# فلسفة الوجود عند السُّهرَوردي

## (مقاربة في حكمة الإشراق)

محمد حسين بَزِّي

# فلسفة الوجود عند السُّهروردي

## (مقاربة في حكمة الإشراق)

رسالة أُعدَّت لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة والإلهيّات
٢٠٠٧ - ٢٠٠٨م

أشرف عليها
الدكتور خنجر حميَّـــة

قدَّم لها
أ. د. حسن حنـــفي

دار الأمير

إسم الكتـاب : فلسفة الوجود عند السُّهرَوردي (مقاربة في حكمة الإشراق)

إسم المؤلـف : محمد حسين بَزّي

تنضيد وإخـراج : زهرين

تصميم الغـلاف : أحمد حمود

الطبعة الأولى : ١٤٣٠ هـ ـ ٢٠٠٩ م

الترقيم الدولي : ISBN 978-9953-494-49-4

الناشـر : دار الأمير للثقافة والعلوم ش.م.م

كافة الحقوق محفوظة ومُسجّلة للناشر

دار الأمير للثقافة والعلوم

مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر ـ بيروت ـ لبنان

تلفاكس: 07 29 45 1 961+ ص.ب: 5551/113 الحمرا ـ بيروت ـ لبنان

Website: www.daralameer.com E-mail: daralameer@daralameer.com

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ٣٥﴾.

النور/ آية ٣٥

# الإهداء

إلى أمّي التي علّمتني من غير قلم

وإلى أبي الذي علّمني حب القلم..

محمد حسين

# المؤلّف في سطور

مواليد مدينة بنت جبيل / جنوب لبنان/ عام ١٩٧١م

حائز على ماجستير في الفلسفة والإلهيّات، ومسجل لدرجة الدكتوراه.

مدير عام/ دار الأمير للثقافة والعلوم - بيروت.

رئيس هيئة بنت جبيل الخيرية الثقافية.

عضو اتحاد الناشرين اللبنانيين.

عضو الاتحاد العام للناشرين العرب.

عضو اتحاد الكُتّاب اللبنانيين.

عضو تجمع شعراء بلا حدود.

**صدر له تسعة مؤلفات، منها:**

١/ الغزل والمُسلَّح «ديوان شعر» ١٩٩٥م.

٢/ شاهد بلا شهادة - ٢٠٠٣م.

٣/ أسرار من بغداد - ٢٠٠٥م.

٤/ الوعد الصادق «يوميات الحرب السادسة» - ٢٠٠٦م.

٥/ صدام حسين.. الحقيقة المُغَيَّبَة - ٢٠٠٨م.

بالإضافة إلى عدة كتب وأبحاث في طريقها للنشر، منها: **غارودي وسيرورة الفلسفة النقدية الغربية** -، - **الحداثة مشروع غير مُنجّز**: قراءة في «النظرية النقدية عند هابرماس»، **كل من عليها أمريكان** «ديوان شعر»، **مطويات صوفيّة** «ديوان شعر» -، **العشق الحرام** «ديوان شعر»، **نخلة المسك** «رواية»، - **شمس**؛ أميرة عربية ضائعة «رواية» -، إضافة إلى عدة أبحاث ومقالات وقصائد منشورة في الدوريات اللبنانية والعربية.

شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والمحلية التي تُعنى بقضايا التغيير والفكر النهضوي.

أسّس مجلة **شريعتي** الفصلية التي ستصدر في بيروت عن دار الأمير خلال النصف الثاني من العام الحالي (٢٠٠٩م) باللغات: العربية والفرنسية والإنكليزية.

يُشرف حالياً على مشروع تعريب وتحقيق ونشر آثار الدكتور علي شريعتي باللغة العربية؛ وصدر منها حتى الآن ٢٩ كتاباً.

# تقديم

**أ. د. حسن حنفي**

رسالة صغيرة الحجم، عظيمة القدر، دقيقة ومحددة، واضحة ومركزة، تخلو من الحشو والإطناب الذي تتسم به الرسائل الجامعية. تجمع بين الماضي والحاضر. وتقرأ القديم بالهم الجديد. ويستدعي تدمير المغول لمكتبات بغداد وتدمير الاحتلال الأمريكي لها مرة ثانية، والأمريكيون هم المغول الجُدد. وعلى هذا النحو يمكن تجديد الدراسات الإسلامية بدلاً من رؤيتها كتاريخ ماض وترك الحاضر الذي ما زال امتداداً لها على نحو لاشعوري في رؤى العالم أو في سلوك الناس. تصف العصر في الفصل الأول «حياة السُّهرَوردي ورؤيته الفلسفية فى سِياق عصره»، وهو أكبر الفصول الخمسة التي تكوّن الرسالة كما تفعل الرسائل التقليدية. ومع ذلك يوضع استشهاده فى إطار الصراع الفقهي بين الفقهاء والصوفيّة وإغارة صدر السلاطين من الفقهاء ضد الصوفيّة دفاعاً عن مناصبهم المزوَّرة كما يقول الكندي في أول رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. وتتكرر مأساة الحلَّاج فى مأساة السُّهرَوردي. فكلاهما شهيدا الفقهاء وأهل الظاهر ضد الصوفيّة وأهل الباطن. وتتسم الرسالة بالتواضع والنفس الهادئ. وتخلو من الأحكام الذائعة والنبرة العالية. ليس بها حشو ولا إطناب. كما تنأى عن أخذ المواقف بالدفاع أو

الهجوم، بالتبرئة أو الإدانة ولو أنّ القارئ يستطيع أن يستشف ذلك من بين السطور.

ليست الغاية من هذه المقدمة الصغيرة المدح والإطراء. فصاحب الرسالة غنيّ عن ذلك، ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾[١]، ﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[٢]، ولكن الغاية السعي نحو الكمال. فما من شيء يتم إلّا ويمكن إكماله نحو الأفضل. وبهذه الروح يمكن إبداء بعض الملاحظات النقدية الآتية:

١- لم تقتصر الرسالة على «فلسفة الوجود» عند السُّهرَوردي كما يذكر العنوان بل اتسعت حتى شملت فلسفة السُّهرَوردي كلها، المعرفة والوجود والأخلاق، وهو ما يتضح من فصول الرسالة. فإذا كان الفصل الأول عن حياته وفلسفته وعصره، والثاني عن مصادر فلسفته، والخامس عن تأثيره يبقى الفصلان الثالث والرابع، الثالث عن «عالم النور وحقيقته» عن النظرية الإشراقية بوجه عام أي عن المعرفة، والرابع «الفيض والمنظومة الأنطولوجية» وهو الذي يتعلق بفلسفة الوجود والذي يظهر فيه لفظ الوجود مقروناً بالماهية. وبالتالي أصبحت الرسالة عن فلسفة السُّهرَوردي مثل باقي الرسائل السابقة المذكورة فى المراجع وليست في فلسفة الوجود موضوع الرسالة كما يدل على ذلك العنوان. لذلك اقتصرت الخاتمة على تلخيص الرسالة وموضوعات فصولها دون إبراز النتائج الخاصة بفلسفة الوجود.

٢- أخذت الرسالة منهج العرض، عرض فلسفة السُّهرَوردي العامة

(١) سورة الذاريات، الآية: ١٠.
(٢) سورة القلم، الآية: ٩.

عرضاً أميناً مركزاً ابتداء من مصادرها الأصلية. فغاب الرأي الخاص والتأويل الجديد. صحيح أنّ منهج العرض يدل على قدرة فائقة على فهم النصوص، ومغالبة الأهواء، والالتزام بالموضوعية والحياد، ولكنه من ناحية أخرى يجعل الرسالة أقرب إلى تاريخ الفلسفة منها إلى الفلسفة، بل وتاريخ الفلسفة الوضعي مثل تاريخ الفلسفة لأميل برييه، لأنّ تاريخ الفلسفة أحياناً يكتب برؤية فلسفية كما فعل هيجل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» وفيورباخ وكثير من المؤرخين الفلاسفة. وكان يمكن تأويل الفلسفة الإشراقية بإبراز دوافعها، نقد العقل والمعرفة المنطقية الأرسطية، ونقد الطبيعيات والمعرفة الطبيعية عند الحكماء من أجل إبراز بُعد معرفي جديد بين العقل والحسّ وهو القلب.

٣- بالرغم من حضور المقارنات مع الفلسفة الإسلامية وروافدها عند اليونان والفُرس ومصر القديمة إلّا أنّها غابت مع الفلسفة الغربية خاصة الفلسفة الوجودية المعاصرة التي أصبح فيها الوجود موضوعها الأول. صحيح أنّ الوجود فيها ليس إشراقياً، وليس هو الوجود العام بل الوجود الخاص، وليس الوجود الحقيقي بل أحياناً الوجود الزائف، وليس الوجود الصلب بل الوجود الهش، وليس الوجود الدائم بل الوجود من أجل الموت؛ إلّا أنّ المقارنات بين التصورين للوجود، الإسلامي والغربي، قد يعطيان صورة لجوهر الثقافتين ورؤية كل منهما للعالم. وقد ازدهرت مثل هذه الدراسات المقارنة بين الوجود عند صدر الدين الشيرازي والوجود عند هيدجر. وقد غاب في الفصل الخامس «تأثير السُّهرَوردي» على صدر الدين الشيرازي وهو الذي طوّر الفلسفة الإشراقية وكان آخر حكمائها.

٤- يظهر تردد بين التأريخ بالهجري والميلادي طبقاً للمراجع المنقول منها. فموت الحلَّاج مرة بالميلادي (٩٢٢م) ومرة بالهجري (٣٠٩هـ). وموت السُّهرَوردي مرة بالميلادي (١١٩١م) ومرة بالهجري (٥٨٦هـ). وآخرون بالهجري مثل محمد باقر الميرداماد (١٠٤٠هـ). وشمس الدين الشهرزوري بالهجري والميلادي (٦٨٧هـ-١٢٨٨م). ومولد السُّهرَوردي بالهجري والميلادي، والتاريخ الميلادي هو الغالب على الأحداث خاصة الحروب الصليبية كما يفعل المستشرقون.

ومع ذلك، إهداء الرسالة «**إلى أمي التي علمتني من غير قلم، وإلى أبي الذي علمني حب القلم» مؤثر للغاية. يحفظ الجميل للوالدين،** ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾[1].

**حسن حنفي**

القاهرة ٢٠/ ١١/ ٢٠٠٨م.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٤.

# مقدمة
# الأستاذ الدكتور خنجر حمية

يعود الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السُّهرَوردي من جديد إلى واجهة الاهتمام، وتثير مؤلفاته، التي نشر بعضها وأذيع بفضل جهود كوربان وحسين نصر خاصة، نقاشاً مستأنفاً حول المكانة الفلسفية التي يتمتع بها، والجهد الميتافيزيقي الذي قدمه، والآفاق التي منحها تبصّره في السياق الفكري للعالم الإسلامي. ومن غير العلمي والموضوعي أن تقوَّم شخصية تمَّ إغفال جهودها قروناً، وحُيِّد تراثها عن دائرة التأريخ لحركة الفكر والثقافة، وانتقص من القيمة الفعلية للمشروع الفلسفي الذي قيض لها أن تشيّد أركانه في ظروف جد معقدة سياسياً واجتماعياً وفكرياً، وفي سياق عوامل متناقضة إلى أقصى الحدود، بتسرع وعلى عجل، إذا ما أريد لها أن تساهم من جديد في إعادة تشكيل نظامنا الفلسفي، وقناعاتنا الفكرية، ورؤيتنا للوجود والعالم، ووعينا لغيرنا ولأنفسنا، وإذا ما أريد لنا أن نؤسس لإعادة استثمار موروثنا في الراهن في حدود ما يستبطنه من عبقرية فذة وإبداع، أو خلاقية وابتكار، أو تحرّر ونزوع نقدي.

ولأجل ذلك فإنّ ما يعيب أولئك الذين حملوا على عاتقهم إعادة قراءة نتاجه حديثاً أنهم كانوا مأخوذين بتلك الصورة النمطية للسُّهرَوردي، والتي ركبها في الأعم خصوم، كان يُحركهم هاجس إعادة تكوين العقيدة الإسلامية في إطار شرط العروبة، أو الانتماء القومي، أو النزوع السلفي

الطامح إلى حماية الذات والحفاظ على الهوية نقية من أن يداخلها ابتداع يجلبه العقل المتفلسف، أو الروحانية المتحرّرة، أو الأسطورة المستعادة تحت عنوان التقاليد المعرفية. ولم يكد ينجو من هذه الزلة إلا القليلون الذين لم يخدعوا ببساطة بالدعاية التي رُوِّج لها باسم مشروعية دينية مدعاة فترة طويلة من الزمن كحقيقة لا يجادل فيها ولا تناقش.

إنّ استعادة متروِّية وهادئة لشخصية من هذا الطراز ضرورية، للكشف عن العوامل الموضوعية التي حركت باتجاه انبثاق مذهب فلسفي يمجد الروحانية على حساب العقل، ويدفع بالحقيقة الدينية بعيداً خلف حدود الظواهر، كسرٍّ تتوالد معانيه ودلالاته إلى غير نهاية بفعل التبصر المستديم والتأمل الداخلي، الذي يولد طبقات من المغازي والآفاق لا تتناهى ولا تحد.

لقد ترسّخ الجهد الفلسفي في الإسلام على قاعدة تمجيد العقل وإجلاله، ذاك شيء فرضته الهالة التي أسبغت على العقلانية اليونانية ممثلة في ذروة ما بلغته عند أرسطو وتراثه. ولقد رُفع العقل في سياق هذا الجهد من مجرّد كونه آلة لاختبار العالم أو فقل: لاكتشاف علاقات العالم ونظام أشيائه، إلى واقعة وجودية - كينونة - ثم رفع إلى حدود الفاعلية والإرادة التامتين حينما وضع في رأس علل الكون والانبثاق والوجود، لا يقترب منه عدم، ولا يدانيه فساد أو اضطراب أو اختلال... بات العقل إذاً ها هنا واقعية فريدة لا تُضاهى ولا تُماثل... وهذا ما يفسر لنا التمجيد المفرط لمكانة هذا الموجود الذي يمنح ليس فقط المعرفة الكاملة التي لا يشوبها فساد أو خطأ، بل كذلك الموجودية والكون. فبات هو الحقيقة، ومصدرها في آن، أعني بات هو الحقيقة والمعرفة، أو الواقعية التامة والانكشاف التام. مثل هذا التمجيد للعقل ولّد في سياق التفكير الفلسفي الإسلامي طوباوية، أو أيديولوجيا للعقل وللمعرفة العقلية، واختصرت طريق الحقيقة بممارسة فعل التعقل، ذاك الذي كان يعني أن الإنسان قادرٌ على أن يبلغ

الحقيقة بفعل اتصال فريد بين فاعلية إدراكه أو تعقله وبين هذا العقل الكائن المجرّد التام الموجودية، فاختصرت بذلك الحقيقة أو قلصت إلى مجرّد مفاهيم وتصورات وأفكار ورؤى، تدرك ولا تعاش، تفهم ولا تترك في الذات المدركة أي أثر على الإطلاق، أعني أن الحقيقة باتت شيئاً يتصور لا شيئاً يكابد، وشيئاً يفهم لا شيئاً يختبر أو يعاين.

هذا من جانب، ومن جانب آخر كان الفكر الديني يبالغ في الدعوة إلى افتراض اكتمال الحقيقة ونهائيتها، متجسدة في حدود لغة الوحي، لا تكاد تجاوزها أو تعدوها، ولقد آمن أولئك الذين رفعوا لواء هذا التيّار في التراث الإسلامي منذ بدايات تشكّل أنساقه المعرفية، بأن اللغة الدينية تقودنا، إذا ما التزمنا بشروط فهمها، إلى الحقيقة كاملة غير منقوصة، واضحة لا لبس فيها ولا غموض. ومثل هذا التفكير في حدود الدين قاد في العموم إلى الجمود والتحجر، وإلى التقوقع والانعزال، أو إلى نرجسية مقيتة ومدعية. إذ ما الذي يرجوه القارئ للغة الوحي بعدُ أو يطمح إليه أو يبغيه إذا كان على قناعة راسخة بأن لا شيء ثمة يُطمح إليه أو يُرغب فيه أو يقصد نيله إلا وهو حاضر في صورة كماله وتمامه في حدود ما يملكه من نصوص. وإذا كانت المكابدة سوف لن تقوده إلى شيء؟ وأي شعور سوف يتملكه إذا كان على قناعة كذلك بأن ما بلغه إنّما هو تمام الحقيقة التي لا تتجزأ، ولا تتباعد أبعاضها، أو تتفرق عناصرها؟ أليس هو شعور الزهو والخيلاء، وشعور الركون إلى طمأنينة موهومة، ودعة مدمرة، وكسل مميت، لا يُحرّكه طموح البحث عن شيء، ولا رغبة اكتناه شيء ولا تتطلب الوصول إلى شيء؟

ذاك هو المناخ العام الذي انبثقت في ضوئه فلسفة السُّهرَوردي وحكمته، لقد هاله تنصيب العقل صنماً جديداً، وهاله كذلك اختصار الحقيقة في حدود مفاهيم ضيقة وتصورات خاوية خالية من الروح والحياة، وحرك حفيظته حصر المعرفة في حدود الفهم، وافتراض نهائية الحقيقية

الوجودية واكتمالها ثاوية في حدود اللغة. فاندفع متبصراً الوجود في انفتاحها المطلق على اللانهاية، تلك التي تتبدى في أشكال من المظاهر والتجلّيات التي لا تكاد تستنفد أو تستغرق. . . معتبراً أن الحقيقة شيء يكابد ويعاين، وأن تجلّياتها يتم خلقها على الدوام في نفس من يشاهدها في صور لا تكاد تستقر على حال، وأن المعرفة هي فعل كينونة ووجود، لا فعل فهم وتفكر، وأنها مكابدة دائبة تطمح إلى المطلق من غير أن تلامسه . . .، وتعاينه من غير أن تختلط به أو يختلط بها.

وبغض النظر عن طبيعة الروافد التي استمد منها السُّهرَوردي مادة فلسفته، أو أقام عليها بناء حكمته، فإنّ ما قدّمه في صياغته لجماع مشروعه ينمّ عن عبقرية فريدة، وعن جهد خلاق مبتكر، يتبديان في تماسك نظري ومنهجي محكم، وفي خيال متوهج ورؤيوية فريدة وذكاء متوقد، وفي نزوع نقدي وجهه في العموم طموح اكتناه الحقيقة، لا الانتصار لمذهب راسخ أو فكرة مسلمة أو معتقد مفترض. ورغم الجهود المبذولة في سياق البحث عن عناصر فلسفته ومكوناتها، والأعمال التي قدمت في إطار تحليل حكمته وشرحها وتقويمها، فإنّ تراث السُّهرَوردي ما زال بحاجة إلى الكثير من الجهد، وإلى عناية خاصة لما تتوفر بعض عناصر تحققها، ليتأتى لنا بعد ذلك الحكم بشكل موضوعي على القيمة الفعلية لتراث هذا الحكيم الإشراقي الفذ ونتاجه، وعلى المكانة التي يحتلها في حركة الفكر الفلسفي في الإسلام.

في عمل الأستاذ الصديق محمد حسين بزي انشغال جديد مختلف يطمح إلى رؤية السُّهرَوردي من زوايا أظن أنها ما زالت غائمة أو محتجبة، وإلى معاينة جهده الفلسفي في حدود مآلاته التي يشف عنها، ونهاياته التي يقود إليها، والآفاق القصية التي يفتحها العالم أمام الفكر، ويلقي بها أمام الوعي. وهو جهد يبشر بنمط جديد من التفكير في تراثنا الفلسفي، غني، خصب ومبدع، لما تتبدى ثماره أمام أعيننا بعدُ.

**د. خنجر حميّة**

# المقدمة

إذا كان السُّهرَوردي يستمد أهميته في الماضي من كونه أباً لـ« **حكمة الإشراق**»، فإنّه يستمد أهميته في مطلع القرن الحادي والعشرين من كونه صاحب فلسفة في الدين تتميّز بالتفرّد والأصالة، لاسيما في موقفها من الوجود؛ فنظريته في الوجود رغم أنّ لها جذوراً فلسفية في الماضي، لكنها استطاعت أن تضع نفسها بقوة بين نظريات الوجود الأخرى؛ بل وضعت نفسها في القمة؛ لأنّ صاحبها أتى بأفكار فريدة جعلته محط أنظار الباحثين.

فنظريته في الوجود هي التي خلقت له هذه الأهمية الشديدة مع مطلع هذا القرن، وهذا ما يتضح لنا مبدئياً من خلال الدراسات المتنوّعة التي صدرت في السنوات الأخيرة عن فلسفة الدين. فبحث بسيط على شبكة المعلومات الدولية يكشف عن صدور العديد من الدراسات عنه.

وفي الوقت الذي أصّل فيه المفاهيم الإشراقية في الفلسفة الإسلامية، واعتبر رأس الإشراق فيها، فإنّه أصّل أيضاً المفاهيم الدينية لفلسفة الدين المؤَسَّسة على التراث الذي يجمع بين البرهان والعرفان. ورغم مرور عدة قرون على وفاته إلّا أنّ مريديه والمنقبين عن كنوز فلسفة الدين عنده يتزايدون بصورة متضاعفة.

ونظراً لأنّ السُّهرَوردي كان سابقاً لعصره، فقد وجد فيه المشتغلون بفلسفة الدين المعاصرة وسيلة لمواجهة أزمة الإيمان التي يواجهها الإنسان المعاصر؛ بسبب طموحاته الشبيهة بطموحات المهمومين بفلسفة الدين الآن، وعاش وسط متناقضات يعيشها جيلنا الحاضر. كما يرى الكثيرون أنّ مقولات السُّهرَوردي تحمل صراحة مفرطة ومرآة ذاتية تفتقر إليها كثير من الدراسات الدينية السابقة والحالية على السواء، إلى حد يجعلها تنفتح على عقل القارئ في محاولة جادة لبحث أسئلة دينية مؤرّقة للإنسان المعاصر، أو للنبش في أصول وثوابت جمدت بدرجة جعلت التصويب مستحيلاً، ممّا ينتج عنه إثارة مشكلات يجب العمل على مواجهتها قدر المستطاع. لذلك وجدنا أنّه من الأجدى أن نعمل على دراسة هذه الشخصية الثرية الجوانب، لا سيّما في أبرز جانب من جوانب إبداعها، أعني نظرية الوجود والمشكلة «الأنطولوجية»؛ فنظريته في الوجود تطرح مجموعة من الإشكاليات الحقيقية، التي يطمع هذا البحث إلى طرحها على طاولة الدراسة التحليلية لمعرفة الأساس الذي قامت عليه فلسفة السُّهرَوردي سواء في الوجود أو المعرفة، وأيضاً الأساس الذي قامت عليه فلسفته في الأخلاق، فالثالوث الفلسفي: **الوجود** و**المعرفة** و**الأخلاق**؛ متلاحم في المنظومة الأنطولوجية عند السُّهرَوردي.

ولا شك في أنَّ نظرية الوجود عند السُّهرَوردي يكتنفها بعض الغموض حتى الآن، لعدم تناولها بشكل مستقل في الدراسات العربية السابقة، وإن تطرقت للوجود عنده فإنّها كانت تقف على الحدود ولا تتعداها.

لذا وجدنا أنّ دراسة فلسفة الوجود عنده مُهمة للكشف عن ثراء

وعمق الجانب الديني الفلسفي لديه، لاسيما مع محاولاته الدؤوبة لتصحيح الإيمان بالحفر في الأُسس والأصول التي رأى أنّ كثيراً من مفاهيمها الهامة قد أخفيت بفعل الفقهاء والمتكلمين.

وإذا أردنا البحث في فلسفة الدين المعاصرة وربطها بالجذور الدينية القديمة، لن نجد أفضل من السُّهرَوردي لهذه المهمة. وأعتقد أنّنا بحاجة ماسة لذلك، خاصة الآن، لمواجهة كثير من الأمور المعقدة التي تحتاج إلى حلّ أو رد أو توضيح.

ويشتمل هذا البحث على مجموعة من الإشكاليات، لعل أهمها :

ما سرّ الاهتمام المعاصر مع مطلع القرن الواحد والعشرين بفلسفة الإشراق عند السُّهرَوردي؟ وكيف يمكن أن تلتقي **حكمة الإشراق** والدين على خط واحد؟ وإذا كان السُّهرَوردي هو رأس الإشراق؛ فهل ثمة مفارقة في عدم إنكار البرهان والحكمة المشّائية؟ كيف يمكن أن يكون فيلسوف واحد منبعاً مشتركاً لكل من البرهان والعرفان في آن واحد؟ هل كانت رؤيته للوجود عقلانية أم عرفانية أم تجمع بين الرؤيتين؟ وهل أثّر ذلك في مفهوم الألوهية عنده؟ وهل نجح في تجاوز الصراع التقليدي بين البرهان والعرفان؟

ثم هل كان للظروف التاريخية تأثير على الاتجاه الفكري والديني للسُّهرَوردي؟ وما طبيعة التجديد الذي قام به للتيّار الإشراقي؟ وهل سعى إلى أن يكون هرمس الجديد لإعادة تأسيس العرفان؟ وأخيراً كيف أتى حلُّ مشكلة المعرفة عند السُّهرَوردي من خلال النظرية الأنطولوجية ذاتها؟

وتركز هذه الدراسة على تحليل ومناقشة نظرية الوجود عند

السُّهرَوردي من خلال كتاباته المختلفة، مع التركيز على كتاباته التي تتناول الوجود؛ فقد شرح موقفه من الوجود بشكل أساسي في كتابه «**حكمة الإشراق**» خاصة في القسم الثاني الذي يدور حول **نور الأنوار** ومبادئ الوجود وترتيبها.

كما تعرّض له أيضاً في «هياكل النور» الذي يتألف من سبعة هياكل يرمز كل هيكل منها لإحدى مسالك المعرفة الإنسانية، حيث يتناول الحواس الخمسة الظاهرة والمتخيلة والقوة الناطقة، وكيف أنّ هذه المسالك معابد تقودنا تدريجياً إلى عالم الأنوار، وكيف أنّ القوة الناطقة وهي الهيكل السابع المدخل إلى العالم الأعلى.

كما تناول السُّهرَوردي النور في كتبه «التلويحات اللوحيّة والعرشيّة» و«المقاومات» و«الألواح العمادية» و«المعارج» و«المشارع والمطارحات»، وقصة «الغربة الغربية».

ولن نكتفي بهذا بل سنقوم بالرجوع إلى تاريخ الأفكار لنتبين الجذور الإشراقية في السابقين عليه، ثم الذهاب إلى ما بعد عصره لمعرفة أثره في اللاحقين عليه.

ويعتمد البحث على المنهج التحليلي، وذلك عبر تحليل نصوص السُّهرَوردي، بهدف دراسة المفاهيم الوجودية التي تشكلت حولها نظرية الوجود عنده في تقاطعها مع نظرية المعرفة ونظرية القيّم، مثل: الأُلوهية، وطُرق معرفة الله، وطُرق الوصول إليه، وغيرها من الموضوعات الأصيلة في فلسفة الدين بصفة عامة، وفلسفة السُّهرَوردي بصفة خاصة. وربما يكون المنهج التحليلي هو أفضل منهج لفهم فلسفته التي تقوم في جزء

منها على مفارقات عديدة نتيجة استخدام اللغة الرمزية. فما هو السِّر وراء ذلك؟

وسوف يتمّ استخدام المنهج المقارن الذي يقابل بين مواقف شيخ الإشراق والفلاسفة الآخرين الذين واجهوا المشكلات نفسها، مثل أفلاطون وأفلوطين والحلَّاج وابن عربي وفلاسفة الإسماعيلية، وسبينوزا وغيرهم من الفلاسفة القدماء والمحدثين، خاصة فلاسفة الإشراق في التيّار الشيعي.

وفي حدود علمي لم تُكرّس أي من الدراسات الأكاديمية السابقة باللغة العربية لفلسفة الوجود عند السُّهرَوردي بشكل مستقل، وإن كانت هناك أبحاث هامة عن فلسفته بشكل عام، أهمها:

- **أصول الفلسفة الإشراقية**، د. محمد علي أبو ريّان، الصادر في بيروت عن دار الطلبة العرب عام ١٩٦٩م.

- **ثلاثة حكماء مسلمين**، د. سيد حسين نصر، الصادر عن دار النهار في بيروت عام ١٩٧١م.

- **شيخ الإشراق شهاب الدين السُّهرَوردي** _ الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته- إشراف الدكتور إبراهيم مدكور، الصادر في القاهرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٤م.

- **نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظر إلى النبوة ١/ ٢**، الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال، الصادر في القاهرة عن دار النهضة العربية عام ١٩٧٧م.

- **تاريخ الحكماء «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»**، شمس الدين

الشهرزوري، تحقيق د.عبد الكريم أبو شويرب، الصادر في طرابلس الغرب/ ليبيا، عن جمعية الدعوة الإسلامية العالمية عام ١٩٨٨م.

- **شيخ الإشراق «حياته، آثاره، وخصائصه الفكرية»**، علي عبد المنعم طالب، «رسالة ماجستير»، الصادر عن دار العلم في بيروت عام ٢٠٠٢م.

- **إشراق الفكر والشهود في فلسفة السُّهرَوردي**، الدكتور غلام حسين الإبراهيمي الديناني، الصادر في بيروت عن دار الهادي عام ٢٠٠٥م.

لكن هذه الأبحاث وغيرها لم تقف إلّا عند حدود العرض، ولم تتعمق في نظريته عن الوجود، ولم تتبيّن الإشكاليات التي تثيرها.

وفي حدود علمي لا توجد رسالة جامعية عن فلسفة الوجود عند شيخ الإشراق. ومن المعروف في الدراسات العربية أنّه يندر أن تخلو دراسة في التصوّف والعرفان من الإشارة إليه، ولكن هذه الإشارات لا ترقى لتكوين تصوّر متكامل عن نظرية الوجود عنده.

وكانت كثرة الدراسات هي إحدى الصعوبات التي واجهت الباحث، خاصة عملية التمييز بين الغثّ والثمين، فضلاً عن غياب الدقة التي تميز الكثير من تلك الدراسات، وقد واجهتنا صعوبة في تحديد بعض مواقف السُّهرَوردي النهائية، لا سيما تلك التي يوجد بها اختلاف بين كتاب وآخر مثل قضية العقول العشرة، كما أنّ لغة السُّهرَوردي نفسها رمزية وصعبة المنال، وفلسفته لا يمكن فهمها في إطار التقليد الأفلاطوني وحده، أو التقليد الأرسطي وحده، كما أنّ بعض المسائل التي قال بها أفلاطون أو أفلوطين، ليست من آرائهم المبتكرة، بل ترجع إلى أصول أقدم، سواء كانت فارسية أو هرمسية. وكان من الصعب في بعض الأحيان التمييز بين

الجديد والقديم أو بين المبتكر والموروث في فلسفة السُّهرَوردي. أضف إلى كل هذا صعوبة الحصول على مؤلفات السُّهرَوردي نفسه، وصعوبة الوصول إلى بعض الدراسات حوله.

لكن سبيلي كان بذل أقصى حدّ من الجهد، والاستعانة بخبرة مُشْرِفِي وتوجيهاته، وقد تمكنت بفضل الله من مواجهة هذه الصعوبات بالتحري واتباع المنهج العلمي.

وقمت بوضع مجموعة من المحاور التي سوف يتم من خلالها دراسة فلسفة الوجود عند السُّهرَوردي، ففي المقدمة، تعرّضت لموضوع البحث وأهميته وإشكالياته، والمنهج المستخدم في الدراسة.

وممّا لا شك فيه أنّ الظروف التاريخية التي عاش فيها السُّهرَوردي هي ذات أثر كبير على فلسفته، لذا تعرّضت في الفصل الأول لظروف عصره قبل وبعد مولده، وميراثه العلمي، والناحية الاجتماعية والمادية.

كما تعرّضت لجذور نظرية الوجود عند السُّهرَوردي في الفصل الثاني، حيث يؤكد الكثيرون تأثّره بأفلاطون وزرادشت، وبحثتُ مدى تأثّره بالفُرس القدماء، محاولاً استشراف الأفكار التي تأثّر بها شيخ الإشراق من خلال بعض عباراته هو نفسه. وهذه (الحقيقة) يؤكدها صدر المتألهين مُلَّا صدرا الشيرازي حيث يقول: «الرجل - يعني شيخ الإشراق السُّهرَوردي - كان متأثراً بفلسفة النور عند المَجوس».

وهنا كان لا بدَّ من دراسة مدى تأثّر السُّهرَوردي بالأفكار الإغريقية، تلك الأفكار التي لم ينجُ منها الكثير من الفلاسفة المسلمين. فالفارابي مثلاً كان متأثّراً وبصورة عميقة بالفلسفة الهيلينية وبالتالي بأفلاطون

وأرسطو، ومن هنا فقد أخذ على عاتقه التوفيق بين أقوالهما وذلك بجمع أفكارهما في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين الإلهيين أرسطو وأفلاطون». وليس الفارابي وحده الذي انتهج هذا الخط، بل إنَّ السُّهرَوردي عمل به أيضاً. ولعل البعض يقول - كما يلحظ ذلك من كتاب د. محمد علي أبو ريّان «أصول الفلسفة الإشراقية» - أنّ المصدر الأساسي الذي أخذت عنه الإشراقية هو المذهب نفسه الذي تأثّر به ابن سينا والفارابي من قبل - أي الأفلاطونية الجديدة.

ثم أنتقلُ إلى جوهر نظرية الوجود حيث أُحلل عالم النور وحقيقته في الفصل الثالث، وكيف أنّ النور لا يحتاج إلى تعريف، والفرق بين النور والظلمة، وافتقار الجسم إلى النور المجرّد، وأنّ النور المجرّد هو من يدرك ذاته، وأقسام الأنوار، وكيف أنّ اختلاف الأنوار المجرّدة يكون بالكمال والنقص لا بالنوع، ثم ما هو **نور الأنوار** عند السُّهرَوردي؟

وسأقف عند الفيض والمنظومة الأنطولوجية عند السُّهرَوردي في الفصل الرابع، وعلى رأس الوجود الواحد، وبيان أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه أكثر من معلول واحد، وكيف صدرت الكثرة عن **نور الأنوار**، وترتيب الكثرة، وكيفية فعل **نور الأنوار** والأنوار القاهرة، وإثبات أنّ العالم قديم، وأزليّة الزمان.

أمّا عالم البرازخ، فكان في الخطة المبدئية، موضوع فصل مستقل، لكني وجدت أنّ من المنطقي أكثر التحدث عنه في إطار المنظومة الأنطولوجية في الفصل الرابع؛ لأنّ عالم البرازخ جزء لا يتجزأ من تلك المنظومة. وقد وقفت في هذا الجزء عند تقسيم السُّهرَوردي للبرازخ، وبيان انتهاء الحركات كلها إلى الأنوار الجوهرية أو العرضية، وبيان

الاستحالة في الكيّف التي هي تغيّر في الكيفيات لا في الصور الجوهرية، وكيف أنّ لكل صفة في النفس نظيراً في البدن، وطبيعة المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني.. الخ.

وأخيراً وقفتُ في الفصل الخامس عند تأثير السُّهرَوردي، فبرغم عمره القصير، استطاع انطلاقاً من عمق فلسفته أن يترك أثراً كبيراً في التيّار العرفاني بعده، فكَثُرَ أتباعُه، واستمر تأثيره الهائل على النحو الذي سوف نراه إن شاء الله تعالى. كما حاولت في هذا الفصل الإجابة على السؤال الهام: لماذا يتم إحياء فلسفة الدين عند السُّهرَوردي مع مطلع القرن الواحد والعشرين من خلال عشرات الدراسات والمقالات في الشرق والغرب على حد سواء؟

وقد تضمّنت الخاتمة أهم نتائج البحث، وفي أي اتجاه برزت هذه الفلسفة التي كانت علامة فارقة في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة.

وفي النهاية لا بدَّ لي؛ أن أتوجه بخالص الشكر والعرفان لإدارة جامعة آزاد الإسلامية، والهيئة التعليمية الموقرة، واللّجنة المحترمة (معالي الوزير الدكتور طراد حمادة، والدكتور حبيب فيّاض، الدكتور خنجر حميّة - رئيساً) التي شرفتني بمناقشة هذه الرسالة[1]، ولكل من عاونني في هذا البحث:

أستاذي المُشرف الدكتور خنجر حميّة؛ الذي منحني من وقته وجهده ورعايته وتوجيهاته أكثر ممّا توقعت، والشكر موصول للدكتور الشيخ علي

(١) بعد المناقشة التي استمرت لساعتين ونيف؛ بتاريخ ٢٠٠٨/٧/٢٤م.، منحت اللجنة المناقِشة الطالب درجة الماجستير بتقدير عام: ممتاز.

طالب؛ الذي حفزني - واستفزني- بالقلق الخصب لإنجاز هذا البحث، وأشكر الأستاذ الدكتور يوسف زيدان الذي أمدني متفضلاً متكرماً بكل ما احتجت إليه من مكتبة الإسكندرية، وأشكر الأستاذ الدكتور حسن حنفي الذي شرفني بملاحظاته البنّاءة قبيل مناقشة الرسالة، وفي تقديمه لها فيما بعد، والشكر الخاص للأخت العزيزة الدكتورة هبة رؤوف عزت التي ناضلت _ بكل ما للكلمة من معنى _ في مكتبات وجامعات ومعاهد مصر المحروسة، كي توفر لي المراجع والمصادر؛ ولو استنساخاً أو استعارة.

والشكر موصول للأخت العزيزة سارة شمس الدين التي أبدت كل حرص ومسؤولية في مراجعة هذه الرسالة قُبيل نشرها.

كما أشكر كافة أساتذتي وكافة زملائي في الدراسة؛ الذين كان لهم الفضل المباشر وغير المباشر في حوارات الصخب الذهني قبل وأثناء إعداد هذه الرسالة.

وأخيراً شكري واعتذاري لزوجتي الحبيبة، وبناتي نورُ عيني: **فاطمة وهدى وسارة وهاجر؛** على ما سببته لهن من متاعب، وقلة راحة؛ خلال فترة إعدادي لهذه الرسالة.

اللَّهمَّ يَا مَن دلَّ على ذَاتِهِ بِذَاتِهِ..

أسألُك معرفتك والخلوص.

ولك الحمد.. وحدك.

**محمد حسين بزِّي**

# الفصل الأول:

## حياة السُّهرَوردي ورؤيته الفلسفية في سِياق عصره

١ - عصر التناقضات

٢ - معالم حياته في عصر مضطرب

٣ - إنتاجه الفلسفي

-

# حياة السُّهرَوردي ورؤيته الفلسفية في سِياق عصره

## ١ - عصر التناقضات

عاش السُّهرَوردي في عصر مليء بالأحداث (القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، حيث كان الخطر المغولي القادم من الشرق يتفاقم، وكانت المواجهة العسكرية مع الجيوش الصليبية الغازية القادمة من الغرب في أوجّها، ولقد بلغت تلك الحروب ذروتها في العام الذي قتل فيه السُّهرَوردي سنة سبع وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب؛ وعمره ثمان وثلاثون سنة[١]، وسادت فيه نزعة دينية سُنية حاولت أن تحل محل الإسماعيلية خصوصاً، وكان الصراع على أشده بين الدعوات الباطنية (الصُّوفيَّة والشيعة - الإسماعيلية خصوصاً-) ودعوات أهل الظاهر (الأشاعرة).

---

(١) أنظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، تحقيق: د. بشار معروف ود. محيي الدين السرحان، ط١١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م، ج٢١، ص٢١١. وابن خلّكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، أبو العباس، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. يوسف طويل ود. مريم طويل، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٥، ص٢٣٠. والحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج٥، ص٦١٤.

وتحالفت العقيدة والسياسة معاً في الصراع، فلم يكن الصراع سياسياً فقط، بل كان على مستوى العقائد أيضاً. وكان العالم الإسلامي ممزقاً بين الخلافة الفاطمية (الشيعيّة) والخلافة العباسية (السُّنيّة)، بينما كان البويهيون (الشيعة) قد سيطروا على مقاليد السلطة في العراق وإيران وكردستان (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ)، وكانت السلطة ظاهرياً في الخلافة العباسية، بينما تحكّم البويهيون في الخلفاء ـ حسب الأخبار المشهورة تاريخياً ـ ثم ظهر التُّركمان السلاجقة في الشرق، وكانوا على مذهب أهل الظاهر، واستعان بهم الخلفاء العباسيّون للخلاص من سيطرة البويهيين، وهذا بالفعل ما حقّقه السلاجقة، وبعد تحقيق الانتصار العسكري اعتنقت المؤسسة السلجوقية الحاكمة المذهب الأشعري حيث وجدته أنجع سلاح لتحقيق المواجهة الفكرية العقائدية مع البويهيين من جهة، كما وجدها أهل الظاهر سلاحاً فعَّالاً لمواجهة منافستهم القوية الأخرى، أعني الدعوة الفاطمية.

ثم أخذت الدعوة الفاطمية في الانحسار، لظروف وعوامل متعددة، ونُظر بعين الريبة إلى كل دعوة باطنية. وفي هذا المناخ الذي التحمت فيه السياسة بالعقيدة والثقافة، كان هناك توجّس أشعري مستمر من أن يستعيد أتباع الفاطميين مواقعهم في العالم الإسلامي.

وكانت المعركة الفكرية حامية الوطيس؛ لأنّ الفكر الإسلامي كان في ذلك العصر في تماس وتداخل مباشرين مع عقائد وفلسفات ومؤثرات متعددة، فارسية ويونانية وهندية.

لقد كان عصر اضطراب فكري وصراعات سياسية ومذهبية حادة، وكان حلقة من حلقات التوتر والصراع الآتيين من القرنين الرابع

والخامس الهجريّين، ومن هنا فلم يكن هذا العصر عصر استقرار، ولم يعرف التسامح العقائدي ولا الفكري. وكانت العلوم والفلسفة في تراجع مستمر[١].

وكان - مضافاً إلى ذلك - عصر مواجهات حضارية، وتناقضات فكرية، وحروب عسكرية طاحنة في مواجهة مع العدو الخارجي، من ناحية، ومواجهة بين الشيعة والأشعرية من جهة أخرى، وكثيراً ما كان الصراع يتسع ليشمل جميع أهل الظاهر في مواجهة أهل (الباطن) بمختلف فرقهم.

ففي العصر الذي عاش فيه السُّهرَوردي، زادت المسافة واتسعت رقعة الصدام في إطار الصراع على السلطة في الإسلام بين المذهب الأشعري وبين التيّارات التي أرادت التحرّر من البوتقة الدينية المُغلقة، فراحت تتبلور حركات باطنية وصوفيّة ذات منحى عرفاني، طلباً للخلاص، وبدلاً من أن يوحد العدو الخارجي أعداء الداخل، نجد الغزوات الصليبية قد أسهمت في زيادة الصراع العقائدي والفكري اشتعالاً.

وكانت بواكير الصراع في القرن الرابع الهجري؛ حيث كان أبو الحسن الأَشْعَري (ت ٣٢٤هـ)، قد خرج على التيّار الاعتزالي الذي كان ينتمي إليه، وخرج عن أصوله الخمسة، فرفض موقفه من الذات والصفات ومسألة خلق القرآن وغيرها، وشرع يوجّه أعنف الانتقادات

(١) أنظر: حتي، فيليب، تاريخ العرب، ترجمة: محمد مبروك نافع، ط١، بغداد، مطبوعات دار المعلمين العالية، ١٩٤٦م، ج٥، ص٢١٧ وما بعدها.

إلى موقف المعتزلة من العلاقة بين العقل والنقل، فضلاً عن نبذه موقف المعتزلة من التأويل، وأعلن الرجوع حرفياً إلى القرآن، وتحكيم السُّنَّة النبوية في المعتقدات، في مواجهة كل التيّارات الأخرى التي تحكم العقل أو التي تقول بالتأويل الباطني أو غيره من أشكال التأويل، سواء كانوا معتزلة أم باطنية أم صوفيّة...الخ. وقد أخذ الكثيرون - لاسيما الشافعية- بالانضمام إلى التيّار الأشعري معتقدين أنّه المُمثل لتيّار السُّنَّة النبوية، وشرعوا في مهاجمة التيّارات الأخرى المشار إليها قبل قليل.

وفي مرحلة تالية دافع بعض كبار العلماء عن الأشعرية، وكان من أكثرهم شهرة: أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) صاحب كتاب «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة»، كما قام بمحاولة نقدية عقائدية لصالح السلاجقة ضد (الباطنية) في كتابه «فضائح الباطنية». وربما لقب بسبب ذلك بـ «حجة الإسلام».

وقام نور الدين زنكي بتوجيه صلاح الدين الأيوبي واليه على مصر نحو القضاء على الخلافة الفاطمية سنة (٥٦٧هـ -١١٧١م)، خاصة بعد وصولها إلى مرحلة ضعف سياسي، نتيجة الصراعات الداخلية، وقام صلاح الدين بنشر التيّار الأشعري في العقائد والمذهب الشافعي في الشرائع العملية، واعتمادهما كمذهب رسمي في مصر وغيرها من الدول التي كانت تحت سيطرته، وقد ساعد على تنفيذ ذلك أنّ صلاح الدين كان كُردياً، قد نشأ على الفهم الأشعري للعقائد، وكان هو نفسه من أنصار الشافعي في الفقه، فكانت روح العصر كله هي الصراع السياسي، والعراك العسكري، والتناحر العقائدي، خاصة بين السُّنَّة والشيعة، حتى

ظنَّ البعض أنّ الحضارة الإسلامية في طريقها إلى الاضمحلال، لا سيما مع مجيء الصليبيين. . . من الغرب، ثم التتار من الشرق[١].

وهكذا اتحدت الأيديولوجية مع السياسة. وهكذا زادت المسافة بين صلاح الدين والسُّهرَوردي، تلك المسافة بين أيديولوجية أهل الظاهر السُّنية الرسمية القائمة على المذهب الأشعري وبين أيديولوجية (أهل الباطن) المُؤَسسة على الفكر الحُرّ والساعية للخروج من هذه البوتقة الدينية[٢] التي يحكمها منطق الظاهر. وهي المسافة نفسها بين الفقهاء الجامدين، الذين كانوا السند الوحيد لأيديولوجية الجماعة السياسية الحاكمة بالقوة، وبين الجماهير الضائعة التي كانت تعاني الفقر، حيث كانت الحياة في المجتمع الإسلامي آنذاك قاسية على غالبية الناس، كما كانت تعيش أشد أنواع التمزّق الداخلي سياسياً وأيديولوجياً على امتداد الرقعة الجغرافية الواسعة التي شهدت صراعاً بين خلافة أهل الظاهر وخلافة أهل الباطن، كما انتشرت عليها الدويلات الإسلامية المتناحرة. ولم تكن الغزوات الصليبية إلّا لتزيد الحالة العامة السياسية والفكرية سوءاً.

