ومؤدّاها أن النفس تستدل بالصورة.

فبالنسبة للسهروردي الإبصار هو رفع الحجاب بين الباصر والمبصر، يقول: "كما علمت أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين، وليس بخروج شيء من البصر، فـ[هو] ... يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، فإن المقرّب المفرط إنما منع للرؤية، لأن الاستنارة أو النورانية شرط للمرئي فلا بدّ من النورين: نور باصر، ونور مبصر"[41]، وعلم الله المطلق قائم على نظرية الإبصار لأنه لا يوجد

---

[39] حكمة الإشراق (كوربان)، مصدر سابق، الصفحة 207.

[40] المصدر نفسه، الصفحتان 211و 212.

[41] المصدر نفسه، الصفحتان 134و 135.

حجاب بين ذاته وبين خلقه. فالشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع[42]، والنير هو نور الأنوار أو الأنوار القاهرة التي توجد بين الباصر والمبصر.

النوع الثاني: الحواس الباطنة.

ويتألف من عناصر متعددة، هي:

أ . **الحس المشترك:** وهو كالحوض بالنسبة إلى الحواس الخمسة تصب فيه، وفيه يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل.

ب. **الوهم والخيال والمتخيلة:** ما هي إلا قوة واحدة باعتبارات مختلفة، فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية بأشكال متنوعة. فالصور الخيالية التي مصدرها عالم مثالي بين عالم العقل وعالم الحس يعبر عنها بالخيال باعتبار حضورها صور خيالية، ويعبر عنها بالوهم باعتبار حضورها بالصور الخيالية، وبالمخيلة باعتبار التفصيل والتركيب.

ج. **الذاكرة:** وهي عبارة عن عملية استرجاع الأفكار من مواقع سلطان الأنوار المجردة الفلكية، فهي الحافظة وهي خزانة الأحكام الوهمية وغيرها، فليس التذكّر إلا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبذية الفلكية فإنها لا تنسى شيئًا.

والملاحظ أن هذه الحواس الباطنة تخضع خضوعًا تامًّا ومباشرًا للنفس الناطقة أي الأنوار الإسفهبذية، فهو الذي يشرق عليها، إلا أن الذكر والتذكّر والخيال تتصل بمواقع الأنوار الفلكية، أو بروح القدس وتستمد منها المعارف، وبذلك لا تستمد النفس وحدها النور من العقل الفعال، بل أيضًا قوى الحس الباطنة والأبصار، تستمد من هذا النور.

ثانيًا: الإدراك العقلي.

يتابع السهرودي الموقف المشائي في هذا الموضوع مع إضافات تقوم بتسويغها لتصبح ملائمة، فهو ينطلق من فكرة أرسطو أن الموجود الأول بالنور – النور المدرك لنفسه ولبارئه- مع الإبقاء على خاصية العقل له، وهي الإدراك. كما وصف العقل الصادر عنه بـ "الجوهر القدسي"، وهي صفة تستخدم لدى علماء المسلمين المتفلسفين[43].

---

[42] حكمة الإشراق (كوربان)، مصدر سابق، الصفحة 173.

[43] محمد البهي، دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس، الكتاب التذكاري، الصفحة 268.

وبالعودة إلى السهروردي، نلاحظ النفس التي هي شعلة ملكوتية لاهوتية تتعالى عن المادة، وهي تتألف من وجهين: أولهما متجه إلى القدس، وعنه تأخذ الصور الكلية والعلوم كلها، وثانيهما يتجه إلى البدن الذي ينبغي أن تتسلط عليه وتقهره.

وهذه النفس قابلة للمعاني بالقوة والفعل، والقوة على مراتب ثلاث إحداها الاستعداد الأول الذي للطفل الساذج، وهي التي سميت العقل الهيولاني، واستعداد آخر وهو ما يحصل المعقولات الأولى فيتهيأ لإدراك الثواني، إما بالفكر أو بالحدس، ويسمّى العقل بالملكة، ثم يحصل للنفس بعدها قوة وكمال، أما القوة فهي أن يكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شاءت بالملكة من غير طلب، وهذا هو الاستعداد الأقرب، ويسمّى عقلًا بالفعل، وأما الكمال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة ويسمّى العقل المستفاد.

