هياكل النور

للسهروردي

obeikandl.com

obeikandl.com

المكتبة الفلسفية

هياكل النور

للسهروردي

قدم له وضبطه

الاستاذ الدكتور
أحمد عبد الرحيم السايح

المستشار
توفيق علي وهبة

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

openkandl.com

الطبعة الاولى
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩
حقوق الطبع محفوظة للناشر
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد – القاهرة
٢٥٩٢٢٦٢٠-٢٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الشهاب السهروردى ، يحيى بن حسن ، ١١٥٤-١١٩١
هيكل النور / تاليف : السهروردى
قدم لة وظبطه : احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق على وهبة
- ط ١ – القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٨
١٦٠ ص : ٢٤ سم2
تدمك :٩-٤٠١- ٣٤١ - ٩٧٧
١- الفلسفة الاسلامية
أ- السايح ، احمد عبد الرحيم (مقدم)
ب- وهبة ، توفيق على (مقدم مشارك)
ج- العنوان

ديوى: ١٨٩

رقم الايداع : ١٧٢٨٦ /٢٠٠٨

obeikandl.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمـــــة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، الذى وهب الإنسان عقلاً، ووفقه إلى إلهام جوانى يشرق على النفوس بالنور.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى أشرقت به الأنوار، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه أجمعين.

أما بعـــــــد

فإن الميل إلى الفلسفة طبيعى فى الإنسان، وإن لكل شخص فى الحياة فلسفة يسير عليها، ومذهبًا خاصًّا فى أفعاله وسلوكه.

فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره، وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر فى مبدأ هذا الوجود ومعاده، ويتأمل ما فيه من الخير والشر.

ويفكر فى الإنسان وغايته، ويتخذ لنفسه فى الحياة قاعدة علمية متناسبة مع عقائده وآرائه..

وهذه الفلسفة قد يستمدها الإنسان من تجاربه ومطالعاته.. وقد يوحى إليه بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية.

وقد تقبلها نفسه صاغرة أو مختارة.. إلا أن شيئًا واحدًا لا ريب فيه، وهو: أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد.

نعم: إن فى الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور، ولا تفكر فى شىء كأن على سمعها حجابًا، أو على أبصارها غشاوة، فلا تميل إلى هذه الأبحاث، ولا تهتم بهذه الآراء، بل تنصرف إلى الحياة المادية، فهى حقيقة بأن تسمى عدوة الفلسفة أو منغلقة.

لأن أفرادها مصابون بالجمود الفكرى، والركود الفلسفى، إلا أنهم قليلون لا يعتد بهم، ولا يلتفت إليهم.

ولقد أصاب الذى قال: إن الإنسان فيلسوف بالطبع، لأنه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفى أبدًا، بل كانت الفلسفة دائمًا مطمح أنظاره، حتى إن الجهل لم يمنعه فى العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى فى الوجود، وطبيعة النفس، والبقاء بعد الموت[١].

والفلسفة ليست من الأمور التى تهم المختصين فقط، وإنما تهم الجميع، وذلك لأنه ــ وإن كان هذا أمر يمكن أن يدعو إلى التعجب ــ إلا أنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف.

أو على الأقل: فإن لكل إنسان لحظات فى حياته يصبح فيها فيلسوفًا[٢].

فالتفكير الفلسفى ليس كما يتصور البعض احتكارًا للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ أن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به..

والتفلسف ليس شيئًا آخر غير استخدام هذا العقل، فالحيوان يرى، ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية.

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأيًا ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره وهذا طريق فهم الشىء فهمًا واضحًا، فإن فعل هذا قلنا إنه «يتفلسف»[٣].

وعلى ذلك: فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفًا وينظر ويتأمل، ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور.

---

(١) الدكتور جميل صليبا: علم النفس، ص١١، ط دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م، بيروت.

(٢) الدكتور محمود حمدى زقزوق: مدخل إلى التفكير الفلسفى، ص١٣، ط الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

(٣) رابوبرت ترجمة أحمد أمين، مبادئ الفلسفة، ص١، ٢، ط النهضة مصرية، ١٩٦٥م.

وليست الفلسفة إلا نتاجًا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود، وتطلعًا مشروعًا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى فى هذا الوجود، ومحاولة لحل ألغاز الحياة المتمثلة فى الأسئلة التالية: من نحن؟ ومن أين نأتى؟ وإلى أين نذهب؟ وما أحسن سبيل للوصول إلى هذا المصير[١]؟.

والعقل قبس من نور الله، أو كما يقول الإمام الغزالى: «أنموذج من نور الله».

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور «بجاهل الوجود وشعابه، فيتتبع الموجودات، ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها، مرتقيًا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التى هى العلة الأولى، والتى كان كل شىء بها ومن أجلها».

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظرًا فيه من جديد ومكونًا لنفسه صورة واضحة عنه، ومفسرًا كيفية انسجام الأشياء فى ذاته، وفيما حوله، مما هو خارج عن ذاته[٢].

ومن ذلك يتضح لنا: أننا جميعًا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف[٣].

فالفلسفة من واقع الأمر ليست بالشىء الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل.

وهكذا نجد: أن الفلسفة ليست نبتًا غير طبيعى فى المجتمع، وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان كإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود[٤].

وليست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية، بعيدة عن التأثير فيها، وإنما هى نظرة إجمالية فى الكون، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها.

---

(١) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص١٥، ط الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م.

(٢) حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص٧، ط بيروت، ١٩٦٦م.

(٣) يعقوب فام: البراجماتزم، ص٤٠، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٤) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص١٦، ط الأنجلو المصرية، ١٩٩٢م.