وكان الخلاص الذي يُبشِّر به أهل الباطن من الشيعة والصوفيّة هو الصدى لأشواق الجماهير المسحوقة التي كانت تأمل الخروج من هزائم العصر الحضارية والسياسية.

وكان من سوء حظ السُّهرَوردي أن يظهر في عصر مليء بكل هذه

(١) أنظر: الخشت، د.محمد عثمان، حركة الحشاشين، ط١، القاهرة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١١ وما بعدها.

(٢) أنظر: السُّهرَوردي القتيل يضج، عصام محفوظ، النهار اللبنانية، ٢٣/ ١٠/ ١٩٩٣م.

التناقضات، ومن ثم تكون حياته هي كبش الفداء بصورة مؤلمة ومأساوية لهذه الصراعات الفكرية العقائدية السياسية.

ففي عام (٥٨٧هـ) حلّت هزيمة حضارية كبيرة حين خضع صلاح الدين لطلب فقهاء مدينة حلب الذين اتهموا السُّهرَوردي بالزندقة والكفر، وبعثوا برسالة إلى صلاح الدين يطالبونه فيها بإقرار إعدام السُّهرَوردي، وأمر ابنه الملك الظاهر الأيوبي صاحب حلب بتنفيذ حكم الإعدام في السُّهرَوردي، رغم أنّ الملك الظاهر كان قد أُعجب بشدة بالسُّهرَوردي وزهده وفلسفته، وكان قد قرَّبه إليه وميّزه عن غيره من العلماء والمفكرين.

وترافقت مع تلك الهزيمة الحضارية في تلك السنة هزيمة عسكرية؛ فقد كان صلاح الدين الأيوبي- بعد أن وصل إلى قمة مجده بتحريره لمدينة القدس- يخوض آخر معارك حياته وهو منهك القوى ساعياً دون جدوى للحيلولة دون سقوط مدينة عكا على يد الحملة الصليبية الثالثة[١].

ولا شك في أنّ تلك الحملات الصليبية ساهمت بشدة في ازدياد معدل عملية التدهور، ليس فقط على المستوى السياسي والعسكري بل على المستوى الحضاري أيضاً، تلك العملية التراجعية التي كانت قد بدأت مع حكم السلاجقة منذ فترة. ولذا شكلت الحملات الصليبية بشكل عام كارثة كبيرة حلَّت بالعالم العربي والإسلامي على المستوى العقلي والسياسي والفكري والحضاري، وكان من مظاهر هذا قيام الطبقة العسكرية التي سيطرت على الحكم في الدولة الإسلامية بإنشاء تحالف أيديولوجي مع الاتجاهات الدينية السلفية، ممّا أدى إلى فرض الفكر

(١) أنظر: حتي، تاريخ العرب، ج٥، ص٢٠١ - ٢٠٢

الأحادي المنغلق بقوة السيف على المجتمع بدعوى مواجهة الخطر الخارجي؛ ممّا قضى على التنوّع والغِنى الحضاري الكبير الذي عرفته الحضارة الإسلامية في العصور السابقة.

هكذا ترافقت الهزائم السياسية مع هزائم فكرية كبرى، فترافق مقتل شيخ الإشراق مع سقوط مدينة عكا؛ ومن ثم تقدم قوات ريتشارد قلب الأسد على الساحل الفلسطيني، ممّا اضطر صلاح الدين إلى عقد صلح الرملة معه معترفاً باحتلاله لمدينة عكا، وبعد العديد من السنوات سَلّم خلفاء صلاح الدين مدينة القدس إلى الصليبيين مرة أخرى دون قتال، قبل أن يأتي المغول ويدمروا جانباً آخر من التراث الحضاري للعالم الإسلامي.

وهكذا لم تكن السياسة المنغلقة المتعصّبة القائمة على دعوى مواجهة الخطر الخارجي وتوحيد الجبهة الداخلية فكرياً؛ إلّا سياسة فاشلة على المدى الطويل، لأنّها قامت بتفريغ العالم الإسلامي علمياً وثقافياً ومعرفياً.

وساهم في هذا ما قام به الصليبيون والتتار من بعدهم؛ إذ قاموا بعملية منظمة وضخمة لتفريغ العالم الإسلامي ثقافياً ومعرفياً، وعلى سبيل المثال قام الصليبيون بإحراق المكتبة الضخمة لحاكم طرابلس ابن عمار بعد أن أتموا احتلالهم للمدينة. ومن بعدهم رمى المغول محتويات مكتبات بغداد في نهر دجلة بعد احتلالهم للعراق[1]، وهي الاستراتيجية نفسها -ولكن على نحو أبشع وأوسع- التي تبنّاها الأمريكيون عندما احتلوا العراق عام ٢٠٠٣م!

(١) هكذا ذكرت التواريخ، لكن لا بد من التحقيق والتدقيق في كثير من هذه الروايات.

## ٢ - معالم حياته في عصر مضطرب

ولد شهاب الدين السُّهرَوردي حوالي منتصف القرن السادس الهجري (545هـ غالباً )، فأغلب المصادر التاريخية تشير دون تدقيق إلى أنّ تاريخ مولده بين سنتي (٥٤٥هـ -١١٥٠م) و(٥٥٠هـ - ١١٥٥م) في قرية سُهرورد. وكانت هذه المدينة مشهورة بالتحرّر الفكري والعقائدي، وفيها نشاط عقلي مفرط، وبسبب ذلك أخذ سكانها يهجرونها، ولم يبق فيها غير أُسر قليلة من جملتها أسرة السُّهرَوردي.

وسُهْرَوَرْد- بضم السين المُهملة وسُكون الهاء وفتح الراء والواو وسكون الراء الثانية وفي آخرها دال مُهملة- بليدة عند زَنْجان من عراق العجم[١]، فهي بلدة كردية في شمال غرب بلاد فارس، قرب همدان، وهي منطقة ميديا القديمة. ذكرها كل من الإصطخري (ت ٣٤٦هـ)، وابن حوقل (ت بعد ٧٣٢هـ)، وياقوت الحموي (ت حوالي ٦٢٦هـ)، وابن كثير أبو الفداء (ت ٧٣٢هـ) ضمن منطقة الجبال، ويشكل شرقي كردستان وجنوبيها حوالي ثلاثة أرباع منطقة الجبال، وتقع سُهْرَوَرْد غربي هذه المنطقة، وشمالي شهرزور، على تخوم إقليم كردستان العراق مع إيران. وتشبه مدينة سُهرورد مدينة شهرزور من حيث «رغد العيش، وكثرة الرخص، وحسن المكان، وخصب الناحية، بحالة واسعة، وصورة رائعة، وقد غلب عليها الأكراد»[٢].

أمّا فيلسوفنا فاسمه يحيى بن حَبَش بن أَمِيرَك، وكنيته أبو الفتوح،

(١) أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٣، ص١٧٦.
(٢) ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي، صورة الأرض ١/ ٢، ط٢، دار صادر عن طبعة بريل/ ليدن ١٩٣٨م، ص ٣٦٩.

ولقبه شهاب الدين، ولُقّب بالمقتول، وبالشهيد وبالحكيم، وقيل: اسمه أحمد وقيل: كنيته اسمه وهو أبو الفتوح. وذكر أبو العباس أحمد بن أبي أصيبعة الخزرجي الحكيم في كتاب «طبقات الأطباء» أنّ اسم السُّهرَوردي المذكور عمر ولم يذكر اسم أبيه[١]، والصحيح كما يقول ابن خلكان: «الذي ذكرته أولاً (أي يحيى)، فلهذا بنيت الترجمة عليه فإنّي وجدته بخط جماعة من أهل المعرفة بهذا الفن وأخبرني به جماعة أخرى لا أشك في معرفتهم فقوي عندي ذلك فترجمت عليه»[٢]. وحبش بفتح الحاء المُهملة والباء الموحدة وبالشين المعجمة، وأَمِيرَكْ بفتح الهمزة وبعدها ميم مكسورة ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة وبعدها راء مفتوحة ثم كاف. وهو اسم كردي أعجمي معناه أمير تصغير أُميّر وهم يلحقون الكاف في آخر الاسم للتصغير[٣]. وهذا أمر معروف في اللغة الكردية قديماً وحديثاً، مثل: خليل - خَلِّك، شيخ - شَيخكْ، وهكذا على المنوال نفسه.

وأمضى سنيّ حياته الأولى في بلدته سُهرورد، وهناك تلقّى ثقافته وعلومه الأولية، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم صوفيّة. ولا توجد في كتب التواريخ والتراجم معلومات حول تفاصيل مرحلته العلمية الأولى.

لكن هناك بعض المعلومات المتناثرة التي تشير إلى أنّ السُّهرَوردي

(١) أنظر: ابن أبي أُصَيْبعة، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، (بدون تاريخ نشر)، ص٦٤١.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص٢٢٥.

(٣) م.ن، ج٥، ص٢٣٠.

لم يكتفِ بما تلقّاه من العلوم في بلدته سُهرورد، وإنّما قام برحلات علمية عديدة، مثله في ذلك مثل كثيرين من طلبة العلم في عصره، فكان كثير الترحال من بلد إلى آخر، مثل أصفهان، ومَراغة في أذربيجان حيث تناول علمه على يد ظهير الدين القاري، وقابل عدداً من شيوخ المتصوّفة ومال إليهم وإلى ما عندهم من علم الباطن، ودرس علوم الفلسفة والدين في مَراغة من أعمال أذربيجان على مجد الدين الجيلي الفقيه الأصولي المتكلم ولازمه مدة، إلى أنّ بَرَعَ فيهما. ومن المعروف أنّ مجد الدين الجيلي هو شيخ فخر الدين الرازي وعليه تخرّج وبصحبته انتفع وكان إماماً في فنونه[١]. فكان أساتذته في هذه المرحلة أساتذة فخر الدين الرازي أنفسهم وهم من كبار الأشاعرة. وقد ترك أذربيجان واستقل بنفسه ومال خاصة إلى المباحث الفلسفية والصوفيّة لأنّه كان من أسرة صوفيّة معروفة. ثم تنقل في البلاد على قدم التجرّد، ولقي بماردين الشيخ فخر الدين الماردِيني، وكانت بينهما صحبة، ويبدو أثر ذلك في مذهبه الذي لم يخلُ من نزعة مَشّائية في بعض الأحيان رغم أنّه أقرب للتقليد الفلسفي الأفلاطوني، وكان فخر الدين الماردِيني يُثني عليه كثيراً ويقول:

«ما أذكى هذا الشاب وأفصحه! ولم أرَ في زماني أحداً مثله....»[٢].

وفي أصفهان التقى بتلامذة الفيلسوف الشهير ابن سينا، واطمأنّ إلى صحبتهم، وأولع بهم، فكانوا أصدقاءه.

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص٢٢٥.

(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٤٢. والحموي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج٥، ص٦١٣. وأنظر: سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٢٠٨، (باختلاف يسير).

كما زار غرباً ديار بكر أيضاً، وكان يفضل الإقامة فيها، واتصل بأمير خربوط عماد الدين قَرَه أرسلان، وأهدى إليه كتابه «الألواح العمادية»، ويرى المستشرق ماسينيون أنّه أسّس مذهبه الإشراقي في بلاط هذا الأمير. وسافر إلى الأناضول في آسيا الصغرى، وهي جزء من تركيا حالياً.

وكان كلما حلَّ ببلد يبحث عن العلماء والحكماء فيه، فيأخذ عنهم، ويصاحب الصوفيّة، ويأخذ نفسه بما كانوا يمارسونه من مجاهدات ورياضات روحية. ثم رحل إلى سوريا فزار دمشق واستقر به المقام أخيراً في مدينة حلب، سنة تسع وسبعين وخمسمائة للهجرة.

وكانت حلب إحدى معاقل الفكر الديني الأساسي، وكان صلاح الدين قد ولّى عليها ولده الشاب الملك الظاهر، وأحاطه ببطانة من الفقهاء والعلماء. كما كانت حينذاك من أهم المدن في شرقي الدولة الأيوبية، إذ أنّها كانت تحمي ظهر الدولة من بقايا الزنكيين في مناطق الموصل، ومن سلاجقة الأناضول، وكان هؤلاء يضعون العصي في عجلات الاستراتيجية الأيوبية بين حين وآخر، كما أنّ حلب كانت مدخل الدولة الأيوبية إلى كردستان، ذلك الخزان الذي كان يستمد منه المقاتلين من أبناء القبائل الكردية في الظروف الحرجة.

وقد نزل في المدرسة الحلاوية، وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين الحلبي، وكان «عليه ثياب خلقة ومعه إبريق وعكاز، فلما انصرف أرسل له الافتخار بدلة قماش مع ولده، فقال: ضع هذا واقضِ لي حاجة، واخرج فص بلخش «حجر كريم» قدر البيضة، فقال لي: بع هذا.. فأخذ منه عريف السوق وعرضه على الظاهر بن صلاح الدين فدفع فيه ثلاثين ألف دينار فشاور الشهاب فغضب، وأخذ الفص فوضعه على

حجر وكسره بآخر حتى تفتت، وقال: خذ هذه الثياب وقل لوالدك لو أردت الملبوس ما عجزت عنه! فذكر ذلك لأبيه فنزل السلطان إلى المدرسة، وكان سأل العريف عن الفص، فقال: هو لابن الافتخار. فكلم السلطان الافتخار وسأله عن الفص وقصَّ عليه قصته، فقال: إن صدق حديثي فهذا هو الشهاب السُّهرَوردي فطلبه وأخذه معه إلى القلعة فاغتبط به وبحث مع الفقهاء فأربى عليهم»[١].

وقد ناظرهم في عدة مسائل فلم يجاره أحد منهم وظهر عليهم، ولفت الأنظار إليه بمساجلاته مع علماء حلب وظهوره عليهم، وهو الشاب المُسلّح بفلسفة أفلاطون المثالية واستدلال أرسطو العقلي، وحكمة هرمس، مع تضلّع كبير وأصيل في الفكر الإسلامي، حتى لُقّب بالمؤيد بالملكوت وسيد الوقت، وظهر فضله للشيخ افتخار الدين، فقرّب مجلسه وأدناه وعرف مكانه في الناس. وكان من الطبيعي لهذا الذي سبقت شهرتُه قدومَه أن يكون مقرباً من ملك حلب. وهذا ما أوغر صدور بعض من أدركتهم حرفة العلم، وتألّب عليه الفقهاء وكثر تشنيعهم عليه[٢].

وهناك ظهر كشيخ للفلسفة والتصوّف على نحو جديد غير مألوف. حيث بدأ بنشر أفكاره والانطلاق بفكرة النور الإلهي على أساس إلهامي لا عقلي، كما كان يتجنب أفكار أرسطو، ويقترب من أفكار أفلاطون المثالية! وكانت ثقافته واسعة واطلاعه على العلوم كثير.

---

(١) العسقلاني الشافعي، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، لسان الميزان، ط٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٨٦م، مصوّر عن ط. دائرة المعارف العثمانية، ج٣، ص١٥٧.

(٢) أنظر: الحموي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج٥، ص٦١٣-٦١٤.

وسرعان ما ذاع علمه وخلبت تعاليمه وآراؤه أفئدة الناس، فانتشرت بينهم انتشاراً مقلقاً لا مثيل له، تلك الآراء التي أشار إليها بروكلمان في تاريخه بأنّها آراء غنوصية عرفانية قائمة على أساس الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة، التي تقول بأنّ ثمة نوراً روحياً يتخلَّل الكون كإشراق لدنيّ، هو جوهر الأشياء جميعاً، وبمعنى آخر ووفق اعتقاد السُّهرَوردي: إنَّ النور هو مبدأ الوجود الوحيد وأصل كل الأشياء، وأنّ الله هو **نور الأنوار**. وما الظلمة إلّا انحدار الوجود عن المبدأ - النور، وكلما انحدر هذا الوجود اتجه نحو الظلمة، لذا كان الهدف الأسمى للإنسان هو أن يترقى صعوداً حتى يتلاشى في مصدر الأنوار ويفنى، وبهذا الاتجاه افترق شيخ الإشراق السُّهرَوردي عن الفلسفات المثنوية الشرقية. ورغم شخصيته القلقة المُفعمة بالتوتر وعدم الاستقرار؛ إلّا أنّه استوعب جيداً الفلسفات القديمة بمختلف أشكالها وتجلّياتها وفي مختلف أزمنتها وبيئاتها في إطار من الوعي الإسلامي، وبهذا الاستيعاب وهذا الوعي افترق عنها وبنى مذهبه الصُّوفي الإشراقي بناءً متكاملاً منظماً متفرداً.

ورغم تفرده وخصوصيته وتجربته الروحية الذاتية؛ فإنّه ينتمي إلى ذلك الاتجاه المشترك لدى الصُّوفيَّة الإسلامية الذين يعتبرون الإشراق ينتج عن الفيضان القلبي الروحي الذي يتكون نتيجة الإلهامات من الله للصوفي بطريقة مباشرة، وعلى باطنه أو قلبه.

ولذا لم يجد السُّهرَوردي الراحة في عالم المادة، عالم الظلمة؛ فقد خرج من قبضة السائد ومن قتامة الواقع وضغوطه التي لا تطاق، وكان دائماً يحلق في سماء واسعة من الروحانية خارج الأُطر التقليدية الدينية المعروفة، وارتفع بفكره المجرّد وإشاراته الرمزية إلى مثالية محلقة.

وامتاز السُّهرَوردي بالجمع بين الجانب الفلسفي والجانب الصُّوفي، وربما يمكن اعتباره امتداداً لمبادئ مدرسة نيسابور التي استقى منها، بل ربما يمكن اعتباره شكلاً إمام العصر في علوم الباطن، وذُكرت عن السُّهرَوردي مجموعة من الكرامات تتصل بالتصرّف بالطبيعة والسحر، وقد ذكرت له مجموعة من الأشعار الصُّوفيَّة على غرار شعر الحلَّاج، فقد «ذكر للسُّهرَوردي تصرّفه في أعضاء البدن بالخلع والإعادة. وكل ذلك من لوازم الصُّوفيَّة التي تحاط في مثل هذه الظروف بالكرامات المختلفة سواء أكانت حقاً أم باطلاً»(١).

فضلاً عن هذه الظواهر الثقافية كان السُّهرَوردي ذا مظهر زهدي واضح، يهمل ثيابه وجسمه وقوته والمال؛ ويبرّر ذلك بأنّ له هدفاً أسمى من هذه المطالب المادية.

وفي حلب كتب أهم أعماله: «**حكمة الإشراق**»، و«كتاب اللمحات»، و«كتاب التلويحات»، و«كتاب المقاومات»، و«كتاب المطارحات»، إضافة إلى عشرات الكتب الثانوية والرسائل.

وقد قال في آخر كتابه «المطارحات» : «وهو ذا قد بلغ سنّي تقريباً ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحّص عن مشارِك مطّلع، ولم أجد من عنده خبراً عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها»(٢).

وبجوار علم السُّهرَوردي الغزير وأفكاره الواسعة الآفاق، كان لديه

---

(١) الشيبي، د. كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٩٧م، دار المناهل، ص١٥٢.

(٢) السُّهرَوردي، المطارحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان وسيد حسين نصر، طهران ١٣٨٠ هـ/ش، ج١، ص٥٠٥.

جرأة مفرطة في التعبير عن أفكاره الصادمة للوعي العام السائد، وكانت تلك الجرأة تتفاقم فتصل إلى حد التهوّر أحياناً، وقد أشار الفخر المارديني إلى تلك الصفة فيه، فقال: «. . .أخشى عليه لكثرة تهوُّرِهِ واستهتارِه»[١].

لقد كان شيخ الإشراق يتصف بمجموعة من الصفات الشخصية: جرأة الشباب، وثقة في النفس، واعتداد بالذات، وشجاعة في الحق، وإقدام فكري - إلى حد التهوّر- وكان من الطبيعي أن يقع التصادم بين السُّهرَوردي الفيلسوف الصُّوفي الإشراقي، بكل ما كان يحمله من الصفات المذكورة، وبين فقهاء الأشاعرة الذين كانوا يعادون الحرية الفكرية، ويتوجسون شراً من عودة الفكر المعتزلي الذي يقدم العقل على النقل، ويحاربون الفلسفة، ويعادون الصوفيّة، خوفاً ممّا تشتمل عليه من باطنية، وحذراً من العلاقة بين الباطنية والتشيّع؛ سواء أكان إسماعيلياً، أم من التيّارات الشيعية الأخرى.

ومن ثم كانت النتيجة أنّ تألّب الفقهاء عليه وكَثُر تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظاهر في مجلس ضمَّ الفقهاء والمتكلمين فباحثوه وناظروه، فتفوّق عليهم بحججه وبراهينه وأدلته، وظهر فضله للملك الظاهر؛ فقرّبه منه وتخصّص به وأقبل عليه، فازداد حقد المناظرين؛ وملأ الحسد والغيرة قلوب البطانة المتملّقة حول قصر الظاهر في حلب، إذ كيف يحظى شهاب الدين السُّهرَوردي، هذا الشاب الغريب القادم من

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٢٠٨.
والحموي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج٥، ص٦١٣.

بلاد العجم بهيئته الرثّة بهذه المكانة الرفيعة عند ملكهم نجل الناصر صلاح الدين!

وقذفوه بالمروق والإلحاد والزندقة، واجتمعوا على الإطاحة به فكتبوا بذلك إلى صلاح الدين الأيوبي، وبالغوا في تحذيره من إفساد عقائد الناس إذا تركه، فضلاً عن إفساد عقيدة ابنه الظاهر المُعجب بالشهاب السُّهرَوردي.

وهكذا ازدادت المساعي في خنق صوت السُّهرَوردي[١]، بعد قرابة مائتين وثمانين عاماً من نجاح مساعي الوزير حامد في استصدار حكم الخليفة بقتل الحلَّاج وحرقه وذرّ رماده في دجلة [٢]، وكان الحسين بن منصور الحلَّاج قد اتهم بالزندقة وصُلب في بغداد عام ٩٩٢م. بقرار من الخليفة العباسي المقتدر بالله، ويقول الخطيب البغدادي : «إنّه لما أصبح يوم الثلاثاء لست بقين من ذي القعدة أُخرِج الحلَّاج إلى رحبة المجلس وأُمر الجلاد بضربه بالسوط واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم فضُرب إلى تمام الألف السوط وما استعفى ولا تأوّه، بل لما بلغ ستمائة سوط قال لمحمد بن عبد الصمد أُدع بي إليك فإنّ عندي نصيحة تعدل فتح القسطنطينية! فقال له محمد: قد قيل لي إنّك ستقول هذا وما هو أكثر منه، وليس إلى رفع الضرب عنك سبيل. ولما بلغ ألف سوط قُطعت يده ثم رجله ثم يده ثم رجله وحُزَّ رأسه وأُحرقت جثته وحضرتُ في هذا الوقت وكنت واقفاً على ظهر دابتي خارج المجلس والجثة تُقلّب

(١) أنظر: الكيالي، سامي، السُّهرَوردي، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م. ص٣٧.

(٢) أنظر: التنوخي، أبو علي المحسن بن علي، القاضي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، ط٢، بيروت، دار صادر، ١٩٧٥م. ج٦، ص ٩١.

على الجمر، والنيران تتوقد ولما صارت رماداً، أُلقيت في دجلة ونُصب الرأس يومين ببغداد على الجسر، ثم حُمل إلى خراسان وطيف به في النواحي، وأقبل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوماً واتفق أن زادت دجلة في تلك السنة زيادة فيها فضل، فادعى أصحابه أنّ ذلك بسببه ولأنّ الرماد خالط الماء، وزعم بعض أصحاب الحلَّاج أنّ المضروب عدو الحلَّاج ألقى شبهه عليه، وادعى بعضهم أنّهم رأوه في ذلك اليوم بعد الذي عاينوه من أمره والحال الذي جرت عليه وهو راكب حماراً في طريق النهروان، ففرحوا به! وقال: لعلكم مثل هؤلاء البقر الذين ظنوا أنّي أنا المضروب والمقتول! وزعم بعضهم أنّ دابة حُوِّلت في صورته، وكان نصر الحاجب بعد ذلك يظهر الترثي له، ويقول: إنّه مظلوم وإنّه رجل من العُبَّاد! وأحضر جماعة من الوراقين وأحلفوا على أن لا يبيعوا شيئاً من كتب الحلَّاج ولا يشتروها»[(١)].

إنَّ السياق الفكري والسياسي الذي أدى إلى إعدام الحلَّاج بعد سلسلة من المحاكمات يشبه كثيراً السياق الذي قاد إلى إعدام السُّهرَوردي. قد يكون هاجس الفتى العباسي الذي أصبح خليفة للمسلمين مختلفاً عن هاجس الملك الأيوبي المتمثل في مواجهة الخطر الصليبي، إلّا أنّ كلا الهاجسين يؤرقهما وجود الأصوات المتفرّدة، وتفرّد كل من الحلَّاج والسُّهرَوردي في عصره كان يدفع للتنبؤ بمصير مأساوي لكل منهما.

وكان أي مستبصر بالواقع وتركيبته يمكنه التنبؤ بمصير أي منهما؛

(١) البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م. ج٨، ص١٣٤- ١٣٥.

فتنبأ الجُنيّد وغيره بمقتل الحلَّاج[١]. وتنبأ الفخر المارديني بمقتل السُّهرَوردي، وصرّح بأنّه يخشى عليه لكثرة تهوّره وجرأته واستهتاره وقلة تحفّظه، ممّا يكون سبباً لتلفه[٢].

وكان يرى هذا التهوّر في موضوع السِّر، فالصوفيّة كانت تلجأ إلى حجب معتقداتها عن غير أهلها، وذلك تفادياً للخطر الناجم عن معارضة الشريعة بالشكل الذي رسمته السلطة الدينية الرسمية.

ولكن تغلّبت الرغبة في الإفصاح عن السِّر على الحلَّاج والسُّهرَوردي، وتفوّق الشوق للبوح على كل خطر، وعبّر الحلَّاج عن مفارقة أن يكون المرء في حال مثل حاله من شدة الوجد ثم يتكتم. والسُّهرَوردي إذ يشفق لحال العاشقين العاجزين عن كتمان هواهم، فإنّما يذكر أستاذه الحلَّاج الذي يصفه بأنّه «فتى البيضاء»[٣]، ويرى نفسه متجهاً إلى البوح أيضاً فيقول:

ما على من باح من حرجٍ مثل ما بي ليس ينكتم[٤]

ويظهر الأمر نفسه في قصيدته الحائية التي يقول فيها:

أبداً تحنُّ إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضّاح

(١) أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤، ص٣١٧.
(٢) م.ن، ج٢١، ص٢٠٨.
(٣) التفتازاني، أبو الوفا، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ط١، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م، ، ص١٣٧.
(٤) السُّهرَوردي، شيخ الإشراق، الديوان، جمع وتحقيق: أحمد مصطفى الحسين، ط: (لا تحديد)، باريس، دار بيبليون، ٢٠٠٥م، ص٧٠.

بالسر إن باحوا تُباح دماؤهم ... وكذا دماء البائحين تباح
وإذا هم كتموا تحدث عنهم ... عند الوشاة المدمع السّفاح
وبدت شواهد للسقام عليهم ... فيها لمشكل أمرهم إيضاح
خفض الجناح لكم وليس عليكم ... للصبِّ في خفض الجناح جناح
فإلى لقاكم نفسه مشتاقة ... وإلى رضاكم طرفه طمّاح
عودوا بنور الوصل في غسق الجفا ... فالهجر ليل والوصال صباح
صافاهم فصفوا له فقلوبهم ... في نورها المشكاة والمصباح
فتمتعوا والوقت طاب بقربهم ... راق الشراب ورقّت الأقداح
يا صاح ليس على المُحب ملامة ... إن لاح في أفق الوصال صباح
لا ذنب للعشاق إن غلب الهوى ... كتمانهم فنما الغرام فباحوا
سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها ... لما دروا أنّ السماح رباح
فغدوا ودعاهم داعي الحقائق دعوة ... بها مستأنسين وراحوا
ركبوا على سنن الوفا ودموعهم ... بحر وحادي شوقهم ملاح
والله ما طلبوا الوقوف ببابه ... حتى دعوا وأتاهم المفتاح
لا يطربون لغير ذكر حبيبهم ... أبداً فكل زمانهم أفراح
حضروا فغابوا عن شهود ذواتهم ... وتهتكوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشفت لهم ... حُجب البقا فتلاشت الأرواح
فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم ... إنّ التشبه بالكرام فلاح
قُمْ يا نديم إلى المُدام وهاتها ... فبحانها قد دارت الأقداح
من كرم إكرام بدن ديانة ... لا خمرة قد داسها الفلاح[1]

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص٢٢٧-٢٢٨. وياقوت، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج٥، ص٦١٤-٦١٥. والسُّهرَوردي، «الديوان» ص ٣٨-٤١.

ومن المعروف أنّ الحلَّاج باح بإمكانية الحج دون الذهاب إلى الكعبة[١]، وباح السُّهرَوردي بقدرة الله المطلقة حتى على بعث نبي بعد محمد (ص)[٢]، فكان لزاماً عليهما في أجواء فكرية متوترة أن تُباح دماؤهما حسب مقتضيات الصراع السياسي وقوانين التعصّب والانغلاق، ولكن ما أهونه من جزاء عند من لا هدف له سوى التخلّص من الظلمة والتوجه إلى النور. فقد قال السُّهرَوردي : «الفكر في صورة قدسية يتلطف بها طالب الأريحية ونواحي القدس دار لا يطؤها القوم الجاهلون، وحرام على الأجساد المظلمة أن تلج ملكوت السموات، فوحّد الله وأنت بتعظيمه ملآن واذكره وأنت من ملابس الأكوان عريان، ولو كان في الوجود شمسان لانطمست الأركان فأبى النظام أن يكون غير ما كان:

فخفيت حتى قلت لستُ بظاهر وظهرت من سعتي على الأكوان»[٣].

وقال:

لو علمنا أنّنا ما نلتقي لقضينا من سليمى وطرا

اللَّهمَّ خلّص لطيفي من هذا العالم الكثيف»[٤].

وكان أهل حلب مختلفين في أمر السُّهرَوردي؛ إذ كان ينعته بعضهم بصفات قمة في العلم والتقوى والصلاح، بل يلقِّبه البعض بـ «شهاب المِلَّة والدين» تارة، و«المؤيَّد بالملكوت» تارة أخرى. ويذكر آخرون أنّ

(١) أنظر: مسكويه، أبو علي، تجارب الأمم، تحقيق: د. أبو القاسم إمامي، ط١، طهران، ١٩٩٨، دار سروش، ج٥، ص١٣٧.

(٢) السُّهرَوردي، اللمحات، تحقيق: إميل المعلوف، ط٢، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩١، مقدمة المحقق، ص١١.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص٢٢٧.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص٢٢٧.

السُّهرَوردي من حكماء المسلمين الذين ضلُّوا طريق الفضيلة، فمالوا عن أخلاق الحكماء الأوائل بإدمانهم الشراب وإقبالهم على متاع الدنيا، حتى أغرقوا في الريبة والفجور، وطلبوا المجد من باب جمع المال وتملُّق السلطان. مع أنّ كل الوقائع تشير إلى عكس هذا الرأي فهو بعيد تماماً عن الحقيقة؛ لأنّ السُّهرَوردي كان زاهداً في الدنيا ومتاعها.

والأغرب من هذا الرأي أنّ هناك من يعتقد أنّ السُّهرَوردي كان يعاقر الخمرة. وربما جاء هذا الظن الخطأ من تكرار ذكر الخمر في شعره، ولم يفهم هؤلاء أنّ الخمر في شعر الصُّوفيَّة رمز الحب الإلهي، كما نرى لدى ابن الفارض.

ثم إنَّ مختلف الصفات التي كان يمكن لخصوم السُّهرَوردي أن يلصقوها به ما كانت كافية لقتله، لأنّ لا أحد ممَّن كانت تُلصَق بهم هذه الصفات في عصر السُّهرَوردي حُكِم عليه بالموت. ولذا لا بدَّ أن نحاول معرفة التهمة المباشرة التي كانت المبرّر لقتله؟

إنّها الزندقة والإلحاد ومعاندة الشرائع، لكن لا يخفى أنّ التعالي والظهور بمظهر من هو أعلى قدراً من الفقهاء فضلاً عن التفوّق العلمي الكبير كان له دور في إشعال الموقف، ذكر القاضي بهاء الدين المعروف بابن شداد قاضي حلب في «النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية» أنّ صلاح الدين كان «كثير التعظيم لشعائر الدين يقول ببعث الأجسام ونشورها ومجازاة المحسن بالجنة والمسيء بالنار، مصدقاً بجميع ما وردت به الشرائع منشرحاً بذلك صدره مبغضاً للفلاسفة والمُعطلة ومن يعاند الشريعة ولقد أمر ولده صاحب حلب الملك الظاهر أعزَّ الله أنصاره بقتل شاب نشأ يقال له السُّهرَوردي قيل عنه إنّه كان معانداً للشرائع

مبطلاً، وكان قبض عليه ولده المذكور لما بلغه من خبره وعرف السلطان به فأمره بقتله وصلبه أياماً فقتله»[١].

ونقل سبط ابن الجوزي في تاريخه: إنّه لما كان يوم الجمعة بعد الصلاة سلخ ذي الحجة سنة سبع وثمانين وخمسمائة أخرج الشهاب السُّهرَوردي ميتاً من الحبس بحلب فتفرّق عنه أصحابه [٢].

وقال ابن خلكان: «وأقمت بحلب سنين للاشتغال بالعلم الشريف ورأيت أهلها مختلفين في أمره وكل واحد يتكلم على قدر هواه، فمنهم من ينسبه إلى الزندقة والإلحاد، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وأنّه من أهل الكرامات، ويقولون ظهر لهم بعد قتله ما يشهد له بذلك، وأكثر الناس على أنّه كان ملحداً لا يعتقد شيئاً»[٣].

وقال فخر الدين المارديني فيما ينقله عنه ابن أبي أُصَيْبعة: «فلما فارقنا شهاب الدين السُّهرَوردي من الشرق، وتوجّه إلى الشام، أتى إلى حلب، وناظر بها الفقهاء، ولم يجاره أحد، فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين ابن يوسف بن أيوب، واستحضر الأكابر من المُدرسين والفقهاء والمتكلمين، ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر، وحَسُن موقعه عند

(١) ابن شداد، بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، تحقيق أحمد إيبش، ط٢، دمشق، ٢٠٠٥، دار الأوائل، ص٦١.

(٢) أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص٢٣٠.

(٣) م.ن، ج٥، ص٢٣٠.

الملك الظاهر، وقرّبه، وصار مكيناً عنده، مختصاً به، فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيّروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقي هذا فإنّه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك إن أُطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك. فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه: إنّ هذا الشهاب السُّهرَوردي لا بدّ من قتله ولا سبيل أنّه يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه»[١].

وأفاد أنّ الشهاب بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وعَجّزهم، واستطال على أهل حلب، وصار يكلّمهم كلام من هو أعلى قدراً منهم، فتعصّبوا عليه، وأفتوا في دمه، حتى قُتل[٢].

إذاً؛ قد حنق عليه شيوخ حلب وشكوه إلى صلاح الدين عاملين له محضراً بكفره، وقالوا: إن بقي هذا فإنّه يفسد اعتقاد الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي، وإن أُطلق فإنّه يُفسد أي ناحية كان بها في البلاد؛ فأمر صلاح الدين ابنه الظاهر بقتله.

وكان هناك تمهيد للحكم عليه؛ فقد دعا الملك الظاهر الفقهاء إلى مناظرة فكرية مع السُّهرَوردي، وأفحم الفقهاء الذين ناظروه وأظهرهم في موقع لا يحسدون عليه، ممّا أوغر صدورهم حقداً عليه، وبدأوا يخططون لاتهامه بالخروج على الدين.

---

(١) ابن أبي أُصَيْبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٤٢.

(٢) أنظر: م.ن، الموضع نفسه.

وفي مناظرة أخرى علنية في مسجد حلب وجَّه إليه الفقهاء الذين تولُّوا محاكمته تهمة القول في مؤلفاته بأنّ الله قادر أن يخلق نبياً ...وأنّه لم ينكر التهمة، بل حصر دفاعه في إثبات قدرة الله على ذلك.

**وفي المناظرة التي ذكرها العديد من المؤرخين سأله أحدهم:**

**هل يقدر الله أن يخلق نبياً آخر بعد محمد (ص)؟**

**فكان رد السُّهرَوردي: لا حدَّ لقدرته.**

**وفي بعض الروايات جاء:**

**سأله الفقهاء: أنت قلت في تصانيفك إنّ الله قادر على أن يخلق نبياً.. وهذا مستحيل.**

**أجاب السُّهرَوردي: ما حدٌ لقدرته؟! أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟!**

**رد الفقهاء:** بلى..

**فاستنتج السُّهرَوردي قائلاً: فالله قادر على كل شيء.**

**فاعترض الفقهاء قائلين: إلَّا على خلق نبيّ فإنّه مستحيل.**

**فاستوضح السُّهرَوردي قائلاً: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟!**

**فجزم الفقهاء بكفره قائلين: كفرت!**

ومن ثم اضطروه إلى القول بأنَّ استمرار النبوات بعد محمد (ص) أمر مقبول عقلياً مع أنّه قد اتفقت الأمة من قبل على أنّ النبي محمداً(ص) هو خاتم الأنبياء. لكن السُّهرَوردي كان يستند لآيتين كريمتين: ﴿يَمْحُواْ

ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[١] ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يَكُونُواْ يَحۡتَسِبُونَ﴾[٢]، وهذه الفكرة أدت بالحكم عليه وصدور الحكم من قبل صلاح الدين الأيوبي.

وهكذا عمد الفقهاء إلى تأويل كلامه وأعلنوا كفره وطالبوا بإعدامه بحجة ترويجه لما يتنافى مع العقيدة الإسلامية الأشعرية. ولم يفهم الفقهاء من هذه المناظرة أنّ السُّهرَوردي كان يتحدث على مستوى الفرض الممكن، لا مستوى التحقق الفعلي على أرض الواقع؛ فعلى أرض الواقع فلا شك أنّ محمداً (ص) هو النبي الخاتم، وعلى مستوى الفرض الممكن فإنّ الله قادر على كل شيء ولا حدّ لقدرته مطلقاً.

أمّا الفقهاء فقد وقفوا عند حدود النص ولم يفهموه في إطار علاقته بالقدرة الإلهية المطلقة، أي لم يفهموه فهماً كلياً أشمل؛ لأنّ عقولهم لا تستطيع تجاوز الظاهر، وأفهامهم غير قادرة على التعمق وراء الحرف!

إنَّ قول السُّهرَوردي: «إنّ الله قادر على أن يخلق نبياً لأنّه لا حدود لقدرته»، معناها عند هؤلاء الفقهاء وغيرهم من الذين يفهمون الأمور بالطريقة نفسها، أنّ السُّهرَوردي كان يقول بعدم انتهاء النبوة.

وهذا تعسّف (مقصود) في الفهم؛ ذلك أنّ قدرة الله على خلق نبي لا تعني إنكار أنّ محمدا خاتم الأنبياء، لأنّ الله لم يخلق فعلاً نبياً بعد محمد (ص)، وإنّما الأمر لا يعدو كونه افتراضاً ينبع من الإيمان بقدرات

(١) الرعد: ٣٩.
(٢) الزمر: ٤٧.

الله غير المحدودة. ولا يذهب السُّهرَوردي أبعد من تأكيد قدرة الله غير المحدودة التي يستطيع عبرها أن يخلق نبياً جديداً لو شاء.

من الواضح أنّ فقهاء حلب كانوا يتعمدون إضفاء تهمة الكفر على كلام السُّهرَوردي لجعل التهمة مؤكدة والعقاب واجباً، لا سيما إذا كان الهدف توريط سلطان كان له من التسامح قدرٌ كبيرٌ كما ذكرت معظم التواريخ.

غير أنّه لا بدَّ من إعادة التأكيد على أنّ حقد الفقهاء على السُّهرَوردي لم ينبع في المقام الأول من موقفه من العقائد فحسب، بل كان ينبع أيضاً من الحقد الشخصي على رجل له مواهب علمية متعددة، استطاع أن يجذب بها عقل الملك الظاهر وقلبه، كما استطاع أن يفضح علمهم المزيف، فضلاً عن تمكنه من نوال حظوة خاصة عند صاحب حلب، تلك الحظوة التي باتت تهدد مكانتهم في الدولة!

وقد دفع السُّهرَوردي حياته ثمناً لأفكاره ولفلسفته. وليس هذا فحسب، وإنّما دفع حياته ثمناً لشجاعته الفكرية. صحيح أنّه خسر سنوات كان يمكن أن يعيشها، لكنه ربح موقعاً ناصعاً في سجل الفلاسفة الخالدين.

وفي بعض الراويات عن ابن شداد أنّ صلاح الدين الأيوبي كان معروفاً بكراهيته الشديدة للصوفيّة ومبغضاً لكتب الفلسفة وأرباب المنطق ومن يعاند الشريعة، فضغط على الملك الظاهر حتى ينفذ رغبة السلطات الدينية الهائجة على الحكيم الشاب. فأُودع السجن وأعدم عام(١١٩١م)، وأُحرقت كتبه. وهذا ما أكده ابن شداد فقال إنّه كان: «مبغضاً للفلاسفة والمُعطلة ومن يعاند الشريعة، ولقد أمر ولده صاحب حلب الملك الظاهر

أعز الله أنصاره بقتل شاب نشأ، يقال له: السُّهرَوردي، قيل عنه إنّه كان معانداً للشرائع مبطلاً»[١]. وهذه الرواية لا شواهد صريحة عليها تقطع أنّ صلاح الدين الأيوبي كان معروفاً بكراهيته الشديدة للصوفيّة ومبغضاً لكتب الفلسفة وأرباب المنطق!

وفي رواية أخرى أنّ الملك الظاهر قام بعد تردد بتنفيذ حكم الإعدام بصديقه السُّهرَوردي، لأنّ صلاح الدين خيّره بين العزل من الحكم أو قتل السُّهرَوردي الذي ربطته مع الملك الظاهر علاقة محبة واحترام.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما الطريقة التي أُعدم بها السُّهرَوردي؟

الروايات في هذا الصدد مختلفة، ويختلف أغلب الباحثين في طريقة قتل شيخ الإشراق؛ فتشير إحدى الروايات إلى أنّه سُجن في قلعة حلب ليهلك جوعاً وعطشاً، في حين تقول أخرى إنّه أُرسل إلى القاهرة حيث أمر صلاح الدين بقطع رقبته بالسيف. وذهب قوم إلى أنّه أُحرق.

وبعضهم قال: إنَّ الظاهر أمر بخنقه في السجن[٢].

ولعل أصحها هو ما أورده ابن أبي أُصَيْبعة[٣] بأنّه خُيِّرَ في كيفية قتله، فاختار السُّهرَوردي أن يترك في مكان منعزل وأن يمنع عنه الطعام والشراب حتى يموت جوعاً لأنّه كانت له عادة في الرياضة، فَمُنِع عنه الطعام حتى تُلف[٤].

---

(١) ابن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، ص٦١.
(٢) أنظر: الحموي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج٥، ص٦١٤.
(٣) أنظر: ابن أبي أُصَيْبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٤٢.
(٤) أنظر: الحموي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج٥، ص٦١٤.

ومهما اختلفت روايات إعدامه، فإنّه من الثابت أنّ الذي أمر بإعدامه هو صلاح الدين الأيوبي. لكن يُروى أنّ الظاهر ندم على ما فعل بعد مدة ونقم على من أفتوا بقتله فقبض عليهم واعتقلهم ونكبهم وصادر جماعة منهم بأموال عظيمة[١].

وقُتل السُّهرَوردي حسب طبقات الأطباء[٢] في أواخر سنة ست وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة [٣]. والصحيح ما ذكره ابن خلكان أنّ ذلك كان في خامس رجب سنة سبع وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب وعمره ثمان وثلاثون سنة[٤]. وقبره في الجامع المُسمَّى باسمه في مدخل بوابة القصب.

ويبحث البعض عن أعذار لصلاح الدين، ويرون أنّ الأمة كانت أحوج في ذلك الوقت إلى وحدة الصف في دولته المترامية الأطراف، التي كانت تخوض مواجهة حامية ضد الصليبيين غرباً، وصراعاً خفياً ضد الزنكيين في الموصل وأطرافها، وضد السلاجقة في الأناضول، بل أحياناً كانت ثمة خلافات تحت الرماد مع بطانة الخليفة العباسي نفسه في بغداد. وكان الفقهاء والعلماء والمدرسون هم جيشه الضارب في تحقيق تماسك صفه الداخلي، فهم الذين يمسكون الجماهير من خناقها في كل عصر، ويوجّهونها الوجهة التي يريدونها. في هذا الوقت تؤكد بعض

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٢١٠. والحموي، معجم الأدباء، ج٥، ص٦١٤.

(٢) أنظر: ابن أبي أُصَيْبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٤٢.

(٣) أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص٢٢٦.

(٤) م.ن، ج ٥، ص٢٣٠.

المراجع التاريخية أنّ صلاح الدين لم يكن قاسياً مع الإفرنجة، والأمثلة كثيرة، فعلى سبيل المثال يذكر فيليب حتي[١]، في مسألة قتل الأسرى، أنّ الفرنجة غالباً كانوا يقتلون أسراهم. أمّا هو ـ صلاح الدين ـ فتوعَّد بقتل الأسرى بعد مقاومة عنيفة لدى حصار بيت المقدس. لكنّ عندما دخله ظافراً لم يقتل الأسرى كما كان توعَّد، بل قَبِل فدية زهيدة. وعندما عجز فقراؤهم عن دفع الفدية أطلقهم دون مقابل، وهم آلاف، وزوَّد الأرامل والأيتام بالهدايا. ويذكر د. محمد عثمان الخشت أنّ صلاح الدين كان متحالفاً مع حركة باطنية هي حركة الحشاشين في مواجهة الصليبيين، وقد تعاونوا معه تعاوناً كبيراً في الحروب الصليبية؛ حيث كانت فرقة عسكرية كاملة منهم تحارب مع صلاح الدين، وكانت هذه الفرقة تحت قيادة الأمير محمد الأيوبي ابن أخي صلاح الدين[٢]. وربما يدل هذا على أنّه لم يكن متعصّباً منغلقاً بالمطلق ضد التيّارات الباطنية رغم صراعه معها. لكن ربما لم ينس صلاح الدين أنّ الحشاشين الباطنيين دبروا لاغتياله مرتين[٣].