ولما كان العقل بالقوة دائمًا، فيجب أن يكون هناك ما هو بالفعل ليخرجه من القوة إلى الفعل، وهذا هو العقل الفعّال، يقول السهروردي: "ونفوسنا كمرآة أقبلت فقبلت، وأعرضت فتخلّت، ولا يعطى الكمال القاصر عنه، فمخرجنا إلى أفعل هو بالفعل، ومعلمًا من عالم القدس سمّي عقلًا فعّالًا، لأنه هو مخرجنا إلى الفعل وهو روح القدس، ونسبته إلى النفوس كنسبة الشمس إلى الإبصار، وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والأفكار تستعد النفس للاتصال به والقبول عنه، وليست المقدّمات بذاتها موجدة للنتيجة فيها، فستعلم أن عرضًا لا يوجد عرضًا، وكم شخص عرض عليه أمر ما أفاده علمًا، وأفاد غيره علمًا يقينيًّا وطمأنينة روحانية، فهذه وسائط والواهب غيرها، وما حصل بالمقدمات الحقة فلزومها منها ضروري كالأول ونحوها لا إمكان لجحودها لمن استرشد"[44].

وهكذا نلاحظ طبيعة المعرفة التي تتدرج من المحسوس إلى المعقول، وتصعد من أول درجات المعقولية إلى قمتها، ويفسح الطريق لعامل إلهي هو العقل الفعال أو روح القدس أو عقل فلك القمر. وفي هذا الطريق لا يشكل المحسوس موضوعًا للمعرفة إنما مدخلًا إليها عبر إدراكها ببارقات الفيض الإلهي، حيث يشاهد العقل موضوعاته بعد تجرّد النفس عن البدن.

ويتبين لنا من خلال ما تمّ استعراضه، تقبل الإشراقية لفكرة العقل الفعال وهو روح القدس، أو رب صنم النوع الإنساني عندها، ثم إنها لا تقبل نظرية التجريد الأرسطية.

[44] السهروردي، التلويحات، الجزء الطبيعي، المورد الثالث.

وإلى جانب القوى السابقة، يملك الإنسان حواسًا خامسة ظاهرة وخمس حواس باطنة[45]، التي يشترك معه فيها مع بعض الحيوانات العليا، وتقوم هذه الحواس بوصل الانطباعات المتلقاة من العالم الخارجي إلى النور الإسفهبذي الكامن في داخله[46].

وإذا نظرنا إلى نظرية العقول عند السهروردي، نستنج محاولة حثيثة لإنتاج منظومة لا تتناقض مع البعد الديني، فحديثه عن ظهور نور "نور الأنوار" وعدم احتجابه: ﴿وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[47]. كثرة العقول لا تحجب "نور الأنوار"، ولا تبعده عن عالم الإنسان، فتكثر العقول بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط، وإن كانت أقرب إلى الإنسان من حيث العلية والتوسط، إلا أن نور الأنوار أقربها من جهة شدة الظهور: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[48].

1. الجسم المكان والزمان.

قبل أن ننتقل للحديث عن المعرفة عند السهروردي سنتوقف أمام تعريف ثلاثة مصطلحات ضرورية، هي:

أ. **الجسم**: ينظر السهروردي إلى الجسم باعتباره ماثل في الخارج، لذلك قال: "الجسم كلّ جوهر يمكن فيه تقدير طول وعرض وعمق... وهي متفرقة فافتراقها بالهيئات. والجسم لا ينقسم إلى ما ينقسم في الوهم"[49]، وهذا الكلام يوضح أن الجسم ما يمكن رؤيته بواسطة البصر، وهو ليس من اختصاص الوهم، لأن الواهمة تتعاطى مع الصور الخيالية القادمة من عالم الخيال، وهو ما لا ينطبق على الجسم.

ب. **المكان**: وهو الحاوي للأجسام: "والمكان هو السطح الباطن للجرم الحاوي، الماس لسطح الظاهر من الجرم المحوى، فإنّ المكان من شرطه أن يكون فيه الجرم. ويجوز أن ينتقل عنه، ولا

---

[45] الحواس الخمس الباطنة هي: الحس المشترك، الواهمة، المدركة، المتخيلة، والحافظة. را: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، الصفحة 100.