ورغم قوة صلاح الدين وانتصاراته فقد كان ضعيفاً أمام فقهاء حلب. والدليل على ذلك الإنذار الذي أرسلوه إليه في مصر في بداية حكمه لها، حين بدا عليه أنّه لا يتقيّد بأوامر مولاه نور الدين. وهذا التبرير ليس صحيحاً لأنّ صلاح الدين إذا كانت رغبته إرضاء فقهاء حلب، فكان في إمكانه أن يأمر بنفيه.

---

(١) أنظر: حتي، تاريخ العرب، ج٥، ص١٩٧ وما بعدها.
(٢) أنظر: الخشت، حركة الحشاشين، ص١٤٥.
(٣) م.ن، ص١٤٤.

وفي عام (١١٩١م)، وهو العام الذي وافق مصرع السُّهرَوردي، كان صلاح الدين يتعرض لأقسى محنة في حياته، محنة حصار قلب الأسد لعكا، وهو الحصار الذي استمر سنتين من (١١٨٩) إلى أواخر(١١٩١). ولم تتوقف الأمور عام (١١٩١)، عند هذا الحد، لأنّ قلب الأسد، بعد استيلائه على عكا، واصل انتصاراته، ولاسيما قرب يافا، وأصبح صلاح الدين يعيش أحلك ساعات حياته العسكرية. وهكذا يرى البعض أنّ الفتوى بقتل السُّهرَوردي وصلت إلى صلاح الدين للموافقة عليها في عام (١١٩١)، وهو وقت من أحلك الأوقات التي مرَّ بها صلاح الدين. ولم يتسن له التدقيق في مسألة لها علاقة بالكفر، وهو يحارب «الكفار» على أبواب القدس!

ولكن هناك رأي آخر ولعله لا يقل أهمية عمّا سبق من آراء، بل لعلّه الأهم، وهو: أنّ صلاح الدين الأيوبي قد وقف على رأي السُّهرَوردي الحازم بمسألة الإمامة، التي كانت النقطة الفصل في إعدام شيخ الإشراق.

ويرى كوربان أنّ إعدام حكيم الإشراق.. كان أبشع ما اقترفته يدا صلاح الدين الأيوبي؛ فصلاح الدين قاهر الصليبيين، هو في الوقت نفسه قاتل السُّهرَودي قهراً للرأي، ووأداً لحرية الفكر. وفي هذا الاتجاه يذهب سلامة موسى؛ إذ يقول «يجب ألّا ننسى أنّ السُّهرَوردي قُتِل بأمر صلاح الدين الأيوبي. فقد كان رجلاً كردياً غير مثقف، فاستطاع الفقهاء أن يؤثروا فيه، ويزينوا له قتل السُّهرَوردي»[١].

(١) موسى، سلامة، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، ط٥، القاهرة، دار المستقبل، ١٩٧٨م، ص١٣٣.

ويرى بروكلمان[١] أنّ صلاح الدين لم يستشعر الحاجة إلى إقامة ديوان لامتحان الزنادقة إلّا مرة واحدة في حلب. ولا يخفى أنّه كانت للسُهروردي آراء غنوصية، عرفانية، قائمة على أساس الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة. وكانت أفكاره مطروقة لدى بعض المتصوّفة، من نصارى ومسلمين، الذي اعتبروا أنّ نوراً روحياً يتخلَّل الكون كإشراق لدنِّي هو جوهر الأشياء جميعاً. لكن تعاليمه، كما يضيف بروكلمان ما لبثت أن أثارت شكوك علماء السُّنَّة، فزعموا أنّه يمثل عقيدة القرامطة المُعادين للدولة. وهكذا لم يكن في وسع صلاح الدين، إلّا أن وافق على حكم الموت الذي أصدره الفقهاء. لم يُحكم على السُّهرَوردي بالإعدام لأنّه كان عميلاً للصليبيين مثلاً، أو لأنّه قام بنشاط تخريبي ما في مؤخرة المعسكر الإسلامي، كان كل ذنبه هو أنّه أسس واحداً من أهم التيّارات الفكرية في التاريخ الإسلامي وهو فلسفة الإشراق، بالإضافة لاعتقاده بالإمامة، وأنّه لم يكن متوافقاً مع الخط الأشعري السلفي المتشدد الذي بدأ يسود بقوة في الدولة الأيوبية، وانه خالف الاتجاه الذي فرضته المؤسسة الدينية المتسلّطة والتي حكمت بأنّ الفلسفة الباطنية والتصوّف العرفاني هما بدعتان تجب محاربتهما بأي ثمن!

### ٣ - إنتاجه الفلسفي:

على الرغم من الأمد القصير لحياة شيخ الإشراق، فقد جاء في المصادر اسم خمسين مؤلفاً له، ما بين مؤلفات فلسفية ودواوين منظومة،

(١) أنظر: بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢م، ص٣٤٧.

وهذا دليل على غزارة إنتاجه العلمي، وسعة أفقه الثقافي. وعلى الرغم من أنّ المصير المأساوي الذي انتهى إليه السُّهرَوردي جعل إنتاجه الفلسفي غير معروف بعض الوقت، وخاصة أنّ خصومه من الفقهاء حاربوا فكره ومنطلقاته الإشراقية، لكن تلامذته أخلصوا لفكره، واهتموا بتتبّع أخباره وتدوين إنتاجه العلمي باللغتين العربية والفارسية، ومنها[١]:

- مؤنس العشاق
- البارقات الإلهية
- هياكل النور
- المشارع والمطارحات
- الغربة الغربية
- المقاومات
- التلويحات
- اللمحات في الحقائق
- الألواح العمادية
- المناجاة
- مقامات الصُّوفيَّة ومعاني مصطلحاتهم
- التعرّف للتصوّف

(١) أنظر: الشهرزوري، شمس الدين، تاريخ الحكماء، المعروف بـ «بنزهة الأرواح وروضة الأفراح»، تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، ط١، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨م، طرابلس الغرب، ص٤٧٠.
و الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ص١٥٣-١٥٤.

- كشف الغطا لإخوان الصفا
- رسالة المعراج
- اعتقاد الحكماء
- صفير سيمرغ[١]
- حفيف أجنحة جبرائيل
- العقل الأحمر
- رسالة كلمات الصوفيّة

وكتاب **حكمة الإشراق** له ثمانية شروح، و**هياكل النور** له خمسة شروح.

وحاول كثير من المحققين تصنيف كتبه، ويعد المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢)، أول من قام بمحاولة علمية تهتم بالبحث في علاقة ترتيب كتب شيخ الإشراق بمراحل حياته.

فقد صنّف ماسينيون مؤلفات السُّهرَوردي إلى فترات ثلاث[٢]:

١- **مؤلفات الشباب**: تشمل الألواح العمادية، وهياكل النور، الرسائل الصُّوفيَّة. وهي التي يطلق عليها ماسينيون «العهد الإشراقي».

---

(١) سيمرغ هو طائر العنقاء الأسطوري.

(٢) أنظر: مقدمة هياكل النور، تحقيق د. محمد علي أبو ريّان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م، صورها الناشر(دون أن يشير إلى ذلك) من طبعة قديمة غير مذكور بياناتها، ص١٣-١٤. وعلي عبد المنعم طالب، شيخ الإشراق، «رسالة ماجستير» ط١، بيروت، دار العلم، ٢٠٠٢م، ص٨٦-٨٧.

٢- **المؤلفات المشّائية:** تشمل التلويحات، اللمحات، المقاومات، المطارحات، المناجاة.

٣- **مؤلفات النضج**: وهي التي اكتمل فيها مذهبه، ويظهر فيها التأثّر الواضح بالأفلاطونية المحدثة، وبابن سينا، وكتب في هذه المرحلة كلمة التصوّف واعتقاد الحكماء، ودرة أعماله **حكمة الإشراق.**

وتعدّ دراسة السُّهرَوردي للفلسفة المشَّائية تمهيداً لآرائه في «**حكمة الإشراق**»، وذلك في سبيل تقديم إلمام شامل، باعتبار أنّ التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد أن يسير في السبيل الروحي. فإذا كان حقاً على كل من يتراجعون أمام هذا السبيل الروحي أن يكتفوا بالتعليم المشَّائي، فإنّه لا بدَّ بالتالي لمن يمضون فيها من أن يحرروا الحكمة اللدنية من الجدل العقيم الذي اهتم به المشَّاؤون.

«وقد عارض كوربان ماسينيون في هذا الصدد، لأنّ من الكتب التي اعتبرها ماسينيون من مصنّفات الطور المشَّائي ما ينطوي على عناصر إشراقية واضحة»[١].

ويناقش الباحث قاسم محمد عباس في كتابه «نصوص إشراقية: ثلاث رسائل في الرؤية والمجاز لشيخ الإشراق»، فلسفة السُّهرَوردي ومشروعه الإشراقي في محاولة لتقديم صورة واضحة المعالم عن المدونة السُّهرَوردية؛ التي تربو على الخمسين كتاباً، حيث يتابع المحقق مؤلفات

(١) التفتازاني، أبو الوفا، «ابن سبعين وحكيم الإشراق»، في: شيخ الإشراق، الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ط١، القاهرة، إشراف د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م، ص٣٠٥.

شيخ الإشراق استناداً إلى عدة مصادر، منها: الثبت غير المصنّف الذي قدمه تلميذه الشهرزوري، ثم المحاولة الجادة التي تقدم بها لويس ماسينيون؛ الذي بحث في علاقة ترتيب كتب شيخ الإشراق بتطوّر فلسفته.

ويذكر الباحث أنّ تصنيف ماسينيون فتح الباب أمام مناقشات الباحثين أمثال (سبيز) و(ختك) والبروفيسور كوربان الذي اعتمد في التصنيف على الوحدة الجوهرية لمؤلفات السُّهرَوردي ومسارها المعنوي مُهملاً التتابع التاريخي. ويناقش المحقق آراء ماسنيون ومغالطاته التاريخية وذلك عبر تثبته التاريخي في سلسلة الكتب التي ألّفها شيخ الإشراق مؤكداً أنّ كتاب الألواح العمادية أُنجز بعد كتاب **حكمة الإشراق**، مؤكداً في الوقت نفسه صعوبة إخضاع هذه المؤلفات إلى تسلسل زمني؛ لأنّ أعمال شيخ الإشراق تتضمن صبغة إشراقية بوجه عام، لافتقار الباحث والمحقق إلى تواريخ محددة لإثبات سيرة السُّهرَوردي وتسلسل مؤلفاته، لذا ينبغي الاعتماد في التسلسل على دراسة فلسفته وسيرته الشخصية؛ ذلك أنّ الكتب العقائدية بوجه عام تهيئ العقل وتظهر قدرته على التجريد، ولكن لا يتوفر لهذه القدرة أن تتحقق بدرجة كبيرة دون عزلة روحية؛ حيث يعتمد الباحث في المرحلة الأولى على القراءة المشَّائية ثم يتحوّل إلى المسلك الإشراقي، لكن ذلك لم يمنع الباحث من تقديم فصله الثاني بعنوان (مصنّفات شيخ الإشراق) حيث جمع فيها أربعة وسبعين كتاباً ونصاً دوَّنها السُّهرَوردي بالعربية والفارسية تبدأ بـ(أدعية متفرقة) وتنتهي بـ(رسالة يزدان شاخت - معرفة الله) قام بنقدها موضوعياً، ثم تأتي مقدمة المحقق لكتاب (رسائل الرؤية والمجاز) وهي رسائل قصصية رمزية كتبها السُّهرَوردي لتكشف عن جزء من التجربة الروحية للإسلام؛ التي اكتسبت عند شيخ

الإشراق اتجاهاً متميزاً وفي هذه الرسائل القصصية بنية تقترب من حكايات القرون الوسطى الرمزية، حيث يميط اللثام في كل قصة عن تجلّ من تجلّيات الحياة الروحية بالنسبة له، ويكشف عن تجربة جوانية تفيد من مجموعة الرموز المدونة.

ويقوم المحقق بتحليل قصة (حفيف أجنحة جبرائيل) وفق محددين أساسيين أولهما: بطل القصة وهو المريد الذي يتخيّل الحكيم أو النبي المُضمر في أعماقه وثانيها: تحوّل لغة المريد حينما يطلب من مرشده تعليمه أسرار علم الجو وهو علم المعاني الباطنية التي تقوم على الرموز العددية للحروف والكلمات[١].

ويُصنّف سيد حسين نصر مؤلفات السُّهرَوردي إلى خمسة أنماط، ويقدم تقسيماً رباعياً لكتبه الكبيرة التعليمية والعقائدية وذلك على أساس تصنيف كتب السُّهرَوردي تصنيفاً تعليمياً، يضم: كتاب التلويحات ثم كتاب المقاومات وبعده المطارحات، التي تتناول ثلاثتها الفلسفة الأرسطية، وأخيراً درّته النادرة «**حكمة الإشراق**» التي تدور على العقائد الإشراقية[٢].

ومهما يكن من أمر فإنّ السُّهرَوردي بهذه المؤلفات ملك الأرض محققاً حلمه الصادق.

---

(١) أنظر: مقدمة التحقيق التي كتبها قاسم محمد عباس، في «نصوص إشراقية: ثلاث رسائل في الرؤية والمجاز» لشيخ الإشراق، ط١، بغداد، دار ديوان المسار للترجمة والنشر، ٢٠٠٦م. ومن ثم نشرها (عباس) في كلمات الصوفية، لشيخ الإشراق، أنظر: ص٤٤-٤٥.

(٢) أنظر: نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، ط١، بيروت، دار النهار، ١٩٨٦م، ص ٧٧-٧٨.

قال السُّهرَوردي: لا بدَّ أن أملك الأرض.

فقال له سيف الدين الآمدي: من أين لك هذا؟

قال: رأيت في النوم أنّي شربت البحر.

فقلت: (أي السيف الآمدي): لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسب هذا.

فرأيته -والكلام لا يزال للآمدي- لا يرجع عمّا وقع في نفسه[1]!

وهكذا ملك السُّهرَوردي أرضاً أوسع من أرض السلطان الأيوبي. لكنها ليست أرض السلطان العسكري والجيوش، بل أرض العلم التي فسَّر بها الآمدي رؤيا السُّهرَوردي، فهو برغم من عمره القصير، استطاع بعلمه وأفكاره وفلسفته أن يشتهر ويُعرف ويملك أرض العرفان!

(١) أنظر: ابن حجر، لسان الميزان، ج٣، ص١٥٧. وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٥، ص ٢٢٩.

# الفصل الثاني:

## الجذور الفلسفية لنظرية الوجود عند السُّهرَوردي

١ - الجذر الهرمسي

٢ - الجذر الفارسي

٣ - الجذر اليوناني

٤- الجذر الإسلامي

# الجذور الفلسفية لنظرية الوجود عند السُّهرَوردي

تُعدُّ نظرية الوجود عند السُّهرَوردي نموذجاً فريداً للجمع بين المنهج العقلي الفلسفي ومنهج التأمل العرفاني المرتكز على الوجدان الذوقي الصُّوفي، حيث يتوفر الأول عند بعض الفلاسفة بينما يتوفر الآخر عند المتصوّفة وفريق من الفلاسفة، فقد آخى بين الفلسفة العقلية وكشفه وشهوده، ممّا تمخض عن فلسفة جديدة في كثير من عناصرها، وفي الوقت نفسه أحيا «الخميرة المقدسة» للحكمة الإشراقية، ومن ثم جاءت فلسفته كأنّها افتتاح لعصر جديد للهرمسية في ظلال إسلامية.

فنظريته في الوجود رغم أنّ لها جذوراً فلسفية في الماضي، لكنها استطاعت أن تضع نفسها بقوة بين نظريات الوجود الأخرى؛ بل وضعت نفسها في القمة، لأنّ صاحبها أتى بأفكار فريدة جعلته محط أنظار الباحثين.

وفي الوقت الذي أصّل فيه المفاهيم الإشراقية في الفلسفة الإسلامية، واعتبر رأس الإشراق فيها، فإنّه أصّل أيضاً المفاهيم الدينية لفلسفة الدين المؤسَّسة على التراث الذي يجمع بين البرهان والعرفان،

خاصة أنّه قد جمع بين حكمة الفُرس واليونان وكهنة مصر وبراهمة الهند، وآخى بين أفلاطون وزرادشت؛ وبين فيثاغورس وهرمس.

ومن الممكن تلمّس الجذور الدينية والفلسفية التي تأثّر بها السُّهرَوردي في تشييد فلسفته، وهي في الأغلب حسب الترتيب التاريخي- وليس حسب الأهمية- أربعة جذور:

**١. الجذر الهرمسي**

**٢. الجذر الفارسي**

**٣. الجذر اليوناني**

**٤. الجذر الإسلامي**

وليس بالمستطاع حصر جذور السُّهرَوردي وتضييق آفاق فلسفته، باختزالها في هذه الجذور فقط، فنحن فقط نشير للأغلب الأعم، كما أنّ تأكيدنا على هذه الجذور، لا يستلزم بالضرورة إنكار العناصر والأفكار الجديدة التي أتى بها، ولا توجد على وجه الأرض فلسفة مبتكرة في كل عناصرها.

**١ - الجذر الهرمسي:**

تُعدُّ الهرمسية في مجموعها تيّاراً غنوصياً عرفانياً حقيقياً، ولا شك أنّها تشكل أصلاً تاريخياً للغنوصية السُّهرَوردية، وتعتبر أحد الجذور الرئيسية التي انطلقت منها فلسفته.

وقد صرّح السُّهرَوردي نفسه بهذا، بل بأكثر منه، إذ اعتبر أنّ هرمس هو المنهل الرئيسي، وقد أكد أنّ حكماء العالم القديم قد دعوا إلى مذهب وحيد، الذي تنزّل على هرمس الذي ذكره في مواضع

عديدة[١]، وقد وحّده السُّهرَوردي مع النبي «إدريس» الذي ذكر في القرآن[٢]، وعرفه اليهود باسم «إينوك». وبيّن أنّ هذا الموروث انتقل إليه على يد أنبادقلس وفيثاغورس وأفلاطون من اليونانيين، كما انتقل إليه عبر حُكماء الفُرس من الزرادشتيين: جاماسب، وفرشاوشتر، وبزرجمهر ومن قبلهم. وقد تم انتقال هذه التعاليم سراً خلال سلسلة من الحكماء المستنيرين حتى وصلت إليه شخصياً[٣].

وسنحاول أن نتعرف على معالم الهرمسية، حتى يمكن لنا أن نرى كيف تلاقت أفكار السُّهرَوردي مع الهرمسية في جوانب عديدة من الرؤية الغنوصية للكون والوجود، فالعرض التالي للهرمسية بمثابة تمهيد للعرفان الإسلامي كما ظهر في الفكر السُّهرَوردي.

تنتسب الهرمسية إلى هرمس، ويقال إنّه مؤلف الكتب الهرمسية، وخاصة المجموعة التي تعرف باسم الأول منها «بوامندريس»[٤]وثمة رأي يقول إنّ هرمس مصري[٥]، بينما ترى بعض المصادر العربية- ومنها السُّهرَوردي كما أشرنا أعلاه- وجود تطابق بين هرمس وإدريس النبي[٦]. ويرى آخرون أنّ الإله المصري توت أو (تحوت)، هو مؤلف تلك

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ١/ ٤، تحقيق كوربان وسيد حسين نصر، طهران ١٣٨٠ هـ.ش. ج٢، ص٥، ١٠، ١٥٦، ١٥٧، إلخ.

(٢) م.ن، ج٢ ص٣٠٠.

(٣) م.ن، ج٢، ص١٠-١١.

(٤) طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦م، ص٧٠٢.

(٥) أنظر: البيروني، أبو الريحان، محمد بن أحمد، الآثار الباقية من القرون الخالية، ط١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٧م، ص٢٤٤.

(٦) أنظر: أبو الوفا المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ١٩٨٠، ص٧ وما بعدها.

الكشوف الفلسفية، وهو يظهر في بعض الكتب بصفته واحداً من المتحاورين. وكان توت إله الحكمة، وكاتب الآلهة، والنموذج الأمثل للكاهن المصري حارس الحكمة الإلهية، لذلك عُدَّ مؤلِّف تلك الكتب الدينية التي كتبت جميعها باليونانية، خلا واحد وصلنا بترجمة لاتينية وهو «اسقلابيوس». وقد اهتم العرب المسلمون اهتماماً واسعاً بالهرمسية، ووجد بين المتكلمين منهم «متهرمسون» كثيرون، وعن طريقهم وصلت الهرمسية إلى الغرب(١).

وقد جعلت المراجع العربية القديمة من هرمس أول من تكلم في الصنعة (=الكيمياء) وله في ذلك عدة كتب، ووقف على عمل الطلسميات وله في ذلك كتب كثيرة(٢)، كما أنّه «أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم، فإنّ الله عز وجل أفهمه أسرار الفلك وتركيبه ونقط اجتماع الكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب»(٣). ويمكن القول إنّ الآراء الفلسفية الواردة في الكتب الهرمسية هي خليط من الأفكار الفيثاغورسية، والأفلاطونية، والرواقية، والفيزياء الأرسطية، والتنجيم الكلداني، وغيرها. ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنّهم ينطقون عن وحي إلهي وأنّ هدفهم هو خلاص الإنسان، ويقررون أنّه على قمة الوجود يقوم الله الذي لا يمكن معرفته ولا وصفه(٤).

---

(١) أنظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٧٠٢ ـ ٧٠٣.

(٢) أنظر: ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب، الفهرست، تحقيق غوستاف فلوغل، ليبز، ١٨٧١م، ص ٣٥١-٣٥٣.

(٣) القفطي، جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ليبز، ١٩٠٣م، ص٣.

(٤) أنظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج٢، ص٥٣٨.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإلهيّات الهرمسية تقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر، وفي هذا اختلاف مع عقيدة السُّهرَوردي، فتأثّره بالهرمسية لا يعني أنّه متفق معها في كل شيء:

١- الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار، وبالتالي فهو لا يعرف إلّا بالسلب: أي أنّه لا يوصف إيجاباً، بل سلباً، بمعنى سلب أية صفة عنه، لأنّ أية صفة مأخوذة من العالم لا تصلح للانطباق عليه، فهو فوق كل شيء، إنّه مُنزّه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم. لا يهتم بشؤون الكون، ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأنّ الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله مُنزّه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق العقل والحواس[١].

٢- الإله الخالق الصانع: هو الذي صنع العالم ولذلك فهو يتجلّى فيه، ويمكن إدراكه والتعرّف عليه بتأمل الكون ونظامه؛ من أجل ذلك يقال إنّه في كل مكان، أينما يتجه الإنسان ببصره يجده، فكل شيء شاهد عليه.

وفي هذا المعنى ورد في نص هرمسي ما يلي: (إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم، واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك). ويخاطب نص آخر أحد المريدين

(١) أنظر: الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط٩، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، ص١٧٦-١٧٧.

قائلاً: (هل تقول إنّ الله لا تدركه الأبصار؟ لا تفه بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنّه لم يخلق كل شيء إلّا من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته)[١].

وممّا يثبت مدى تأثّر الفكر السُّهرَوردي بالهرمسية، ذلك النص الهرمسي النموذجي[٢] الذي يشرح قصة المبدأ والمَعاد على شكل رؤية رآها هرمس، وهذه الرؤية عبارة عن حوار بينه وبين الإله المتعالي (بوامندريس)، وذلك النص له أهمية كبرى في فهم العقيدة الهرمسية كمصدر من مصادر السُّهرَوردي، وقد جاء هذا النص الذي يحمل اسم (بوامندريس) في بداية المدونة الهرمسية.

ويظهر هذا النص بشكل واضح قصة مبدأ الكون وظهور الإنسان الأول، ثم يظهر مصير الإنسان بعد الموت، ولقد استلهم السُّهرَوردي هذه القصة بوضوح على ما سيظهر عند عرض فكر السُّهرَوردي، خاصة فيما يتعلق بتفسير نشأة الوجود والكائنات عن طريق الفيض أو الصدور، وتأكيد العرفان كوسيلة للمعرفة، ورفض الحواس كمصدر من مصادر معرفة الحقيقة، وربط الشر بالظلام والخير بالنور، وصدور العقل الأول عن الله، وتفسير وجود الخطيئة والشر، وكيفية الخلاص، إلى غير ذلك من الأفكار الهرمسية.

**٢ - الجذر الفارسي:**

توجد جذور أخرى للعقائد الإشراقية عند السُّهرَوردي؛ فقد أعاد

---

(١) مقتبس عن: د. محمد عابد الجابري، م.ن، ص١٧٧.

(٢) أنظر: ترجمة كاملة لهذه الرؤية عن الهرمسية عند: د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م، ص٢٦٣-٢٧٠.

السُّهرَوردي الاعتبار للتراث الفلسفي الفارسي في جانبه غير المتناقض مع التوحيد في الإسلام، وذلك بعد مضي قرون ثلاثة تمّ فيها استيعاب التراث اليوناني وتمثّله في الفكر العربي الإسلامي. وما كان له أن يفعل ذلك لولا انتشار أفكار الأفلاطونية المحدثة وترسخها، تلك الأفكار التي تفرّق بين عالم روحاني نوراني، وعالم مادي ظلماني. وقد توقف هنري كوربان كثيراً في دراسته «السُّهرَوردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي» عند إبراز الأثر الفارسي في مذهب السُّهرَوردي، وأفاض وأسهب في ذلك(١).

واعتمد على الزرادشتية في استعمال رموز النور والظلمة، خاصة في علم الملائكة الذي عوّل فيه على اصطلاحاتها، لكنه أشار بوضوح إلى أنّه ليس ثُنائياً.

ويؤكد الكثيرون تأثّره بزرادشت وفلسفته في النور، وهذا ما يؤكده على سبيل المثال الفيلسوف مُلَّا صدرا الشيرازي. وهو أثر لا يمكن إنكاره أو تجاهله. كما يؤكد جومس نوجانس أنّه ليس من الدقيق أن نرجع أصل هذه الحكمة إلى علماء الإغريق فقط، نقصد فيثاغورس وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة. فهناك تيّار مزدوج من شعبتين سابق بكثير على الفلسفة الإغريقية، ليس من السهل تحديد مجراهما بتمييز كامل. على أنّهما عملياً كانا قد امتزجا عندما وصلا إلى السُّهرَوردي. وتعود الشعبة الأولى إلى أقدم العصور المصرية التي تحددت فيما بعد في مبادئ

(١) أنظر: كوربان، هنري، «السُّهرَوردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي»، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، في: شخصيات قلقة في الإسلام، الكويت، ط٣، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م، ص١٠١ وما بعدها.

حلقات هرمس وأجا توديمون وأنبادقليس. أمّا الشعبة الثانية فتأتي من الهند، وتثبت أساساً في فارس. ومن المناسب أن نلاحظ مثلاً أنّ علماء الفُرس، الذين يأخذ عنهم السُّهرَوردي فكرته عن الملائكة، لم يكونوا هم الساسانيين المعاصرين له، وإنّما هم علماء سابقون عليه بكثير، وهم الذين تدين لهم حتى الفلسفة الإغريقية نفسها. وضمن هذه التقاليد الثقافية الفارسية يشير السُّهرَوردي إلى أنّ أول حلقة في سلسلة كلمة الإشراق كانت تتكون من الملوك الكُهّان في الأساطير الفارسية. وهم كويمات وفريدون وكاي خسان. ومنهم ينتقل مؤلفنا إلى فيثاغورس، ثم إلى الفيثاغورية الحديثة وأفلاطون، آخر الإغريق الذين تمثلت فيهم **حكمة الإشراق** كما يرى السُّهرَوردي[١].

وحاول الدكتور حسن حنفي التقليل من أهمية الأصل الفارسي، ووضعه في الإطار العريض للفكر العربي الإسلامي[٢]، كما حاول الدكتور محمد علي أبو ريان التقليل من هذا التأثير الفارسي، واعتبره في المرتبة الثانية بعد تأثير الأفلاطونية المحدثة[٣].

ومن الباحثين من يرد التصوّف عامة إلى أصول الديانة الفارسية

---

(١) أنظر: نوجانس، جومس،(الأب) «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: شيخ الإشراق، الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، إشراف د.إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م ص١١١- ١١٢.

(٢) أنظر: حنفي، د. حسن، «**حكمة الإشراق** والفينومينولوجيا»، في: شيخ الإشراق: الكتاب التذكاري، ص١٧٨ وما بعدها.

(٣) أنظر: أبو ريّان، د. محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ط٢، بيرورت، دار الطلبة العرب للطباعة والنشر، ١٩٦٩م. ص٧٧ وما بعدها خاصة ص٨٢.

التي ظهرت بخراسان حيث تلاقت الديانات والثقافات الشرقية، وبعد دخول أهلها الإسلام صبغت بعض المبادئ الإسلامية بالصبغة الصُّوفيَّة القديمة[١].

ومع أنّ الفكر الفلسفي الأفلوطيني كان له أثر في فكر الحركات الباطنية التي ظهرت في الإسلام، إلّا أنّ للمؤثرات الباطنية الأخرى الفارسية الموجودة عند العرفانيين أثراً لا يستهان به في أفكار هذه الحركات الباطنية، مثل الصابئة[٢]، والثنوية[٣]، والمانوية[٤]، والديصانية[٥]، وغيرهم. والذين نُعرِّفهم باسم الباطنيين القدماء لكثرة ما

(١) أنظر: قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصُّوفيَّة ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة١٩٩١، ، ص٢٨.

(٢) هم الذين يتعصبون للروحانيات، ويقولون إنَّ لها قوة تصريف الأجسام، وإنّها مبادئ الوجود، وإليها المعاد وأن سكناها الكواكب العليا، وأن لها ما للأبدان، ولذا قال عنهم المسلمون انهم عبدة الكواكب. والصابئة هم الذين قالوا بنبوة هرمس واستقوا تعاليمهم منه.

انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٦، ج٢، ص٥ وما بعدها. ود. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م، ص٤٥٩-٤٦٠.

(٣) هي التي تضم مذاهب الزرادشتية والديصانية والمانوية المزدكية من القائلين بأن النور والظلمة أصلان متضادان للعالم أزليان. وكان ابن المقفع وبشار بن برد وناصر خسرو من الثنوية. وأصبحت الثنوية تهمة يتبادلها أصحاب الملل والنحل، ولذلك فإنّ اتهام الإسماعيلية بالثنوية شاع عند مؤرخي الفرق من أهل السنة. أنظر: د. الحفني، المعجم الشامل، ص٢٣٤.

(٤) نسبة إلى ماني بن فاتك، ولد بجنوب بابل نحو ٢١٦م، وادعى النبوة وتعاليمه غنوصية باطنية تقول بالتأويل والثنوية واختلطت فيها التعاليم اليهودية والمسيحية والبوذية.

(٥) من الفرق الثنوية القائلة بأصلين للعالم هما النور والظلمة، نسبة إلى ديصان. أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٥٠.

في مذاهبهم من الأسرار والاعتقادات والرموز. وكذلك ينبغي أن نذكر أنّ هذه المذاهب نفسها كانت من قبل وليدة الفلسفات الشرقية القديمة القائمة على العلوم السرّية وتنظيم الجمعيات السرّية[١].

ويرجع تأثير الحكمة الفارسية على السُّهرَوردي وغيره من السابقين واللاحقين إلى دور الفُرس في الدولة العباسية واشتغال رجالها في الدواوين والوزارات فنقلوا بعض أفكارهم. ولكن الرأي المعارض يرى أنّ هذا ليس دليلاً قطعياً لأنّ الدولة المغلوبة تتأثّر بالغالبة. والمنبع الأصلي لهذه التيّارات والفلسفات الباطنية هو الإسلام[٢].

ولا شك أنّ الفُرس كانت لهم حكمة واسعة، وظهر منهم أساطين فيها من عهد معلِّم الحكمة الأول عندهم وهو كيومرث، ثم انتقلت بتوالي الأزمنة إلى زرادشت وتلميذَيه جاماسب وفرشاوشير وإلى بزرجمهر[٣]، غير أنّ الحكمة الفارسية لم تصل إلى عصر السُّهرَوردي منتظمة مدونة. قال قطب الدين الشيرازي في «شرح **حكمة الإشراق**»: «وقد أتلفت حكمتهم - يعني الفُرس - حوادث الدهر، وأعظمها زوال الملك عنهم، وإحراق الإسكندر الأكبر من كتبهم وحكمهم، والمصنّف (أي

(١) أنظر: متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد أبو ريدة، ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٦، ج٢، ص١٢ وما بعدها.

(٢) أنظر: حنفي، د. حسن، «**حكمة الإشراق والفينومينولوجيا**»، في: شيخ الإشراق، الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص١٧٨ وما بعدها.

(٣) أنظر: الشيرازي، قطب الدين، شرح **حكمة الإشراق**، سهروردي، به اهتمام عبد الله نوراني- مهدي محقق، طهران ١٣٨٣ هـ.ش. ص١٧.

السُّهرَوردي) لما ظفر بأطراف منها، ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية استحسنها وكمّلها»[١].

ومزج الشيخ بين حكمة اليونان والحكمة الفارسية، فركّب منهما الحكمة المشرقية؛ إذ كانت **حكمة الإشراق** أقرب إلى الحكمة الفارسية من الحكمة المشَّائية، قال الشيرازي في «شرح **حكمة الإشراق**» عن حكمة الفُرس ومذاهبهم التي أحياها السُّهرَوردي: «وهو بعينه ذوق فضلاء اليونان، وهاتان الأمتان متوافقتان في الأصل».

إنَّ الجذر الفارسي لفلسفة النور وسلوك طريقة الرّمز لا شك فيه، فقد أنبنت -كما يقول السُّهرَوردي نفسه- «قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حُكماء الفُرس... وهي ليست قاعدة كَفَرة المَجوس وإلحاد ماني وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى»[٢].

وسمَّى السُّهرَوردي حكماء الفُرس بحكماء المشرق؛ حيث قال في **حكمة الإشراق**: «وهي (أي الصيصية) أول منزل للنور الأسفهبد على رأي حكماء المشرق»[٣]، وأكد هذا المعنى في مواضع أخرى كثيرة.

لهذا كله يمكن النظر إلى فلسفة السُّهرَوردي على أنّها «محاولة هائلة لإعادة التنظير في العلاقة الخفيّة التي تجمع بين الإسلام والزرادشتية، كديانة نبتت في أحضان التوحيد، ولإعادة بلورة أسس حكمة مشرقية مؤسَّسة على إشراق نبوي وإلهام قداسوي، وهي محاولة

(١) أنظر: الشيرازي، قطب الدين، شرح **حكمة الإشراق**، سهروردي، به اهتمام عبد الله نوراني- مهدي محقق، طهران ١٣٨٣ هـ.ش. ص١٧.
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٠-١١.
(٣) م.ن، ج٢، ص ٢١٧.

حكمت الجهد التأويلي للحكيم السُّهرَوردي على مدى مسيرة تفكيره وإنتاجه الفلسفي»[١].

**٣ - الجذر اليوناني:**

إذا نظرنا إلى مؤلفات السُّهرَوردي لا بدَّ أن نجد آثار الفكر اليوناني لا سيما أفلاطون والأفلاطونية الحديثة؛ فتلك الأفكار قد أثرت في الكثير من الفلاسفة المسلمين. فالفارابي مثلاً كان متأثّراً وبصورة عميقة بالفلسفة الهيلينية وبالتالي بأفلاطون وأرسطو، ومن هنا فقد أخذ على عاتقه التوفيق بين أقوالهما وذلك بجمع أفكارهما في «الجمع بين رأيي الحكيمين الإلهيين أرسطو وأفلاطون». وليس الفارابي وحده الذي انتهج هذا الخط، بل ابن سينا، وحتى السُّهرَوردي. والبعض يقول - مثل محمد علي أبو ريان - إنّ المصدر الأساسي الذي أخذت عنه الإشراقية هو المذهب نفسه الذي تأثّر به ابن سينا والفارابي من قبل - أي الأفلاطونية الجديدة[٢].

فقد كان لترجمة الكتب الفلسفية اليونانية والهلنستية، وانتشارها ابتداءً من القرن التاسع الميلادي أثر واسع في تبلور فكر الحركات الباطنية. وكانت الترجمة السريانية للفلسفة الهللينية عاملاً أساسياً في تحقيق الوعي الإسلامي بشكل عام، سواء على المستوى الفلسفي أو الديني، وذلك بعد أن نقل جهابذة مترجمي السريان أمهات الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية. وكانت مدينة الإسكندرية أهم المراكز لدراسة فلسفة اليونان وأديانهم، لكنها لم تكن المركز الوحيد، ففي شمال

(١) حميَّة، د. خنجر، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص ٦٧.

(٢) أنظر: أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١١٤.

سوريا كانت توجد مراكز أخرى في مدن إنطاكية وحرّان والرها وقنسرين، وفي العراق الأعلى نشطت في نصيبين ورأس العين[١]. وبشكل خاص اعتمد السُّهرَوردي على الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة والهرمسية، كما نشأت في الإسكندرية، ثم حفظت وروّجت على يد صابئة حرّان.

وللحكمة اليونانية التي اشتغل بها فلاسفة الإسلام طريقتان: إحداهما: طريقة أفلاطون، والأخرى: طريقة أرسطو طاليس وأتباعه، والمشهورة بالمشّائيّة .peripatetism والحكمة الإشراقية طريقها المكاشفة وظهور الحقائق في النفس، وأمّا ما يُذكر معها من الأدلة فإنّما هو للإقناع. والحكمة المشّائيّة سبيلها البحث والقياس العقلي أو الاستقرائي مع رفضهم الحكمة العرفانية الباطنية.

وتختلف الحكمتان في نظرية المعرفة التي تنطوي على مصادر المعرفة ووسائلها وطبيعتها، كما تختلفان في نظرية الوجود التي تنطوي على الصفات العامة العارضة لجميع الموجودات، والعلم الإلهي وهو الذي يبحث عن المجرّدات، وواجب الوجود وصفاته، ومصير النفوس بعد الموت. لكن من جهة أخرى تتفق الحكمتان في بعض المسائل وخاصة في الطبيعيات والرياضيات.

وقد صرّح السُّهرَوردي بإعجابه الشديد بأفلاطون، ويعتبر علم الأنوار هو «ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون، صاحب الأيد والنور»[٢]. ولذا يعتبر د. محمد علي أبو ريّان أنّ الإشراقية ليست سوى

(١) أنظر: فخري، د. ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، ط١، بيروت، الدار المتحدة، ١٩٧٤م، ص٢٤.

(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٠.

الصورة الإسلامية للأفلاطونية، أو هي على وجه الدقة المدرسة الأفلاطونية في مرحلتها الإسلامية[١].

وفي ظني أنّ إعجاب السُّهرَوردي بأفلاطون لا يعني أنّه توحّد معه، فهو ينكر قدم النفوس على الأبدان - معاكساً أفلاطون ومتابعاً الفارابي- ويرى أنّ النفس لو وجدت قديماً في عالم القدس فوجودها لا يصح إلّا على أساس اتحاد النفوس كلها دون تمييز، أمّا اختلافها ففي العوارض واللواحق التي تتعلق بها بعد اتصالها بالبدن. فهو ينقل فكرة النفس الكليّة عند الفارابي من ما بعد انفصال النفس عن الجسد، إلى ما قبل اتصالها به، وهذا ما كان جلياً في درّته النفيسة «**حكمة الإشراق**».

وإذا توقفنا عند أرسطو نجد أنّه لم يدخل إلى الساحة العربية الإسلامية إلّا بعد حملة الترجمة التي قام بها الخليفة المأمون. وتذكر المصادر أنّ أول كتاب تمت ترجمته لأرسطو كان كتاب «السماء والعالم» بواسطة يوحنا البطريق عام ٢٠٠ هـ، لكن حُنيّن بن إسحاق قام بإعادة ترجمته عام ٢٦٠ هـ، ويمكن اعتبار بداية دخول أرسطو الحقيقي قد تمت على يدي حُنيّن وابنه إسحاق. أمّا أرسطو المنحول فقد دخل عن طريق كتاب «أثولوجيا» الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي عام ٢٢٠ هـ،. ويبدو أنّ ابن المقفع وابنه محمد قد قاما أيضاً بترجمة بعض كتب أرسطو مثل: كتب الأرغانون وكتاب التحليلات الأولى وكتاب المنطق لفورفوريوس. ويؤكد بول كراوس أنّه لم يتم خلال الفترة الأولى قبل المأمون ترجمة أي شيء عدا الأجزاء الثلاثة الأولى من الأرغانون التي تتناول المنطق فقط دون الفلسفة الأولى والطبيعة على عادة المسيحيين السريان، لكن حركة

(١) أنظر: أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١١٩.

الترجمة في عصرالمأمون وسَّعت الأمر ليشمل كتب أرسطو غير المنطقية. أمّا كتاب التحليلات الثانية أو البرهان فلم يترجم للعربية إلّا في القرن الرابع الهجري على يد أبي بشر متى عام ٣٢٨ هـ[١].

ومن المعروف أنّ السُّهرَوردي بدأ حياته مشّائيّاً، ومع ابتعاده عن أرسطو في مرحلة النضج، فإنّه لم يلغه من مذهبه. وقد أظهر الشيرازي رفض السُّهرَوردي لما عليه المشَّاؤون[٢]، ويعدّ أول من تصدّى للفلسفة المشَّائية في القرن السادس الهجري، فقد أعرب في مؤلفاته عن مخالفته لها، ونزوعه إلى الفلسفة الإشراقية، رغم إشادته بأرسطو وتأثّره ببعض جوانب فلسفته، لكنه يفضل أفلاطون[٣].

**الأفلاطونية الحديثة:**

كانت أخطر نظرية تلقاها المسلمون من بين النظريات التي بعثتها الأفلاطونية الجديدة على يد أفلوطين في مدرسة الإسكندرية، هي «**نظرية الفيض**» التي عرفت بسعيها لبناء قانون قادر على تفسير العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق وتعتبر إطاراً فلسفياً لسائر الأفكار الأفلاطونية الجديدة، وهي في الوقت ذاته تعتبر الحجر الأساسي لبناء الفلسفة بين فلاسفة المسلمين[٤].

---

(١) أنظر: د. قاسم، محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٩م، ص٦٨ وما بعدها.

(٢) أنظر: الشيرازي، قطب الدين، شرح **حكمة الإشراق**، ص٤.

(٣) الشيرازي، قطب الدين، شرح **حكمة الإشراق**، ص١١.

(٤) أنظر: أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصُّوفيَّة، بيروت، ط١، مكتبة لبنان، ١٩٩٣م، ص١٣٨.

ويشكل أفلوطين والأفلاطونية المحدثة أحد مصادر فكر السُّهرَوردي، فلقد استقى السُّهرَوردي كثيراً من العناصر العقائدية الإشراقية من (تاسوعات أفلوطين).

فقد كانت المدرسة الفلسفية الأكثر تأثيراً في السُّهرَوردي هي الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonism التي أحدثها أفلوطين، وتحاول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة أساساً الدمج بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصوّر وحيد لعالم ما تحت القمر؛ وما فوق القمر.

والأفلاطونية المحدثة أيضاً ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة.

وأهم تجلّيات هذه الأفلاطونية المحدثة والغنوصية تجلت قبل السُّهرَوردي عند فلاسفة الإسماعيلية وإخوان الصفا في رسائلهم التي شكلت الإطار الفكري المرجعي للفكر الباطني.

وقبل أن نبيّن العناصر الأفلوطينية في فكر السُّهرَوردي لا بدَّ أن نشير إلى مجمل ميتافيزيقا أفلوطين لأنّها الأكثر تأثيراً في ميتافيزيقا السُّهرَوردي.

يقال: إنّ مؤسس المدرسة الأفلوطينية الجديدة هو أمونيوس ساكاس، الذي لا يعرف عنه إلّا القليل. ولكن أهم تلاميذه كان أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠م) الذي هو أعظم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد. وقد ولد في مصر ودرس في الإسكندرية.

وكانت النظرية الأساسية في ميتافيزيقا أفلوطين هي نظريته في

الثالوث، الذي علينا أن نلاحظ قبل أن نعرض لهذا الموضوع أنّ هذه النظرية - بالرغم من كل ما كان لها من تأثير على اللاهوت المسيحي- لم تكن هي ذاتها مسيحية، بل كانت أفلاطونية جديدة(١).

إنّ «الواحد» في ثالوث أفلوطين يشبه إلى حد بعيد الفلك الواحد عند بارمنيدس، الذي لا يمكننا أن نقول عنه أكثر من أنّه «يوجد». أمّا تقديم أي وصف آخر له فأمر غير جائز لأنّه قد يعني إنّه قد تكون هناك أشياء أخرى أعظم منه. ويتحدث أفلوطين عن هذا الواحد أحياناً وكأنّه هو الإله، وأحياناً أخرى على أنّه «الخير»، غير أنّه أعظم من «الوجود»، حاضر في كل مكان، وليس مكاناً شاملاً ولكنه لا يمكن معرفته. وأفضل ما يمكن أن يفعله المرء إزاءه هو أن يصمت بدلاً من أن يقول أي شيء(٢). وهذا هو عين ما يقول به الكرماني والفلاسفة الإسماعيليون عن عدم جواز إطلاق أي صفة على الله لأنّه فوق أية معرفة.

وينبغي أن نحاذر من الوقوع في خطأ الاعتقاد بأنّ هذه المحمولات: الأول أو الواحد أو الخير هي صفات موجبة للواحد، فهي تعابير عنه، إضافة إلى الأقانيم التابعة، فهو أول باعتباره سابقاً على كل موجود آخر، وهو واحد، باعتباره مبدأ موحداً، وهو خير، بصفته غاية. غير أنّ هذه التعابير لا تُعيِّن ماهيته، لأنّه بحصر المعنى ليس شيئاً، وإنّما هو فقط عدم مترفع عن الماهية(٣).

---

(١) أنظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ط١، الكويت، عالم المعرفة١٩٨٣،م، ج١، العدد: ٦٢، ص٢٢٧.

(٢) م.ن، ج١ ص٢٢٨.

(٣) أنظر: برهييه، إميل، الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢م، ص٢٤٧.