[46] استفيد هذا العرض من كتاب محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية.

[47] سورة البقرة، الآية 115.

[48] سورة ق، الآية 16.

[49] كلمات الصوفية، مصدر سابق، الصفحة 108.

يجتمع فيه ذو إمكان. ويختلف بالجهات"[50]، فالمكان هو الواقعي الذي يقوم به الجسم ويتحرك، وهو يشير إلى المحسوس المشاهد.

ج. **الزمان:** الزمان عند السهروردي له أبعاد ثلاثة: الآن وهو الحاضر بين الماضي والمستقبل، يقول السهروردي: "والذي يقال أن الآن هو آخر الماضي فيتناهى، فإن عنى به أنه آخر لا آخر بعده فهو كلام فاسد. وإن عنى أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله فهو كلام صحيح. فإنه آخر هذا الماضي، وأول ما سيأتي إذا جعل مبدأ، وكل واحد من الزمان في جانبيه – أعني الماضي والمستقبل– لا يتناهى"[51]، وهو ساق هذا الكلام من أجل إثبات قدم العالم من ناحية، والمعاد من ناحية ثانية، وبذلك يتحدث السهروردي عن الزمن الكوني وليس عن الزمن الأرضي، يقول السهروردي: "واعلم أن الزمان هو مقدار الحركة، إذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها، وضبط بالحركة اليومية، فإنها أظهر الحركات. وتحدث من تأخيرك لأمر– إذا أدى إلى فوات ما يتضمن تقديمه– أن أمرًا ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات.

والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني. فيكون له قبل لا يجتمع معه بعده. فلا يكون نفس العدم، فان العدم للشيء قد يكون بعد، ولا أمرًا ثابتًا يجتمع معه، فهو أيضًا قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له"[52]، فالزمن هو مقدار الحركة.

وبتعبير آخر، الزمن عند السهروردي ليس تمني أو استقبال، فهو الحال الذي يوجد فيه العبد، لا الحال الذي وُجِدَ فيه أو سيوجد فيه، فالإشراقي ابن الحاضر، وهو يكون منتجًا في تلك اللحظة.

ثالثًا: قراءة في المعرفة عند السهروردي

وفي التحليل يلاحظ الباحث في فلسفة السهروردي أن العلاقة التي تربط الموجودات، تتعدى كونها علاقة أنوار مع بعضها البعض، لتصبح علاقة ترتبط بشأن شعوري، حيث كلّ نور لديه شوق ومحبة للنور القاهر الذي يسبقه، وهو يسعى بشكل قصدي لبلوغه وبلوغ نور الأنوار، وهذا الأمر يتعدى إلى الإنسان ليشمل الكون بكلِّ تفاصيله، وما يميز الإنسان عن باقي الكائنات القدرة على السعي

[50] كلمة الصوفية، مصدر سابق، الصفحة 126.

[51] حكمة الإشرق، مصدر سابق، الصفحتان 182و 183.

[52] المصدر نفسه، الصفحتان 179و 180.

والوعي بهدف وجوده عبر المعرفة، وعلى ضوء الآية القرآنية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[53].

من هنا، نستطيع الكلام عن المعرفة، فالسهروردي لا ينكر المعرفة، ولكنّه انطلاقًا من رؤيته يقوم بقراءة منهجية جديدة لها، تنطلق من معرفة الذات وحقيقتها، ويقول السهروردي: "إنّ غاية العارف هي بلوغ الحق "بالتبيّن البرهاني أو العقد الإيماني". لذلك فهو يحرك سره إلى القدس ليتصل به وينفصل عما سواه. أما الوسيلة التي تمكنه من بلوغ غايته، فهي عند شيخ الإشراق، الرياضة الموجهة إلى ثلاثة أغراض: أحدها تنحية ما دون الحق، والزهد مما يعينه عليه. والثاني تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة، والعبادة مما تعينه. والثالث بلطيف السر المتنبه، ويعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف"[54]، فالغاية الأولى هو معرفة "الأنا"، والأنا في هذا المجال ليس مفهومًا: "فمن حيث مفهوم "أنا" لا يمنع وقوع الشركة...[بينما الأنا] علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فإنّك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير، ولا بأثر مطابق ولا بأثر غير مطابق، فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول"[55]. هذا، وكلما أدرك الإنسان ذاته، تصبح معرفته أكثر مصداقية، حتى إذا وصل إلى مرحلة من مراحل التجرد عن العلائق أخذ يدرك الأشياء كما هي.