لكن هل يبقى الواحد وحيداً؟ لماذا لا يبقى الواحد وحيداً؟ لماذا لا يبقى الوجود مندمجاً فيه أبداً؟ آية ذلك كان كل موجود كامل ينتج، متى صار إلى النضج، شبيهه، مثله في ذلك مثل الكائن الحي، ويكون هذا الإنتاج عن غير وعي وعن غير إرادة، ومرده إلى ضرب من الغزارة، كغزارة الينبوع حينما يطفح، أو كغزارة النور حينما ينتشر، فالكائن الحي، والينبوع لا تخسر شيئاً بانتشارها، بل تحتفظ بالوجود كله، وهذا ما سمَّي في استعارة باتت مألوفة وإن لم تكن دقيقة كل الدقة-كما يقول برهييه- بنظرية الفيض، وقد كان الأجدر أن يقال، مع أفلوطين، الانبثاق أو التوالد أو انتشار شيء آت من المبدأ[١]. وإذا عدنا إلى أفلوطين نجده يقول إنّ الناتج يتوق إلى أن يبقى لصيقاً بمنتجه، فمنه يتلقى وجوده كله، فما إن ينبثق عنه حتى يلتفت إليه ليتأمله. وفي فعل الالتفات أو الارتداد هذا يتولد (تولداً قديماً ولا زمنياً بطبيعة الحال) الأقنوم الثاني، الذي هو في آن معاً وجود وعقل وعالم معقول[٢]. فالعنصر الثاني في ثالوث أفلوطين هو ما يسميه العقل أو النوس. والمقصود هنا شيء يشبه الروح، لا بمعنى صوفي، بل بمعنى عقلي. وخير سبيل إلى إيضاح العلاقة بين النوس والواحد، هو استخدام تشبيه: فالواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص، وعندئذ يكون النوس هو ذلك النور الذي يرى به الواحد ذاته[٣].

---

(١) أنظر: تاسوعات أفلوطين، التاسوع الخامس، الرسالة الأولى، ترجمة: د. فريد جبر، مراجعة: د. جيرار جهامي ود. سميح دغيم، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٧م، ص٤٢٥ وما بعدها.

وبرهييه، الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ص٢٤٨.

(٢) م.ن، نفس الصفحة.

(٣) أنظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص٢٢٨.

أمّا العنصر الثالث والأخير في الثالوث، فيسمَّى النفس التي تتصف بطبيعة مزدوجة: فهي في جانبها الداخلي تتجه إلى أعلى، صوب النوس، أمّا مظهرها الخارجي فتهبط إلى أسفل؛ إلى عالم الحس، الذي تكون خالقة له[١].

ويتضح في هذا السياق تأثّر السُّهرَوردي بالفيض الأفلوطيني؛ حيث يوجد في قمة الوجود «**نور الأنوار**» الذي يفيض عنه النور الإبداعي الأول، ثم عن هذا يفيض الثاني والثالث والرابع إلى ما لا نهاية. ويسمّي السُّهرَوردي هذه الأنوار «الأنوار الطولية»، وعن أشعة هذه الأنوار تتكون في النهاية «العقول العرضية» وهي التي تُؤلِّف «عقول» أو «أنوار» عالمنا الأرضي، وهو عالم أوسط، أو محطة روحية وسطى يسمّي السُّهرَوردي عالمها بـ «عالم البرازخ». وهذه المحطة الروحية تتوسط بين عالم الحس، أو عالم الظلمات، وعالم العقل أو عالم الأنوار العقلية الخالصة. لكن تأثّر السُّهرَوردي بها لا يعني أنّه تطابق معها.

وربما يكون من الأسباب التي دفعت الفلسفة السُّهرَوردية إلى اللجوء إلى الفلسفة الأفلوطينية، أنّه حاول أن يجد فيها حلاً لإشكالية التوفيق بين فكرة التوحيد والثنائية الموجودة في العالم بين الخير والشر. وتأثّر بها في رؤيته للألوهية؛ فالله جوهر المذهب وهو المحبوب المبدع الذي تشتاق إليه الصور العليا، وهو قديم لا يتغيّر؛ وإنّ الجواهر العقلية قد فاضت وتفاضلت مراتبها نتيجة اختلافها قرباً أو بعداً من النور الأول الذي فاضت منه. والنفس جوهر كريم وهي نقطة تدور حول العقل، والعقل

(١) أنظر: الخشت، د. محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ط١، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٦م، ص١٥٣-١٥٤.

جزء يهيم باشتياق إلى الله والنور الأول. والحكماء هم الذين إذا أرادوا الحكمة تشوقت نفوسهم إلى صانعها الحكيم، ومن هنا قيل إنّ الله هو المعشوق الأول ذو جمال مطلق. والصّوفي أيضاً يريد هذا الجذب ليحقق ذاته في الله.

ويذهب أفلوطين إلى أنّ الله هو الأول والآخر، ومنه يصدر كل شيء، وأنّ الاتصال بالله والفناء فيه هو الهدف الحقيقي وهو غير متناه، مُنزّه عن كل صفة، أسمى من الجمال والحقيقة والخير، فالعالم فيض من الله ولم يخلقه لأنّ الخلق يتطلّب الإرادة والشعور(١).

إنَّ مبادئ هذه الأفلاطونية الجديدة نجدها عند كُبَّار المتصوّفة العارفين، أمثال ابن عربي وابن الفارض والحلَّاج والسُّهرَوردي وغيرهم ممن تغنَّى بالحب الإلهي، والسُّكر الروحي، والإشراق. فالحب الصُّوفي هو حب فلسفي يهيم بالجمال ليصل إلى معانيه الروحية تأثّراً بالحب والجمال عند أفلوطين.

ويتفق السُّهرَوردي مع أفلوطين في رياضة النفس والاتصال بالله مع اشتراط الذهول لحدوث ذلك بمداومة التأمل ليتم الاتصال بالعلة الأولى (الله) وتخسر النفس وجودها الجزئي وتشعر بالسعادة لأنّها أصبحت شيئاً واحداً مع الله. كما يتفق معه في النظرة الشمولية ونظرية الفيض والإشراق والمعرفة والفكر. ومع ذلك فالخلاف واضح لكون الاتصال سلبياً غير شخصي عند أفلوطين، وإيجابياً شخصياً عند السُّهرَوردي (٢).

---

(١) أنظر: خفاجي، د. محمد عبد المنعم، الأدب في التراث الصُّوفي، القاهرة، ط١، مكتبة غريب، (بدون تاريخ نشر ولا رقم طبعة)، ص٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) أنظر: فروخ، د. عمر، التصوّف في الإسلام، بيروت، ط: (لا رقم طبعة)، بيروت، ١٩٨١م، دار الكتاب العربي، ص ٣٣ وما بعدها.

واستخدام السُّهرَوردي لمنهج التأويل الباطني الرمزي للقرآن، يمكن أن يُرد في جانب منه إلى أشياع الأفلاطونية الحديثة من اليهود مثل فيلون اليهودي، ولا شك أنّ «هذا المزيج (أي الأفلاطونية الحديثة) ملفق من فلسفة فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، وأضيف إليه شيء من الفلسفة الهندية»[١].

ومن المعروف أنّ اليهود تنبهوا إلى المذاهب الفلسفية التي انتشرت في العالم القديم، التي زعزعت أسس الروايات الدينية عندهم، ولهذا حاولوا أمرين:

١ - إقامة أدلة فلسفية على صحة الدين عموماً.

٢ - تأويل الروايات الدينية بشكل لا يخالف الفلسفة.

وعلى هذا الأساس نشأ في اليهود الإسكندرانيين نفر اتجهوا هذا الاتجاه في التلفيق، ثم جاء فيلون اليهودي الاسكندراني فنظم آراء المتفلسفين من قومه، ولكنه لم يستطع أن يخلّص تلك الآراء من شوائب التلفيق، ولا أن يضمها في نظام واحد أو أن يستر ما فيها من التناقض[٢].

ويدور أكثر تفلسف فيلون حول شرح التوراة شرحاً رمزياً، فحواء مثلاً كناية عن (الحس) والحية كناية عن (اللذة)، ولقد نفى عن الله جميع الصفات التي وصفته بها التوراة، فالله في نظره لا يمكن أن يتصل بالعالم، لهذا خلق أولاً الكلمة وهي في نظر فيلون (الابن الأول لله)،

---

(١) فروخ، د. عمر، الفكر العربي، بيروت، ط: (لا رقم طبعة)، دار العلم للملايين، ١٩٦٦، ص٥٣.

(٢) فروخ، د. عمر، الفكر العربي، ص٥٣.

أمّا العالم فهو الابن الثاني لله - تعالى عن ذلك علواً كبيراً-، وبما أنّ الإنسان لا يستطيع أن يتصل بالله مباشرة، فقد جعل الله الكلمة والملائكة شفعاء للبشر في توسلهم إليه[١].

لقد كان فيلون من أكبر «ممثلي النزعة إلى التأويل. . .، وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التي قام بها المفكرون اليونانيون على ما في التوراة من قصص وأساطير ساذجة أو غير معقولة: مثل برج بابل، والحية التي أغرت حواء في الجنة، وغضب الله، وأحلام يوسف، فاضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضع الأسطورية وغير المعقولة الواردة في التوراة تأويلاً بالباطن. ورأى أنّ التأويل بالباطن هو روح النص المقدس، وأنّ التفسير بالمعنى الحرفي للنص سيؤدي إلى الكفر»[٢].

وقد كان لفيلون ومنهجه في التأويل الرمزي الباطني أثر في المسيحية ولا سيما أوريجانوس[٣] الذي تأثّر بأستاذيه فيلون وأفلوطين، وكان أوريجانوس يزعم أنّ الكتاب المقدس يفسر على ثلاثة أوجه:

١. الرجل البسيط يكفيه جسد الكتاب المقدس، أي آياته الظاهرة.

٢. والرجل المتقدم في الفهم يدرك روح هذا الكتاب.

---

(١) فروخ، د. عمر، الفكر العربي، ص٥٣-٥٤.

(٢) بدوي، د. عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣م، ص٧٥٥- ٧٥٦.

(٣) أورد برهييه سنة ميلاده ووفاته على أنهما (١٨٥-٢٥٤م)، وذكر أنه قدّم محاولة لتنظيم العقائد المسيحية بشكل يؤهلها لمنافسة العقائد الوثنية. أنظر: إميل برهييه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص٣١٢ وما بعدها.

٣. والكامل من الرجال هو الذي يفهم بالناموس الروحاني أو النفساني الذي يطلع على الغيب.

وذلك أنّ أوريجانس تحت وطأة هجمات المنكرين اليونانيين، اضطر إلى الإقرار بأنّ في التوراة استحالات وتناقضات، ومن هنا تأتي أهمية التأويل الرمزي الباطني[١].

**٤- الجذر الإسلامي:**

يتمثّل الجذر _ الأصل _ الإسلامي بصورة رئيسية في القرآن والسُّنَّة.. يقول السُّهرَوردي: «كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسُّنَّة، فهي من تفاريع العبث، وشعب الرفث. من لم يعتصم بحبل القرآن غوى، وهوى في غيابت الجب»[٢].

وينصح السُّهرَوردي أحد مريديه قائلاً: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلّا في شأنك فقط»[٣].

وطبعاً يفهم السُّهرَوردي معاني القرآن على طريقة التأويل، لا طريقة أهل الظاهر، حتى تناسب فلسفته الإشراقية.

ويستشهد السُّهرَوردي بالقرآن الكريم دوماً، وعلى سبيل المثال يقول: «السكينة ذكرت في القرآن المجيد في كثير من الأحيان كما يقول عز وجل: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾[٤]، وفي موضع آخر يقول:

(١) أنظر: بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص٧٥٧.
(٢) السُّهرَوردي، كلمات الصُّوفيَّة، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص١٠٢.
(٣) السُّهرَوردي، كلمات الصُّوفيَّة، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص١٣٩.
(٤) سورة التوبة: من الآية ٤٠.

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾[١]، والذي يحقق السكينة فإنّه يدرك ما لا تدركه عقول البشر، وينال معرفة الأشياء المجهولة، وفراسة عقله تصبح تامة»[٢].

وأشار الشيرازي إلى المصدر القرآني كمنبع لـ **حكمة الإشراق**، فقال: «وهذا النمط من الحكمة، أعني حكمة أهل الخطاب، المشتمل عليها هذا الكتاب، هي التي ذكرت في مواضع من القرآن في سياق الامتنان ومعرض الإحسان، كقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾[٣]، ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[٤]...»[٥].

وبلوغ «التوحيد» ذروة العقائد القرآنية هو ذروة التجربة الصُّوفيَّة لدى السُّهرَوردي، ويقرر أنّ معنى التوحيد أمر متفق عليه بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم، وأنّ اختلافهم إنّما هو في الألفاظ.

و يتخذ السُّهرَوردي من النبي محمد (ص) قدوة، وهو كثير الصلاة عليه في كتبه[٦]، ومثلاً في مقدمة «رسالة لغة موران» يقول: «بارك اللَّهمَّ على محمد المختار سيد أولاد البشر وآله وسلم»[٧] وفي مقدمة رسالة

---

(١) سورة الفتح: من الآية ٤.

(٢) السُّهرَوردي، رسالة صفير سيمرغ، ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر، منشورة في: http://www.jehat.com/Jehaat/ar/DesBne3lak/Dir.htm
ومنشورة في شخصيات قلقة في الإسلام بترجمة كوربان.

(٣) سورة لقمان: من الآية ١٢.

(٤) سورة البقرة: من الآية ٢٦٩.

(٥) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٣.

(٦) السُّهرَوردي، الألواح العمادية، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٣٣.

(٧) السُّهرَوردي، رسالة لغة موران، ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر، منشورة في: http://www.jehat.com/Jehaat/ar/DesBne3lak/Dir.htm

«صفير سيمرغ»، يقول: «الصلاة والبركة على سيد الأنبياء، وصاحب النبوة الظاهرة، وسيد الشريعة الكبرى، والهادي للطريق الأمثل، محمد المصطفى عليه الصلاة والسلام»[١].

والكثير من أذكاره ودعواته مقتبسة حرفياً من القرآن[٢]، مثل: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [٣]، وبعضها مقتبس من أدعية النبي المأثورة، مثل الدعاء المشهور: «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك».

ويستشهد بأحاديث النبي(ص)، يقول مثلاً: «والمصطفى عليه الصلاة والسلام علّمنا فقال: «اتَّقِ فراسة المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله»[٤].

وقد حاول السُّهرَوردي أن يوفق بين المتون الإلهية التي سبقت الإسلام، وبين ما جاء به الإسلام.

ويتضمن الأصل الإسلامي أيضاً الموروث الفلسفي والموروث الصُّوفي اللذين ظهرا في الحضارة الإسلامية قبل السُّهرَوردي، فإنّ ابن سينا أكمل مسيرة الفارابي، وطوّر نظرية الفيض، وأرسى دعائم الفكر الإشراقي. وما بدأه الفارابي من التوحيد بين أرسطو وأفلاطون من جهة، والنبي والفيلسوف من جهة أخرى أتمّه السُّهرَوردي حين اتخذ من الثقافة

---

(١) السُّهرَوردي، رسالة صفير سيمرغ، ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر، منشورة في: http://www.jehat.com/Jehaat/ar/DesBne3lak/Dir.htm

(٢) أنظر: السُّهرَوردي، كلمات الصُّوفيَّة، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص١٣٩.

(٣) سورة البقرة: من الآية ٣٢.

(٤) السُّهرَوردي، رسالة صفير سيمرغ، ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر، منشورة في: http://www.jehat.com/Jehaat/ar/DesBne3lak/Dir.htm

الفلسفية أساساً منطقياً يرتفع عليه بناء التجربة الصُّوفيَّة. وكانت قد خفتت الحكمة المشرقية برحيل الشيخ أبي علي، حتى جاء الشهاب السُّهرَوردي فترسم طولها، وبنى على أساسها، ودلّ على امتزاجها بـ«**حكمة الإشراق**» في مواضع من كتابه «**حكمة الإشراق**».

وأظهر الشيرازي في مقدمة «شرح **حكمة الإشراق**» أثر ابن سينا الواضح في السُّهرَوردي، فقال: «ليس كل العلوم تحصل بالقيل والقال، بل منها ما لا يحصل إلّا بتلطيف السِّر والحدس من الأحوال، وعلى هذا نبّه الشيخ الرئيس في مواضع من «الإشارات» بقوله: تلطّف من نفسك. وقوله: فاحدس من هذا، وأمثالهما»[١]. وقد مهد الشيخ الرئيس-كما يقول د. ماجد فخري[٢]- في رسائله «المشرقية» للخروج على المشَّائية ووضع القواعد العريضة لـ« **حكمة الإشراق**» التي بسطها وتوفر عليها «شيخ الإشراق» شهاب الدين السُّهرَوردي فيما بعد. فعلى غرار ابن سينا ينبه السُّهرَوردي على أنّ غرضه في عدد من أمهات كتبه «كالتلويحات» اللوحية والعرشية و«اللمحات» و«المشارع والمطارحات» هو ترتيب أقواله على طريقة المشَّائين البحثية، وهى طريقة «حسنة للبحث وحده» [٣]، ولكنها غير وافية بغرض الحكيم المتألّه، الطامع بالحكمة الذوقية أو في الجمع بين كلتا الحكمة البحثية والحكمة الذوقية هذه. وهو ما توخّاه في «الإشراق» الذي يصفه بأنّه «مفتاح» العلوم الشريفة، وأنّه و«إن لم يعرف المبتدئ قدره يعرف

(١) الشيرازي، مقدمة شرح **حكمة الإشراق**، ص٢.

(٢) أنظر: د. ماجد فخري، «السُّهرَوردي ومآخذه على المشَّائين العرب»، في: التذكاري، ص١٥٥- ١٥٦.

(٣) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٣.

الباحث المستبصر أنّي ما سبقت إلى مثله»[١]. ويطنب شمس الدين الشهرزوري (توفي ١٢٨٠م) في مدح هذا الكتاب «المخزون بالعجائب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد، التي لم تر على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصح وأتم وأنفس في العلم الإلهي وغيره»[٢].

بان لنا أنّ السُّهرَوردي استفاد من الشيخ الرئيس، وأنّ طريقته تمتاز عن طريقة الشيخ بالتصريح ببعض قواعد رياضة النفس عند المشارقة، وبإيداع الكلمات الفهلوية في قواعد الحكمة كما سمَّى النور الفعّال في الأرض، والمعادن باسم (إسفندارمز). وسمَّى النفس الناطقة (أسفهبد)، وسمَّى جبريل (روانبخش). وسمَّى الشمس (خرة). وسمَّى الشمس في بعض المواضع (رخش)

وقد حاول ابن طفيل حلَّ لغز ابن سينا الخاص بـ «الحكمة المشرقية» في كتابه «حي بن يقظان»، وفلسفة الإشراق التي يحاول ابن طفيل تمثيلها في قصته؛ هي طريقة أهل النظر الذين يدركون حقائق ما بعد الطبيعة باتباع طريق البحث والنظر أولاً، ثم الانتهاء من ذلك إلى الذوق بالمشاهدة، وهذه هي الأفلاطونية المحدثة نفسها. فكان عمل ابن طفيل تتويجاً لجهود الفارابي وابن سينا في عملية توحيد الحقيقة. كذلك فإنّ الخلل الذي أحدثه الغزالي في توقيف مسار الفلسفة، ودفع التصوّف خطوات إلى الأمام؛ ساعد السُّهرَوردي على دمج الفلسفة والتصوّف في نسق واحد عجيب الإحكام. وممّا لا مجال للشك فيه أنّ السُّهرَوردي قد

(١) السُّهرَوردي، المشارع والمطارحات، ضمن: م.ن، ج١، ص٥٠٥.
(٢) الشهرزوري، مقدمة كتاب **حكمة الإشراق**، ضمن: م.ن، ج ٢، ص٧.

استفاد من كتاب «مشكاة الأنوار» الذي اعتمد الغزالي فيه على تأويل آية النور: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾[1]. ففي «مشكاة الأنوار» يرتفع الأساس التراتبي للأنوار الذي طوّره السُّهرَوردي فيما بعد.

هكذا جمع السُّهرَوردي بين التراث الهرمسي، وحكمة الفُرس، وفلسفة اليونان، والكتاب والسُّنَّة، والموروث الصُّوفي والفلسفي الإسلامي، فلقد استوعب الذوق العرفاني ودمجه مع الفلسفات القديمة الإغريقية والفارسية الزرادشتية، والأفكار الدينية التوحيدية، والإسلامية، وتمثلها بفكر منفتح، وابتنى منها فلسفته التي يسمِّيها **حكمة الإشراق**، وانتهى إلى علم الأنوار الذي يمثل جماع فلسفته الإشراقية التي تنتهج طريق الكشف والذوق والحدس، ووسيلتها لغة رمزية استخلص السُّهرَوردي ألفاظها عن الفارسية القديمة؛ صابّاً كل هذا في إطار إسلامي يجمع بين بعدين: عرفاني وعقلي استدلالي؛ فالسُّهرَوردي لم ينكر كليَّة أصول الاستدلال العقلي، وإنّما اعتبره منبهاً للعقل وباعثاً للفكر، أمّا المنزلة الأولى فهي للمنهج العرفاني الإشراقي الذي يستطيع الوصول إلى المعارف اليقينية النابعة من النور الأتم الأقدس.

(١) سورة النور: ٣٥.

# الفصل الثالث:

## علم النور وحقيقته

١- مفهوم الإشراق

٢- الأنوار وجدلية العشق والقهر والمعرفة والأخلاق

٣- ماهية النور

# علم النور وحقيقته

إنَّ النور يمثل حجر الزاوية في فلسفة السُّهرَوردي، فعلى أساس النور قامت فلسفته سواء في الوجود أو المعرفة أو القيم، والنور هو المبدأ وهو الصراط وهو المنتهى، يقول في مقدمة كتابه هياكل النور: «يا قيوم، أيِّدنا بالنور، وثبِّتنا على النور، واحشرنا إلى النور»[١]. ولذلك فقد انتهى إلى مذهب الإشراق illuminationism الذي أطلق عليه «علم الأنوار»، أو «**حكمة الإشراق**»، ويتمحور حول اعتبار النور مبدأ الوجود[٢]، وكلما انحدر الوجود من مستوى المصدر الأعلى إلى ما تحته انخفضت درجة النور. وعندما نصل إلى عالم الأجسام، نجد النور يقل، ثم يتلاشى تماماً في عالم الظلام.

---

(١) السُّهرَوردي، هياكل النور، أبو ريّان، ص٤٥.

(٢) أثناء مناقشة هذه الرسالة (٢٤/ ٧/ ٢٠٠٨م.) أشكل الدكتور طراد حمادة على القول بأصالة الماهية عند السُّهرَوردي، فردَّ عليه المشرف الدكتور خنجر حميَّة قائلاً: «إنّ السُّهرَوردي في حقيقة الأمر لا يقول بأصالة الماهية؛ ولا بأصالة الوجود..! بل يقول بأصالة النور، وهذا واضح بيِّن إذا ما تتبعنا الإشارات والعبارات الواردة في تصنيفاته الأخيرة.
ويبقى كلام أستاذنا الدكتور حميَّة -الإستنباطي - محل تأمل وعناية كاتب هذه السطور؛ لحين تمكنه من الوقوف على مباني أستاذه للاستفادة منها.

وقد خصَّص السُّهرَوردي معظم مؤلفاته لعلم الأنوار وتخطيط العالم العقلي النوراني، وتناوله بشكل أساسي في كتابه «**حكمة الإشراق**» خاصة في القسم الثاني الذي يدور حول **نور الأنوار** ومبادئ الوجود وترتيبها. كما تعرض له أيضاً في «هياكل النور» الذي يتألف من سبعة هياكل يرمز كل هيكل منها لإحدى مسالك المعرفة الإنسانية، حيث يتناول الحواس الخمسة الظاهرة والمُتخيّلة والقوة الناطقة، وكيف أنّ هذه المسالك هي في الحقيقة معابد تقودنا تدريجياً إلى عالم الأنوار، وكيف أنّ القوة الناطقة وهي الهيكل السابع تُعتبر المدخل إلى العالم الأعلى. كما تناول السُّهرَوردي النور في كتبه «التلويحات اللوحيّة والعرشيّة» و«المقاومات» و«الألواح العمادية» و«المعارج» و«المشارع والمطارحات»، وقصة «الغربة الغربية».

### ١- مفهوم الإشراق:

التعريف العام للإشراق illumination هو: الكشف وظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان العارف، ويكون الإشراق بالتجلّي والمشاهدة والذوق والمكاشفة وما تتركه من أثر في القلب والروح. فالتجلّي ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، والذوق أول التجلّيات[١]. ويُعرّف أبو الوفا التفتازاني الإشراق بقوله: «حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه»[٢].

ويوضح السُّهرَوردي سبب تسمية حكمته بالإشراقية بأنّ هذه الحكمة المفضية إلى الحق تجعل الحق غاية في الصفاء والوضوح والظهور، ولا

(١) أنظر: أبو خزام، معجم المصطلحات الصُّوفيَّة، ص٥٧.
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة، بيروت، ط١، منشورات معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م. المجلد الأول، ص٧٣.

شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف، وكل شيء يمكن أن يقسم إلى (نور في ذاته) وإلى (ما ليس نوراً في ذاته) أي ظلمة[١].

ويقوم الإشراق على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية صعوداً كان أم نزولاً، ولا يحدث إلّا عند تطهّر وصفاء الذات، والتجرّد عن المادة؛ حيث تعتمد **حكمة الإشراق** على إشراق العقل بالارتياض الروحي والتجرّد عن الدنس والرذائل. فبكثرة الإشراق تكثر الأنوار الانكشافية وتتولّد الحقائق الصادقة ومناسباتها، قال السُّهرَوردي: «والإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية حتى إن وقع لهم شك يزول عنهم بالنفس المنخلعة عن البدن»[٢].

فالإشراق إذاً هو تلقي المعرفة الإلهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التجرّد من رياضة روحية ومجاهدة للنفس حتى تصفو من كدورات البدن، وحينئذ تشرق فيها العلوم والمعارف. ولما كان البدن مانعاً للنفس من تحقيق رقيِّها وتحرّرها كان الهروب منه واجباً، ويكون هذا الهروب بالعلوّ في مراتب الوجود ليزداد ما تستقبله من إشراق حتى ترقى إلى العالم الذي صدرت منه. يقول السُّهرَوردي في دعائه: «الإشراق سبيلك اللَّهمَّ ونحن عبيدك»، «لأنّك أنت المبدأ الأول والغاية القصوى»[٣]. ولا يتم الإشراق إلّا بحلول النور في الذات العارفة؛ فالنور مبدأ الحقيقة الإشراقية التي هي هدف المعرفة، ويفرّق السُّهرَوردي بين

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة، بيروت، ط١، منشورات معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م. المجلد الثاني، ص١٠٩-١١١.

(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٣.

(٣) خفاجي، د. محمد عبد المنعم، الأدب في التراث الصُّوفي، ص١٢٨.

فعليّ «الإشراق» و«المشاهدة» من الاختلاف في الاتجاه، والاتفاق من حيث الجوهر.

والإشراق عند السُّهرَوردي هو السبيل إلى الفيض العلوي لمن امتلأ قلبه حكمة فأحبها ووضع لها شروطاً للوصول إليها، كالتجرّد والانقطاع عن الدنيا، ومشاهدة الأنوار الإلهية. وقد قرن السُّهرَوردي الفلسفة بالتصوّف، وسمّى الفيلسوف المتصوّف بالحكيم المتأله[١] وهو الذي يتذوق الحكمة، وعمد السُّهرَوردي إلى القصص في كتابه «التلويحات» ليبين رؤياه الصُّوفيَّة حيث يرد كل شيء إلى نور الله وفيضه[٢].

ويفيض **نور الأنوار** (الله) على كل ما تحته من الأنوار القاهرة (عقول الأفلاك)، والأنوار المجرّدة (النفوس الإنسانية)، وهي بالتالي يفيض كل منها على ما يليها؛ العالي على السافل. وفي العديد من المواضع يستبدل السُّهرَوردي الإشراق والمشاهدة بفعليّ «العشق» و«القهر»، حيث العشق، به ينتظم الله الوجود صعوداً، وبالقهر ينتظمه نزولاً. والنفوس منطوية في قهر نورية العقول[٣].

ويهدف الإشراق إلى الوصول إلى المعرفة الحقيقية عن طريق الذوق والكشف، وليس عن طريق البحث والبرهان العقليين. يقول قطب الدين الشيرازي في شرحه على كتاب (**حكمة الإشراق** للسُّهرَوردي): «إنّها

---

(١) أنظر تصنيفه لأنواع الحكماء في **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١١-١٢.

(٢) أنظر: خفاجي، الأدب في التراث الصُّوفي، ص١٣٠.

(٣) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٣٥-١٣٧.

الحكمة المُؤَسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين من أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول، لأنّ حكمتهم كشفية ذوقية، فنُسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجرّدها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا كان قدماء يونان، خلا أرسطو وشيعته، فإنّ اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»[١].

والإشراق بهذا المعنى عرفته الفلسفات الشرقية القديمة، وتأتي الهرمسية في مقدمة هذه الفلسفات، والهرمسيون يفضلون الوحي والإلهام على الاستدلال العقلي في المعرفة. والإشراق جوهر نظرية الوجود في الأفلاطونية الحديثة التي ترى أنّ الله **نور الأنوار** ومصدر جميع الكائنات. وهو عند الصُّوفيَّة ظهور الأنوار العقلية وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجرّدها، وهذه الحكمة الإشراقية نجدها في قصة حي بن يقظان وكيف ترقى النفس لتصل إلى الله[٢]، كما نجدها في قصة الغربة الغربية.

وفلسفة الإشراق في الحضارة الإسلامية اختطّ أصولها ابن سينا[٣]، وأرسى قواعدها السُّهرَوردي من بعد، وقد تعرف أيضاً بالحكمة المشرقية نسبة إلى المشارقة الذين هم أهل فارس، وحكمتهم ذوقية تعتمد على ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها في النفس عند تجرّدها. وتدل

---

(١) الشيرازي، تعليقة على شرح **حكمة الإشراق** للشهرزوري، ص١١.

(٢) أنظر: السرّاج الطوسي، عبد الله بن عليّ، اللمع في التصوّف، تصحيح: رنولد ألّن نيكلسون، مدينة ليدن ـ هولندا، ط١، مطبعة بريل، ١٩١٤م، ص٦٨ وما بعدها.

(٣) قد يناقش في هذا الأمر، راجع: جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، بيروت، ط١، دار الساقي، ٢٠٠٢، ص١١ وما بعدها.

كلمة الإشراق أيضاً على ظهور النور في الكون المظلم؛ فالإشراق يعني الإضاءة بالشعاع، والمشرق هو مكان الشروق، والنسبة إليه «مشرقي»، فيقال: الفلسفة المشرقية. وفي قصة السُّهرودري «الغربة الغربية» أكد أنّ الإنسان عندما يعيش بالمغرب يعيش عالماً خاصاً هو عالم الغربة، والغربة الغربية ضد الأنس الشرقي في الفلسفة الإشراقية وهي الفلسفة التي ينظر أو يجعل الله فيها مصدر المعرفة؛ فالإشراق يقوم على الفيض الإلهي، والإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية[١]. وهنا يظهر التقابل ما بين الشرق والغرب، حيث يعتبر الانبثاق المكاني للشمس في وقت شروقها انبثاقاً معنوياً ينمّ عن البدء والانبجاس وحضور الإلهي في الدنيوي. وفي ذهن السُّهرَوردي أنّ جهة الشرق الجغرافي تمثل أعمق مظاهر «بلاد فارس»، وحين الانتقال إلى جهة الغرب، نجد أنّ الغروب المكاني للشمس يمثل بالنسبة إليه غياب المُقدّس وانتصار المُدنّس، وعليه يعتبر بلاد المغرب رمزاً للانحطاط المعنوي، لذلك ينبغي على الحكيم الإشراقي أن يهجر أو بالأحرى يفرّ من الغرب الجغرافي. ومن ثم ينكشف الوعي الإشراقي عن مزيج معنوي/ إلهي، مكاني/ مادي، فالأنوار تبزغ من الشرق كي تضيء النفوس المظلمة، أي يحضر الإلهي في الشرق حضوراً لا يساوق قيمياً الحضور في المكان الغربي، لأنّه أرفع منه. وينتج عن هذا الوعي الاعتقادي وجود تفاضل أو تفاصل مادي في الواقع، إذ إنّ الأولوية تعطى على الدوام لكلّ ما هو متموضع في الشرق[٢].

(١) أنظر: الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ص١٥٥.

(٢) أنظر: تحليل للرمزية الجغرافية المرتبطة بالإشراق والمشرق: سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت، دار النهار، ط٢، ١٩٨٦م، ص٨٧-٨٨.

ومن غير الصواب الاعتقاد بأنّ تعويل السُّهرَوردي على النور الإلهي الصادر عن الشرق الجغرافي ناتج عن وعي شوفيني يسكن في ذهنه، ويهدف إلى الجمع بين النور المحمدي «نسبة إلى النبي محمد» والنار المَجوسية الفارسية. فهذا الاعتقاد خطأ لأنّ النظرة الإشراقية عند السُّهرَوردي تكشف عن حضور غربي في فلسفته، حيث تأثّر بفيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين، فضلاً عن التداخل الواضح عنده بين الفلسفة المشَّائية وبين تجربة التصوّف في إطارها الإسلامي العام.

**٢- ماهية النور:**

يُعدُّ السُّهرَوردي الفيلسوف الأكثر توظيفاً لمفهوم النور، فالفلسفة الإشراقية هي فلسفة في الأنوار، ومبدؤها أنّ الله نور قد خرجت من نوره كل الأنوار التي يقوم عليها العالم المادي والروحي، ولذلك نرى آثار السُّهرَوردي كُلَّها قائمة على فكرة النور، وتحتشد في نصوصه ألفاظ النور والتنوير المنسوبة إلى الله سبحانه: «نادى مناد من الملائكة حفَّت من حول عرش النور أنْ يا أيها التائهون في مَهْمَهِ البَوار، إنَّ أبواب السموات تُفتح في صبيحة كل جمعة. طلعت شموس عن مغاربها، فهلمّوا إلى الباب الأكبر.. يا من غواشي نوره أضاءت الذوات الذاكرات»[١].

فقد أضفى السُّهرَوردي على النور ـ الذي غدا مبدأً مطلقاً ـ كل

(١) السُّهرَوردي، التلويحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص١٠٧. وأنظر: د. وضحى يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، دمشق، ط١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٦م، ص ١١٨. «عن مجموعة في الحكمة الإلهية للسُّهروردي، تصحيح كوربان، مطبعة المعارف، اسطنبول، ١٩٤٥م».

مقومات الأنطولوجية التقليدية. فالوجود لدى أرسطو أو الذات المطلقة لدى المتكلمين، هو «**نور الأنوار**» الذي تفيض عنه بقية الأنوار، كما تفيض العقول عن الواحد في نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا.

فـ «الله **نور الأنوار**»، وهو الغني الحقيقي المطلق فلا تتوقف ذاته ولا كمال له على غيره(١)، وهو الذي لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال لذاته هي كمال له(٢).

ولذا خرجت من نوره جميع الأنوار التي هي عماد العالمَين المادي والروحي. إنَّ النور الإلهي مبدأ الخلق والوجود؛ فالله أخرجنا من ظلمة العدم إلى نور الوجود، والنور الإلهي مبدأ الإدراك والمعرفة.

والأساس القرآني لهذا المعتقد، هو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾(٣).

إنَّ النور عند السُّهرَوردي مبدأ وجودي، بل هو المبدأ الأوحد، فليس الظلام مبدأ آخر كما تقول الثنوية، وإنّما هو مجرّد انخفاض في درجة النور، «فليس ثمة مبدآن متكافئان مصطرعان كما ادعى المانويون. والذي يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئي هو أنّ الحقيقة هنا تتخذ

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٠٧.
(٢) أنظر: السُّهرَوردي، التلويحات، م.ن، ج١، ص٥٥.
(٣) سورة النور: ٣٥.

فكرة النور أساساً لها Criterium، فكما يقوم الوجود في المذاهب المادية على اعتبار المادة أساساً للحقيقة الموضوعية وعلى اعتبار النفس أساساً ومعياراً للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية، والله أو الواحد عند المثالية المتعالية، واتحاد الروح والمادة عند الوجودية المعتدلة التي تتمثل في الأرسطية، فكذلك تتخذ الحقيقة هنا النور أساساً لها ومبدأ مشيداً للوجود»[١]. ويعتبر العالم كله مجموعة من الأنوار القديمة يصدر بعضها عن بعض صدوراً منظماً غير خاضع للزمن؛ ثم يتنازل عنده النور بعد صورته المطلقة التي تتمثل في الذات الإلهية التي يسمِّيها **نور الأنوار** حتى تصل إلى الجسم الإنساني[٢].

إذاً فالنور في الفلسفة السُّهرَوردية هو طاقة تبثُّ الوجود في الكائنات، فما الوجود إلَّا إشراق إلهي، أو هو فيض من نور الله؛ ولذلك ألحقَ السُّهرَوردي النور بألفاظه وعباراته، سواء منها الأسماء والأفعال (عرش النور)؛ و(غواشي نوره)، و(أضاءت)، و(طلعت شمسٌ)، و(يا نور كل نور)، و(لوامع بركاتك)، و(أنوار خيراتك)، و(المتجلّي بنورك)، (واستشرق)[٣].

والنور عند السُّهرَوردي أوضح من أي تعريف، فلا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف[٤]، وهو مظهر كل ما سواه من الموجودات الجسمانية والروحانية.

يقول : «النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته. وهو أظهر

---

(١) أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٣٣-١٣٤.
(٢) أنظر: الآلوسي، حسام، من أعلام الفلسفة، بغداد، بدون ناشر ولا تاريخ، ص١١٠.
(٣) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص٢٠٧.
(٤) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٠٧.

في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته، ولهذا لا يمكن أن يكتب بحد أو رسم ولا أن يعلم بحجة وبرهان لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أقل ظهوراً منه، لوجوب كون المُعَرَّف أجلى من المُعَرِّف»[١].

وقد بيّن السُّهرَوردي كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنّما هو بمجرّد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورانية الوجودية .

وهناك فرق بين النور المحض العقلي والنور المحسوس، فالأول هو المبدأ والثاني أثر لهذا المبدأ. فالنور العارض هو كل نور مشار إليه مثل نور الشمس والكواكب، والنور المحض لا يحلّ بجسم وليس له جهة؛ ومن ثم لا يشار إليه إشارة حسيّة بل عقلية بصريح العرفان. يقول: «النور المجرّد لا يكون مشاراً إليه بالحس. ولما علمت أنّ كل نور مشار إليه، فهو نور عارض، فإنّ كل نور محض لا يشار إليه، ولا يحلّ جسماً ولا يكون له جهة أصلاً»[٢].

والنور من حيث الغِنى والفقر قسمان:

١- **الغني**: هو ما لا تتوقف ذاته ولا كمال له على غيره حسب **حكمة الإشراق**[٣]، أو بعبارة أخرى في المورد الثاني - التلويح الأول من التلويحات يذكر السُّهرَوردي تعريفاً للغِنى: «المطلق الغني هو الذي لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال لذاته هي كمال له»[٤].

---

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١١٣، «الهامش».

(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٣٨٩.

(٣) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٠٧.

(٤) السُّهرَوردي، التلويحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٥٥.

**٢- الفقير:** ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له، وصفات الشيء إمّا أن تكون له في ذاته - ومن هذه الخاصة بالموصوف مباشرة كالشكل - ومنها ما يقاس في الشيء بالنسبة إلى غيره، وهي إضافات كالعلم والقدرة، وإمّا أن تكون له بسبب الغير وهي الصفات التي تحمل على الشيء في نسبته إلى الأشياء الأخرى كالمبدئية والخالقية.

إذاً فالغني هو ما لا يمكن أن تحمل عليه صفات مقتضاها الإضافة، والغني المطلق هو ما يكون غنياً من كل وجه، وهو ما لا يتوقف على غيره في ثلاثة أشياء:

أ- في ذاته.

ب- في هيئات متمكنة من ذاته.

ج- في هيئات كمالية له في نفسه هي مبادئ إضافات له إلى الغير.

والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيء من هذه الثلاثة سواء في ذاته أو في الهيئات المتمكنة في الذات والهيئات الكمالية التي له في نفسه مثل العلم، فالغني يتصف بالوجود الذاتي والوجوب الذاتي، والفقير يستند في وجوده إلى الغير ويتصف بالإمكان في مقابل الوجوب[١].

والنور هو معيار تقسيم الموجودات إلى الموجودات النورانية والموجودات الغاسقة، فالشيء ينقسم إلى نور وإلى ما ليس بنور، والنور إمّا أن يكون ليس هيئة لغيره ولا يحتاج إلى الغير، أي جوهراً قائماً بذاته،

---

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٠٧ وما بعدها. وأبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٤١.

وإمّا أن يكون هيئة لغيره أي متقوّماً بالغير، وهذا هو النور العارض[١]. فالنور إمّا جوهري أو عرضي.

إنّ اختلاف الأنوار المجرّدة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما يقرر المشَّاؤون. والكمال له علاقة بالجمال، فنحن نرى الجمال في الكمال ونرى الكمال في الجمال ولا يمكن الفصل بينهما لكن هدف كليهما هو الوصول إلى الله سبحانه، يقول السُّهرَوردي: «إنّ جمال كلّ شيء هو حصول كماله اللائق به»[٢].

والأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النوراني. ويمكن التمييز بينها لا عن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها كالأنواع الأرسطية، بل التمييز بينها يكون حسب قوة درجة النورانية وضعفها؛ فتترتب الجواهر من أعلى إلى أسفل حسب كمال نوريتها أو نقصها، وهذا ممّا لا يفسح مجالاً للتغاير الأساسي الذي تقوم عليه فكرة الأنواع الأرسطية. ولكن المشَّائين يدّعون أنّه لو كانت الحقائق النورانية من نوع واحد لما كانت إحداها علة والأخرى معلولاً ولاقتضى التسليم بأنّ إحداهما ترجّحت على الأخرى بدون مرجح أو مخصّص. والرد إنّ الاختلاف من حيث النقص والكمال كافٍ لإظهار مبدأ العلية، وإذاً فيجب التسليم بأنّ النور كله - الجوهر والعرض منه - لا يختلف إلَّا من حيث النقص والكمال، والأنوار المجرّدة كلها غير مختلفة الحقائق... ولكن اعتراضات المشَّائين تدحض اتحاد العقول في الحقيقة والأنواع في

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٠٧.

(٢) السُّهرَوردي، اللمحات، تحقيق: إميل معروف، بيروت، ط٢، دار النهار، ١٩٩١، ص١٣١.

الطبائع، فيرد السُّهرَوردي عليهم بأنّ النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب إليه المشَّاؤون كان مركّباً من أجزاء وأقلها جزءان وهذان الجزءان إمّا أن يكون كل منهما جوهراً غاسقاً، أو يكون كل منهما هيئة ظلمانية أو يكون أحدهما جوهراً غاسقاً والآخر هيئة ظلمانية، ففي الحالة الأولى يستحيل الحصول على نور لاستحالة تركيب النور ممّا ليس بنور، وكذلك في الحالة الثانية، أمّا في الحالة الثالثة فليس لغير النور مدخل في النور لاستحالة حصول النور ممّا ليس بنور، وإذاً فلا تختلف الحقيقة النورانية، إذ هي حقيقة واحدة غير مختلفة نوعاً بل تتميّز من حيث الشدة والضعف في النورانية[١]. ولكن السُّهرَوردي يعارض هذا الرأي في اللمحات، فيقول «العقول كل واحدة نوع»[٢] ويبدو أنّه كان متأثّراً في اللمحات بالأرسطية أو أنّه يشير إلى نظريته في «أرباب الأنواع». إنَّ هذا الموقف الجديد يرفض- حسب تفسير أبي ريان- فكرة النوع الأرسطية، ويقرّر حقيقة تتصل أشد الاتصال بمذهب يقوم على الفيض النوراني وحده، فما دامت الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهي النور فيجب إذاً أن يرجع الاختلاف بينها إلى شدة النورانية ونقصها فحسب؛ فتتخذ الموجودات النورانية مراكز لها في السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها، ويعتبر الكمال والنقص من حيث غِنى الموجود وفقره في النور أي شدة النورانية[٣].

---

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١١٩-١٢١.

(٢) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٣٣.

(٣) أنظر: أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٤٠.

فتنقسم الموجودات على هذا الأساس إلى كاملة وغير كاملة أي يتصف النور من حيث الشدة والضعف بالكمال والنقص أو بالغِنى والفقر. ولذا كل شيء يمكن أن يُقسم إلى «نور في ذاته» وإلى «ما ليس نوراً في ذاته»، أي ظلمة؛ «فالظلام نقيض النور. وهنا يختلف الموقف عن موقف الزرادشتيين الذين يقولون بمبدأين متغايرين وذلك انسياقاً مع القاعدة الأفلاطونية المحدثة التي تذهب إلى أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد؛ فكيف يمكن صدور المادة عن الروح أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة إلى جانب الروح أو النور إلى جانب الظلام؟ وعلى ذلك فقد لزمت الثنائية هذه المذاهب بينما نجد السُّهرَوردي يحاول التهرّب من الثنائية. فهو يقرر المبدأ الأفلاطوني المُحدث من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد؛ وهو في الوقت نفسه يجعل المادة أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة إلى جانب الروح أو النور إلى الظلام، فهناك وجود ولا وجود. وإذا سلمنا بهذا الرأي فكيف نبرّر وجود الأجسام ما دام اللاوجود معدنها، وكيف نجيز لأنفسنا القول عن الأجسام إنّها موجودة وأنّ لها وجوداً حقيقياً محسوساً؟ يجب إذاً أن نقرر في صراحة: إمّا أن نهدم الأجسام أو نقيم الثنائية الوجودية». وبينما يجعل السُّهرَوردي الظلام لا وجوداً، نجده من ناحية أخرى يشيد منه الأجسام وعوارضها ويتكلم عن وجود الجواهر الغاسقة والهيئات الظلمانية والبرازخ وما إلى ذلك. ولا يجد أبو ريان تفسيراً لهذا الموقف إلّا في التسليم بأنّه موقف لا مادي لا يعترف بوجود الأجسام إلّا على أنّها أوهام حسية تتراءى لنا في عالمنا الحسي[١].

(١) أنظر: أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٣٧.