وهذا الكلام، لا يعفينا من سؤال، كيف يدرك الإنسان العالم المحيط به، وهل هذا العالم وهمي؟ كما أشرنا سابقًا، السهروردي لا ينكر العالم الواقعي، بل هو يراه تمام الواقعية، لذلك رفض الكثير من الشروحات المشائية، فالإنسان يعيش في العالم بجسمه، وهو يتعاطى مع أجسام أخرى فكيف يمكن أن يدركها؟ هنا تبدأ إجابة السهروردي.

كما رأينا، ينطلق السهروردي من العنصر الشعوري الموجود عند الإنسان، فعند ملاقاته للأشياء يتوجه إليها بشكل قصدي، وفي اللحظة التي يلاقيها فيها، من هنا تصبح الآن هي اللحظة الشعورية، التي يلتقطها الإنسان أثناء مواجهته للأجسام الأخرى، وهذا التوجه لا يكون بين حي وميت، ويقول السهروردي: "البرزخ الميت لا يدور بنفسه؛ فإنّ كل ما له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بنفسه، فليس بميت، إذ الموت إذا قصد بنفسه طبعًا إلى شيء لا يفارق مطلوبه، فإنه يلزم منه أن يكون طالبًا بالطبع لما يهرب منه عنه طبعًا، وهو محال"[56]. فالعلاقة إذن بين عناصر وجودية، تتطلّب

---

[53] حكمة الإشرق، مصدر سابق. سورة الأحزاب، الآية 72.

[54] شهاب الدين السهروردي، مقامات الصوفية، تحقيق: إميل المعلوف، (بيروت: الطبعة 1، 1993)، الصفحة 81.

[55] كتاب التلويحات، مصدر سابق، الصفحتان 70و 71.

[56] حكمة الإشرق، مصدر سابق، الصفحة 131.

استحضار المدرِك للأمر المدرَك إلى النفس وحضورها فيها. وهنا تصبح المعرفة بالشيء بمقدار استعدادات القاصد للمعرفة.

وهذا الأمر يجعل الحواس وسائط تنقل ما تحس به إلى الحس المشترك، فتنطبع في النفس التي تدرك المطبوع فيها بالذات دون العلائق الخارجية المرافقة لها. فتصبح كلّ معرفة تعبير عن حقيقة غير متأتية عن الحواس إنما هي معرفة شعورية، ناتجة عن سلسلة الانعكاسات والإشراقات التي يتركّب منها البناء الوجودي، وهي في نفس الوقت فيوضات من إشراقات المعرفة تربط الأنوار من أعلى إلى أسفل حتى تصل الإشراقات إلى آخر الأنوار الكونية، وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنساني، فيكون من شرارته النفس الإنسانية إليه، فيشرق عليها حسب استعدادها لتلقى المعرفة المباشرة منه.

فالسهروردي يبني المعرفة الإنسانية على أساس استمرار الوحي في حياة الإنسان، وعدم انقطاعه لعدم انقطاع النور نفسه، وحتى لا يتناقض مع الإسلام في نظرته اعتبر رب النوع الإنساني هو روح النبي التي يستقي منها طاقة الوحي[57]، وبذلك يستطيع الإنسان المنعتق من حدود البدن أن يعيد إنتاج الوحي بشكل مستمر عبر عملية تفسيرية، ففي كتاب "أجنحة جبريل" عندما يسأل الرجل الحكيم الشخ قائلًا: "علمني الآن كلام الله"، يجيبه: "ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيرًا من كلام الله تعالى. ولكني أعلّمك قدر ما أنت ميسر له"[58]، فهذا الكلام يأخذنا إلى ما نريد قوله، فالمعرفة عند السهروردي تحتاج دائمًا إلى موضوع ينطبع في النفس "كلمة"، وهذه الكلمة تأخذ معناها عبر رب النوع الإنساني.