والنور الذي يتحدث عنه السُّهرَوردي هو نورٌ أصلٌ، إشراق نور الوجودِ في ظُلمةِ العدم، فهو حضورٌ من غيابها في المغرب، والمغرب في الصُّوفيَّة الإشراقية هو عالم الظلام، والنور الموصوف بأنّه هو الوجود، هو الخلق، وهو هداية التائهين في قفرِ الهلاك، ويقتضي العبادة والذكر. إنَّ رمز النور أساسٌ في بناء الفلسفة الإشراقية، وهو الوجه الثاني لرمزٍ كامن هو الظلمة، إنّهما رمزان متلازمان فكريّاً ولغويّاً، فحدوث النور يفترض أنّ ظلمةً سبقته، وإذا أحصينا ألفاظ النور وتراكيبه، وقابلناها بعبارات الظلمة، فإنّنا سنجدُ سبعَ عبارات نور صريحة، مقابل ثلاث عبارات (ظلمة) تتخفّى وراء الكناية البيانية، فعرش النور يقابله (مهمه البوار)؛ أي قفر الهلاك الذي ينطوي على معنى الظلمة، و(طلعت شموس) يقابلها (من مغاربها)، و(غواشي نوره أضاءت) و(يا نور كل نور) يقابلها ظلمة مستورة، فالإضاءة ـ حتماً ـ تكون للظلمة، لكن سرعان ما تتكشف هذه الظلمة في تعبير (قيد الهيولى) الذي يتحطم بتجلّي نور الله، وأنوار خيراته، ولوامع بركاته. إنّ كلمتي (النور) و(الظلمة) كلمتان تتحوّلان، فالنور يدور في فلك الروح، والعقل، والنفس، والمعرفة، والله، بينما الظلمة حبيسة المادة، لكنّ مدلولات النور طغت على مدلولات الظلمة، فالنور يغشى الظلمة، ومن تحوّلات كلمة النور تحوّلات ظاهرية إلى (شموس، وإضاءات ولوامع، وأنوار...)، وتحوّلات باطنية إلى (المعرفة) و(الخلاص) و(السعادة)... وهكذا فاللغة هي في خدمة النور، وكذلك السّمة الأدبية العفوية للنصوص، وكذلك الصور ذات الطابع الأسطوري والخرافي أحياناً، والتي تتسم غالباً بتشخيص الطبيعة، وإسقاط العالم النفسي الإنساني على العالم الطبيعي،

وعلى التصورات الدينية: (نادى منادٍ من الملائكة)، و(أبواب السماء تُفتح)، و(طلعت شموس)، و(الأرواح السابحات) و(رياح الرحمة)، و(لوامع بركاتك)، و(أنوار خيراتك)، و(غرفات المدينة الروحانية)، و(ساحل العزة) و(درب الأزل). فهذه صور رمزية ترسمها ريشةٌ صوفيّة تغرفُ من أصولٍ كامنة في الثقافة الإسلامية، وهذه الصور المُرَكّبة من عناصر محسوسة أحياناً، رُسِمَت لتحاكي حالة معرفية، هي نتاج التجربة الروحية الإشراقية، وهي في نظر الحكماء الإشراقيين رؤى صادقة وبمنزلة وحي، فالخيال مصدر الوحي المعرفي الإشراقي[١].

والنور عند السُّهرَوردي اسم من أسماء الله الحسنى وصفة من صفاته تتفرع عنه رموز أخرى كالتطهير، والنجاة، والخلاص، والمعرفة. ونتخذ مثلاً على ذلك رموز قصة (الغربة الغربية) وهي صورة جديدة لقصة حي بن يقظان، مليئة بالرموز كالبئر والقصر والماء، والرحى.. الخ. فالماء رمز للروح والحياة، والرحى هي الجسم، وانقطاع الماء عن الرحى هو الموت. تدور القصة في فَلَكِ رمزٍ كُلّي هو معراج السُّهرَوردي في رحلته إلى النور الذي يرمز إليه بألفاظ (البرق)، و(ليلة قمراء)، و(شمس)، و(صبح)، و(سُرج) و(شُعَل)، و(نجم)، بالاستعانة بالرموز الصُّوفيَّة المعتادة (الطير)، و(الماء) حيث يقول: «سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر لنصل طائفة من طيور ساحل لجّة الخضراء، فوقعنا بغتة في القرية الظالم أهلها، أعني مدينة قيروان فلما أحسّ قومها أنّنا قدمنا عليهم، أحاطوا بنا وحبسونا في قعر بئر لا نهاية لمسلكها،.. وكان في

(١) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص٢٠٨-٢١٠.

قعر البئر ظلمات بعضها فوق بعض، إلّا أنّنا أوبة المساء نرتقي القصر مشرفين على الفضاء. ناظرين من كوة فربما يأتينا حمامات من أيوك اليمن..، فبينما نحن في الصعود ليلاً والهبوط نهاراً إذ رأينا الهدهد مُسلّماً في ليلة قمراء، في منقاره كتاب، ورأيت سراجاً فيها دهن ينتسج نوره وينتشر في أقطار البيت، وشعل مساكنها من إشراقها نور الشمس عليهم.. فرأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم، فسألت عن الحيتان المجتمعة وعن الحيوانات المتنعمة المتلذذة؟ فاتخذ واحد من الحيتان سبيله في البحر سَرباً وقال: ذلك ما كنا نبغي وهذا الجبل طور سينا والصخرة صومعة أبيك، فقلت: وما هؤلاء الحيتان؟ فقالوا: أشباهك أنتم من أبٍ واحدٍ وقد وقع لهم شبه واقعتك فهم إخوانك: فلما سمعت وحققت عانقتهم وفرحت وفرحوا بي فصعدنا إلى الجبل ورأيت أبانا شيخاً كبيراً تكاد السموات والأرضون تنشّقُ من تجلّي نوره، فبقيتُ تائِهاً متحيّراً منه ومشيت إليه فسلّم عليّ فسجدتُ لـه ولذْتُ أنمحِقُ في نوره الساطِعْ»[1]. فشروق الشمس رمز لشروق العقل، وغيابها رمزٌ لاتباع الشهوات وغياب العقل، أمّا البئر فرمز الظلام وتحكّم الشهوات، فقد أتى الهدهد برسالة من الله، وعاصم (أحد المسافرين) إشارة إلى أنّ العقل يعصم الناس من الزلل، والحيتان رمزٌ للشهوات والغرائز، والصخرة صخرة النجاة والوصول إلى المعرفة الإلهية، والأب رمزٌ للأصل الإلهي وتجلّي الحقيقة المطلقة. وهذه الرموز الجزئية تنطوي تحت رمزٍ كُلّي هو (المعراج) معراج السُّهرَوردي إلى النور، وهي رموز غير

(١) حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسُّهرَوردي، (ذخائر العرب) تحقيق وتعليق: أحمد أمين، القاهرة، ط٣، دار المعارف، ١٩٦٦م، ص١٣٥-١٣٧.

مقصودة لذاتها، بل المقصود هو غاية وعظيّة مفادُها لفت الانتباه إلى قُبح الكفر والمعصية، وضرورة العمل على الظَفَر برضى الله ونصره وثوابه[١].

لقد دخلت فكرة النور في عالم التصوّف وأصبحت جزءاً منه، خصوصاً في الطرق الصُّوفيَّة الفارسية من أمثال الطريقة المولوية، وصارت تشير إلى العلم الإلهي الذي يكتسبه الصُّوفي متى طبق البرنامج الصُّوفي المرسوم له تطبيقاً كاملاً، عند ذلك نعتبر المعرفة الصُّوفيَّة نوراً إلهياً وتعتبر أقواله وكراماته نتيجة لهذه العناية الإلهية المتمثلة في إشراق قلبه بالمعرفة الصُّوفيَّة. وينبغي أن لا ننسى أنّ الصوفيين المَجوس قبل الإسلام كانوا يسمّون «منوّري القلب» و«الناظرين إلى النور». ويبدو أنّ هذه الفكرة قديمة وتمتد إلى الفراعنة. وفي تاريخ الإسلام أضيفت فكرة النور الإلهي إلى النبي محمد (ص) فيما مدحه عمه أبو طالب في قصيدة ذكر فيها هذا النور وتسلسله من الأنبياء وإلى أجداده ثم إليه. ووظف السُّهرَوردي المعرفة اليونانية وكذا الصوفيّة؛ حيث رتب السُّهرَوردي العالم ترتيباً فلسفياً، يندمج هذا الترتيب مع نظام الفلسفة اليونانية، ويندمج مع موضوع الطبيعة وما وراء الطبيعة؛ ويجعلهما عالماً واحداً هو عالم الإشراق، فهي فلسفة وثيقة الصلة بالمُثل الأفلاطونية ونظرية الفيض الأفلوطينية[٢].

كما استُغِلّت فكرة النور الإلهي من أتباع كثير من الحركات الإسلامية مثلما جرى للثائر الطالبي عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن

(١) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص١٢٠-١٢١.

(٢) أنظر: الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ص١٥٨.

جعفر، حيث اعتبره أتباعه إماماً للمسلمين بناءً على تناقل النور الإلهي إليه. كذلك تناقلت هذه الفكرة في عالم التصوّف وتأسست عليها فرق صوفيّة سُمِّيت بالنورانية قبل ظهور الطرق الصُّوفيَّة. وهذه الفكرة استغلها الحلَّاج في تكوين فلسفته الصوفيّة، وربط بشكل واضح بين محمد(ص) والنور[١].

فالنور يحتل مكاناً بارزاً في فلسفة الحلَّاج، وهو في طواسين الحلّاج نور النبوة، وكل الأنوار تنبثق منه، فالنور رمزٌ للحقيقة المُحمّدية القديمة قِدماً نسبيّاً قبل الأكوان، لأنّ الحقيقة المحمديّة هي التجلّي الأول، وهو حادث. أمّا الأنوار التي تنبثق منه فهي تنبثقُ من الحقيقة الحادثة؛ وهي محمد (ص) النبي المُرْسَل في زمانٍ ومكانٍ معينين، وعنه صدرت أنوار الأنبياء والأولياء اللاحقين. ويبرزُ استخدام الحلّاج لهذا الأمر في معظم طواسينه[٢]، لكنّه يُخصِّص له طاسين السراج (وهو الطاسين الأول من طواسين الحلَّاج)، والسراج فيه هو النبي محمد، الذي يقول فيه: «سراجٌ من نورِ الغيب بدا وعاد، وجاوزَ السُرج وساد، قمرٌ تجلّى بين الأقمار، كوكبٌ بُرجُه في فلك الأسرار، سمّاه الحقُّ (أميّا) لجمعِ همته، و(حرَميّا) لعظم نعمته، و(مكيّاً) لتمكينه عند قربه. شرحَ صدرهُ، ورفعَ قَدْرَهُ، وأوجَب أمرَهُ، فأظهرَ بدره. طلعَ بدرُه من غمامةِ اليمامة، وأشرقَتْ شمسُه من ناحية تُهامة، وأضاءَ سراجُه من معدن الكرامة. . . . أنوار النُبوّة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ أنور وأظهر وأقدم في القِدَمْ،

(١) أنظر: الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ص١٤٨.
(٢) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص١١٧.

سوى نور صاحب الكرم...»[١]. ويحشدُ الحلَّاج في طاسين السراج ألفاظاً مشتقة من النور. ودلالاتها تنحصر في النور مثل: (السراج)، و(نور) و(بدا). فبدا معناها ظهر. والظهور فعلٌ يُدْرك في النورِ، والقمر والكوكب والبدر والشمس مصادر نور، وتجلّى فعلٌ يكتملُ بالنور، والفَلَكْ مجالٌ للكواكب المنيرة، والبرج مكان مرتفع يمكن منه الرؤية بوضوح، وتجلّى، وأشرق، وأظهر، وأضاء، كُلّها أفعال إنارة فالنور لدى الإشراقيين رمز نفسي يكشف علاقة الإنسان بعالم ما وراء وجوده المحسوس[٢].

وحين يُعقّب الحلَّاج في (طاسين النقطة) على الآية: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [٣] يقول: «من النور إلى النور»[٤]، ويتجلّى لنا الوجود الحق عنده نوراً، ولنتذكر هنا أنّنا لسنا أمام ثنائية من النور، لأنّ الحلَّاج كان قد بيّن في (طاسين السراج): «الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنّه هو، وأنّى هو، وهو هو»[٥].

ويكشف لنا كل هذا أنّ السُّهرَوردي متأثّر بالحلَّاج في موقفه من النور.

**٣- الأنوار وجدلية العشق والقهر والمعرفة والأخلاق:**

العلاقة التي تحكم كل الأنوار هي علاقة عشق أو قهر، فبواسطة

(١) عباس، قاسم محمد، الحلَّاج، الأعمال الكاملة، ط١، بيروت، رياض الريس للكتب، ٢٠٠٢م، ص١٦٢.
(٢) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص١١٧.
(٣) سورة النجم، الآية: ٤.
(٤) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص١٨٠.
(٥) م.ن، ص١٦٣.

العشق ينتظم الله الوجود صعوداً، وبالقهر ينتظمه نزولاً. إذ إنّ في سنخ[١] النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر النور السافل. أمّا **نور الأنوار** فإنّ له قهراً على كل ما عداه، وهو لا يعشق إلّا نفسه؛ لأنّ كماله ظاهر له، وهو أجمل الأشياء. وليست اللذة إلّا الشعور بالكمال[٢].

إنَّ العشق والقهر هما اللذان يحفظان توازن الموجودات واستقرارها وانتظام قوانينها، وهذه هي الحركة الجوهرية. ويعرف السُّهرَوردي الحركة أنّها لا تنقطع وأنّها للأفلاك التي تحمل الكواكب وبأنّها دورية؛ أي أنّها لا تنتهي حتى تبدأ من جديد وعبّر السُّهرَوردي أنّ هذه الأفلاك أو المسارات المُحركة للكواكب إنّما هي منتسبة بالأمور القدسية وأشعة الأنوار القاهرة، وان حركتها ما هي إلّا تعبير عن العشق الإلهي والتطلّع للوصول إلى **نور الأنوار** وأنّ الأفلاك ليست متفاوتة برأي السُّهرَوردي في الزمن وإنّما تتفاوت في الأفضلية التي تمثل في النسبة

---

(١) السنخ: الأصل من كل شيء، ومن الأسنان مغارزها في الفك، ومن السكين أو السيف طرف سيلانه الداخل في النصاب، ومن النصل الحديدة التي تدخل في رأس السهم، أنظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٢م، المكتبة الإسلامية، ج١، ص٤٥٣. والجمع أسناخ سنوخ، سنخ كل شيء أصله... ورجع فلان إلى سنخ الكرم وإلى سنخه الخبيث. وسنخ الكلمة أصل بنائها، وفي حديث علي (ع): «ولا يظمأ على التقوى سنخ أصل»، السنخ والأصل واحد فلما اختلف اللفظان أضاف أحدهما إلى الآخر. وفي حديث الزهري: «أصل الجهاد سنخه الرباط في سبيل الله»، يعني المرابطة عليه. أنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، ط١، دار صادر، ٢٠٠٠م، ج٧، ص٢٧١.

(٢) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص ١٣٥-١٣٦.

النورانية التي يتميّز بعضها عن البعض الآخر؛ وذلك من حيث قربه وبعده من **نور الأنوار**

إنّ نظام الوجود، العلوي والأرضي، يحكمه نظام حركي شامل.

فكل وحداته، صعوداً ونزولاً، مشاهدةً وإشراقاً، متحركة حسب العشق والقهر بنهج هارموني دون نشاز، ومتشكلة في صورة ديناميَّة دون انقطاع؛ فالقهر والتسلّط يرد من **نور الأنوار** وينصب منه إلى الجسم الإنساني بعد أن يمر بالأنوار النازلة حتى يصل إلى هذا الجسم. وهناك تطلع إنساني إلى العالم الروحي وشوق وحب للوصول إليه بوصفه ذلك العالم الذي جاء منه وجود الإنسان المجرّد؛ وبذلك يلتقي القهر والتسلّط والشوق والاستسلام والقوة والضعف. وتدور جاذبية روحية أو انجذاب وتجاذب روحي يستمد وجوده من الصراع بين المادة والروح، والسلب والإيجاب، والظلام والنور؛ ليستمر العالم في هذه الحركة الدائبة مادياً وروحياً، وربما تلتقي هذه العملية الديالكتيكية مع الفكرة القرآنية التي تذكر أنّ كل مظهر من مظاهر العالم له أصل زوجي كالنور والظلام والذكر والأنثى والحر والبرد والعلو والسفل والجذب والشد ونقيضهما إلى آخره. وتنعكس هذه العلاقة العامة على علاقة الإنسان بالله، إذ «صبَّ السُّهرَوردي هذه الصلة في قالب من القهر والتسلّط من **نور الأنوار** بتسلسل في الأنوار النازلة حتى يصل إلى الأسفل، في مقابل التطلّع الإنساني إلى الأعلى»[١].

إنَّ عالم الأنوار يتحرك بالعشق وبالشوق، والأنوار الشارقة نزّاعة بالشوق والعشق إلى مبتدئها، فمثلما انبثق العالم من إشراق الحق

(١) الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ص١٥٥- ١٥٦.

وانسكاب الأنوار وتشعشعها، فإنّ المعرفة تعني الوصول العيني إلى الحقيقة العينية، وذلك لا يتم إلّا بتصاعد هذه الأنوار من جديد إلى مبتدئها بعد نزولها الأول، وبرحلة الأنوار النازلة الصاعدة، وبهذه الحركة الجوهرية الكليّة المستمرة والمتجددة؛ التي قوامها الشوق والعشق يتحقق النظام في الوجود وتتحقق المعرفة. يقول السُّهرَوردي: «والشوق حامل الذوات الداركة إلى **نور الأنوار**، فالأتم شوقاً أتم انجذاباً وارتفاعاً إلى النور الأعلى..»[١].

وهكذا يُسقِط السُّهرَوردي- كما يقول حسن حنفي[٢]- العالم الإنساني على الكون، فالمحبة والعشق والشوق والاشتياق، كل ذلك انفعالات الإنسانية أسقطها السُّهرَوردي على الطبيعة. والرياسة والعلو والسفل مواقف إنسانية وليست تدرجاً في الكون. إنَّ السُّهرَوردي في تصوره للطبيعة يصدر عليها أحكام قيمة لا أحكام وجود. وبالتالي يلقي عليها نظرة إنسانية حتى يتصورها متدرجة في مراتب الشرف والكمال بين الأكثر شرفاً والأقل شرفاً، والأكثر كمالاً والأقل كمالاً. فالقدسية إسقاط من النفس على الفلك، والعشق ذاتي سقط على الطبيعة، ويحدث هذا الإسقاط بالرغم من فصل السُّهرَوردي بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. فهو يؤكد «أنّ حركة الأفلاك لنيل أمر قدسي لذيذ»[٣]. و«الحركة أيضاً مشتركة في الدورية لتُشبّه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهي مفترقة

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٢٤.

(٢) أنظر: حنفي، د. حسن، «**حكمة الإشراق** والفينومينولوجيا»، في: شيخ الإشراق: الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص٢٣٦.

(٣) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٨٣.

في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الأنوار القاهرة»[١]. وأيضاً فالتحريكات تكون معدة للإشراقات. والإشراقات تارة أخرى موجبة للحركات، يقول: «وصارت الأشواق موجبة للحركات..»[٢].. والحركة المنبعثة عن إشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الإشراق بالعدد. فلا دور ممتنع، فما زالت الحركة شرط الإشراق تارة أخرى يوجب الحركة بعده، وهكذا دائماً، وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم[٣].

وعلى أساس النور أيضاً قامت فلسفة السُّهرَوردي في الأخلاق، فانطلاقاً من إيمانه بكون النفس الإنسانية حبيسة الجسد، يُقيم شيخ الإشراق فلسفته الأخلاقية على جهاد النفس، سلوكاً وعملاً، لتخليصها من اللذات الحسيّة وأدران الجسد، كمنطلق جوهري لنظريته الإشراقية في الشهود. يقول: «ظنّ العامة أن لا لذَّةَ غيرُ الحسية، ولم يعلموا أنّ لذَّةَ الملائكة بجوار الله تعالى وشهودِ جلاله، أعظمُ ممّا للبهائم بمطاعمها ومطالبها»[٤].. ويقول: «وعديمُ الذوق قد لا يشتاق إلى اللذَّة، وإن صحَّ عنده وجودُها، كالعنِّين الغافل عن لذة الجماع...»[٥].. كما يقول: «وأشدُّ مبتهَجٍ ومتلذَّذٍ هو الحقُّ الأول، لأنَّهُ أشدُّ الأشياء إدراكاً، هو أعظم مدرِك وأعظم مدرَك»[٦].

---

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٧٨.
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٩٦.
(٣) م.ن، ج٢، ص٨٥.
(٤) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٣٦.
(٥) م.ن، الصفحة نفسها.
(٦) م.ن، ص٢٣٧

وعلى الإنسان أن يتملك جسده في الوصول إلى الإحاطة التامة بالمعارف العقلية، وهذا هو القصد في خلق الجسم لا للاستمتاع باللذات المادية وبعد أداء هذا الفرض تفارق النفس البدن منتشية بحقائق الموجودات، منقطعة الصلة بين الجسم الإنساني والعالم المادي ثم ترتفع إلى الملأ الأعلى لتنال سعادتها، وهو الإحساس بالجمال الأزلي والبهاء الأبدي[١].

ويهدف السُّهرَوردي إلى الوصول إلى الحضرة النورانية، والفوز بالحقيقة اللامتناهية، والارتفاع إلى عليين، حيث مقام الحقيقة النورانية المطلقة، فيرى الله نوراً يملأ أعماق ذاته، ولا يرى في الوجود كله سوى الله تعالى. يقول: «وأنت إذا واظبتَ على التفكُّر في العالم القدسيِّ، وصُمتَ عن المطاعم ولذّاتِ الحواس إلّا عند حاجة، وصلَّيتَ بالليالي، ولطفت سرك بتخيل أمور مناسبة للقدس، وناجيتَ الملأ الأعلى متلطِّفاً متملِّقاً، وقرأتَ الوحيَ الإلهيَّ كثيراً، وطرَّبْتَ نفسَكَ أحياناً تطريباً، وعبدتَ ربَّكَ تعظيماً، ورهبت قواك ترهيباً، ربما تخطَف عليك أنوارٌ مثلُ البرقِ لذيذةٌ، وتتكثر فتتابع، وقد تثبت فتسلبك عن مشاهدة الأجرام، ﴿يَكَادُ سَنَا بَرۡقِهِۦ يَذۡهَبُ بِٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[٢]، وتحصلُ لك حالاتُ مشاهدة، فلا تحتاج إلى السماع من غيرك والتجرّد إلى الله بالكليّة...»[٣]. ويقول أيضاً: «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت... وقد تتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً وتحاكيه المُتخيّلة بصورة تناسبه مناسبة ما، وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيّل.

---

(١) أنظر: الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ص١٥٥.

(٢) النور: من الآية٤٣.

(٣) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٤٠-٢٤١.

فتشاهد صوراً عجيبة تناجيها، أو تسمع كلمات منطوقة أو يتجلّى الأمر العيني، ويتراءى الشبح على تقدير المُحاكاة، كأنّه يصعد وينزل. والمفارق (ذو الشبح) يمتنع عليه الصعود والنزول والتجرّد عن لوازم الأجسام. بل الشبح ظلّ جسماني له يحاكي أحوال الروحانية... وقد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسياً فيشرق عليها نور الحق الأول، ولما رأيت الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها، فلا تتعجب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت بنور الله فأطاعتها الأنوار طاعتها للقديسين»[١].

إذاً على أساس النور ابتنى السُّهرَوردي نظريته في المعرفة. والنفوس التي تطلب معرفة الله شقّت لنفسها طريق الإيمان، طريق العروج إلى الله. والذوات التي هبطت من السماء إلى الأرض، غريبة تعاني ألوان العذاب والاضطراب، وتحلم بالوصول، أمّا تلك النفوس التي لا تُوجِّهُ إدراكها الباطني التوجيه الصحيح، فتظلّ بعيدة عن الله، وعقابها الغرق في بحر الظلمة، وعلى هذا العقاب يُقسم السُّهرَوردي بالأفلاك التي تتحرك دائرةً حول عالم الكون والفساد، كما يُقسم بنفوس الأولياء التي قصدت ذرى العرش الإلهي[٢]، يقول: «أمّا والعاديات لفرطِ شوقٍ دارت على أرجاء الكون، ونفوس قصدن بقوةٍ إلى ذُرى العرش ـ إنَّ إنساناً لم يُحارب بني جِنٍّ أووا إلى قُلّة طودٍ منعوا حقّ الله عزّ وجل، لن يعبر إلى درب الأزل ولن يصل إلى ساحل العزّة... فيغرق في تيّار الغَسَق»[٣].

---

(١) السُّهرَوردي، هياكل النور، ص٨٥-٨٧.

(٢) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص٢٠٩-٢١٠.

(٣) السُّهرَوردي، التلويحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص١٠٦.

والسعادة عند السُّهرَوردي درجات، وإنّ أعلى درجات السعادة؛ هي سعادة الواصلين إلى ربهم بالعروج الروحي. يقول في ذلك: «وهؤلاء لهم العروج إلى مشاهدة الواحد الحق، مستغرقين فيه، والأبرار على تقدير وجود المُثُل التخيّليّة يتلذذونّ بأصباغٍ تخيّليّة فلكية»[١].

لقد طلب السُّهرَوردي من كل إنسان أن يحقق الغرض من وجوده الجوهري وهو الصعود إلى **نور الأنوار** بعد الإحاطة بالعالم السفلي. ويرى في قصة (الغربة الغربية) التي هي صورة جديدة لقصة حي بن يقظان، أنّ غاية رقيّ الإنسان هي اتصاله بالله، بعد التغلّب على الشهوات والغرائز والطباع، فحي بن يقظان عند السُّهرَوردي هو الإنسان الذي اكتمل عقله، ووصل عن طريق الكشف إلى معرفة الله، وتكشف الرموز الكثيرة في القصة عن فكرة رئيسة هي انتقال الروح من الجسد إلى طبيعتها الأصلية الشفّافة، وذلك بعد تخلّصها من قيود المادة، فالقصة إذاً هي رحلة إسراء ومعراج يصف فيها السُّهرَوردي عذاب الطريق، وأحواله قبل أن يصل إلى النور ويسجد أمامه يقول: «فلما انقطعت المسافةُ وانقرض الطريق، فرأيتُ الأجرامَ العُلوية واتصلتُ بها، سمعتُ نغماتِها ولا يزال الأمرُ يتطوّر عليّ حتى تقشَّعَ الغمامُ وتمزّقتِ المشيمةُ... فرأيتُ الصخرةَ العظيمة على قُلّةِ الطُورِ العظيم، فسألتُ عن الحيتان المجتمعة، وعن الحيوانات المتنعّمة المتلذّذة بظلّ الشاهق العظيم أنْ هذا الطُور ما هو؟ وما هذه الصخرة العظيمة، فاتّخذَ واحدٌ من الحيتان سبيلَه في البحر سرباً وقال: ذلك ما كُنّا نبغي، وهذا الجبل طورُ سينا والصخرةُ صومعة أبيك... ورأيتُ أبانا شيخاً كبيراً يكاد السموات والأرضون تنشقّ من تجلّي نوره، فبقيت تايهاً مُتحيّراً

(١) السُّهرَوردي، التلويحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٩٤- ٩٥.

منه، ومشيتُ إليه فسلّم عليّ فسجدتُ له ولذتُ أنمحقُ في نوره الساطع»[١]؛ فالحيتان رمز الشهوات والغرائز، والصخرة صخرة النجاة، والوصول إلى المعرفة الإلهية، والأب رمز للأصل الذي هو التجلّي النوراني للحقيقة المطلقة. إنّه تمثيل رمزي للخيال، رموز مادية لمرموزات معنوية وصور خيالية مُركّبة من المحسوس وضعَها السُّهرَوردي للتعبير عن حالات معرفية خاصة بطبيعة التجربة الصُّوفيَّة الروحية والمذهب السُّهرَوردي الإشراقي، فالطير رمز لتقبّل المعرفة، أمّا النور فرمزٌ للنوازع الروحية، والماورائية في النفس الإنسانية، والنور أيضاً هداية[٢].

هكذا وجدنا عند السُّهرَوردي قيماً، كلّما اقتربنا من مصدر الأنوار اقتربنا من الأشرف، وكلما ابتعدنا اقتربنا من الأخس علياً للنور على صعيد المعرفة أو الحق أو الوجود، وعلى صعيد الجمال والأخلاق [٣]، وهكذا يتأسس نظام المعرفة والقيم على نظام الوجود، ويتأسس الجميع على النور بوصفه أساس الأُسس.

(١) حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسُّهرَوردي، ص١٣٥-١٣٧.

(٢) أنظر: يونس، القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري، ص١١٩. (كررنا هذا النص لضرورته في سياق نهاية الفصل).

(٣) أنظر: السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص١٤٣.

# الفصل الرابع:

## الفيض والمنظومة الأنطولوجية

١- الفيض عن الواحد

٢- البنية الأنطولوجية للعوالم

٣- أزلية العالم

٤- الواجب والممكن والوجود والماهية

٥- عالم البرازخ

# الفيض والمنظومة الأنطولوجية

**١- الفيض عن الواحد:**

في ترتيب الوجود يضع السُّهرَوردي الواحد الأحد الحقيقي في الذروة، وهذه الصورة السُّهرَوردية للنور تجعلنا أمام موجود حقيقي واحد هو الله **نور الأنوار** ومصدرها جميعاً، فعلى حسب قاعدة الأشرف والأخس: أنّنا إذا كنا نجد الماديات غير المجرّدة ونؤمن بوجودها، فلا بدَّ أنّ هناك موجودات أكثر منها تجريداً وأسمى منها وأشرف مرتبة، ولا بدَّ من وجود واحد على قمة المجرّدات وهو الواحد الأشرف، وعلى ذلك فإنّ وجود الأخس اقتضى وجود الأشرف[١].

ويؤكد هذا في **حكمة الإشراق** فيقول : «ومن القواعد الإشراقية أنّ الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد»[٢]، وبعبارة أخرى: إنّ إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل. وهو - كما يقول الشيرازي: «من فروع أنّ (الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد). فإنّ **نور الأنوار** إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف لأنّه ذو جهة واحدة لا أكثر، وإذا كان كذلك فإمّا أن يجوز صدور

(١) أنظر: السُّهرَوردي، التلويحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٥١.
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، م.ن، ج٢، ص١٥٤.

الأشرف عنه بواسطة أو دونها أو لا يجوز، فإن جاز بغير واسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان هما الأشرف والأخس وهو محال، وإن جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأنّ التقدير إن صدر الأخس عنه بغير واسطة، إذ لو كان بواسطة معلوم آخر للواجب - والعلة أشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات - فيكون قد وجد قبل هذا الأخس ما هو أشرف منه وهو المطلوب»[١].

على هذا النحو يثبت السُّهرَوردي - حسب قاعدة الإمكان الأشرف- أنّه لا بدَّ من وجود واحد على قمة المجرّدات وهو الواحد الأشرف، حيث إنّ وجود الأخس اقتضى وجود الأشرف.

وهذا الواحد الأشرف هو واجب الوجود، ويرى السُّهرَوردي أنّه لا مادة الأجسام ولا صورتها واجبة الوجود، فالأجسام تستمد وجودها من كائن واجب من جميع الجهات. وما دامت الحركة ليست داخلة أصلاً في ماهية الجسم، فإنّ سلسلة الحركات في العالم تفتقر إلى محرك غير متحرك. ويؤكد أنّ واجب الوجود ليس موضوعاً لأي من المقولات.

وعقيدة السُّهرَوردي في الله سبحانه أنّه: واجبُ الوجود ليس حداً ولا نداً ولا ضداً.. ولا ممانعَ له مساوياً في القوة.. وهو المتفرد بجلاله وعظمته، وهو حق... وله الجمال الأعلى[٢]، وهو نقيضُ اعتقاد الإسماعيلية بالخالق بأنّه «لا يمكن أن يُنسب إليه اسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود ولا عدم وجود»[٣].

---

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، م.ن، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) أنظر: السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٢١.

(٣) الخشت، حركة الحشاشين، ص١٤٩.

والعلم الإلهي كامل غير متغيِّر، يقول السُّهرَوردي: «وليس علمه ممّا يتغيّر بالأزمنة الثلاثة، فإنّك إذا علمت أنّ (ج) سيكون، ثم كان، إن بقي علمك كما كان، فهو جهل. وإن علمت أنّه كان، بطل علمك بأنّه سيكون. فواجب الوجود علمُه غير زمانيٍّ»[١]، وهو نقيضُ اعتقاد الإسماعيلية بالخالق بأنّه «. . . لا عالم، ولا عاقل، ولا كامل، ولا تام، ولا فاعل؛ لأنّه مبدع الحي القادر العالم التام الكامل الفاعل»[٢].

وعند السُّهرَوردي هو سبحانه العلة الفاعلة التامّة، وهو «الغني المطلق وله الكمال الأعلى؛ ففعله ليس لغرض ولا بإرادة إلّا أن يُعنى بالإرادة نفس العلم، ولا غرض للعالي في السافل»[٣]. وهذا ما يذكرنا بسبينوزا الذي توجد الأشياء في فلسفته «بحكم الضرورة التي تتسم بها الطبيعة المطلقة لله، فكل الأشياء محددة مسبقاً بواسطة الله، ليس من خلال إرادته الحُرّة أو الخيّرة، لكن من خلال طبيعته المطلقة أو قوته اللانهائية»[٤].

والله الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد[٥]. يقول: «واعلم أنّ الأمر الوحداني أثره وحداني، فإنّ الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان فلا بدَّ من اختلاف ما بين اثنين إمّا بالحقيقة وإمّا بعرض، وإذا اختلف المعلول بالعرض فيكون هو قد أفاد العرض الغير

(١) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٢٢-٢٢٣.
(٢) الخشت، حركة الحشاشين، ص١٤٩.
(٣) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٢٩.
(٤) الخشت، د. محمد عثمان، قراءات نقدية في الفلسفة الحديثة، القاهرة، ط١، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢، ص٤٢.
(٥) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٢٥.

المتفق في الاثنين، وقد أفاد ذات كل واحد والعرض الذي فيه وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة، ففي الجملة لا بدَّ وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة، وإن لم يكن اختلاف الحقيقة إلّا في مميزي المشتركين أو المخصّص والمتخصّص، وإذا اختلف المقتضي اختلف الاقتضاء، وإذا اختلف الاقتضاء اختلفت جهة الاقتضاء. وإذا كان كذلك اختلف في ذاته جهتان، وقد كان وحدانياً وهذا محال، وممّا يذكر هنا أنّ اقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر، فكيف يكون بجهة واحدة يقتضي شيئاً ولا يقتضيه؟ وربما يمكنك أن تستبصر أنّك بإرادة واحدة لا تتفرّع إلى إرادات كثيرة لا يمكن أن تفعل أفاعيل كثيرة. كيف والفاعل الواحد في مادة واحدة بشرايط متفقة لا يجوز أن يفعل فعلاً وخلاف ذلك الفعل!»[١].

والصادر الأول من **نور الأنوار** هو نور مجرّد واحد[٢]، وهو النور الإبداعي الأول، ويعد الواسطة بين **نور الأنوار** وسائر الموجودات، يقول: «فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل، ولا هيئة فيحتاج إلى محل، ولا نفس فيحتاج إلى بدن، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه. وهو النور الإبداعي الأول، لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات»[٣].

ويطلق عليه في **حكمة الإشراق** النور الأقرب والنور العظيم، ويشير إلى أنّه ربّما سمَّاه بعض الفهلوية «بَهْمَن»[٤].

---

(١) السُّهرَوردي، المشارع والمطارحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٣٨٦-٣٨٦.

(٢) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، م.ن، ج٢، ص١٢٦.

(٣) السُّهرَوردي، هياكل النور، ص٦٢-٦٣.

(٤) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٢٨.

والصدور لا يعني الانفصال بل الإشراق، ولذلك يسمِّي النور بالنور السائح، ويستمر صدور نور عن نور دون أية عملية انفصال؛ «لأنّ الانفصال والاتصال من خواص الأجرام، يقول: «ووجود نور من **نور الأنوار** ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت أنّ الانفصال والاتصال من خواص الأجرام، وتعالى **نور الأنوار** عن ذلك؛ ولا بأن ينتقل منه شيء؛ إذ الهئيات لا تنتقل، وعلمت استحالة الهيئات على **نور الأنوار**»[١].

فأصل الفيض هو الانبثاق الأول لـ«**نور الأنوار**» الذي يتكون منه رئيس الملائكة «بَهْمَن» أو «النور الأقرب». هذا النور الأول المقتبس يشهد **نور الأنوار**، وعندما يتلقى إشراقة فورية تنبع منه دفقة جديدة من النور أو الإشراق مكونة هكذا «النور القاهر»، أي الضوء الثاني المنتصر. وهذا النور الأخير يتقبل بدوره إشراقيّن: أحدهما من **نور الأنوار** والآخر من النور المقتبس. والنور الثالث يتبع أسلوباً مشابهاً. فهو يتلقى أربع إشراقات، اثنتان منهما من النور الثاني، وواحدة من النور الأول، وواحدة من **نور الأنوار**. وعلى هذا: فالنور الرابع يتلقى ثماني إشراقات؛ أربع منها من السابقة عليها، واثنتان من الثانية، وواحدة من الأولى، والأخيرة من **نور الأنوار**[٢]. والسُّهرَوردي نفسه يسمِّي هذا النظام الرأسي «طبقات الطول»،. لكن انطلاق الموجود لا ينتهي عند انبثاقاته الإشراقية الرأسية. فعلى هامش هذا النشاط «الأمومي» يتحقق نشاط آخر من نوع «مذكر»، ويمكن أن نسمّيه انطلاقاً أفقياً، والسُّهرَوردي نفسه يطلق عليه «طبقات العرض» وكل موجود، في هذا التوسّع الأفقي، يكون في نفسه وحدة عقيمة متكافئة، وكل ما يتكون

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٢٨- ١٢٩.
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، ج٢، ص١٣٣ وما بعدها.

في أي واحدة من المجموعات الأفقية، يؤلف البلاط الملائكة لكل عقل أو «بهمن الأول». ولكي نفهم طبيعة هؤلاء الملائكة ينبغي أن نعود إلى عالم المُثُل الأفلاطونية. فكل ملك يصبح مثالاً ممثلاً للأجناس التي تحتوي عليها مجموعته. ويسمِّيها السُّهرَوردي «أرباب الأنواع» أو «أنواعاً نورية». ويؤكد كوربان أنّ السُّهرَوردي بهذه النظرية يؤوّل المُثُل الأفلاطونية بمصطلحات مأخوذة من الملائكية الزرادشتية [١]، فها نحن نرى أنّ هذه المُثُل الأفلاطونية تستلهم الملائكية الزرادشتية عندما تضع النظام الأفقي الذي نتحدث عنه[٢].

ويتضح في هذا السياق تأثّره بالفيض الأفلوطيني؛ حيث يوجد في قمة الوجود «**نور الأنوار**» الذي يفيض عنه النور الإبداعي الأول، ثم عن هذا يفيض الثاني والثالث والرابع إلى ما لا نهاية. ويسمي السُّهرَوردي هذه الأنوار «الأنوار الطولية»، كما سمّاها (القواهر العالية)، وعن أشعة هذه الأنوار تتكون في النهاية «العقول العرضية» وهي التي تؤلّف «عقول» أو «أنوار» سمّاها (أرباب الأنواع)، تدير شؤون العالم الحسي أو عالمنا الأرضي، وهو عالم أوسط، أو محطة روحية وسطى يسمِّي السُّهرَوردي عالمها بـ «عالم البرازخ». وهذه المحطة الروحية تتوسط بين عالم الحس، أو عالم الظلمات، وعالم العقل أو عالم الأنوار العقلية الخالصة. وميّز بين «الأنوار الطولية»، وبين «الأنوار العرضية» التي تشبه مُثُل أفلاطون، كما ميّز بين الأنوار القاهرة التي تكتفي بالإشراق، وبين الأنوار المدبّرة التي تباشر

(١) أنظر: كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، طبعة ٢٠٠٤م، عويدات للنشر، ص٣١٨-٣١٩.

(٢) نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١١٩- ١٢١.

الحركة. إنّ سبب الحركات كلها هو النور، وهذا يعني أنّ الحركة وجود، وأنّ السكون عدم. يقول: «فالتحريكات تكون معدة للإشراقات. والإشراقات تارة أخرى موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن إشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الإشراق بالعدد. فلا دور ممتع فما زالت الحركة شرط الإشراق تارة أخرى يوجب الحركة بعده، وهكذا دائماً، وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم...»[١].

وصلة العالمين ببعض صلة علو وسفل فعالم النور أعلى من عالم الظلمة، وعالم الظلمة أدنى من عالم النور، بل إنّ صلتهما صلة -كما قلنا في الفصل السابق- قهر وإذلال من الأعلى للأسفل وعشق من الأسفل للأعلى، «في أنّ لكل نور عال قهراً بالنسبة إلى النور السافل، وللسافل محبة بالنسبة للنور العالي»[٢]. وأيضاً: «في أنّ محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي» [٣]. فعلاقة المحبة هي علاقة ذل وقهر، «وغواسق الغالظ عليها المحبة والذل» وهي العنصريات الطبيعية لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها منها»[٤].

وهكذا فإنّ الترتيب عند السُّهرَوردي ترتيب تنازلي من الروح على الطبيعة، أو على ما يقوله السُّهرَوردي من النور إلى الظلمة حسب نظريته في الفيض التي تفيض فيها الموجودات والعوالم الأخرى من الله الواحد

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٨٥.
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٢٥.
(٣) م.ن، ج٢، ص١٢٧- ١٢٩.
(٤) م.ن، ج٢، ص١٤٨.

المجرّد أو واجب الوجود، عبر الفيض النازل الذي يقوم بفعل الإيجاد أو الخلق، ويقابله الاتجاه الصاعد، وهو اتجاه المشاهدة أو المعرفة، أي أنّ النور كما يحقق الوجود يحقق لهذا الوجود أن يدرك ذاته بوصفه نتاجاً لهذا النور، فيكون الوجود في المحصلة نوراً يدرك ذاته[١].

**٢- البنية الأنطولوجية للعوالم:**

وجدنا أنّ العوالم التي تفيض عن الله ثلاثة، هي: العالم الأول: عالم العقول المحضة، والعالم الثاني: عالم النفوس الناطقة السماوية والأنفس البشرية، والعالم الثالث: عالم البرازخ، وهو عالم الأجسام. ويوجد عالم إضافي على العوالم الثلاثة السابقة في كتاب **حكمة الإشراق** للسُّهرَوردي، هو«عالم المُثُل المُعلّقة» الواقع بين العالم الحسِّي والعالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة، ويشتمل على صور العالم المحسوس فقط دون المادة. يقول السُّهرَوردي: «ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مُدبّرة، وبرزخيات، وصور مُعلّقة ظلمانية ومستنيرة...»[٢].

وتفصيل القول عن هذه العوالم على النحو الآتي:

- **العالم الأول:** عالم العقول: ويشمل «الأنوار القاهرة»، وهو عالم «الجبروت»، «عالم العقول المحضة»، أي الأنوار الملائكية الكبرى، والعقول المثالية. وهذه العقول كثرة، وليست عشرة على الأرجح المعتمد

(١) أنظر: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية- الإسلامية، بيروت، ط١، دار الفارابي، ٢٠٠٢م، ج٣، ص١٥١-١٥٢، (بتصرف).
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٣٢.

في **حكمة الإشراق** والألواح العمادية والمطارحات. وجدير بالذكر أنّ موقف السُّهرَوردي من نظرية العقول العشرة لم يكن موقفاً موحَداً في كل كتبه، فهو يؤيدها في بعض كتبه مثل اللمحات، وفي التلويحات لا يجزم بهذا، ولكنه ينقضها في **حكمة الإشراق** والألواح العمادية والمطارحات.

فهو يؤيدها في اللمحات فيقول: «العقل الأول.. بتعقله للوجوب ونسبته للأول يوجب عقلاً... ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلاثة فيقتضي عقلاً آخر وفلكاً هو فلك الثوابت ونفسه، ومن العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القصر ونفسه عقل عاشر هو العقل الفعَّال الفايض على العالم العنصري[١]».

وفي رأي أبي ريّان أنّ السُّهرَوردي يؤيدها في التلويحات، يقول أبو ريان: «فهو يؤيدها في بعض كتبه مثل اللمحات والتلويحات»[٢]، لكن في ظني أنّه في التلويحات لا يجزم بهذا، فهو يقول: «إنّ الحكماء المتأخرين لما بينوا إمكان التكثّر أخذوا على أقل ما يمكن وهو عشرة غير جازمين بامتناع أكثر منها، ولم يفصلوا كثيراً بناء على مكنة التفصيل لمن له قريحة..»[٣]. ويقول: «.. وباتفاقهم للعقول كثرة وافرة..»[٤].

وفي **حكمة الإشراق** يجزم بأنّ العقول ليست عشرة فقط بل هي كثرة[٥]. فهو يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد وترتيبها ويوضح أنّ ما ذهب إليه المشَّاؤون في ذلك ليس بمستقيم[٦]، ويقول في هذا السياق:

---

(١) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٣٣.
(٢) أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٨٦.
(٣) السُّهرَوردي، التلويحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٦٧.
(٤) م.ن، ج١، ص٦٨.
(٥) أنظر: أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٩٩.
(٦) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٣٨

«الأنوار القاهرة وهي المجرّدات عن البرازخ وعلائقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين»[١].

ويهاجم السُّهرَوردي أيضاً نظرية العقول العشرة في الألواح العمادية، فيقول: «والمتأخرون يرون أنّ عدد العقول عشرة، تسعة منها هي التي تدبر الأفلاك التسعة على الترتيب وواحد للعالم العنصري، والحق أنّها كثيرة جداً كما ورد في التنزيل معنى ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[٢] وقوله تعالى ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [٣].

وفي المطارحات يقول: «فليعتقد في العقول كثرة وافرة»[٤]. وهذا يكشف عن أنّ من الخطأ ما ذهب إليه جومس عندما قال: «والملائكة المُدبّرون للعالم والكون عند السُّهرَوردي هم عشرة، توافق الأفلاك العشرة عند بطليموس»[٥].

- **العالم الثاني**: عالم النفوس الناطقة، ويشمل «الأنوار أو النفوس المُدبِّرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية»؛ أي عالم الأنفس السماوية والأنفس البشرية. والنفس الناطقة وإن لم تكن جرمانية إلّا أنّها تتصرّف في عالم الأجسام»[٦]، وبيّن السُّهرَوردي أنّ النفس ذات حقيقة

---

وما بعدها، والشيرازي، شرح **حكمة الإشراق**، ص٣٣١ وما بعدها.

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق ج٢، ص١٣٩-١٤٠. والشيرازي، تعليقة على شرح **حكمة الإشراق**، ص٣٣٣.

(٢) سورة المدثر الآية رقم ٣١.

(٣) سورة النحل آية رقم ٨.

(٤) السُّهرَوردي، المطارحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٤٥٢.

(٥) نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١١٨.

(٦) السُّهرَوردي، هياكل النور، ص٦٤.

بسيطة نورية وذلك في **حكمة الإشراق**، وهي إنّيَّة صرفة وذلك في التلويحات، والمآل واحد إذ الظهور عين الفعلية والوجود.

والنفس حادثة بحدوث البدن، يقول : «النفس لم توجد قبل البدن»[١]، «والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثاً عشقياً، وجذبته إلى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشويه ظلمة برزخية أصلاً، فانقطع شوقه عن عالم النور البحت إلى الظلمات»[٢].

فالنفس موجودة بالقوة، ولا تصير موجودة بالفعل إلّا بالتعلّق البدني. فالنفس فقيرة في نفسها لأنّها بالقوة ولا تصير بالفعل إلّا بعدما تتعلق بالبدن. ولما كان البدن مظهراً لأفعال النفس ومترجماً لأقوالها، عشقت النفس البدن. ونظراً لأنّ النفس في الأصل من النور المجرّد، فلا تنقطع صلتها بعالم الأنوار المناسب لها. يقول السُّهرَوردي: «النور الإسفهبد (أي النفس) استدعاء المزاج البزرخي باستعداده المستدعي لوجوده، فله إلف مع صيصيته لأنّها استدعت وجوده، وكانت علاقته مع البدن لفقره في نفسه، ونظره إلى ما فوقه لنوريته، وهي مظهر لأفعاله، وحقيبة لأنواره، ووعاء لآثاره، ومعسكر لقواه»[٣].

ولما كان البدن الإنساني في مزاجه أصلح الأمزجة وأعدلها، وكان استعداده لقبول الفيض العقلي أعظم من سائر الأبدان - لأنّ أبدان الحيوانات وغيرها لا تملك الاستعداد لقبول الفيض من العقل المفارق

(١) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢٠٧
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢١٥.
(٣) م.ن، ج٢، ص٢١٦.

مباشرة بل تقبل فيض النفوس الإنسانية الناقصة المفارقة لأبدانها[١]. يقول السُّهرَوردي: «وهي - أي الصيصية - أول منزل للنور الإسفهبد، على رأي حكماء المشرق في عالم البرازخ»[٢]. أي أنّ البدن الإنساني أول منزل من منازل النفس الناطقة، لأنّه أعظم من سائر الأبدان؛ لكون مزاجه أصلح الأمزجة وأكثرها اعتدالاً، ولذا استعداده لقبول الفيض العقلي أكبر.

وهنا يجب التنبيه إلى أنّه ينكر -كما قلنا في فصل سابق- قِدَم النفوس الفردية على الأبدان - معاكساً أفلاطون ومتابعاً الفارابي- ويرى أنّ النفس الفردية لو وجدت قديماً في عالم القدس فوجودها لا يصح إلّا على أساس اتحاد النفوس كلها دون تمييز، أمّا اختلافها ففي العوارض واللواحق التي تتعلق بها بعد اتصالها بالبدن. فهو ينقل فكرة النفس الكليّة عند الفارابي من ما بعد انفصال النفس عن الجسد، إلى ما قبل اتصالها به.

وأكد السُّهرَوردي في هياكل النور مذهبه المطابق لما عليه الجمهور في الروح، أنَّها حادثةٌ كالبدن لا قديمة، وأنّها ليست الباري جلَّ وعزَّ، وليست جزءاً منه[٣].

وهناك تناسب بين النفس والبدن؛ فيوجد حواس خمس ظاهرة، أشرفها البصر بالنسبة للإنسان، وأهمها اللمس بالنسبة للحيوان، ولكن الأشرف أشرف من الأهم[٤]. ولكل صفة من صفات النفس نظير في

---

(١) أنظر: طالب، شيخ الإشراق، ص١٤٤-١٤٥.

(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢١٧.

(٣) أنظر: السُّهرَوردي، هياكل النور، ص ٥٤-٥٥.

(٤) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٠٣-٢٠٤

البدن. فللغضب هناك القوة الغضبية، وللشهوة هناك القوة الشهوية. ونظراً لأنّ الإنسان ينمو ويتطوّر فهناك القوة الغازية والقوة المولدة والقوة النامية[١]. وهناك مناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني، فالنور تناسبه الحرارة، والظلمة تناسبها البرودة[٢]. وبالإضافة إلى الحواس الخارجية الخمس هناك حواس باطنة[٣]: التذكر والتخيّل والوهم والحس المشترك الذي يجمع بين هذه الحواس الباطنة كلها[٤]. وهي تعمل بفعل النور، فالنسيان يحدث إذا ما غاب النور عن البدن، ويتذكر الإنسان إذا ما حضر النور، «فليس الذكر إلّا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبدية الفلكية-، فإنّها لا تنسى شيئاً»[٥]. وينشط الخيال إذا ما حضر النور، يقول: «وللنور الإسفهبد إشراق على مثل الخيال ونحوه، وإشراق على الأبصار المستغني عن الصورة»[٦].

- **العالم الثالث**: عالم البرازخ: وهو عالم الأجسام. وهو «منقسم إلى أثيري وعنصري»[٧]، و«عالم الأجسام العنصرية»، يشمل أجسام ما تحت فلك القمر، وعالم «الأجسام الأثيرية»، هو أجسام الأفلاك السماوية، وهو عالم البرزخ المزدوج المتألّف من الكواكب السماوية ومن عالم

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢) م.ن، ج٢، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٣) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٠٨، وما بعدها.

(٤) م.ن، ج٢، ص٢١٠

(٥) م.ن، ج٢، ص٢٠٨.

(٦) م.ن، ج٢، ص٢١٥.

(٧) السُّهرَوردي، هياكل النور، ص٦٤.

عناصر ما دون القمر [١]. وسوف نقوم بمزيد من التحليل لهذا العالم في نهاية هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

- **العالم الرابع** : عالم المُثل: يوجد عالم إضافي على العوالم الثلاثة السابقة في كتاب **حكمة الإشراق** للسُّهرَوردي، هو«عالم المُثُل المُعلّقة»، وهو ذلك العالم الكائن بين العالم الحسِّي والعالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة، ويشتمل على الصورة فقط دون المادة. ويتم إدراكه بالمُخيِّلة، ويدعوه السُّهرَوردي «عالم المُثُل المُعلّقة». وليس هذا العالم بعالم المُثُل الأفلاطونية، ولكنه عالم الصور والمُثُل المُعلّقة [٢]. وعالم المُثُل المُعلّقة عند السُّهرَوردي يسمّيه أيضاً «عالم الأشباح المجرّدة، وبه تحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة»[٣]، وهو مدرك بالمُخيّلة النشيطة. وعبارة المُعلّقة هذه تعني أنّ المُثُل ليست حالة في قوام مادي بل إنَّ لها مظاهر تنجلي بها كما تظهر الصورة في المرآة. وفي عالم المُثُل المُعلّقة نجد فيه كل ما في العالم المحسوس من غِنى وتنوّع لكن بحالة لطيفة، وهو عالم من الصور الظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت [٤].

إذاً يُعتَبر عالم المُثُل المُعلّقة أحد عوالم أربعة عند السُّهرَوردي، وهذا التقسيم مذكور في «**حكمة الإشراق**» حيث يذكر السُّهرَوردي أنّ

---

(١) أنظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣١.
والتفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص١٩٥ - ١٩٦.
(٢) أنظر: أبو الوفا التفتازاني م.ن، ص١٩٥- ١٩٦.
(٣) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٣٤.
(٤) أنظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣١.

تجاربه قد أظهرته على أنّ العوالم أربعة، عالم الأنوار القاهرة وعالم الأنوار المدبِّرة؛ وعالم الأجسام وعالم الصور المُعلّقة [١]، فيذكر قطب الدين الشيرازي أنّ العالم عالمان: عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية، وهي عالم الأفلاك والعناصر، وإلى العناصر الشبحية، وهي عالم المِثال المعلّق [٢]. وهذا العالم -كما قلنا - ليس بعالم المُثُل الأفلاطونية، وهو ما يؤكده السُّهرَوردي نفسه؛ إذ يقول: «والصور المُعلّقة ليست مثل أفلاطون، فإنّ مُثل أفلاطون، نورية ثابتة، وهذه مُثل مُعلّقة منها ظلمانية ومنها مستنيرة للسعداء على ما يلتذون به بيض مرد وللأشقياء سود زرق...»[٣].

وإذا كانت نظرية الوجود عند السُّهرَوردي تحتوي على قطبين النور والظلمة، فهنا نلاحظ أنّ السُّهرَوردي لا يقول بوجود الظلمة، على مذهب الزرادشتية والمانوية؛ فالظلام ليس إلّا العدم، أو عدم النور[٤].

وهكذا يُقيم السُّهرَوردي تعارضاً بين النور والظلمة، وهي الثنائية المستورة في كل تجربة صوفيّة. فعالم النور يشمل الأنوار والعقول والأرواح والنفوس والمفارقات، أمّا عالم الظلمة فيشمل المادة والأجسام البرازخ. وعالم النور يشرط وجود عالم الظلمة، والجسم في وجوده يفتقر إلى النور المجرّد الذي لا يحتاج في وجوده إلى الجسم. والنور والظلمة في الحقيقة تعبيران عن الحياة والموت. فعالم النور هو

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، ج٢، ص٢٣٢.
(٢) ٦ - أنظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣١، هامش ٢.
(٣) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، ج٢، ص٢٣٠-٢٣١.
(٤) أنظر: مروة، النزعات المادية، ج٣، ص١٤٧.

عالم الحياة وعالم الظلمة أو البرزخ هو عالم الموت[١]، «وعالم الأفلاك لأنّه عالم علوي نوراني هو عالم الحياة أيضاً، «واعلم أنّه لا ميت في عالم الأثير»[٢]. فللأفلاك عقول ونفوس أو أنوار تحركها، «وإذا كانت الأفلاك حية ولها مُدبّرات، فلا يكون مُدبّراتها عللها إذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة. فإنّ النور المُدبّر مقهور من وجه بالعلاقة. فيكون مُدبّرها نوراً مجرّداً قد نسميه «النور الإسفهبد..»[٣]. وهي موجودات تتدخل في مصائر الناس، إذ تتحدد الأرزاق ويتعين الشقاء أو السعادة طبقاً لحركات الأفلاك، «وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف في الكواكب وغيرها ما يوجد سعدية ونحسية واعتدالاً»[٤]. وأيضاً «وجميع الحوادث التي عندنا هي من آثار حركات الأفلاك فهي علة حدوث الحوادث..»[٥]. وهي «آمنة من الفساد والشهوات والغضب»[٦]؛ لأنّ ذلك من مظاهر النقص وعالم الأفلاك متصف بالكمال، «ولما لم يكن لمُدبّرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية..»[٧].

وبين أسمى الأنوار والظلمة المطلقة يضع السُّهرَوردي سلسلة من

---

(١) أنظر: حنفي، «**حكمة الإشراق** والفينومينولوجيا»، في: شيخ الإشراق: الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص٢٣٤، ٣٤٦.
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٤٩.
(٣) م.ن، ج٢، ص١٤٧.
(٤) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٤٣.
(٥) م.ن، ج٢، ص١٧٤.
(٦) م.ن، ج٢، ص١٣٢
(٧) م.ن، ج٢، ص١٨٥.

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 دوراً هاماً. فنقطة انطلاقه المباشر هي قوانين العالم كما يحددها ابن سينا أخذاً عن أرسطو. ومن الملاحظ وجود علاقة واضحة بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة عند السُّهرَوردي؛ فدرجات المعرفة تتطابق مع المستوى الوجودي للكائنات. فالكائنات تنقسم طبقاً لوعيها بنفسها وهذه المراتب التي يمكن أن نسميها حقيقة تتطابق مع مراتب أخرى إدراكية. ويجب أولاً أن ننبه إلى أنّ السُّهرَوردي يقبل أساساً أربع قوى للمعرفة، هي الخاصة «بالإدراك بحس البصر»، الخاص بإدراك الأشكال الخارجية (المسافة، اللون، الخ)؛ ثم «الخيال» وهو الذي يدرك الصور المستقلة للأشكال الخارجية؛ ثم «الوهم» ووظيفته هي إدراك معاني الأشياء المحسوسة، وهو أكثر نفاذاً من القوتين السابقتين، لكنه لا يقوم بدوره مستقلاً عن المادة. وأخيراً «العقل»، ومقره طبقاً للتقاليد الصُّوفيَّة هو القلب، ووظيفته هي وصل الإنسان بالعالم الذهني. ومهمة هذا العقل هي تعلّم الحقائق الذهنية وعالم الملائكة وروح الأنبياء والعلماء. وكما سبق القول فإنّ مراتب المعرفة المختلفة تتطابق مع درجات مختلفة للكائن؛ فالكائنات الواعية بنفسها والقائمة بذاتها هي أنوار لا مادية، وينتمي إلى هذه الدرجة الله سبحانه وتعالى والملائكة والمُثل والنفس البشرية. أمّا لو توقفت الكائنات على شيء آخر في وعيها لنفسها فهي أنوار عرضية مثل الكواكب والنار. فإذا كانت تجهل نفسها، بالرغم من أنّها تقوم بذاتها، فهي إذاً الظلام القائم بذاته، مثل كل الأجسام الطبيعة. وفي آخر الأمر توجد الكائنات التي، بالإضافة إلى أنّها

تجهل نفسها، تحتاج إلى من يتوقف عليه وجودها. وهي الظلام العرضي، مثل الألوان والمذاقات والروائح وغيرها. وبهذه الطريقة يرتبط النور مع المعرفة داخل «**حكمة الإشراق**». فالوعي هو الشعلة المتوقدة داخل النفس الإنسانية. وهو يأتي من **نور الأنوار**. وهو المُدبّر 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 للمعرفة أو للوعي. وطريق المجيء هو الذي تحدده العودة، من نور إلى نور حتى الوصول إلى أسمى الأنوار. وعلى هذا فالكون هو حركة دائبة إلى أعلى مبعثها جنوح النار الدائم إلى المرتفعات [١].

**٣- أزلية العالم:**

اعتقد بعض الفلاسفة قدم المادة قبل حدوث صُوَرِ العالم، وأسمَوا تلك المادة الهيولى، ووافقهم في ذلك المعتزلة حين قالوا: المعدوم الممكن قبل وجوده شيءٌ وذاتٌ ومتقرِّرٌ في نفسه في الخارج. وردَّ الأشعريُّ عليهم بقوله الشهير: الوجودُ عينُ الموجود. لكنَّ السُّهرَوردي لما ذكر في كتبه الهيولى قرَّر حدوثَها لا قدمَها، وتلازمَها مع صور العالم المخلوقة، فقال: «الهيولى لا يتصور وجودها دون صورة»[٢].

وقال: «بلى يجوز أن يكون شيئان، وجودُ أحدهما مع الآخر ضرورةً كالمتضايفين... فالهيولى والصورة وجودهما عن فاعل خارج»[٣].

---

(١) أنظر: نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١١٧-١١٨.

(٢) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص١٨٧.

(٣) م.ن، الموضع نفسه.

وقال السُّهرَوردي مبيّناً مذهبه في العدم: «العدم ليس له حقيقة محصلة، بل هو عبارة عن اللاوجود»[١]، فخالف بذلك المعتزلة والفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنّ العدم شيءٌ متقرِّرٌ في نفسه.

لكن عدم قدم الهيولى منفصلة عن الصورة، لا يعني أنّه يقول بحدوث العالم، فالعالم قديم[٢]؛ لأنّ الشيء الذي يتوقف وجودُه على شيء آخر فإنّه يكون موجوداً متى وُجِدَ هذا الشيء، وبالتالي، فإنّ العالم أزلي لأنّه معلول لله[٣]، أمّا الحلَّاج فإنّ الأمر يبدو مضطرباً عنده، ففي حين أنّه يؤكد أن ليس من فارق بينه وبين الله سوى القدم والحدوث: «يا [من] هو أنا وأنا هو لا فرق بين إنّيتي وهويتك إلّا الحدث والقدم»[٤]، وأنّ الله «ألزم الكل الحدث لأنّ القدم له»[٥]، نراه يتحدث عن وجود محمد (ص) بأنّه قد سبق العدم، وأن ليس في الأنوار نور أقدم من نوره [٦].

وإذا كانت نظرية الوجود عند السُّهرَوردي تحتوي على قطبين النور والظلمة، فهنا نلاحظ أنّ السُّهرَوردي لا يقول بوجود الظلمة، على مذهب الزرادشتية والمانوية؛ فالظلام ليس إلّا العدم، أو عدم النور[٧].

---

(١) السُّهرَوردي، اللمحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٤، ص٢١٢.
(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٧٢ وما بعدها.
(٣) أنظر: مروة، النزعات المادية، ص١٦٥، هامش(١).
(٤) أخبار الحلَّاج، تحقيق ل. ماسينيون وپ. كراوس، باريس، مطبعة القلم، ١٩٣٦، ص٢٥.
(٥) م.ن، ص٣٥.
(٦) أنظر: عباس، محمد قاسم، الحلَّاج، الأعمال الكاملة، ص١٦٢.
(٧) أنظر: مروة، النزعات المادية، ج٣، ص١٤٧.

والزمان عند السُّهرَوردي أزلي أبدي[١] وله أبعاد ثلاثة: الآن وهو الحاضر بين الماضي والمستقبل، ولكن يزيد عليه أنّ الزمان الحاضر «لا متناه» من طرفيه الماضي والمستقبل، يقول السُّهرَوردي: «والذي يقال إنّ الآن هو آخر الماضي فيتنامى، فإن عنى به أنّه آخر بعده فهو كلام فاسد. وإن عنى به أنّه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فإنّه آخر هذا الماضي وأول ما سيأتي إذا جعل مبدأ، وكل واحد من الزمان في جانبيه - أعني الماضي والمستقبل - لا يتناهى»[٢]، وهو يقول بهذا حتى يمكنه إثبات قدم العالم من ناحية والمعاد من ناحية أخرى. فالسُّهرَوردي يتحدث عن الزمان الكوني في إثباته قدم العالم - كالفلاسفة. ويعني السُّهرَوردي بأصل الزمان لا تناهيه من الماضي والمستقبل. والزمان هو مقدار الحركة، وحركات الأفلاك الدورية عنده تتم عن طريق الربط التقليدي بين الحركة والزمان، يقول السُّهرَوردي: «واعلم أنّ الزمان هو مقدار الحركة، إذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها، وضبط بالحركة اليومية، فإنّها أظهر الحركات. وتحدث عن تأخيرك لأمر - إذا أدى إلى فوات ما يتضمن تقديمه - أنّ أمراً ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه 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، فإنّ العدم للشيء قد يكون بعد، ولا أمراً يجتمع معه، فهو أيضاً قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له»[٣].

---

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٧٧ وما بعدها.

(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٨٢- ١٨٣.

(٣) م.ن، ج٢، ص١٧٩- ١٨٠.

ويرى السُّهرَوردي قِدَم عالم العقول، وعالم النفوس الناطقة المتصرّفة في السماويات ونوع الإنسان، وكليّات العناصر وما يلزمها لزوماً أولياً كالحركة السرمدية والزمان، فالواحد وهو الصانع علة تامة لكل الأشياء، وهذه العلة دائمة الوجود وما دام كذلك فإنّ المعلول لا يتخلف عنها، وإلا لزم مرجح وهو علة تامة لأنّه لا يتوقف على أمر حادث، والواحد قبل جميع الممكنات وليس به أي تغيّر فإذاً العالم الصادر عنه أزلي أبدي. ويؤكد القضية نفسها من خلال بيانه أنّ فعل الأنوار أزلي، فـ«**نور الأنوار**» والأنوار القاهرة لا يمكن أن يحصل منهم شيء بعد أن لم يكن موجوداً. والشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فإنّه يكون موجوداً متى وجد هذا الشيء، والعالم معلول لله والله أزلي، وإذاً فالعالم أزلي، وقد قرّر السُّهرَوردي ذلك؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن العلة التامة الكاملة؛ ولأنّ تأثير الأزلي أزلي مثله. ثم أنّه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد فيما يختص بـ«**نور الأنوار**» وما يصدر عنه لأنّ الوقت متأخر عن **نور الأنوار** وعن الأشياء التي تصدر عنه[١].

ورغم أنّ الصادر من القديم قديم؛ يرفض السُّهرَوردي مساواة العالم مع الله، مع أنّه صادر منه؛ فلا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتهما، وعدم أولويّة أحدهما بالعلة والآخر بالمعلولية، فإنّ دوام أثر الشيء مع الشيء لا يقتضي التساوي. واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم منه. وقد علمت أنّ الشعاع المحسوس هو من المنير لا النيّر من الشعاع؛ وكلما يدوم النيّر الأعظم يدوم الشعاع مع أنّه منه، فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع أنّه منه ولا يلزم منه محال على ما ظن[٢].

---

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٧١-١٧٢.
(٢) أنظر: الشيرازي، تعليقة على شرح **حكمة الإشراق**، ص٣٧٨-٣٧٩.

### ٤- الواجب والممكن والوجود والماهية:

من الملاحظ ابتداءً أنّ الموجودات أنطولوجياً -من حيث هي موجودة- تنقسم عنده إلى ثلاثة أنواع:

**الموجود «الواجب الوجود»** .. وهو الله تعالى. والكائن واجب الوجود قائم بذاته ويطلق عليه «نور جوهري» و«نور مجرّد».

**«الممتنع الوجود» أو مستحيله.**

**«الموجود الممكن»**، هو الذي يتوقف وجوده على غيره، ولذلك يطلق عليه «نور عرض». وهو الموجود ممكن الوجود الذي ليس بواجب ولا ممتنع، ويشمل المخلوقات ما وجد منها وما سوف يوجد(١).

لكن إذا وضعنا في اعتبارنا أنّ «الممتنع» عند السُّهرَوردي هو «عدم» أي «لا موجود»، فإنّ الموجودات تكون نوعين:

«واجبة»

و«ممكنة»(٢)

وهكذا فإنّ التقسيم الذي يضعه السُّهرَوردي يميّز ما بين واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود، وبالرغم من أنّه لا يتكلم عن واجب الوجود وممكن الوجود في كتابه «**حكمة الإشراق**»، فإنّه يتحدث عن ذلك كله في «اعتقاد الحكماء» وفي «باتاو نامة» وفي «يزدان شناخت».

وإذا انتقلنا إلى مسألة الوجود والماهية نجد أنّ القول بأصالة

---

(١) أنظر: السُّهرَوردي، هياكل النور، ص٥٧.

(٢) السُّهرَوردي، المشارع، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٣٨٦- ٣٨٧.

الوجود، هو قول مدرسة الحكمة المتعالية، حيث رفض صدر المتألهين القول بأصالة الماهية، وأكد أنّه «ليس لها وجود من نفسها، وهي لا تتمتع بأية واقعية مع أنّه صدر المتألهين قال بأصالة الماهيّة بدايةً ثم عدل عنها.

إنّها تنتمي إلى مجال العقل لا إلى مجال الواقع»[١]، وأشاد أركان نظرية أصالة الوجود التي أضحت محوراً أساسياً لإبداعاته الفلسفية وإبداعات مدرسته مدرسة الحكمة المتعالية[٢].

والقول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن. قال به المحقق الدواني.

أمّا القول بأصالة الماهية، فتبنّاه السيد محمد باقر الميرداماد المتوفى سنة (١٠٤٠هـ) من مدرسة أصفهان الفلسفية، وهو أستاذ صدر المتألهين الشيرازي، كما قال به شيخ الإشراق السُّهرَوردي، ويعرض السُّهرَوردي في التلويحات لمسألة الوجود والماهية، ويقول: «إنّه لا يجوز أن يقال إنّ الوجود في الأعيان زائد على الماهية»[٣]. ولا بدّ أن يكون الوجود اعتبارياً والماهية أصيلة. وهذا الكلام يبتني على قاعدة قرّرها شيخ الإشراق ومفادها: (كل شيء لزم من تحققه تكرّره لا إلى نهاية فهو

---

(١) حميّة، د. خنجر، «قراءة في مُلا صدرا الشيرازي»؛ في كتابه: اختبارات المقدس، بيروت، ط١، دار الأمير، ٢٠٠٧، ص٥٩.

(٢) أنظر: مُلا هادي السبزواري، شرح المنظومة، تعليق: حسن زادة آملي، تحقيق مسعود طالبي، طهران، نشر ناب، ١٤١٦هـ، ج٢، ص٦٦ وما بعدها.
وأنظر التحليل الذي قدمه أستاذنا د. خنجر علي حميّة لموقف مُلا صدرا في كتابه: اختبارات المقدس، ص٥٢ وما بعدها.

(٣) السُّهرَوردي، التلويحات، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج١، ص٢٢.

اعتباري)، وهنا الوجود شيء ويلزم من تحقّقه في الخارج تكرّره، فحينئذ يكون اعتبارياً[١].

وعندما يبدأ السُّهرَوردي بما بعد الطبيعة يعترض على التمييز الذي يضعه البعض بين الماهية والوجود، فالوجود، كشيء مجرّد عن الماهية، ليست له حقيقة إلّا في عقولنا. والسُّهرَوردي، مع ذلك، يعتبر أنّ نظرية تدرج الكائنات جوهرية، وهي تنشأ عن اختلاف بعضها عن بعض في حدودها المتنوّعة. وليست هذه الاختلافات إلّا النماذج أو الأفكار الأفلاطونية التي تحد بماهيتها كمال الكائن. والفضل يعود إلى مُلّا صدرا الذي نبّه على أنّ السُّهرَوردي أحلّ النور محل الكائن. وطبقاً لهذا توجد تبعية ثلاثية، فالماهية على ذلك تتبع الوجود باعتبارها حداً لكماله. وفي مقابل ذلك فالوجود الخاص لكل كائن، الذي ليس إلّا شكله الخارجي؛ يتبع الماهية كنموذج، وبعبارة أخرى لدينا حدان للكائن: فماهية كل شيء تحد الكائن، مكونة الفواصل المميّزة بين كل كائن وآخر؛ ومن ناحية أخرى، فالوجود يمنح الماهية تحققها، ولكن هذا التحقق لا ينفصل عن الماهية إلّا في الذهن[٢].

### ٥- عالم البرازخ:

البرازخ هي الأجسام السماوية والأرضية المتوسطة بين الأنوار المجرّدة والظلمات المحضة، والبرزخ هو الجسم المظلم بذاته الذي ليس

(١) أنظر: مُلا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج٢، ص٦٨.

(٢) أنظر: نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١١٦-١١٧.

له من ذاته أي تنوّر، بل يستمد النور والحياة من الأنوار المجرّدة والعارضة[١].

والموجود المظلم ينقسم إلى:

١- الجوهر الغاسق الذي لا يكون هيئة لغيره ولا يحتاج إلى المحل.

٢- الهيئة الظلمانية وهي ما يكون هيئة لغيره أي متقوِّماً بالغير، أي الأعراض، وهي المقولات التسع.

ومن الجواهر الغاسقة الأجسام، ويسمَّى الجسم برزخاً لأنّه حائل بين شيئين أي إنّه معتم غير شفاف. ولما كان الظلام من طبيعة البرزخ فلذلك لا يؤثر النور - لازمة أو فارقه - في كونه جوهراً غاسقاً، لأنّ النور عارض عليه زائد على ماهيته (إنْ كان ثمة ماهية لما هو قرين اللاوجود) إذ لا يعقل أن يكون النور العارض من ذات البرزخ، لأنّ المظلم لا يكون علة في وجود النوراني ولو كان عارضاً، إذ إنَّ المعلوم أنّ جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول، والنور أشرف من الجوهر الغاسق، ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يكون الجوهر المظلم هو المُعطي للبرازخ أنوارها، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه؛ فالنور الذي يستضيء به البرزخ ليس مصدره برزخاً آخر، بل أنوار خارجة عنها، وهي الجواهر النورانية العقلية، وكذلك الهيئات العارضة (كالأشكال والألوان والطعوم والروائح وغيرها) التي تتعلق بالبرزخ لا يمكن أن يكون البرزخ مصدرها ولا علة وجودها، بل إنّها تستند إلى الجواهر النورية المجرّدة[٢]، يقول:

---

(١) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٢٥.

(٢) أنظر: أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٣٨.

«الجسم لا يوجد جسماً. وإذا دريت أنّك في نفسك نور مجرّد ولست تقوى على إيجاد برزخ، فإذا كان من النور الجوهري الحي الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ عن إيجاد البرزخ»[١].

والجوهر المظلم ليست لـه جوهرية عينية بل لـه اعتبار عقلي فقط لأنّ الجوهرية الحقة عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في كماله عن المحل وليس الجوهر الغاسق كذلك. والاعتبار العقلي الذي نستند إليه في تقريرنا للجوهر المظلم لا يسبغ على هذا الجوهر وجوداً؛ لأنّه مظلم لا نور فيه، ويمكن أن يفسر هذا الاعتبار العقلي فقط على أنّه تدبير مؤقت لتبرير العالم المادي من حيث إنّه ضرورة واقعية تتطلب حلاً من الفيلسوف. وإذا تناولنا هذا الموقف بالتفصيل وجدنا أنّه يجعل الجواهر الغاسقة وحدات ميتة لإحداها على الأخرى إلّا بالعوارض والمقادير والأشكال. وهو يخرج بموقفه هذا عن الموقف الأرسطي التقليدي وموقف المشَّائين الإسلاميين القائلين بالهيولى والصورة. وهو يقرّ في النهاية فكرة المادة المطلقة التي يعبّر عنها بالظلمة، أي أنّنا هنا أمام موقف لا مادي جديد - كما أشرنا - يقوم على نفس الأسس التي قامت عليها المذاهب اللامادية مستنداً إلى دعاوي صوفيّة ومطالب روحية عميقة[٢].

إنَّ الحكمة في عالم الأنوار ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر ممّا هي في عالم الظلمات بل هي ظلّ لها، أي أنّنا هنا - كما يقول أبو ريان- بصدد موقف أفلاطوني يرى في عالم الأجسام ظلاً لعالم المُثُل

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١١٩.
(٢) أنظر: أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٣٩.

أو عالم الأنوار، وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود عالم الأنوار من وجود عالم الأجسام أو البرازخ. إنّ النسب بين الأنوار المجرّدة أشرف من تلك التي بين الأنوار الظلمانية التي في عالم الأجسام، بينما ذهب المشَّاؤون إلى القول بعقول عشرة، واعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ فلكية كانت أو عنصرية. وعالم البرازخ في نظرهم يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر من ذلك لأنّ الترتيب والنسب التي بين العقول العشرة أقل كثيراً من النسب التي بين ما لا يحصى عداً من موجودات عالم البرازخ؛ ولكن هذا الرأي خطأ؛ لأنّ تلك علل وهذه معلولات وهي رشح منها وظلّ لها والعلة أشرف من المعلول، فيجب إذاً أن تكون النسب النورية موجودة قبل الظلمانية بل وأكمل منها نظاماً وشرفية وذلك بناءً على قاعدة الإمكان الأشرف[١].

ويرتب السُّهرَوردي عالم البرازخ ترتيباً تنازلياً حسب درجة الشفافية، فهناك برزخ فارد وبرزخ مزدوج. والفارد إمّا حاجز وهو الأرض أو مقتصد وهو من الماء أو لطيف وهو الفضاء. بينما يرتب المشَّاؤون العناصر الأربعة حسب التخلخل والتكاثف ابتداءً من الأكثر تخلخلاً إلى الأكثر تكاثفاً، فيكون لدينا التراب والنار والماء والهواء. وهناك عناصر متوسطة أو مُرَكّبة فالدخان عنصر مُرَكّب من التراب والهواء، والبخار عنصر مُرَكّب من الماء والهواء. ويرفض السُّهرَوردي إرجاع عالم البرازخ إلى العناصر الأربعة كما فعل المشَّاؤون[٢].

---

(١) أنظر: أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص١٦٢.

(٢) أنظر: حنفي، «**حكمة الإشراق** والفينومينولوجيا»، في: شيخ الإشراق: الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص٢٣٧.

يقول: «الأصول ثلاثة: حاجز ومقتصد ولطيف. وأعلم أنّ اللطيف (أي الهواء) ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنّه بعد اللطف قد تقل فيه، ولهذا فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء... وإن سمّى ما اشتد من الهواء حرارته ناراً فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسماً على قسمين: باعتبار شدة كيفية واحد، وضعفها»[١].

وهكذا وفقاً لنظرية الأنوار، فالأجسام تنقسم حسب درجة نفاذ الأنوار فيها: فهناك أجسام (حاجزة) تماماً مثل الأرض، وأخرى «لطيفة» كالفضاء، وثالثة «مقتصدة» مثل الماء[٢]. أمّا النار على هذا، فليست عنصراً مادياً ولكنها شكل نوري. وتركيب الأجسام لا يخضع لاختلاف هيئات العناصر الأولى فيها، ولكنه بالأحرى يتبع هيئات تأليف النور والظلمة فيها، إنّه يغني على حسب درجة نفاذ النور فيها. وعلى ذلك، فكل جسم يمكن تعريفه بأنّه برزخ خاضع لدرجات النور، التي يتلقاها ويعكسها في نفس الوقت[٣]. يقول السُّهرَوردي: «وإذا فتشت الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور»[٤]. فالحركات إذاً كلها سببها النور، ولكن تأثير النور - كعلة أخيرة - إنّما يتم بتوسّط نوعين من النور:

**النوع الأول**: النور الشعاعي المجرّد الذي يسبّب الحرارة، ومن خلالها تحصل القابلية للحركة لدى البرزخ.

---

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٩٠.
(٢) م.ن، ج٢، ص١٨٧.
(٣) أنظر: نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١٢٢.
(٤) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، ج٢، ص١٩٦.

**النوع الثاني**: النور المُدبّر الذي يُحرّك القابل بشكل مباشر، ومن خلال الحرارة والحركة معاً تنشأ الحياة [١].

ومن هنا، فالحركة في عالمنا مرتبطة بالحرارة، والحرارة مرتبطة بالنور، فحيث تحلّ حرارة يتحرك المحل بتدبير النور المُدبّر، ولا مانع أحياناً من استناد بعض البرازخ إلى حرارة برازخ أخرى مثلها، والثانية إلى الثالثة، وهكذا حتى الوصول في النهاية إلى النور المُدبّر، فالقوابس يمكن أن تستند في حركتها إلى غيرها لاستمداد غيرها الحرارة من الغير، لكن لا يمكن ذلك بالنسبة إلى الأفلاك، فحركة الأفلاك لا تستند إلى الغير بل تكون بحرارة ذاتية[٢].

والبرازخ إمّا قوابس أو أفلاك [٣]. وبما أنّ كلاً من القوابس والأفلاك هو برزخ، والبرزخ هو الجسم الذي ليس له تنوّر من ذاته، يعني أنّ كُلّاً من القوابس والأفلاك هو مظلم بذاته، لكن ما يميّز الأفلاك عن القوابس أنّ الأفلاك دائمة الحركة ودائمة التنوّر لقربها من الأنوار العلوية المانحة لها النور، فتشتد بذلك حرارتها وتولّد الحركة، بينما القوابس قد تتنوّر وتتحرك لكنها ليست دائمة التنوّر ودائمة الحركة كما هو الحال في الأفلاك[٤].

والقوابس: هي الأجسام الأرضية، وهي على قسمين: فاردة ومزدوجة. والفارد: هو البسيط الذي لا تركيب فيه، وهو أحد البرازخ

---

(١) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، ج٢، ص١٩٣ وما بعدها.

(٢) أنظر: طالب، شيخ الإشراق، ص١٤٢-١٤٣.

(٣) أنظر: السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٨٧ وما بعدها

(٤) أنظر: طالب، شيخ الإشراق، ص١٤٢.

الثلاثة التالية: ماء، أرض، هواء. أمّا النار، رابع العناصر الأربعة، فلا يجعله السُّهرَوردي بين البرازخ الأرضية، لأنّه عبارة عن هواء حار، وهو أسمى من العناصر الأخرى لنوريته، ولذا جعله **نور الأنوار** خليفة له في العالم الأرضي[١]. فكما تضيء النفس عالم الأرواح كذلك تضيء النار عالم الأجرام، وكما أنّ الخلافة الكبرى للنفس، أي الإمامة الخاصة «بالخلافة الكبرى الإنسية للنفوس الكاملة البشرية»[٢]، فالنار الخلافة الصغرى. «ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة، وبه يستعان في الظلمات، وهو أتم قهراً وأشبه بالمبادئ لنوريته، وهو أخو «النور الإسفهبد» الإنسي، وبها تتم الخلافتان صغرى وكبرى، فلذلك أمر الفُرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان. والأنوار كلها واجبة التعظيم شرعاً من **نور الأنوار**»[٣].

والقابس المزدوج: هو المُرَكّب الذي يتركب من برزخين على الأقل من هذه البرازخ الثلاثة المذكورة، كالبلور المُرَكّب من الماء والتراب، علماً أنّ كل الموجودات الأرضية عند حكيم الإشراق تنشأ من اختلاط هذه العناصر الثلاثة ببعضها. ثم القوابس الفاردة الأرضية (أي: الماء، الأرض، الهواء) إن منعت النور كلياً فهي حاجزة كالأرض، وإن منعت النور جزئياً فهي مقتصدة كالماء، وإن لم تمنع النور أصلاً فهي لطيفة كالهواء. وهذا القسم الأخير باعتبار درجة القابلية للنور ليس أكثر[٤].

---

(١) م.ن، ص١٤١.

(٢) الشيرازي، تعليقة على شرح **حكمة الإشراق**، ص٤١٨.

(٣) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٩٦-١٩٧. والشيرازي، تعليقة على شرح **حكمة الإشراق**، ص٤١٧-٤١٨.

(٤) أنظر: طالب، شيخ الإشراق، ص١٤١.

وإذا جئنا إلى الأفلاك نجدها عند السُّهرَوردي برازخ علوية قاهرة أعلى رتبة من القوابس، وأسمى مكانة من العناصر الأرضية، وهي فاردة فقط، ولا يوجد فيها أي تركيب، وهي أقرب إلى الأنوار منها إلى الظلمات، ومثالها النفوس البشرية والحيوانية والنباتية[١].

وعالم الأفلاك والكواكب هو عالم الأثير، وهو عالم حي؛ لأنّ كل فلك يتحرك بالإرادة، ولكل فلك نفس مُدبِّرة. وتسمَّى عقول الأفلاك والكواكب «بالمُدبِّرات العلوية»، أمّا النفوس الناطقة الإنسانية فتسمَّى «بالمُدبّرات السفلية»؛ ونفوس الأفلاك أنوار مجرّدة قائمة بذواتها مدركة للمعقولات، وهناك فرق بين أجسامنا وأجسام الأفلاك. فبينما الأولى لها ميل يخالف ميل نفوسنا - لأنّ ميل أبداننا إلى جهة المركز، وميل نفوسنا قد يكون إلى تلك الجهة كالنازل من علو إلى أسفل وقد يكون إلى خلافها كالصاعد من تحت إلى فوق - نجد أنّه ليس لأجرام الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها؛ وإذاً فبرازخ الأفلاك مقهورة لعقولها لأنّها تحركها هذه الحركات الدائرة المستديمة»[٢].

---

(١) أنظر: طالب، شيخ الإشراق، ص١٤١.

(٢) السُّهرَوردي، **حكمة الإشراق**، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٢، ص ١٣٢. وأنظر هامش قراءات النسخ بنفس الصفحة. ود. محمد علي أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص٢٦٦.

# الفصل الخامس:

## تأثير السُّهرَوردي

# تأثير السُّهرَوردي

الإشراقية التي قادت السُّهرَوردي إلى الموت لم تتوقف عن الإبداع بعده في العالم العربي والإسلامي، خاصة في القسم الشيعي، وإن تعددت مشاربها بين أعلام الفلاسفة المشرقيّين والصوفيّة المتفلسفين، وعارض بعض أعلامها جزءاً من أفكاره، لكن من شديد أسف «على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لمّاعة لمتكلمين وفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي، ممن كان لبعض مؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر أثر حاسم في تطوّر التفكير في العصر الوسيط في أوروبا؛ نقول إنّه على خلاف هذا لم يظفر السُّهرَوردي الحلبي، وكان معاصراً لابن رشد، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوروبية»[١].

ومن هنا ظلَّ السُّهرَوردي شبه مجهول في الغرب، لقرون عديدة. هذا في الوقت الذي تمتع فيه بتأثير هائل في الشرق. وبخاصة في الشرق الإسلامي، والمناطق الشيعية قبل غيرها. وقد اقترن اسمه دائماً بابن عربي. فهما يمثلان تيّارين ينبع أحدهما من مغرب العالم الإسلامي بالأندلس، وينبع الآخر من مشرقه في فارس ويصبان معاً في قلب العالم الإسلامي.

---

(١) كوربان، هنري، السُّهرَوردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمه د.عبد الرحمن بدوي في: شخصيات قلقة في الإسلام، الكويت، ط٣، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م، ص٩٥.

كلاهما يموت في سوريا (ابن عربي في دمشق، والسُّهرَوردي في حلب). كما أنّ فكرهما ظلَّ حاضراً دائماً في كل الاتجاهات الصوفيّة[١].

وفي العالم السُّنّي، توارت المبادئ الأرسطية عن العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر الميلادي، نتيجة هجمة الغزالي في تهافت الفلاسفة، ولم يبقَ منها إلَّا المنطق الذي استمرت دراسته في المدارس، وظهر في العالم الشيعي امتزاج الحكمة في مدرسة السُّهرَوردي بين ابن سينا وصوفيّة ابن عربي وعقائد التشيع[٢].

ولم تكد تمضي عدة عقود على وفاة السُّهرَوردي، حتى بدأت أفكاره تتسرب إلى المؤلفات الفلسفية. وقد حوَّل أتباع السُّهرَوردي وشرّاحه مذهب الإشراق إلى مدرسة مستقلة مارست أثرها على الفكر الفلسفي في إيران حتى العصر الحاضر. وترددت أصداء هذا المذهب ما بين الهند والأندلس.

وإذا ما بدأنا باستعراض أصداء تأثيره، نجد للسُّهرَوردي أثره في أفكار ابن عربي الذي ظهر في الفترة نفسها -النصف الثاني من القرن السادس الهجري- وكان السُّهرَوردي يرفض نظرية وحدة الوجود التي جاء بها. ومع ذلك فتأثيره في ابن عربي لا ينكر. ويكفي أن يكون محيي الدين ابن عربي أوصل إشراق السُّهرَوردي بعد ذلك إلى ذروته، بعد أن حوّل وحدة الشهود إلى وحدة وجود.

ويعدّ شمس الدين الشهرزوري (ت٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م)، الذي اشتهر في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، أول شارح لـ **حكمة الإشراق**

(١) أنظر: نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١٢٨.
(٢) أنظر: نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص٧٥.

للسُّهرَوردي، وقد خصَّه بترجمة اضافية في كتابه «نزهة الأرواح». وكتب أيضاً شرحاً آخر لكتاب التلويحات، وهو أول مدافع بارز عن فلسفة السُّهرَوردي. لقد بقي الشهرزوري شخصية غامضة نوعاً ما، فقد كانت «سيرة حياة هذا الفيلسوف مجهولة تماماً»[١]، وعلى العكس من بعض التواريخ فهو لم يكن بالتأكيد تلميذاً مباشراً للسُّهرَوردي ولم يكن قد تعلّم بواسطة أحد من تلاميذه المباشرين، لكن يبدو من الواضح في مقدمة تعليقه على فلسفة الإشراق أنّ معرفته بالسُّهرَوردي كانت عن طريق الاطلاع على كتبه .

وقد عُرف الشهرزوري جيداً من خلال ثلاثة مؤلفات، وهي: الموسوعة الفلسفية المسمّاة (الشجرة الإلهية)، وقاموس السيرة الذاتية للفلاسفة القدماء والإسلاميين على ضوء المبادئ الاشراقية المسمَّى بـ(نزهة الأرواح)، وكذلك تعليقه على فلسفة الإشراق والذي كان الأساس لتعليق قطب الدين الشيرازي.

وكان أهم شرَّاحه قطب الدين محمد بن ضياء الدين مسعود بن مصلح الفارسي الشيرازي (٦٣٤ - ٧١٠هـ) الإشراقي المتعصّب للإشراقية كمذهب وطريقة، وتلميذ نصير الدين الطوسي وصدر الدين القونوي[٢] أكبر من قَدّم ابن عربي إلى الشرق الإسلامي. وكان قطب الدين قاضياً،

---

(١) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٧.

(٢) واحد من تلامذة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وهو من أوائل التلاميذ توفيَّ عام ٦٧٢هـ ١٢٧٥م؛ وقد كان أستاذاً لقطب الدين الشيرازي شارح فلسفة السُّهرَوردي، وله مؤلفات كثيرة أغلبها يدور في فلك الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. من مؤلفاته: «تبصرة المبتدئ» و«تذكرة المنتهي»، «فكوك النصوص في مستندات حكم الفصوص للشيخ الأكبر»، «التجلّيات»، «النفحات»، وغيرها.

ومفسراً، وعالماً بالطبيعيات اشتهر في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ولد في مدينة شيراز ببلاد فارس عام ٦٣٤هـ لأسرة مشهورة بالطب والتصوّف فقد كان أبوه ضياء الدين أستاذاً صوفياً وطبيباً مشهوراً. تلقى قطب الدين في شيراز تعليمه الأساسي، كما تلقى بعض الممارسات الخاصة بالطب والتصوّف تحت إشراف والده. ودرس كليّات ابن سينا. ومع أستاذه شمس الدين محمد بن أحمد الكبشي درس قطب الدين العلوم الدينية. وتتلمذ قطب الدين في مَراغة على يد أستاذه نصير الدين الطوسي. أكمل قطب الدين دراسته لفلسفة ابن سينا على يد أستاذه نصير الدين، وقرأ أحد أهم كتب ابن سينا المعروف باسم الإشارات والتنبيهات. كما أكمل أيضاً دراسة كتاب القانون لابن سينا، واستطاع بمساعدة أستاذه ومن خلال تواجده في مكتبة مراغة أن يجد إجابات للمعضلات التي واجهها أثناء قراءته لهذا الكتاب في شيراز.