وهذه المعرفة المتأتية من الإشراق الإلهي، لا تتناقض مع المعرفة البحثية، التي أعاد ترميمها انطلاقًا من رؤيته الإشراقية، من هنا نرى نقدًا للمنطق الأرسطي عبر جعل الشعور واهب للمعاني، من هنا نرى بعض الأمثلة:

1. لا بدّ من أن يتم التعريف بأمور تخصه إمّا بتخصيص الآحاد، أو البعض أو الكل، فالتعريف انتقال من العام إلى الخاص، ومن الكلّي إلى الجزئي، 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.

[57] را: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، الصفحة 97.

[58] عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، (القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة 2، 1964)، الصفحة 138.

2. لا بدّ أن يكون التعريف بما هو أظهر من الشيء المعرف لا بمثله أو بما هو أخفى منه أو بما لا يعرف إلا به، والتعريف الأرسطي تعريف بمثل الشيء المعرف به فالإنسان حيوان ناطق، والحيوانية والنطقية كلاهما مثل الإنسانية أو أخفى منها أو لا يعرف إلا بها.

3. لا بدّ أن يكون الشيء الذي يعرف به معلومًا ما قبل الشيء المطلوب تعريفه لا معه، وفي المنطق الأرسطي لم نعلم الحيوانية والنطقية قبل تعريفنا للإنسان.

4. لا يكون التعريف مجرّد تبديل لفظ بآخر فالإنسان والحيوان لفظان بديلان.

5. إذا كان هناك جزء من الشيء مشكوكًا فيه يستحيل الحد الذي يبغي تعريفًا جامعًا مانعًا له.

6. إذا كان هناك جزء من الشيء غير معروف، يستحيل الحد، وإذا كان ذلك حال الأمور الظاهرة، فالأولى أن يكون الحال كذلك في الأمور غير المحسوسة.

7. ما الضامن على أنه لا يوجد ذاتي آخر غفل عنه، وحصر الذاتيات أمر صعب ويستحيل أن يكون حصرًا تامًا.

8. لا يعرف الذاتي الخاص(الفصل) إلا بالذات العام(الجنس)، ولما كان الذاتي العام مجهولًا، فإن الذاتي الخاص يكون مجهولًا كذلك. ولا يمكن للحس أن يعطينا معرفة فلا بدّ إذن من معرفته بطريق آخر.

9. يستحيل معرفة شيء عن طريق التعريف الأرسطي القائم على الجوهر والعرض للأسباب التالية:

أ. الجواهر له فصول مجهولة، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية.

ب. الجوهر معرفة بأمر سلبي يحتاج إلى تعريف.

ج. الأجسام والأعراض غير متصورة أصلًا، بل تعرف بالحس المشاهدة.

د. معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعرف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شيء في الوجود أصلًا.

هـ. المعرفة اللزومية وهي عرضية ولا تحتاج إلى التعريف، لأنها شيء بسيط وليس لها جزء آخر مجهول[59].

وهذا النقد، لم يكن عشوائيًا، فالمشاهدة وحدها هي التي تعطي الخاص، وهي المعرفة البعدية وسابقة عليها، وهي تعطي معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطي أن يصل إليها، وهي الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس لها.

بالتالي، فما سيتوصل إليه الإشراقي، لا يجب أن يتناقض مع البحث، وإلا كان ما توصل إليه، يتناقض مع العقل، وهذا ما يجعل الإشراقية إدراك فلسفي، وليس معرفة صوفية بالمعنى الدقيق للكلمة، فالفرق بين الأول والثاني، أن الأول إدراك للحقيقة بالحس والعقل. فالعلم إدراك للمحسوسات الجزئية بالحس إدراكًا مباشرًا، وتحصيل للأوليات العقلية والمبادئ الكلية بالنظر العقلي تحصيلًا واضحًا؛ أما الثاني فإدراك لحق بالإشراق والإلهام[60].

وأخيرًا، ما قدّمناه في هذا البحث، هو مادة تحتاج إلى توسعة ونقاش، ولا يستطيع هذا البحث الادعاء بأنه أكثر من محاولة في فكر السهروردي.

---

[59] راجع حول هذه النقاط، حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومنولوجيا، الكتاب التذكاري، الصفحات 223–225.

[60] را: السهروردي، مقامات الصوفية، مصدر سابق، الصفحة 71.