وتأثير السُّهرَوردي كان واضحاً في موسوعة قطب الدين الفلسفية بالفارسية والمُسمّاة (درّة التاج). كما أنّه كان في الوقت نفسه مُفسّراً **حكمة الإشراق**، وقد دأب الناشرون على طبع شروحه كأحسن تحليل لأعمال السُّهرَوردي.

ويمكن القول بأنّ هذه الشروح كانت حلقة الاتصال التي حملت آراء السُّهرَوردي إلى الناس حتى يومنا هذا. فمنذ ظهورها في سنة ١٢٩٥ ميلادية الموافق ٦٨٤ هجرية، ما زالت تنشر دائماً على هامش المتن، وهي تُدرّس مع أصل السُّهرَوردي في مدارس التوحيد بإيران[١] حتى يومنا هذا.

(١) أنظر: نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١٢٨-١٢٩.

وشرحه لـ **حكمة الإشراق** قد حلَّ تدريجياً محل تفسير الشهرزوري وأصبح الواسطة التي من خلالها أصبحت الفلسفة الإشراقية مفهومة لدى الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين، بل وحتى يومنا هذا، وهذا الشرح له دور كبير في فهم كاتب هذه السطور لنظرية الوجود عند السُّهرَوردي.

ورغم إعجابه بالسُّهرَوردي وإخلاصه لفلسفته؛ فقد كان إنكار السُّهرَوردي لقدم النفوس ووجودها قبل البدن مثار نقد من الشيرازي؛ حيث يذكر أنّ أفلاطون ذهب إلى قدم النفوس، ويقول : «وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه لقوله عليه السلام» «الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»، وقوله: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام». وإنّما قيَّده بألفي عام تقريباً لإفهام العوام، وإلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة، بل هي متناهية لقدمها وحدوثه»[1].

كما خضع لتأثير السُّهرَوردي الفيلسوف أثير الدين الأبهري (ت٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م). ويعطي المستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت١٩٧٨م) أهمية خاصة لتيّار فلسفي نما وتعاظم في إيران، امتزجت فيه فلسفة السُّهرَوردي بفلسفة ابن عربي. وأشهر ممثلي هذا التيّار: عبد الرزاق القاشاني (ت٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م)، ومُلَّا صدرا الشيرازي (ت١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) مؤلف كتاب «الأسفار الأربعة»، حيث ظفرت **حكمة الإشراق** بأحسن بيئة ساعدت على ازدهارها وتألق مبادئها في فارس الوسيطة وإيران الحديثة. وقد لعبت دوراً في غاية الأهمية في تجدد الحركة

(١) الشيرازي، شرح **حكمة الإشراق**، ص٤٣٠.

الفكرية الشيعية خلال العصر الصفوي. وفي خلال القرون السبعة الأخيرة كانت أفكار السُّهرَوردي حاضرة دائماً في عدد غير قليل من المتصوّفة وعلماء التوحيد في العالم الفارسي. ويمكن أن نعد على رأسهم ابن كمونة (الإسرائيلي)، والخواجة نصير الدين الطوسي ومحمد بن أبي جمهور، وجلال الدين الدواني والميرداماد ومُلّا صدرا الشيرازي والشيخ أحمد الإحسائي ومُلَّا هادي السبزواري[١].

فقد كان ابن كمونة عز الدولة سعد بن منصور المتوفى سنة ٦٧٦ هـ أحد الشرَّاح المبكرين لفلسفة الإشراق؛ حيث كتب شرحاً على بعض مؤلفات السُّهرَوردي مثل كتاب التلويحات، وصار كتابه (الحكمة الجديدة في المنطق) جزءاً من الفلسفة الإشراقية[٢].

وفي القرنين التاليين كان هناك فراغ فلسفي على الرغم من الشروحات التي كتبت حول مؤلفات السُّهرَوردي بواسطة غياث الدين دشتكي ومحمد مُلّا جلال الدين الدواني قاضي شيراز ومفتيها والفرد بتلك النواحي، وقد أخذ عنه في المنطق الجلال أحمد بن محمد بن إسماعيل بن حسن الصفوي[٣].

في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر كان الإحياء الرئيسي لفلسفة الإشراق مقترناً بـ(مدرسة أصفهان الفلسفية) والذي رافقه

---

(١) أنظر: نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص ١٢٩. وكوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٩-٣٤٠.

(٢) أنظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م، ص٤٥.

(٣) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، ط١، منشورات دار مكتبة الحياة، ج١٠، ص١٠٤.

الرغبة في إحياء العلم الزرادشتي في الهند في نفس الفترة. ولا يمكن إنكار أثر السُّهرَوردي على السيد محمد باقر الميرداماد (ت١٠٤٠هـ / ١٦٣١م) الأستاذ في مدرسة أصفهان، وكان الداعية العظيم لأفكار السُّهرَوردي، ومنها القول بأصالة الماهية، وكان ينوّه مثل السُّهرَوردي بأنّ الفلسفة التي لا تؤدي إلى تجربة صوفيّة وتكوين روحي أصيل هي عبث وباطل، وأنّ التجارب الصُّوفيَّة التي لا يدعمها زاد فلسفي تنتهي بالوهم والضلال، والإشراقية عنده صوفيّة جامعة لا ترفض أحداً ما دام طريقه فهم النفس ومحاولة الوصول إلى الحق. وكان ينهل من كلّ المصادر، ولا يجد غضاضة في تبني المفاهيم الإشراقية الروحية، سواء ظهرت في حضارة المصريين القدماء، أو عند البوذيين، أو الزرداشتيين، أو الأفلاطونيين، مضيفاً كل ذلك إلى مفاهيم الغزالي والسُّهرَوردي وابن عربي الصوفيّة، وتجلّيات جلال الدين الرومي وغيره من متصوّفة إيران. فكأنّما غدت الحكمة الإشراقية عنده مدرسة إنسانية تفتح ذراعيها للعالم شرقه وغربه. لكن يبقى السُّهرَوردي هو صاحب الأثر الأكبر في أفكاره.

وتبعه في ذلك تلميذه (صدر المتألهين) مُلَّا صدرا محمد بن إبراهيم الشيرازي الذي ألَّف كتابه الشهير (الحكمة المُتعالية) وأصبح عارفاً بعد أن عشق الفلسفة على يد أستاذه الأول بهاء الدين العاملي (١٥٤٧هـ ـ ١٦٢١م). لقد برز الاهتمام بالسُّهرَوردي من قبل طلاب مدرسة أصفهان والذي كان اهتماماً فلسفياً كبيراً. وكان الميرداماد ومُلَّا صدرا من أهم الفلاسفة الإسلاميين في الفترة، وانفرد مُلَّا صدرا عن الميرداماد والتقاليد الإشراقية ببعض النقاط الهامة، وأهم قضية ربما كانت هي أسبقية الوجود على الماهية، حيث نظر مُلَّا صدرا إلى الماهيات على «أنّها مجرّد

اعتبارات وأنّها حدود عقلية لمراتب الوجود الواحد وتنوّعاته»[١]، بينما اعتبر السُّهرَوردي وأتباعه الوجود اعتبارياً ينتج بنشاط العقل، لكن مُلَّا صدرا اعتبر أنّ هناك نوعاً عميقاً من الوجود لم يطبقه السُّهرَوردي في نقده لابن سينا؛ ولذلك فإنه يمكن القول إنَّه في التقاليد الفلسفية الإيرانية أنّ هناك جناحان للتقاليد الإشراقية: الأول ظلَّ وفياً للسُّهرَوردي في قضية أسبقية الماهية والآخر يقوده مُلَّا صدرا الذي ينتقد السُّهرَوردي في عدة نقاط. لكنهم ظلوا يعبرون عن أنفسهم بالمصطلحات نفسها للقضايا التي وضعها السُّهرَوردي من قبل.

لقد اختلف إذاً مُلَّا صدرا مع منهج السُّهرَوردي وفلسفته في أصالة الوجود حيث تبنَّى مُلَّا صدرا الشيرازي أصالة الوجود بخلاف أصالة الماهية الرائجة عند الإشراقيين، كما انتقد مُلَّا صدرا السُّهرَوردي في بعض المواضع الأخرى. فعلى سبيل المثال لم يسلم موقف السُّهرَوردي من المُثُل الأفلاطونية من نقد تابعيه وتلامذته، فملا صدرا الشيرازي يقول بعد أن أشار إلى موقفه: «هذه أقوال هذا الشيخ المتألّه في هذا الباب ولاشك أنّها في غاية الجودة واللطافة، ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الأجداد حيث لم يعلم من تلك الأقوال أنّ هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة أصنامها الحسية، حتى أنّ فرداً واحداً من أفراد النوع يكون مجرّداً والباقي مادياً، بل يكون كل من تلك الأنوار المجرّدة مثالاً لنوع مادي لا مثالاً لأفراده»[٢].

(١) حميَّة، العرفان الشيعي، دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي، ص٥٩.
(٢) مُلا صدر، الأسفار الأربعة، طبعة حجرية، طهران، ص ١٢٥. عن د. محمد علي أبو ريّان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص ٢٢٤.

من هذا النص يتضح - كما يقول أبو ريان- أنّ الشيرازي لم يفهم موقف السُّهرَوردي من المُثُل الأفلاطونية فهماً جيداً، وذلك يرجع إلى غموض نصوص الشيخ الإشراقي بهذا الصدد، فهو وإن كان يقصد حقاً ما ذهب إليه أفلاطون من أنّ المُثُل هي نماذج للأفراد التي تندرج تحتها، وأنّها مثل للأنواع لا للأفراد كل على حدة، إلّا أنّ التواء النصوص وغموضها بسبب العبارات التي يحشدها لإيضاح المذهب الإشراقي في ثنايا مذهب أفلاطون جعل استخلاص مذهبه في المُثُل صعباً إلى حد ما. ولكن المثال الأفلاطوني ليس مادياً بل هو أنموذج مجرّد للنوع. والشيرازي نفسه يخطئ في عرض نظرية أفلاطون في المُثُل عندما يقول: «ولكن أفلاطون يرى أنّ الأرباب العقلية من نوع أصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفُرس رب كل نوع باسم ذلك النوع». والحق أنّ أفلاطون لا يرى هذا الرأي إذ إنّ المثال ليس من نوع الأفراد إذا كان يقصد بهذا أن يكون المثال مادياً كالأفراد، أمّا إذا قصد بلفظ (النوع) المنطقي Species أي أن يكون المثال نموذجاً مجرّداً للأفراد التي تندرج تحته فهذا صحيح، وهذه الأفراد المادية هي أشباح وظلال للمثال، وأنّها تختلف عن هذا المثال من حيث المادية والبعد عن التجرد، فليس المثال إذاً واحداً مجرّداً من أفراد النوع وباقي الأفراد مادية، أو أنّ المثال المجرّد يمثل كل فرد على حدة من الأفراد المادية، بل هو يمثل النوع الذي تندرج تحته الأفراد المادية [١].

ويمكن القول إنّ مُلّا صدرا أضاف على (الحكمة المتعالية) شكلاً

(١) أنظر: أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي، ص ٢٢٤-٢٢٥.

دينياً بما يمتلكه من اطّلاع واسع جداً في الشريعة ومصادرها، كما أضاف إلى حكمته منهجاً فلسفياً عميق النظر لما كان يمتلكه من إطلاع واسع جداً أيضاً في الفلسفات والأديان ومناهجها والتصوّف وطرقه. وقد ظهر مُلَّا صدرا في كتاب (الحكمة المُتعالية) وسائر نظرياته بعقل علمي واسع المعرفة في مجال منهج البحث والتحقيق ورغبة أكيدة في تطوير مجالات البحث الفلسفي بعد الاجترار المستمر بين علماء الفلسفة في إيران لنظرية الفيض بلا تطوير أو تجديد، فكانت حكمته خليطاً متكاملاً بين الشريعة الإسلامية والمنهج الفلسفي والطريقة الصُّوفيَّة في «طلب الحق بأسرار الكشف والشهود والعيان» التي بلورها وتفاعل معها في عزلته بين قرى قم، واستمر عليها خمسة عشر عاماً بعد أن أصبح منبوذاً بين علماء عصره في أصفهان وشيراز، فكان مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشَّائية والإشراقية ـ السُّهرَوردية ـ التي استثمرها ووظفها أفضل ما يكون الاستثمار والتوظيف بالإضافة للإسلام، هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته.

ومنذ مُلَّا صدرا انقسم الفلاسفة الإيرانيون بشكل كبير بين مؤيدين لمُلَّا صدرا، وبين رافضين لنقد مُلَّا صدرا للسُّهرَوردي؛ حيث تجد كلا المدرستين في إيران إلى يومنا هذا.

وقد امتد تأثير السُّهرَوردي إلى الهند، وبخاصة في بلاط الأمبراطور المغولي «أكبر». وما زالت فلسفة الإشراق تُدرّس في الأكاديميات اللاهوتية في الهند. وقد ترجمت بعض أعماله إلى السنسكريتية[١]، كما أنّها ترجمت من قبل إلى العبرية.

---

(١) أنظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٩ - ٣٤٠.

وقد لاحظ كوربان تأثير **حكمة الإشراق** في نمو المذاهب الزرادشتية التي ازدهرت في فارس خلال القرن السادس عشر، خاصة الحركة التي حمل لوائها «أزاركيوان» وهي تمثل ظاهرة عن خلط جديد وعجيب بين المذاهب الهندية والبوذية والزرادشتية من ناحية، والإسلام من ناحية أخرى. ولا شك أنّ هذه الحركة قد استلهمت إلى حد ما مبادئ السُّهرَوردي. فأحد تلاميذ «أزاركيوان» ويسمى «فارزانه بهرام بن فارشاد» ترجم إلى الفارسية أعمالاً عديدة من تأليف السُّهرَوردي[١]. لقد ألهمت إذاً السّمات الميثيولوجية لكتابات السُّهرَوردي مجموعة من المثقفين الفُرس والذين يقودهم الكاهن الزرادشتي «أزاركيوان». وبالنسبة لهم فإنّ السُّهرَوردي بتلميحاته لعقيدة النور والظلام التي استمدها من الفُرس القدماء قد كسب احتراماً ثقافياً للحكمة الزرادشتية والذي بدا في نتاجات هذه المدرسة كـ(الدساتير) و(دابستان المذهب) والتعبير الفلسفي الأكبر عن المدرسة الهندية يوجد في تعليق (هراوي) الفارسي على فلسفة الإشراق.

أمّا في الأندلس والأجزاء الغربية من العالم الإسلامي عموماً؛ فقد كان أثره ضعيفاً، على الرغم من أجزاء ملخصة من فلسفة الإشراق موجودت في خزانة الوزير لسان الدين ابن الخطيب (٧٧٦هـ ١٣٧٥م)، فقد لخص لسان الدين بن الخطيب في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف»، مذهب السُّهرَوردي، من دون ذكر اسمه، في فصل مستقل، بعنوان: «في رأي أهل الأنوار من الأقدمين». وأمّا في فلسفة القرون

(١) أنظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الموضع نفسه.

الوسطى الأوروبية فلم يكن لها تأثير على الإطلاق، بسبب عدم ترجمتها كما أشرنا سابقاً[١].

هكذا نجد أنّ هذه الفلسفة قد نمت وتطوّرت في المشرق أكثر بمراحل ممّا عرفت في الغرب. واليوم وقد اتجهت الفلسفة إلى نوع من التذوّق الحِكَمي أكثر من ذي قبل، نجد أنّ النظام الفكري للسُّهرَوردي يكتسب أهمية بالغة في الوقت الحاضر. فكُتبه تصلح لأن تكون جسراً يصل ما بين الفلسفات الشرقية التي تعتمد أكثر من غيرها على الحدس والتحليق في سماء القلب والوجدان من ناحية، والفلسفات الغربية الحادة في طابعها العقلي ونظرياتها من ناحية أخرى؛ إذ عرف السُّهرَوردي كلاً من هذين الاتجاهين، لكنه احتضن هذا الاتجاه الأول الذي يتلاءم مع تكوينه الشخصي والروحي في ظل الشرق الإسلامي[٢].

والدليل على أنّ النظام الفكري للسُّهرَوردي يكتسب أهمية بالغة في الوقت الحاضر، هو الحجم الهائل من المؤتمرات والرسائل العلمية والدراسات في الشرق والغرب. وأود أن أتوقف قليلاً عند التنويه بالدراسات الغربية؛ فلا يكتمل الحديث عن تأثير السُّهرَوردي دون إشارة سريعة إلى الدراسات الغربية حول السُّهرَوردي. وقد أوضح الدكتور مهدي أمين رضوي اختصاصي الفلسفة وعلم الأديان في مركز الدراسات

---

(١) استفدنا من المعلومات التي ذكرها حسين ضيائي تربتي في مقدمته لشرح **حكمة الإشراق** لشمس الدين محمد الشهرزوري (وهو الذي قَدّم له وصحّحه، ونشرته مؤسسة مطالعات وتحقيقات - طهران). وقد ترجم هذه المقدمة / عمار كاظم محمد، في: http://www.kitabat.com/index.htm

(٢) أنظر: نوجانس، «السُّهرَوردي ودوره في الميدان الفلسفي»، في: التذكاري، ص١٣٠.

الآسيوية في جامعة واشنطن، الدراسات الغربية حول السُّهرَوردي، ولم يحاول الدكتور رضوي تقديم قائمة مكتملة واستقراء شامل ولكنه استهدف الإمساك بمفاتيح المعلومات المفيدة[١].

والدكتور رضوي يعتبر الشيخ شهاب الدين السُّهرَوردي مؤسس المدرسة الإشراقية، وأهم فيلسوف على الإطلاق في الفترة الواقعة بين عصريّ ظهور الفلسفة المشَّائية، أي من ابن سينا إلى ابن رشد، وهو بحق حلقة الوصل بين هذين العصرين الذهبيين من حياة الفلسفة الإسلامية. كما يعدّ المُمهّد لمدرسة أصفهان، وذلك لتأثّر الفيلسوفين ميرداماد وصدر الدين الشيرازي بمدرسته الفلسفية.

وهو يشير إلى أنّه لا يمكن الجزم برائد الدراسات السُّهرَوردية في الغرب، ولكن برأيه فإنّ انطلاق هذه المسيرة كانت على يد الألمان في أواخر القرن التاسع عشر، وبعد الحرب العالمية الثانية تواصلت مع الفرنسيين حتى انتهت إلى البريطانيين ولكن في نطاق ضيق. كما أنّ هناك الباحثين الإسبان والإيطاليين الذين شرعوا في دراسة أفكار السُّهرَوردي. كما أنّ جهود سيد حسين نصر من الباحثين الإيرانيين في تعريف الغرب على هذا الفيلسوف تستحق الثناء، ودوره كبير في إحياء تراث السُّهرَوردي مع هنري كوربان[٢].

كانت بدايات ظهور المصادر الغربية حول السُّهرَوردي في المؤلفات

---

(١) منشورة في: WWW.I-B-Q.COM

(٢) رغم أننا نتحدث في السياق الغربي، نجد أن من الضروري التنويه بجهود محمد علي أبو ريّان وإميل معلوف، وهما من الباحثين العرب الذين انكبوا على دراسة السُّهرَوردي ونشر مؤلفاته.

المختلفة حول تاريخ الفلسفة العالمية والموسوعات من قبيل «الموسوعة الفلسفية العالمية»، وذلك باعتباره الناقد الأول للفلسفة المشَّائية. فقد قام سهيل أفنان في معجم المصطلحات الفلسفية (عربي- فارسي) ببحث بعض مصطلحات الفلسفة الإشراقية لهذا الفيلسوف.

كما يشير مرسيا إلياد عالم الأديان المعروف، في الفصل ٣٥ من كتابه «تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية»[١]، إلى أهمية الآراء الكلامية والصوفيّة للسُّهرَوردي، وقد اعتبره إلى جانب الفارابي وابن سينا والغزالي من ألمع الفلاسفة الإسلاميين. ومن هنا، فقد ركز الاهتمام على المؤلفات الأوروبية التي تنصب في الدراسات السُّهرَوردية في أرجاء العالم المختلفة.

ونكتفي بالإشارة إلى أوائل تلك الدراسات، ففي ألمانيا كان من جملة المصادر المتفرقة حول السُّهرَوردي أوائل القرن التاسع عشر، يأتي كتاب «تاريخ آراء الحكم في الإسلام» لـ «أ. فون كرامر»، والموسوعة لكارل بروكلمان، وكذلك دراسة مهمة حول السُّهرَوردي للباحث الألماني ماكس هورتن الموسومة: «فلسفة السُّهرَوردي الإشراقية»، وهو يضم عصارة هذه الفلسفة باللغة الألمانية، مع تعليقات صدر الدين الشيرازي. وقد غدا هذا الكتاب مرجعاً عن السُّهرَوردي للعديد من الباحثين الألمان المتأخرين.

وفي فرنسا يُعَدّ أقدم ما كُتب حول السُّهرَوردي باللغة الفرنسية هو

(١) أنظر: مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق، ط١، دار دمشق، ١٩٨٦م، ج٣، ص١٥٥-١٥٨.

كتاب بعنوان «الفلسفة الإشراقية» لكارا دوفو في عام ١٩٠٢م، وقد تمّت فيه مناقشة جوهر النظرية الإشراقية للسُّهرَوردي.

أمّا في الجيل الثاني من الباحثين الفرنسيين، تصادفنا شخصية مرموقة هي هنري كوربان، حيث لم يسبقه إلّا نفر قليل من الغربيين في التعريف بالفلسفة الإسلامية. هذا وتحظى مؤلفات كوربان بالاحترام ليس في الغرب فحسب، بل في إيران أيضاً، وهو صاحب الفضل في تعريف الإِيرانيين أنفسهم بمنزلة السُّهرَوردي، والمجال أضيق من أن نسرد ترجماته وشروحاته على مؤلفات السُّهرَوردي، وقد ترجم كوربان معظم مؤلفات السُّهرَوردي إن لم نقل كلها. ويعود الفضل في إحياء تراث السُّهرَوردي الفلسفي والصوفي ـ الرمزي إلى هنري كوربان، وآخر ما نشر له فيما نعلم، الترجمة الفرنسية لكتاب «**حكمة الإشراق**»، (باريس ١٩٨٦م)[١].

وفي إنجلترا، كان أحد الرواد في مجال الدراسات السُّهرَوردية في الغرب، هو سيد حسين نصر، (يقيم حالياً بالولايات المتحدة الأمريكية) حيث بدأ ذلك في أواخر عقد الخمسينات من القرن الماضي، ومؤلفاته في هذا المجال أكثر من أن تحصر في هذه السطور.

وفي إسبانيا واليابان وإيطاليا، نجد للفيلسوف الإسباني آراگوس خوان مانويل كتاباً بعنوان الفكر غير العقلاني الإسلامي: تصوّف السُّهرَوردي، ويبحث فيه الجوانب غير العقلانية، كما يصطلح عليها، في فلسفة السُّهرَوردي.

---

(١) أنظر: علاء الدين، بكري، الإشراقية، في:

http://www.arabency.com/index. php?module=pnEncyclopedia & func=display_spe & vid=24

وفي السنوات الأخيرة، استحوذت مؤلفات السُّهرَوردي على اهتمام الباحثين اليابانيين، بالرغم من قلة مؤلفاتهم في هذا الموضوع. من جملة هؤلاء توشيكو ايزوتسو، الذي استطاع بالتعاون مع هنري كوربان وسيد حسين نصر وذلك في عقد السبعينات بتربية جيل من الطلاب المهتمين بهذا الفيلسوف، من بينهم آكيرو ماتسو موتو الذي درس على الأستاذ جلال الدين آشتياني أحد المفكرين الإيرانيين وترجم كتاب رسالة الوجود لجلال الدين دواني. وكتاب جدير بالذكر هو «نظرية ابن سينا والسُّهرَوردي في حقل الوعي الذاتي»: ملاحظات مقارنة لهاروتو كوباياشي، الذي يقارن نظرية المعرفة للسُّهرَوردي ونظرية العلم الحضوري مع نظرية ابن سينا.

وللفيلسوف الإيطالي پيو فيليپان رونكني كتاب مهم حول الحكمة السُّهرَوردية، يناقش فيه هيكل فلسفة السُّهرَوردي بالاستناد إلى الجانب الصُّوفي للنظرية الإشراقية. وبهذا نكون قد أشرنا إلى أوائل الدراسات التي تمحورت حول حكيم الإشراق.

ومع مطلع القرن الحادي والعشرين لا تزال الدراسات تتوالى عن شيخ الإشراق، ويمكن أن نجد ما يدل على هذا من الإنتاج الغزير في الغرب والشرق، وعلى سبيل المثال في الغرب وفي سنة ٢٠٠٠م، أصدر John Walbridge كتاب «خميرة القدماء: السُّهرَوردي والتراث الإغريقي The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks»[١].

(١) John Walbridge, The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks, Net Library, Inc,IncNet Library Published,State University of NewYork Press, 2000.

كما صدر في مكتبة الفلاسفة الأحياء The Library of Living Philosophers، الببليوغرافيا التي أعدها أيضاً مهدي أمين رضوي سنة ٢٠٠١م[١].

وقد أصدر جون وولبريدج John Wallbridge سنة ٢٠٠١م، دراسة هامة عن علاقة **حكمة الإشراق** عند السُّهرَوردي بالأفلاطونية، وعنوانها» حكمة الشرق السرّية: السُّهرَوردي والأفلاطونية The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic«[٢].

وفي ٢٠٠٢م، صدر كتاب «فلسفة الإشراق The Philosophy of Illumination» الذي اشترك فيه Hossein Ziai، وJohn Walbridge، حيث قاما بترجمة العديد من أعمال السُّهرَوردي في هذا الكتاب والتعليق عليها.

وفي ٢٠٠٧م أصدر Jonn McGinnis و David C. Reisman كتاب «الفلسفة العربية الكلاسيكية : مقتطفات من المصادرClassical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources«[٣]، وتضمن مقتطفات غزيرة من أعمال السُّهرَوردي بوصفها محطة فاصلة في تاريخ الفلسفة العربية الكلاسيكية.

ولا يزال الفيض السُّهرَوردي مستمراً، ولا تزال الدراسات تخرج إلى

---

(١) أنظر:

The Library of Living Philosophers, ed. L. Hahn, Illinoise, 2001.

(٢) Wallbridge, John, The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism, SUNY Press, 2001

(٣) Jon McGinnis, David C. Reisman, classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources, Hackett Pub Co Inc, 2007.

النور، ولا يزال الرجل يحتل مساحات جديدة أكبر من تلك التي احتلها قاتلوه!

هكذا وجدنا أنّه في الوقت الذي يعتبر فيه السُّهرَوردي مفكراً مبتكراً، فقد كانت له اليد كذلك، العليا في الجمع بين التراث الهرمسي ونظريات الفلاسفة الإشراقيين والديانة الزرادشتية في إطار عرفاني إسلامي. ولا يقتصر عطاؤه الفلسفي على هذا، بل قام بإحياء وتطوير وإبداع فلسفة الإشراق، وترك ثروة من المؤلفات الفلسفية الصُّوفيَّة البكر. ولعل السبب الذي شدّ الفلاسفة إليه في السنوات الأخيرة هو الطبيعة المتعددة الجوانب لمؤلفاته، وما تشتمل عليه من عطاء فلسفي عرفاني أصيل، رغم الاختلاف مع قسم من أفكاره. وقد ساعد في هذا الإقبال على فكر السُّهرَوردي أنّ الإنسان في العالم المعاصر بدأ يشعر أنّ المادة وحدها غير كافية لتفسير الوجود؛ ومن ثم أخذ يتلمّس أعتاب الإيمان، فهو لم يعد يكتفي بالمتناهي، بل صار يسعى نحو اللامتناهى، ويتأهّب لمغادرة التفسيرات المادية للوجود بحثاً عن مجال معرفي آخر يقدم له تفسيراً مرضياً عن العالم والإنسان والله[١].

(١) الخشت، د. محمد عثمان، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، ط١، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦م، ص٣.

# الخاتمة

هكذا وجدنا أنّ من سوء حظ السُّهرَوردي أن يظهر في عصر مليء بالتناقضات، ومن ثم تكون حياته هي كبش الفداء بصورة مؤلمة ومأساوية للصراعات الفكرية العقائدية السياسية. فقد كان عصر السُّهرَوردي عصر مواجهات حضارية، وتناقضات فكرية، وحروب عسكرية طاحنة في مواجهة مع العدو الخارجي، من ناحية، ومواجهة بين الشيعة والأشعرية من جهة أخرى، وأحياناً كان الصراع يتسع ليشمل جميع أهل الظاهر في مواجهة أهل الباطن بمختلف فرقهم. فكان العصر بشكل عام عصر اضطراب فكري وصراعات سياسية ومذهبية حادة، وكان حلقة من حلقات التوتر والصراع الآتيين من القرنين الرابع والخامس الهجريّن، ومن هنا فلم يكن هذا العصر عصر استقرار، ولم يعرف التسامح العقائدي ولا الفكري. وتحالفت العقيدة والسياسة معا في الصراع، فلم يكن الصراع سياسيا فقط، بل كان على مستوى العقائدي أيضاً. وكان العالم الإسلامي ممزقاً بين الخلافة الفاطمية الشيعية والخلافة العباسية السُنّية. وكانت المعركة الفكرية حامية الوطيس لأنّ الفكر الإسلامي كان في هذا العصر في تماس وتداخل مباشرين مع عقائد وفلسفات ومؤثرات متعددة فارسية ويونانية وهندية.

ومن ثم زادت المسافة بين صلاح الدين والسُّهرَوردي، تلك المسافة

بين أيديولوجية أهل الظاهر السُّنّية الرسمية القائمة على المذهب الأشعري وبين أيديولوجية أهل الباطن المؤسسة على الفكر الحُرّ والساعية للخروج من هذه البوتقة الدينية[١] التي يحكمها منطق الظاهر. وهي المسافة نفسها بين الفقهاء الجامدين، الذين كانوا السند الوحيد لأيديولوجية الجماعة السياسية الحاكمة بالقوة، وبين الجماهير الضائعة التي كانت تعاني الفقر. وكان الخلاص الذي يبشر به أهل الباطن من الشيعة والصوفيّة هو الصدى لأشواق الجماهير المسحوقة التي كانت تأمل الخروج من هزائم العصر الحضارية والسياسية.

وكان من الطبيعي أن يقع التصادم بين السُّهرَوردي الفيلسوف الصُّوفي الإشراقي، بكل ما كان يحمله من سمات شخصية وأفكار خلّاقة، وبين فقهاء الأشاعرة الذين كانوا يعادون الحرية الفكرية، ويتوجسون شراً من عودة الفكر الباطني، ويحاربون الفلسفة، ويعادون الصوفيّة، خوفاً ممّا تشتمل عليه من باطنية، وحذراً من العلاقة بين الباطنية والتشيّع؛ سواء أكان إسماعيلياً أم من التيّارات الشيعية الأخرى.

وقد دفع السُّهرَوردي حياته ثمناً لأفكاره ولفلسفته. وليس هذا فحسب، وإنّما دفع حياته ثمناً لشجاعته الفكرية. وصحيح أنّه خسر سنوات كان من المحتمل أن يعيشها، لكنه ربح موقعاً ناصعاً في سجل الفلاسفة الخالدين.

وقد تبين لنا في هذا البحث أنّ الإشراق عرفته الفلسفات الشرقية

---

(١) أنظر: السُّهرَوردي القتيل يضج، عصام محفوظ، صحيفة النهار اللبنانية - عدد: ٢٣/ ١٠/ ١٩٩٣م.

القديمة، لكن رغم أنّ نظرية السُّهرَوردي في الوجود لها جذورٌ فلسفية في الماضي، لكنها استطاعت أن تضع نفسها بقوة بين نظريات الوجود الأخرى؛ بل وضعت نفسها في القمة؛ لأنّها محاولة هائلة - كما يقول أستاذنا د. حميَّة - لإعادة التنظير في العلاقة الخفية التي تجمع بين الإسلام والزرادشتية.

ومن الواضح ظهور آثار الفكر اليوناني في مؤلفات السُّهرَوردي، لاسيما أفلاطون والأفلاطونية الحديثة؛ لكن في ظني أنّ إعجاب السُّهرَوردي بأفلاطون لا يعني أنّه توحّد معه، فهو ينكر قدم النفوس على الأبدان معاكساً أفلاطون ومتابعاً الفارابي.

لقد بدأ السُّهرَوردي حياته مشّائيّاً، ومع ابتعاده عن أرسطو في مرحلة النضج، فإنّه لم يلغه من مذهبه. وقد أظهر قطب الدين الشيرازي رفض السُّهرَوردي لما عليه المشَّاؤون، ويُعدّ أول من تصدّى للفلسفة المشَّائية في القرن السادس الهجري، فقد أعرب في مؤلفاته عن مخالفته لها، ونزوعه إلى الفلسفة الإشراقية، رغم إشادته بأرسطو وتأثّره ببعض جوانب فلسفته، لكنه كان يفضل أفلاطون.

ويشكل أفلوطين والأفلاطونية المحدثة أحد مصادر فكر السُّهرَوردي، وقد ظهر لنا تأثّر السُّهرَوردي بالفيض الأفلوطيني؛ وربما يكون من الأسباب التي دفعت الفلسفة السُّهرَوردية إلى اللجوء إلى الفلسفة الأفلوطينية، أنّه حاول أن يجد فيها حلاً لإشكالية التوفيق بين فكرة التوحيد والثنائية الموجودة في العالم بين الخير والشر. واستخدام السُّهرَوردي لمنهج التأويل الباطني الرمزي للقرآن، يمكن أن يُرد في جانب منه إلى أشياع الأفلاطونية الحديثة من اليهود مثل فيلون اليهودي،

ولا شك أنّ هذا المزيج (أي الأفلاطونية الحديثة) ملفق من فلسفة فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، وأضيف إليه شيء من الفلسفة الهندية.

ورغم تلك المؤثرات لا أنَّ تأثّره الأكبر كان بالأصل الإسلامي المتمثل بصورة رئيسية في القرآن والسُّنَّة. لكن السُّهرَوردي يفهم معاني القرآن على طريقة التأويل، لا طريقة أهل الظاهر، حتى تناسب فلسفته الإشراقية؛ حيث حاول السُّهرَوردي أن يوفق بين المتون والفلسفات الإلهية الإشراقية التي سبقت الإسلام، وبين ما جاء به القرآن.

ويتضمن الأصل الإسلامي أيضاً الموروث الفلسفي والموروث الصُّوفي اللذين ظهرا في الحضارة الإسلامية قبل السُّهرَوردي، فإنّ ابن سينا أكمل مسيرة الفارابي، وطوَّر نظرية الفيض، وأرسى دعائم الفكر الإشراقي. وما بدأه الفارابي من التوحيد بين أرسطو وأفلاطون من جهة، والنبي والفيلسوف من جهة أخرى أتمه السُّهرَوردي حين اتخذ من الثقافة الإشراقية أساساً منطقياً يرتفع عليه بناء عالمه النوراني.

هكذا جمع السُّهرَوردي بين التراث الهرمسي، وحكمة الفُرس، وفلسفة اليونان، والكتاب والسُّنَّة، والموروث الصُّوفي والفلسفي الإسلامي، فلقد استوعب الذوق العرفاني ودمجه مع الفلسفات القديمة الإغريقية والفارسية الزرادشتية، والأفكار الدينية التوحيدية، والإسلامية، صاباً كل هذا في قالب إسلامي يجمع بين بعدين: عرفاني وعقلي استدلالي؛ فالسُّهرَوردي لم ينكر كليّة أصول الاستدلال العقلي، وإنّما اعتبره منبهاً للعقل وباعثاً للفكر، أمّا المنزلة الأولى فهي للمنهج العرفاني الإشراقي.

ومن غير الصواب الاعتقاد بأنّ تعويل السُّهرَوردي على النور الإلهي الصادر عن الشرق الجغرافي ناتج عن وعي شوفيني يسكن في ذهنه، ويهدف إلى الجمع بين النور المُحمّدي والنار المَجوسية الفارسية. فهذا الاعتقاد خطأ لأنّ النظرة الإشراقية عند السُّهرَوردي تكشف عن حضور غربي في فلسفته، حيث تأثّر بفيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين، فضلاً عن التداخل الواضح عنده بين الفلسفة المشَّائية وبين تجربة التصوّف في إطار الإسلام العام.

ويُعدُّ شيخ الإشراق الفيلسوف الأكثر توظيفاً لمفهوم النور، فالفلسفة الإشراقية هي فلسفة في الأنوار، ومبدؤها أنّ الله نور قد خرجت من نوره كل الأنوار التي يقوم عليها العالم المادي والروحي، ولذلك نرى آثار السُّهرَوردي كُلَّها قائمة على فكرة النور. إنَّ النور عند الشيخ الشهيد مبدأ وجودي، بل هو المبدأ الأوحد، فليس الظلام مبدأ آخر كما تقول الثنوية، وإنّما هو مجرّد انخفاض في درجة النور. والنور هو معيار تقسيم الموجودات إلى الموجودات النورانية والموجودات الغاسقة. والأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النوراني. والعلاقة التي تحكم كل الأنوار هي علاقة عشق أو قهر، فبواسطة العشق ينتظم الله الوجود صعوداً، وبالقهر ينتظمه نزولاً. فالعشق والقهر هما اللذان يحفظان توازن الموجودات واستقرارها وانتظام قوانينها، وهذه هي الحركة الجوهرية في فلسفته.

وفي ترتيب الوجود يضع شيخ الإشراق الواحد الأحد الحقيقي في الذروة، فالله **نور الأنوار** ومصدرها جميعاً. وهذا الواحد الأشرف هو واجب الوجود، ويرى أنّه لا مادة الأجسام ولا صورتها واجبة الوجود،

فالأجسام تستمد وجودها من كائن واجب من جميع الجهات. والله الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد. والصادر الأول من **نور الأنوار** هو نور مجرّد واحد، وهو النور الإبداعي الأول، ويعد الواسطة بين **نور الأنوار** وسائر الموجودات. وحتماً الصدور عند شيخ الإشراق لا يعني الانفصال بل الإشراق، ويستمر صدور نور عن نور دون أية عملية انفصال.

وهكذا فإنّ الترتيب عنده ترتيب تنازلي من الروح على الطبيعة. والعوالم التي تفيض عن الله ثلاثة، هي: العالم الأول: عالم العقول المحضة، والعالم الثاني: عالم النفوس الناطقة السماوية والأنفس البشرية، والعالم الثالث: عالم البرازخ، وهو عالم الأجسام. ويوجد عالم إضافي على العوالم الثلاثة السابقة في كتاب **حكمة الإشراق** للسُّهرَوردي؛ كما أشرنا هو «عالم المُثُل المُعلّقة» الواقع بين العالم الحسِّي والعالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة، ويشتمل على صور العالم المحسوس فقط دون المادة.

وإذا كانت نظرية الوجود عند حكيم الإشراق تحتوى على قطبين؛ النور والظلمة، فهنا نلاحظ أنّ السُّهرَوردي لا يقول بوجود الظلمة، على مذهب الزرادشتية والمانوية؛ فالظلام ليس إلّا العدم، أو عدم النور. وهكذا يُقيم السُّهرَوردي تعارضاً بين النور والظلمة، وهي الثنائية المستورة في كل تجربة صوفيّة.

ويرى شيخ الإشراق قِدَم عالم العقول، وعالم النفوس الناطقة المتصرّفة في السماويات ونوع الإنسان، وكليّات العناصر وما يلزمها لزوماً أولياً كالحركة السرمدية والزمان؛ فالزمان عند السُّهرَوردي أزلي

أبدي. وهو يقول بهذا حتى يمكنه إثبات قِدَم العالم من ناحية والمَعاد من ناحية أخرى. ورغم أنّ الصادر من القديم قديم، يرفض السُّهرَوردي مساواة العالم مع الله، مع أنّه صادر منه. ويعترض على التمييز الذي يضعه البعض بين الماهية والوجود، فالوجود، كشيء مجرّد عن الماهية، ليست له حقيقة إلّا في عقولنا.

والحكمة والتنظيم والتناسق في عالم الأنوار واقعة أكثر ممّا هي في عالم الظلمات، بل هي ظلّ لها. والنسب بين الأنوار المجرّدة أشرف من تلك التي بين الأنوار الظلمانية التي في عالم الأجسام. وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود عالم الأنوار من وجود البرازخ، وهو عالم الأجسام السماوية والأرضية المتوسطة بين الأنوار المجرّدة والظلمات المحضة، والبرزخ هو الجسم المظلم بذاته الذي ليس له من ذاته أي تنوّر، بل يستمد النور والحياة من الأنوار المجرّدة والعارضة.

ويرتب شيخ الإشراق عالم البرازخ ترتيباً تنازلياً حسب درجة الشفافية، ووفقاً لنظرية الأنوار، فالأجسام تنقسم حسب درجة نفاذ الأنوار فيها. وعنصر النار، رابع العناصر الأربعة، ليس من البرازخ الأرضية، لأنّه أسمى من العناصر الأخرى لنوريته، ولذا جعله **نور الأنوار** خليفة له في العالم الأرضي. فكما تضيء النفس عالم الأرواح كذلك تضيء النار عالم الأجرام، وكما أنّ الخلافة الكبرى للنفس، أي الإمامة الخاصة «بالخلافة الكبرى الإنسية للنفوس الكاملة البشرية»، فالنار الخلافة الصغرى.

إذاً على أساس النور قامت فلسفة السُّهرَوردي في الوجود والمعرفة.

وعلى أساس النور أيضاً ابتنى شيخ الإشراق نظريته في الأخلاق. وهكذا وجدنا عند السُّهرَوردي قيمة عليا للنور على صعيد المعرفة أو الحق أو الوجود، وعلى صعيد الجمال والأخلاق.

وفي النهاية توصل البحث إلى أنّ السُّهرَوردي ظلَّ شبه مجهول في الغرب، لقرون عديدة. هذا في الوقت الذي تمتع فيه بتأثير هائل في الشرق؛ وبخاصة في الشرق الإسلامي، والمناطق الشيعية قبل غيرها. ولم تكد تمضي عدة عقود على وفاة السُّهرَوردي، حتى بدأت أفكاره تتسرب إلى المؤلفات الصُّوفيَّة والفلسفية.

وقد وجدنا أصداء تأثيره في أفكار ابن عربي، وشمس الدين الشهرزوري، وقطب الدين الشيرازي ونصير الدين الطوسي وصدر الدين القونوي. كما خضع لتأثير السُّهرَوردي الفيلسوف أثير الدين الأبهري، وعبد الرزاق القاشاني، ومُلَّا صدرا الشيرازي، حيث ظفرت **حكمة الإشراق** بأحسن بيئة ساعدت على ازدهارها وتألق مبادئها في فارس الوسيطة وإيران الحديثة. وقد لعبت دوراً في غاية الأهمية في تجدّد الحركة الفكريّة الشيعية خلال العصر الصفوي. وفي خلال القرون السبعة الأخيرة كانت أفكار السُّهرَوردي حاضرة دائماً في عدد غير قليل من المتصوّفة وعلماء التوحيد في العالم الفارسي. ويمكن أن نعد على رأسهم ابن كمونة، والخواجة نصير الدين الطوسي ومحمد بن أبي جمهور، وغياث الدين دشتكي، وجلال الدين الدواني، والمير داماد، والشيخ أحمد الإحسائي، ومُلَّا هادي السبزواري. ومنذ مُلَّا صدرا انقسم الفلاسفة الإيرانيون بشكل كبير بين مؤيدين لمُلَّا صدرا وبين رافضين لنقد مُلَّا صدرا للسُّهرَوردي؛ حيث لا تزال كلا المدرستين تحتلان مكانة بارزة حتى اللحظة الحالية.

وقد امتد تأثير السُّهرَوردي إلى الهند، وقد ترجمت بعض أعماله إلى السنسكريتية، كما أنّها ترجمت من قبل إلى العبرية.

كما كان من الواضح تأثير **حكمة الإشراق** في نمو المذاهب الزرادشتية التي ازدهرت في فارس خلال القرن السادس عشر. أمّا في الأندلس والأجزاء الغربية من العالم الإسلامي عموماً؛ فقد كان أثره ضعيفاً.

ومن ثم فإنّ أفكار السُّهرَوردي نمت وتطوّرت في المشرق أكثر بمراحل ممّا فعلت في الغرب. لكن في عصرنا نجد أنّ النظام الفكري لشيخ الإشراق يكتسب أهمية بالغة، والدليل هو الحجم الهائل من المؤتمرات والرسائل العلمية والدراسات في الشرق والغرب التي تتعلق بفلسفته؛ ممّا يدل على أنّ عطاءه لا يزال يفيض على عالم الفكر.

ولعل أفضل تعبير عن مضمون ذلك العطاء الذي قدمه الشيخ الشهيد؛ هو بيت الشعر الذي نقش على قبره:

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة  مكنونة قد براها الله من شرف
فلم تكن تعرف الأيام قيمته  فردها غيرة[1] (منه) إلى الصدف[2].

**والحمد لله رب العالمين**

(١) بما يليق بجلاله وعظيم سلطانه؛ دون أي تشبيه أو إسقاط.. سبحانه وتعالى عما يصفون.
(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٦٤٤.

# المصادر والمراجع

**المصادر:**

* **القرآن الكريم**

**السُّهرَوردي**، شهاب الدين، **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق** ١/ ٤، تحقيق هنري كوربان وسيد حسين نصر، طهران ١٣٨٠ هـ/ ش.

**السُّهرَوردي**، شيخ الإشراق، **الديوان**، جمع وتحقيق: أحمد مصطفى الحسين، ط (لا تحديد) دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٥م.

**السُّهرَوردي**، **اللمحات**، تحقيق: إميل المعلوف، ط٢، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩١م.

**السُّهرَوردي**، **هياكل النور**، تحقيق: د. محمد علي أبو ريان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م. (صورها الناشر دون أن يشير إلى ذلك) من طبعة قديمة غير مذكور بياناتها.

**السُّهرَوردي**، مقامات **الصوفيّة**، تحقيق: د. إميل المعلوف، ط٢، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٢م.

**السُّهرَوردي**، **رسالة صفير سيمرغ**، ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر، منشورة في: http://www.jehat.com/Jehaat/ar/DesBne3lak/Dir.htm

**المراجع العربية والأجنبية:**

- أ -

**الألوسي**، حسام، **من أعلام الفلسفة**، بغداد، بدون ناشر ولا تاريخ.

**ابن أبي أُصَيْبعة**، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة ابن يونس السعدي الخزرجي، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: د. نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، (بدون تاريخ نشر).

**ابن حوقل**، أبو القاسم محمد النصيبي، **صورة الأرض** ١/ ٢، ط٢، دار صادر، بيروت، عن طبعة بريل/ ليدن، ١٩٣٨م.

**ابن خلكان**، أبو العباس، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: د. يوسف علي طويل ود. مريم قاسم طويل، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

**ابن شداد**، أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، تحقيق: أحمد إيبش، ط٢، دمشق، دار الأوائل، ٢٠٠٥م.

**ابن منظور**، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، ط١، دار صادر، ٢٠٠٠م.

**ابن النديم**، محمد بن أبي يعقوب، الفهرست، تحيقق: غوستاف فلوغل، ليبز، ١٨٧١م.

**أبو خزام**، أنور فؤاد، **معجم المصطلحات الصوفيّة**، بيروت، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣م.

**أبو الوفا**، المبشر بن فاتك، **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م.

**أبو ريّان**، د. محمد علي، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوردي**، ط٢، بيروت، دار الطلبة العرب للطباعة والنشر، ١٩٦٩ م.

**أفلوطين**، **تاسوعات**، التاسوع الخامس، الرسالة الأولى، ترجمة: فريد جبر، مراجعة: د. جيرار جهامي ود. سميح دغيم، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٧م.

**أمين**، أحمد، **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسُّهرَوردي**، القاهرة، ط٣، دار المعارف، ١٩٦٦م.

**إلياد**، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق، ط١، دار دمشق، ١٩٨٦م.

- ب -

**البغدادي**، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب، **تاريخ بغداد**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

**بدوي**، د. عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، ط١، دار العلم للملايين، ١٩٩٦م.

**بدوي**، عبد الرحمن: شخصيات قلقة في الإسلام، الكويت، ط٣، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.

**برهييه**، إميل، **الفلسفة الهيلينستية والرومانية**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢م.

**بروكلمان**، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢.

**البيروني**، أبو الريحان، محمد بن أحمد، **الآثار الباقية من القرون الخالية**، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧م.

- ت -

**التفتازاني**، أبو الوفا، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط١، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.

**التنوخي**، أبو علي، المحسن بن علي، القاضي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي، ط٢، بيروت، دار صادر، ١٩٧٥م.

- ح -

**حاجي خليفة**، مصطفى بن عبد الله، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م.

**حتي**، فيليب، **تاريخ العرب**، ترجمة: محمد مبروك نافع، ط١، بغداد، مطبوعات دار المعلمين العالية، ١٩٤٦م.

**الحفني**، د. عبد المنعم، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م.

**الحموي**، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، **معجم الأدباء أو**

**إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ط١ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.

**حميَّة**، د. خنجر، **العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي**، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٤م.

**حميّة**، د. خنجر، **اختبارات المقدس**، بيروت، ط١، دار الأمير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٧م.

- خ -

**الخشت**، د.محمد عثمان، **حركة الحشاشين**، ط١، القاهرة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٨٨م.

**الخشت**، د. محمد عثمان، **قراءات نقدية في الفلسفة الحديثة**، القاهرة، ط١، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢م.

**الخشت**، د. محمد عثمان، **مدخل إلى فلسفة الدين**، ط١، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٦م.

**الخشت**، د. محمد عثمان، **المعقول واللامعقول في الأديان**، القاهرة، ط١، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦م.

**خفاجي**، د. محمد عبد المنعم، **الأدب في التراث الصُّوفي**، القاهرة، مكتبة غريب، (بدون تاريخ نشر ولا رقم طبعة).

- ج -

**الجابري**، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط٩، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م.

- ذ -

**الذهبي**، محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: عدة محققين (حسب كل جزء)، ط١١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

- ر -

**رسل**، برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ط١، الكويت، عالم المعرفة، ج١، العدد: ٦٢، ١٩٨٣م.

- ز -

**زيادة**، معن، **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت، ط١، منشورات معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م.

- س -

**السبزواري**، مُلَّا هادي، **شرح المنظومة**، تعليق: حسن زادة آملي، تحقيق مسعود طالبي، طهران، نشر ناب، ١٤١٦هـ.

**السخاوي**، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ط (لا رقم طبعة ولا تاريخ نشر)، دار مكتبة الحياة، بيروت.

**السرّاج الطوسي**، عبد الله بن عليّ، **اللمع في التصوف**، تصحيح: رينولد ألن نيكلسون، مدينة ليدن ـ هولندا، ط١، مطبعة بريل، ١٩١٤م.

- ش -

**الشهرستاني**، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٧٦م.

**الشهرزوري**، شمس الدين، **تاريخ الحكماء**، المعروف بـ «بنزهة الأرواح وروضة الأفراح»، تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، ط١، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس الغرب/ ليبيا ١٩٨٨م.

**الشيبي**، د. كامل مصطفى، **صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي**، ط١، بيروت، ١٩٩٧ م، دار المناهل.

**الشيرازي**، قطب الدين، **شرح حكمة الإشراق**، سهروردي، به اهتمام عبد الله نوراني- مهدي محقق، طهران ١٣٨٣ هـ.ش.

- ط -

**طالب**، علي عبد المنعم، **شيخ الإشراق**، «رسالة ماجستير» ط١، بيروت، دار العلم، ٢٠٠٢م.

**طرابيشي**، جورج، **معجم الفلاسفة**، ط٣، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦م.

- ع -

**عباس**، قاسم محمد، «**نصوص إشراقية: ثلاث رسائل في الرؤية والمجاز**» لشيخ الإشراق، ط١، بغداد، دار ديوان المسار للترجمة والنشر، ٢٠٠٦م.

**عباس**، قاسم محمد، **الحلَّاج، الأعمال الكاملة**، ط١، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٢م.

**العسقلاني الشافعي**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، **لسان الميزان**، ط٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٦م، (صور عن ط. دائرة المعارف العثمانية)

**علاء الدين**، بكري، **الإشراقية**، في:
http://www.arabency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&-func=display_spe&vid=24.

- ف -

**فخري**، د. ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة كمال اليازجي، ط١، بيروت، الدار المتحدة، ١٩٧٤م.

**فروخ**، د. عمر، **التصوف في الإسلام**، ط(لا رقم طبعة)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨١م.

**فروخ**، د. عمر، الفكر العربي، ط: (لا رقم طبعة) بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦م.

-ق -

**القفطي**، جمال الدين، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ليبز، ١٩٠٣م.

**قاسم**، محمود، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، ط١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٩م.

**قاسم**، عبد الحكيم عبد الغني، **المذاهب الصُّوفيَّة ومدارسها**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩ - ١٩٩١م.

- ك -

**الكيالي**، سامي، **السُّهرَوردي**، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.

**كوربان**، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت، طبعة ٢٠٠٤م، عويدات للنشر.

- م -

**ماسينيون**، أخبار الحلَّاج، تحقيق ل. ماسينيون وپ. كراوس، باريس، مطبعة القلم، ١٩٣٦م.

**متز**، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة: د. محمد أبو ريدة، ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٦م.

**مدكور**، د. إبراهيم، **الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (شيخ الإشراق)**، ط١، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

**مروة**، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية- الإسلامية**، بيروت، ط١، دار الفارابي، ٢٠٠٢م.

**مسكويه**، أبو علي، **تجارب الأمم**، تحقيق: د. أبو القاسم إمامي، ط١، طهران، دار سروش، ١٩٩٨م.

**مصطفى**، إبراهيم، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، ط٢، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ١٩٧٢م.

**موسى**، سلامة، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، ط٥، القاهرة، دار المستقبل، ١٩٧٨م.

- ن -

**نصر**، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ط١، بيروت، دار النهار، ١٩٨٦م.

- ي-

**يونس**، د. وضحى، **القضايا النقدية في النثر الصُّوفي حتى القرن السابع الهجري**، دمشق، ط١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٦م.

McGinnis, Jon and David C. Reisman. C*classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Pub Co, 2007.

Wallbridge, John. The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks, *Net Library*. Albany: State University of New York Press, 2000.

——————. *The Library of Living Philosophers*, ed. L. Hahn, Illinois, 2001.

——————. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*. Albany: SUNY Press, 2001.

# فهرس الآيات القرآنية

﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦٩]: ٩٤.

﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: ٣٩]: ٥٥.

﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النّحل: ٨]: ١٤٠.

﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسرَاء: ٢٤]: ١٤.

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النُّور: ٣٥]: ٥، ٩٨، ١٠٨.

﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [النُّور: ٤٣]: ١٢٥.

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمَان: ١٢]: ٩٤.

﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُّمَر: ٤٧]: ٥٥.

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفَتْح: ٤]: ٩٤.

﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذّاريَات: ١٠]: ١٢.

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: ٤]: ١٢٠.

﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القَلَم: ٩]: ١٢.

﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدَّثّر: ٣١]: ١٤٠

# فهرس الأحاديث النبوية

الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف: ١٦٩.

اتق فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله: ٩٥.

وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: ١٦٩.

# فهرس الأعلام


أ

آشتياني، جلال الدين: ١٨٠.

الآمدي، سيف الدين: ٦٧.

ابن أبي جمهور، محمد: ١٧٠، ١٩٠.

ابن إسحاق، حنين: ٨٤.

ابن الخطيب (لسان الدين): ١٧٥.

ابن الفارض: ٩٠.

ابن المقفع: ٨٤.

ابن المقفع، محمد: ٨٤.

ابن النديم: ٧٤.

ابن أميرك، يحيى بن حبش (أبو الفتوح)=السُّهروردي.

ابن جعفر، عبد الله بن معاوية: ١١٨.

ابن حجر: ٦٧.

ابن حنين، إسحاق: ٨٤

ابن حوقل: ٣٨.

ابن خلكان: ٣١، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٨، ٦٧.

ابن رشد: ١٦٥، ١٧٧.

ابن سينا: ٢٦، ٣٥، ٤٠، ٦٤، ٨٣، ٩٦، ٩٧، ١٠٥، ١٠٨، ١٤٧، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠.

ابن شداد، بهاء الدين: ٥١، ٥٢، ٥٦، ٥٧.

ابن صلاح الدين، الطاهر: ٤١.

ابن طفيل: ٩٧.

ابن عبد الصمد، محمد: ٤٦.

ابن عثمان، محمد بن أحمد (أبو عبد الله): ٣١.

ابن عربي: ٢٣، ٩٠، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٩٠.

ابن عمار: ٣٧.

ابن فاتك، المبشر(أبو الوفا): ٧٣.

ابن فاتك، ماني: ٧٩.

ابن كثير، أبو الفدا: ٣٨.

ابن كمونة: ١٧٠، ١٩٠.

ابن منصور، سعد (عز الدين): ١٧٠.

ابن يقظان، حي: ٩٧، ١٠٥، ١٢٧، ١٢٨.

الأبهري أثير الدين: ١٩٠.

أبو ريان، د.محمد علي: ٢٣، ٢٦، ٦٣، ٧٨، ٨٢، ٢٣، ٨٤، ١٠٩، ١١٤، ١٣٩، ١٥٦، ١٧٣.

أبو شويرب، د. عبد الكريم: ٢٤.

أجاتوديمون: ٧٨.

الإحسائي: أحمد: ١٧٠، ١٩٠.

إدريس(ع): ٧٣.

أرسطو: ١٦، ٢٦، ٤٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٩٠، ٩٥، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٤٧، ١٨٥، ١٨٦.

أزاركيوان: ١٧٥.

اسقلابيوس: ٧٤.

الأشعري، أبو حسن: ٣٣، ٣٤، ٦١.

الإصطخري: ٣٨.

أفلاطون: ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٤٢، ٧٢، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٩٠، ٩٥، ١٠٧، ١٤٥، ١٦٩، ١٧٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧.

أفلوطين: ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٨٥،٨٦، ٨٧،٨٨، ٩٠،١٠٧.

أفنان، سهيل: ١٧٨.

الآلوسي: ١٠٩.

أمين، د. مهدي: ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠.

أنبادقلس: ٧٣، ٧٨.

أوريجانوس: ٩٢، ٩٣.

ايزوتسو، توشيكو: ١٨٠.

الأيوبي، صلاح الدين: ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٦، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٧.

الأيوبي، محمد: ٥٩.

**ب**

بارمنيدس: ٨٧.

بدوي، عبد الرحمن: ٧٤، ٧٧، ٩٢، ٩٣.

برهييه: ٨٧، ٨٨، ٩٢.

بروكلمان: ٤٣، ٦١، ١٧٨.

برييه، أميل: ١٣.

بزرجمهر: ٧٣، ٨٠.

بزي، سارة: ٢٨.

بزي، فاطمة: ٢٨

بزي، محمد حسين: ١٨.

بزي، هاجر: ٢٨.

بزي، هدى: ٢٨.

بطليموس: ١٤٠.

البعلبكي، منير: ٦١.

البغدادي: ٤٦، ٤٧.

بوامندريس: ٧٣.

البيروني، أبو ريحان: ٧٣.

ت

التفتازاني، أبو الوفا: ٤٨، ٦٤، ١٠٢، ١٤٤.

التنوخي: ٤٦.

توت(الإله المصري): ٧٣، ٧٤.

ج

الجابري: ٧٥، ٧٦.

جاماسب: ٧٣، ٨٠.

جبرائيل: ٦٣، ٦٦.

الجيلي، مجد الدين: ٤٠.

ح

الحاجب، نصر: ٤٧.

حتي، فيليب: ٣٣، ٣٦، ٥٩.

الحلاج، حسين بن منصور: ١١، ١٣، ٢٣، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٩٠، ١١٩، ١٢٠، ١٤٩.

الحلبي، افتخار الدين: ٤١، ٤٢.

حمادة، د. طراد: ٢٧.

الحمصي، ابن ناعمة: ٨٤.

الحموي، ياقوت: ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٤٥، ٤٨، ٥٧.

حمية، خنجر: ١٥، ٢٧، ٨٣، ١٥٣، ١٨٥.

حنفي،د. حسن: ١٤، ٢٨، ٧٨، ٨٠، ١٢٣، ١٤٦.

خ

ختك: ٦٥.

الخزرجي، أحمد بن أبي أصيبعة (أبو العباس): ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٥٣، ٥٧، ٥٨.

الخشت: ٨٩، ١٣٢، ١٣٣.

خفاجي، محمد عبد المنعم: ٩٠، ٩١، ٩٢.

د

دشتكي، غياث الدين: ١٧٠، ١٩٠.

الدواني، جلال الدين: ١٧٠، ١٨٠، ١٩٠.

الديناني، غلام حسين الإبراهيمي: ٢٤.

ذ

الذهبي: ٤٥، ٤٨، ٥٨.

ر

الرازي، فخر الدين: ٤٠.

الرومي، جلال الدين: ١٧١.

الرومي، ياقوت بن عبد الله: ٣١.

رونكني، بيوفيليبان: ١٨٠.

ريتشارد (قلب الأسد): ٣٧، ٦٠.

ز

زرادشت: ٢٥، ٧٢، ٧٧، ٨٠.

زنكي، نور الدين: ٣٤.

زيادة، د. معن: ١٠٢، ١٠٣.

زيدان، د. يوسف: ٢٨.

س

ساكاس، أمونيوس: ٨٦.

السبزواري: ١٥٤، ١٩٠.

سبط ابن الجوزي: ٥٢.

سبيز: ٦٥.

سبينوزا: ٢٣.

السرحان، محيي الدين: ٣١.

السُّهرَوردي، شهاب الدين: ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩،

١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١.

## ش

الشافعي: ٣٤، ٤٢.

الشهرزوري، شمس الدين: ١٤، ٢٤، ٦٢، ٦٥، ٩٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: ٧٩.

الشيبي: ٤٤، ٦٢، ١٠٦، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥.

الشيرازي، صدر الدين: ١٣، ٢٥، ٧٧، ٨٠، ١٦٩، ١٧٠، ١٩٠.

الشيرازي، قطب الدين: ٨٠، ٨١، ٨٥، ٩٤، ٩٦، ١٥١، ١٦٠، ١٦٧، ١٨٥.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا): ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٧، ١٩٠.

## ص

الصفوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل: ١٧٠.

## ط

طالب، علي عبد المنعم: ٢٤، ٢٧، ٦٣.

طرابيشي، جورج: ٧٣، ٧٤.

الطوسي، السراج: ١٠٥.

الطوسي، نصير الدين: ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٩٠.

الطويل، د. مريم: ٣١.

الطويل، د. يوسف: ٣١.

## ظ

الظاهر(الملك): ٤٥، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٧.

## ع

العاملي، بهاء الدين: ١٧١.

عباس، قاسم محمد: ٦٤، ٦٦، ١٤٩.

عثمان، د. محمد: ٣٥، ٥٩.

عزّت، د. هبة رؤوف: ٢٨.

## غ

الغزالي، أبو حامد: ٣٤، ٩٧، ٩٨، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٧، ١٧٨.

## ف

فؤاد، أنور (ابو خزام): ٨٥، ١٠٢.

الفارابي: ٢٥، ٢٦، ٨٣، ٨٤، ٩٥، ٩٧، ١٠٨، ١٤٢، ١٦٥، ١٧٨، ١٨٦.

فخري، د. ماجد: ٩٦.

فرشاوشتر: ٧٣، ٨٠.

فريدون: ٧٨.

فورفوريوس: ٨٤.

فياض، د. حبيب: ٢٧.

فيثاغورس: ٧٢، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٩١، ١٠٧، ١٨٦، ١٨٧.

فيورباخ: ١٣.

## ق

القاري، ظهير الدين: ٤٠.

القاشاني، عبد الرزاق: ١٦٩، ١٩٠.

قره إرسلان، عماد الدين: ٤١.؟؟؟؟؟

القفطي، جمال الدين: ٧٤.

القونوي، صدر الدين: ١٦٧، ١٩٠.

## ك

كارادوفو: ١٧٩.

كاي خسان: ٧٨

الكبشي، محمد بن أحمد(شمس الدين): ١٦٨.

كرامر، أ. فون: ١٧٨.

كراوس، بول: ٨٤.

الكندي: ١١.

كوباياشي، هاروتو: ١٨٠.

كوربان: ١٥، ٦٠، ٦٤، ٦٥، ٧٣، ٧٧، ١٣٦، ١٤٤، ١٦٩، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠.

كويمات: ٧٨.

الكيالي: ٤٦.

كيومرث: ٨٠.

## م

المارديني، فخر الدين: ٤٠، ٤٥، ٤٨، ٥٢.

ماسينيون، لويس: ٤١، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ١٤٩.

المأمون: ٨٤، ٨٥.

مانويل، يراكوس خوان: ١٧٩.

متز، آدم: ٨٠.

متى، أبو بشر: ٨٥.

محفوظ، عصام: ٣٥.

محمد(ص): ٥٠، ٥٤، ٥٥، ٩٤، ٩٥، ١٠٧، ١١٨، ١١٩، ١٤٩.

محمود، د. قاسم: ٨٥.

مدكور، إبراهيم: ٢٣.

مروة، حسين: ١٣٨، ١٤٩.

مسكويه، أبو علي: ٥٠، ٩٦.

المعتصم بالله: ١١.

المقتدر بالله: ٤٦.

موسى، سلامة: ٦٠.

الميرداماد، محمد باقر: ١٤، ١٥٣، ١٧٠، ١٧١.

ن

نافع، محمد مبروك: ٣٣.

نصر، سيد حسين: ١٥، ٢٣، ٤٤، ٦٦، ٧٣، ١٠٦، ١٧٧.

نوجانس، جونس: ٧٧.

هـ

هرمس: ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٧٨.

هلال، إبراهيم إبراهيم: ٢٣.

هيجل: ١٣.

هيدجر: ١٣.

و

وولبريدج، جون: ١٨١.

ي

اليهودي، فيلون: ٩١، ٩٢، ١٨٥.

يوحنا البطريق: ٨٤.

يوسف(ع): ٩٢.

Mc Ginnis,Jon: 181

Reisman,David c.: 181

Walbridge,John: 181

ZiaiK,Hossein: 181

# فهرس الأماكن


## أ

أذربيجان: ٤٠.

إسبانيا: ١٧٩.

الإسكندرية: ٨٣، ٨٥، ٨٦.

آسيا الصغرى: ٤١.

أصفهان: ٤٠، ١٥٣، ١٧٠، ١٧١.

الأناضول: ٤١، ٥٨.

الأندلس: ١٦٥، ١٧٥.

إنطاكية: ٨٤.

انكلترا: ١٧٩.

أوروبا: ١٦٥.

إيران: ٣٢، ٣٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٤، ١٧٩، ١٩٠.

إيطاليا: ١٧٩.

## ب

بابل: ٧٩، ٩٢.

باريس: ٤٨، ١٧٩.

بغداد: ١١، ٣٣، ٣٧، ٤٦، ٥٨.

بيروت: ٢٣، ٢٤، ٣١، ٣٩، ٤٦، ٦٦، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٩٠.

## ت

تركيا: ٤١.

## ح

حران: ٨٤.

حلب: ٣١، ٣٦، ٤١، ٤٢، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ١٦٦.

## خ

خراسان: ٤٧، ٧٩.

**د**

دجلة: ٣٧، ٤٦، ٤٧.

دمشق: ٤١، ٥٣، ١٦٦.

ديار بكر: ٤١.

**ر**

رأس العين: ٨٤.

الرها: ٨٤.

**ز**

زنجان: ٣٨.

**س**

الساحل الفلسطيني: ٣٧.

سهردور: ٣٨، ٣٩، ٤٠.

سوريا: ٤١، ٨٤، ١٦٦.

**ش**

الشام: ٥٢.

شهزور: ٣٨.

شيراز: ١٦٨، ١٧٠.

**ط**

طرابلس الغرب: ٢٤، ٦٢.

طرابلس: ٣٧.

طهران: ٧٣.

**ع**

العراق: ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٨٤.

عكا: ٣٦، ٣٧، ٦٠.

**ف**

فارس: ٣٨، ٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١٦٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٥، ١٩٠، ١٩١.

فرنسا: ١٧٨.

**ق**

القاهرة: ١٤، ٢٣، ٣٥، ٤٦، ٤٨، ٥٧.

القدس: ٣٦، ٣٧، ٥٠، ٦٠.

القسطنطينية: ٤٦.

قنسرين: ٨٤.

قيروان: ١١٦.

**ك**

كردستان: ٣٢، ٣٨، ٤١.

الكويت: ٧٧.

**ل**

لبنان: ٨٥.

لجة: ١١٦.

ليبيا: ٢٤.

م

ماردين: ٤٠.

مراغة: ٤٠.

مصر: ١٣، ٢٨، ٣٤، ٧٢.

المغرب: ١٠٦.

الموصل: ٤١.

ميديا: ٣٨.

ن

نصيبين: ٨٤.

النهروان: ٤٧.

نيسابور: ٤٤.

هـ

همدان: ٣٨.

الهند: ٧٢، ٧٨، ١٧٤، ١٩١.

هولندا: ١٠٥.

و

واشنطن: ١٧٧.

الولايات المتحدة الأمريكية: ١٧٩.

ي

اليابان: ١٧٩.

يافا: ٦٠.

يونان: ١٣، ٧٢، ٨١، ٨٣، ٩٨، ١٠٥، ١٨٦.

# فهرس الفرق والجماعات


أ

الأرسطية: ١٣، ١٤، ٦٦، ٧٤، ١٠٩، ١١١، ١١٣، ١٦٦.

الارغانون: ٨٤.

الإسبان: ١٧٧.

الإسكندرانيون: ٩١.

الإسماعيلية: ٢٣، ٣١، ٤٥، ٧٩، ٨٦، ٨٧.

الأشاعرة: ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٠، ٤٥، ٥٥، ١٨٣.

الإشراقيون: ١٣، ١٩، ٢٦، ٦٢، ٧١، ٨٢، ٨٣، ١٠٣.

الإغريق: ٢٥، ٧٧، ٧٨، ١٨٦.

الإفرنج: ٥٩.

الأفلاطونية: ٢٤، ٧٤، ٧٧، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩١، ١١٤.

الأكراد: ٣٨.

الألمان: ١٧٨.

الأميركيون: ١١، ٣٧.

أهل مصر القديمة: ١٣.

الإيرانيون: ١٧٤، ١٧٩، ١٩٠.

الإيطاليون: ١٧٧.

الأيوبية: ٤١.

ب

الباطنية: ١١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٧٩، ٨٣.

البوذيون: ٧٩، ١٧١، ١٧٥.

البويهيون: ٣٢.

ت

التتار: ٣٥، ٣٧.

التركمان السلاجقة: ٣٢.

ث

الثنوية: ٧٩.

ح

الحشاشون: ٣٥، ٥٩، ١٣٢، ١٣٣.

الحلاوية: ٤١.

د

الديصانية: ٧٩.

ر

الرواقية: ٧٤.

ز

الزرادشتيون: ٧٣، ٨٢، ٩٨، ١١٤، ١٣٦، ١٤٩، ١٧١، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٨، ١٩١.

الزنادقة: ٦١.

الزنكيون: ٤١.

س

السريان: ٨٣، ٨٤.

السلاجقة: ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٤١، ٥٨.

السُّنة: ٣٤.

السهروردية: ٧٢، ١٠٩.

ش

الشافعية: ٣٤.

الشيعة: ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٥، ١٨٣.

ص

الصابئة: ٧٩، ٨٣.

الصليبيون: ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠.

الصوفية: ١١، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٥١، ٥٦، ٥٧، ٦٣، ٧٩، ٩٤، ٩٦، ١٠٤، ١٠٥، ١١٥، ١١٨، ١١٩، ١٤٧.

ط

الطوباوية: ١٦.

ع

العباسيون: ٣٢، ٨٠.

العجم: ٣٨، ٤٦.

العرب: ٢٣.

غ

الغنوصية: ٧٢، ٧٣، ٨٦.

ف

الفاطمية: ٣٢، ٣٤، ١٨٣، ١٨٤.

الفراعنة: ١١٨.

الفرس: ١٣، ٢٤، ٢٥، ٧٢، ٧٣، ٨٠، ٨١، ٩٨.

الفرنسيون: ١٧٧، ١٧٩.

الفيثاغورية: ٤٣، ٦١، ٧٤، ٨٣.

ق

القرامطة: ٦١.

م

المانوية: ٧٩، ١٤٩، ١٨٨.

المتصوفة: ٤٠، ٧١.

المجوس: ٢٥، ٨٢.

المزدكية: ٧٩.

المستشرقون: ١٤.

المسلمون: ٢٥، ٤٧، ٥١، ٧٤، ٨٥، ١١٩.

المشائية: ٨٣، ٨٥، ٩٦.

المشرقيون: ١٦٥.

المصريون: ١٧١.

المعتزلة: ٣٤، ٤٥، ١٤٩.

المغول: ١١، ٣١، ٣٧.

ن

النصارى: ٦١.

هـ

الهرمسيون: ٢٤، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٨٣، ٩٨، ١٠٥.

الهيلينية: ٢٥، ٨٣.

ي

اليابانيون: ١٨٠.

اليهود: ٧٣، ٧٩، ٩١، ١٨٥.

اليونانيون: ٧٣، ١٣، ٩٢، ٩٣.

# فهرس القوافي الشعرية


**ح**

ابـداً تـحـنُّ إلـيـكـم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح: ٤٨

**ر**

لـو عـلـمـنـا أنـنـا مـا نـلـتـقـي لقضينا من سليمى وطرا: ٥٠

**ف**

قـد كـان صـاحـب الـقـبـر جـوهـرة مكنونة قد براها الله من شرف: ١٩١

**م**

مـا عـلـى مـن بـاح مـن حـرج مثل ما بي ليس ينكتم: ٤٨

**ن**

فخفيت حتى قلت لست بظاهر وظهرت من سعتي على الأكوان: ٥٠

# فهرس المصطلحات


أ

ابتداع: ١٦

ابتكار: ١٥

إبداع: ١٥

الاتصال: ٩٠

أثولوجيا: ٨٤

الأجساد المظلمة: ٥٠

الأخلاق: ١٢، ٢٠، ٩٩

إدراك: ١٧، ١٠٨

آراء عرفانية: ٦١

آراء غنوصية: ٤٣، ٦١

الإرادة: ١٦

ارباب الأنواع: ١٣٦

الارتياض: ١٠٣

الأرغانون: ٨٤

الأرواح السابحات: ١١٦

الأريحية: ٥٠

استحالات: ٩٣

استدلال: ٤٢، ١٠٥

استشراق: ١٠٩

الاستقراء: ٨٣

الأسرار: ٨٠

الأسطورة المستعادة: ١٦

إسفندارمز: ٩٧

أسفهبد: ٩٧

الإسقاط: ١٢٣

الإشارات: ٩٦

إشراق لدني: ٤٣، ٦١

الإشـــراق: ١٣، ٢١، ٤١، ٤٣، ٦٠، ٦٤، ٧١، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٢، ٩٠،

٩٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٥، ١١٨، ١٢٢، ١٢٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٤، ١٨٨

أشياع: ٩١

أصالة الوجود: ١٠١، ١٧٢

الأصل: ٩٣، ١١٢، ١٥٢، ١٥٣

الاعتقادات: ٨٠

الأقنوم: ٨٧، ٨٨

الإله المتعالي: ٧٦

الإلهام: ٤٣، ٨١، ١٠٢، ١٠٥

الألواح العمادية: ٦٣، ٦٥، ١٠٢، ١٣٩، ١٤٠

الألوهية: ٨٩

إمام الحكمة: ٨٣

الانبثاق: ١٦، ٨٨، ١٠٦

الانبجاس: ١٠٦

الإنتاج: ٨٨

الأنساق المعرفية: ١٧

الانطلاق: ١٣٥

الانقطاع: ١٠٤

الأنوار الجوهرية: ٢٦

الأنوار الطولية: ٨٩، ١٣٦

الأنوار الظلمانية: ١٥٧

الأنوار العرضية: ٢٦، ١٤٧

الأنوار العقلية: ١٠٥

أنوار خيراتك: ١١٦

الأنوار: ٩٨، ٩٩، ١٠٢، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٢، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٦١، ١٨٧، ١٨٩

الأول: ٨٧

ايديولوجيا: ١٦، ٣٥

## ب

البارقات الإلهية: ٦٢

الباطن: ٤٠، ٧٩، ٨٢، ٩١، ٩٢

البحث: ١٠٥

البرق: ١١٦

البرهان: ١٩، ٢١، ٧١، ٨٥، ١٠٥

بعد معرفي: ١٣

## ت

تاسوعات: ٨٦، ٨٨

التأصيل: ٧١

التأمل: ١٦، ٩٠

التأويل: ٣٤، ٧٩، ٨٢، ٩١، ٩٢، ٩٣

التبصر المستديم: ١٦

التجرد: ٦٥، ١٠٣، ١٠٤

التجليات: ١٨، ٦٦، ١٠٢، ١١٩، ١٢٨

تحرر: ١٥

التحقق الفعلي: ٥٥

التحليلات: ٨٥

التصريف: ٧٩

التصوف: ٢٤، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٩٠، ٩٧، ١٠٤، ١٠٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٣، ١٢٥

تعقل: ١٧

تفاريع: ٩٣

التقاليد المعرفية: ١٦

التلطيف: ٩٦

التلفيق: ٩١

التلويحات اللوحية والعرشية: ١٠٢

التلويحات: ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٩٦، ١٠٤، ١٠٧، ١١٠، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١، ١٣٩، ١٦٧

تمجيد العقل: ١٦

تناقضات: ٩٣

تنصيب العقل: ١٧

التوالد: ٨٨

التوحيد: ٨١، ٨٩، ٩٤

التيار العرفاني: ٢٧

التيار الغنوصي: ٧٢

## ث

الثالوث: ٨٧، ٨٩

الثنائية: ١١٤

## ج

الجدل: ٦٤

الجذب: ٩٠

الجذر الإسلامي: ٦٩، ٧٢

الجذر الفارسي: ٦٩، ٧٢

الجذر الهرمسي: ٦٩، ٧٢

الجذر اليوناني: ٦٩، ٧٢

الجذر: ٩٣
الجذور الإشراقية: ٢٢
الجذور الدينية: ٢١، ٧٢
الجذور الفلسفية: ٧٢
الجمال: ١١٢
الجواهر النورانية: ١٠٣
جوهر: ١٣، ٢٦، ٤٣، ٦١، ٨٩، ١٠٤، ١٠٥، ١١٢، ١١٣، ١٥٥، ١٥٥، ١٥٦

## ح

الحب الإلهي: ٩٠
الحدس: ٩٦، ٩٨
الحدوث: ١٤٩
الحس: ٩١
الحضرة النورانية: ١٢٥
الحقائق: ١١٢
الحقيقة اللامتناهية: ١٢٥
الحقيقة النورانية: ١١٣، ١٢٥
حكمة الإشراق: ١٩، ٢٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٥، ١٩١
الحكمة العرفانية: ٨٣
الحكمة اللدنية: ٦٤
الحكمة المتعالية: ١٥٣
الحكمة المشائية: ٢١، ٨١
الحكمة المشرقية: ٨١، ٩٧، ١٠٥
الحكمة اليونانية: ٨٣
الحكمة: ٧٢، ٧٤، ٩٦، ٩٧
الحكيم المتأله: ١٠٤
الحواس الظاهرة: ١٠٢
الحواس المتخيلة: ١٠٢

## خ

خرة: ٩٧
الخلاص: ١١٥
خلاقية: ١٥
الخميرة المقدسة: ٧١

الخير: ٨٧، ٨٩

**د**

درب الأزل: ١١٦

**ذ**

الذات المدركة: ١٧، ١٢٣

الذات المطلقة: ١٠٨

الذات: ٣٣، ١١١

الذهول: ٩٠

الذوق: ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥

**ر**

الرؤية الغنوصية: ٧٣

الرؤية: ٦٤، ٦٥

رخش: ٩٧

الرفث: ٩٣

الرموز: ٨٠، ٨١

روانبخش: ٩٧

الروح الحيواني: ٢٧

الروح: ١٠٩، ١١٤، ١١٥

الروحانية المتحررة: ١٦، ٧٩

رياح الرحمة: ١١٦

الرياسة: ١٢٣

رياضة الروح: ١٠٣

رياضة النفس: ٩٠، ٩٧

**س**

ساحل العزة: ١١٦

السبيل: ٦٤

السراج: ١٢٠

سرج: ١١٦

السعادة: ١١٥

السفل: ١٢٣

السكر الروحي: ٩٠

سنخ: ١٢١

سوانح: ١٠٣، ١٠٦

**ش**

الشر: ٨٩

شعب: ٩٣

شعل: ١١٦

شمس: ١١٦

الشمولية: ٩٠

الشهود: ٧١

الشوق: ١٢٢، ١٢٣

شيخ الإشراق: ٣٧، ٥٧، ٦١، ٦٥،

٦٦، ٧٣، ٧٨، ٨٠، ٩٦، ١٠٣، ١٠٧، ١١١، ١١٣، ١٢٣، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٨٨

## ص

صبغة إشراقية: ٦٥

الصبغة الصوفية: ٧٩

الصدور: ٧٦، ١٨٨

الصراط: ١٠١

الصفات: ٣٣

الصنعة: ٧٤

الصور الجوهرية: ٢٧

الصوفية الإشراقية: ١١٥

الصيصية: ٨١، ١٤١، ١٤٢

## ط

طاسين السراج: ١١٩، ١٢٠

طاسين النقطة: ١٢٠

الطلسميات: ٧٤، ١٤٦

طلعت شمس: ١١٥، ١١٦

طواسين: ١١٩

طوباوية: ١٦

الطير: ١١٦

## ظ

الظاهر: ٣٥، ١١٠

الظلام العرضي: ١٤٨

الظلمة: ٢٦، ٤٣، ٥٠، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٨٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١٢٢، ١٣٧، ١٤١، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٤، ١٦١، ١٨٨

الظهور: ١١٠

الظواهر: ١٦

## ع

عالم الأجسام الأثيرية: ١٤٣، ١٤٦

عالم الأجسام العنصرية: ١٤٣

عالم الأذهان: ١٢٣

العالم الأعلى: ١٠٢

عالم الأعيان: ١٢٣

عالم الأفلاك: ١٤٦

عالم الأنوار القاهرة: ١٢٣، ١٤٠، ١٤٥

عالم البرازخ: ٨٩، ١١٤، ١٢٩، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٨٨، ١٨٩

عالم الروح: ٧٧

عالم العقول: ١٣٨، ١٨٨

عالم القدس: ٨٤

عالم المادة: ٤٣، ٧٧

عالم المثل: ١٤٤، ١٨٨

عالم النفوس الناطقة: ١٨٨

العبث: ٩٣

عبقرية فذة: ١٥

العدم: ١٤٩

عرش النور: ١٠٩

العرض: ١١٢

العرفان الإسلامي: ٧٣

العرفان: ١٩، ٢١، ٢٤، ٦٧، ٧١، ٧٦، ٧٩، ٨٢، ٩٨، ١١٠

العروج: ١٢٧

عزلة: ٦٥

العشق: ٩٩، ١٠٤، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٨٧

العقل: ٣٤، ٤٥، ٦٣، ٦٥، ٨٨، ٨٩، ١١٥

العقلانية: ١٦

عقول الأفلاك: ١٠٤

العقول العرضية: ٨٩، ١٣٦

العقول العشرة: ٢٤

العلة: ٩٠، ١٥١

علل الكون: ١٦

العلم: ١١١

علم الأنوار: ٨٣، ١٠١

علم الملائكة: ٧٧

العلو: ١٢٣

العلية: ١١٢

العهد الإشراقي: ٦٣

## غ

الغاية: ١٠٣

الغربة الغربية: ٦٢

غرفات المدينة الروحانية: ١١٦

الغنى: ١١٠، ١١٤
غواسق الغالظ: ١٣٧
غواشي النور: ١٠٩، ١١٥

## ف

الفاعلية: ١٦
الفراسة: ٩٤
الفرض الممكن: ٥٥
الفقر: ١١١، ١١٤
الفكر: ٣٧، ٩٠
الفلسفة الاسلامية: ١٣
الفلسفة الإشراقية: ١٣، ٢٦، ٦١، ٨٥، ١٠٦
الفلسفة الباطنية: ٦١
الفلسفة الغربية: ١٣
فلسفة الوجود: ١٢
الفلسفة الوجودية: ١٣
الفناء: ٩٠
الفهلوية: ٩٧
الفيض: ١٢، ٢٦، ٧٦، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٥، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١١٣، ١١٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٢، ١٨١، ١٨٦
الفيلسوف الإشراقي: ١٥
الفينومينولوجيا: ٧٨، ٨٠، ١٢٣

## ق

قبضة السائد: ٤٣
قتامة الواقع: ٤٣
القدرة: ١١١
القدسية: ٥٠، ١٢٣
القدم: ٧٤، ٨٤، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٩
القهر: ٩٩، ١٠٤، ١٢١، ١٢٢، ١٨٧
القوابس: ١٥٩، ١٦٠، ١٦١
القواهر العالية: ١٣٦
القوة الشهوية: ١٤٣
القوة الغضبية: ١٤٣
القوة الناطقة: ٢٢، ١٠٢
القياس: ٨٣
القيم: ١٠١

## ك

الكرامات: ٤٤
الكشف الذوقي: ١٠٥
الكشف: ٧١، ٧٤، ٨١، ٩٨، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٢٧

الكلمة: ٩١، ٩٢
الكمال: ١١٢
الكيف: ٢٧
كينونة: ١٦

ل

اللاهوت: ٨٧
اللذة: ٩١
اللمحات: ٦٢، ٦٤، ٩٦، ١١٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٩، ١٤١، ١٤٨، ١٤٩
لوامع بركاتك: ١١٦
ليلة قمراء: ١١٦

م

الماء: ١١٦
المادة: ١٠٣، ١٠٩، ١١٤، ١١٥، ١٢٧، ١٥٦
الماهية: ١٢، ٨٧، ١٠١، ١٢٩، ١٣٢، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٧١، ١٧٢، ١٨٩
مبادىء الوجود: ٧٩
المبدأ: ٤٣، ٧٦، ١٠١، ١٠٣، ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١١٤
المتخيلة: ٢٢
المتصوفة: ٧١
المتضايفان: ١٤٨
المثالية: ٤٢، ٤٣
المجاز: ٦٤، ٦٥
المجردات: ٨٣، ١٣٢
المدرسة المثالية: ١٠٩
المدنس: ١٠٦
المذاهب المادية: ١٠٩
مراتب: ١٠٣
المريد: ٦٦، ٧٥
مسالك المعرفة: ١٠٢
المسلك الإشراقي: ٦٥
المشائية: ٦٤، ٦٥، ٨٣، ٨٥، ١٠٧
المشارع: ٦٢، ٩٦، ١٠٢
المشاهدة: ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٢٢، ١٢٥
مشكاة الأنوار: ٩٨
مصدر الأنوار: ٤٣
المطارحات: ٦٢، ٦٦، ٩٦، ١٠٢، ١٣٩، ١٤٠

المطلق الغني: ١١٠
المعاد: ٧٦، ١٨٩
المعارج: ١٠٢
المعاني الباطنية: ٦٦
المعراج: ٦٣، ١١٦
المعرفة الطبيعية: ١٣
المعرفة المنطقية الأرسطية: ١٣
المعرفة: ١٢، ٢٠، ٧٦، ٨٣، ٩٠، ٩٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١١٥، ١٢٣، ١٢٨، ١٣٨، ١٤٧، ١٤٨، ١٩٠
المعشوق الأول: ٩٠
المعلول: ٢٦، ١٣٢، ١٣٣، ١٥١
المغرب: ١١٥
المقاومات: ٦٢، ٦٤، ٦٦، ١٠٢
المقدس: ١٠٦
المكاشفة: ١٠٢
ملابس الأكوان: ٥٠
الملكوت: ١٢٥
الممتنع الوجود: ١٥٢
الممكن: ١٢٩، ١٥٢
المناجاة: ٦٢، ٦٤
المنتهى: ١٠١
المنطق: ٨٤
المنظومة الأنطولوجية: ١٢، ٢٠، ٢١، ٢٦، ١٠٨، ١٢٩، ١٣١، ١٥٢
منهج التأمل العرفاني: ٧١
المنهج التحليلي: ٢٢
المنهج العقلي: ٧١
المنهج المقارن: ٢٣
مهمه البوار: ١١٥
الموجود: ١٦، ١٤٨
الموجودات: ١١٤، ١٢٥
الموروث: ٩٥
ميتافيزيقيا: ٨٦

## ن

الناتج: ٨٨
الناموس: ٩٣
نجم: ١١٦
نزعة مشائية: ٤٠
النزعة: ٩٢
نزوع نقدي: ١٥، ١٨

النظرية الإشراقية: ١٢

النفس الكلية: ٨٤

النفس: ٢٧، ٨٤، ٩٧، ١٠٣، ١٠٩، ١١٥

النفوس الإنسانية: ١٠٤

النفوس المظلمة: ١٠٦

النفوس الناطقة: ١٢٥، ١٤٣

نقد الطبيعيات: ١٣

نقد العقل: ١٣

النقل: ٣٤، ٤٥

النور الأسفهبد: ٨١، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٦٠

نور الأنوار: ٢٢، ٢٦، ٤٣، ٨٩، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٧، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٨، ١٥١، ١٦٠، ١٨٧، ١٨٨

النور العارض: ١١٢

النور المجرد: ٢٦

النور: ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٥٠، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٨٣، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٧، ٩٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣١، ١٣٥، ١٣٧، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ١٨٧، ١٩٠

النورانية: ١١٢

النوس: ٨٨

## هـ

هيئة ظلمانية: ١١٣

هياكل النور: ٢٢، ٦٢، ٦٣، ١٠١، ١٠٢، ١٢٦، ١٤٢

الهيكل: ٢٢

الهيولى: ١١٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٦

## و

واجب الوجود: ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٨، ١٥٢، ١٥٣

الواحد: ٢٦، ٨٧، ٨٨، ١٣١

واقعة وجودية: ١٦

الوجدان الذوقي: ٧١

الوجوب: ١١١

الوجود الخاص: ١٣

الوجود الدائم: ١٣
الوجود الصلب: ١٣
الوجود العام: ١٣
الوجود الهش: ١٣
الوجود: ١٢، ١٣، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٤٣، ٧١، ٧٤، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١١٤، ١١٥، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٨٩، ١٩٠
الوجودية: ١٨
الوحدة الجوهرية: ٦٥
وحدة الوجود: ١٦٦
الوحي: ١٠٥
الوعي: ١٨

# فهرس الموضوعات

الإهداء ..... ٧
المؤلف في سطور ..... ٩
مقدمة الأستاذ الدكتور حسن حنفي ..... ١١
مقدمة الأستاذ الدكتور خنجر حمية ..... ١٥
المقدمة ..... ١٩
**الفصل الأول:**
حياة السُّهرَوردي ورؤيته الفلسفية في سِياق عصره ..... ٢٩
١ - عصر التناقضات ..... ٣١
٢ - معالم حياته في عصر مضطرب ..... ٣٨
٣ - إنتاجه الفلسفي ..... ٦١
**الفصل الثاني:**
الجذور الفلسفية لنظرية الوجود عند السُّهرَوردي ..... ٧١
١ - الجذر الهرمسي ..... ٧٢
٢ - الجذر الفارسي ..... ٧٦
٣ - الجذر اليوناني ..... ٨٢
الأفلاطونية الحديثة ..... ٨٥
٤- الجذر الإسلامي ..... ٩٣
**الفصل الثالث:**
علم النور وحقيقته ..... ١٠١

١- مفهوم الإشراق ..... ١٠٢
٢- ماهية النور ..... ١٠٧
٣- الأنوار وجدلية العشق والقهر والمعرفة والأخلاق ..... ١٢٠
**الفصل الرابع:**
الفيض والمنظومة الأنطولوجية ..... ١٣١
١- الفيض عن الواحد ..... ١٣١
٢- البنية الأنطولوجية للعوالم ..... ١٣٨
٣- أزلية العالم ..... ١٤٨
٤- الواجب والممكن والوجود والماهية ..... ١٥٢
٥- عالم البرازخ ..... ١٥٤
**الفصل الخامس:**
تأثير السُّهرَوردي ..... ١٦٥
الخاتمة ..... ١٨٣
المراجع والمصادر ..... ١٩٣
فهرس الآيات القرآنية ..... ٢٠٣
فهرس الأحاديث النبوية ..... ٢٠٤
فهرس الأعلام ..... ٢٠٥
فهرس الأماكن ..... ٢١٢
فهرس الفرق والجماعات ..... ٢١٥
فهرس القوافي الشعرية ..... ٢١٨
فهرس المصطلحات ..... ٢١٩
فهرس الموضوعات ..... ٢٣١