وهذه النظرة وهذا الاتجاه الفكري يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفات الإنسان اليومية، وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا وبمقتضاها نسير فى عملنا، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا، وتحدد ميولنا نحوها، وتصرفاتنا تجاهها[١].

ولكل إنسان نظرة فى الحياة، فى أصلها وغاياتها، وفى مصير هذا الإنسان، وفى البعث والخلود، وفى الخير والشر.. فهذه أسئلة، ولا بد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقًّا كان أم باطلاً.

فإن قلت: ومن الناس من يقف مترددًا لا يستطيع أن يتبين الطريق.

قلنا: إن الشكاك واللا أدريين من الفلاسفة[٢].

وكل إنسان فى خلال حياته يقبل نوعًا من الفلسفة عن وعى أو عن غير وعى، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره فى الحياة، وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان[٣].

ولفظ فلسفة مشتق من اليونانية، وأصله: «فيلا سوفيا» ومعناه: محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح[٤].

والصفات التى تتميز بها الفلسفة هى: الشمول، والوحدة، والتعمق فى التفسير والتعليل، والبحث عن الأسباب القصوى، والمبادئ الأولى، ولذلك عرفها أرسطو بقوله: إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود.

وعرفها ابن سينا بقوله: إنها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه.

وهى كما قال الجرجانى: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية[٥].

---

(١) يعقوب فام: البراجماتزم، ص٣٣، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص٨، الحلبى، ١٩٤٧م.

(٣) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص١٠، ط الحلبى، ١٩٤٧م.

(٤) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى: الجزء الثانى، ص١٦٠، ط دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٩م.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثانى، ص١٦٠.

أما فى العصور الحديثة فإن لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الأولى التى تفسر المعرفة تفسيرًا عقليًّا كفلسفة العلوم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق... إلخ.

أو تطلق على كل معرفة تامة بالتوحيد.. أو تطلق على مجموع الدراسات المتعلقة بالعقل من جهة ما هو متميز عن موضوعاته، أو من جهة ما هو مقابل للطبيعة[١].

فإذا دلت الفلسفة على دراسة العقل البشرى من جهة ما هو متميز عن موضوعاته انقسمت إلى قسمين:

١- قسم يشمل البحث فى أصل المعرفة وقيمتها، وفى مبادئ اليقين، وأسباب حدوث الأشياء، وهو ما يحاول كل فيلسوف أن يجيب به عن سؤالنا: ماذا يمكننا أن نعلم؟.

٢- قسم يشمل البحث فى قيمة العمل، وهو الإجابة عن سؤالنا: ماذا يجب أن نفعل..

والفرق بين العلم والفلسفة: أن العلم يتقدم ويتسع نطاقه بازدياد الحقائق التى يحصل عليها، على حين أن الفلسفة تظل محصورة فى دائرة واحدة من الحقائق، وإن كانت الصور التى تعبر بها عن هذه الحقائق مختلفة ومتفاوتة[٢].

ولذلك قيل: إن الفلسفة نظرية القيم وتشتمل على ثلاثة أقسام وهى: المنطق، وموضوعه: البحث فى قيمة الحقيقة.

وعلم الجمال، وموضوعه: البحث فى قيمة الفن.

وعلم الأخلاق وموضوعه: البحث فى قيمة العمل.

وتسمى هذه العلوم الثلاثة بالعلوم المعيارية، وموضوعها: دراسة مظاهر العقل البشرى من حيث قدرته على تأليف أحكام القيم[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٦١.

(٢) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص١٦١، ط دار الكتاب اللبنانى.

(٣) المصدر السابق.

ولكى نفهم حقيقة الفلسفة ينبغى ألا نفصلها مطلقًا عن مجال المعرفة، فالفلسفة لا تشير مباشرة إلى ما هو معرفة، ولكنها تقترن اقترانًا مباشرًا بالمعرفة فى كل أبوابها، ولا توجد معرفة لا تكون فى نفس الوقت مادة فلسفية.

ولذلك ترتبط الفلسفة بكل المناهج التى تؤدى إلى تحصيل المعرفة وتتعرض الفلسفة بالنقد أولاً بأول لكل ما من شأنه أن يمثل منهجية لتحصيل المعارف والتحقق منها[1].

فالفلسفة ليست تعبيرًا، بل نقدًا عقليًّا لمواضيع قد تكون عقلية، وقد لا تكون عقلية.

ومن هنا جاءت صعوبتها، فنجد من ميادينها «الميتافزيقيا» بما تشتمل عليه من مشاكل الوجود والإنسان والحرية والحقيقة والمنطق كوسيلة للتفكير الصحيح والأخلاق والنفس والمجتمع.

إن مختلف الفلسفات هى مواقف ووجهات تأمل من هذه القضايا التى دوخت الإنسان منذ أن جاء إلى هذا العالم[2].

ومعنى الفلسفة إذن: هى أنها فرع الاهتمام المعرفى المحاط بكل ضرورات وأدوات ووسائل الأحكام لطريقة التعبير المعرفى.

يكفى أن تتقدم خطوة صغيرة فى مجال الحوار، وتبادل الرأى، ومناقشة معانى الألفاظ، لتجد نفسك فجأة وجهًا لوجه أمام أصول ومبادئ المعرفة، وشروط التقدم المعرفى، ومناهج البحث العقلى، التى تقوم بدورها بالتحقق من كل النتائج، وتقسيم كل أنواع البحث.

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص١١، الصادرة فى ٣/ ٤/ ١٩٨١م.

(٢) الأستاذ محمد مصطفى القباج: اللقاء بين الأدب والفلسفة، مجلة دعوة الحق، عدد ٦، ٧، السنة ١١، ص٦١، الرباط، المغرب.

obeikandi.com

ووضع كل فكرة بسيطة أو معلومة فى إطارها المعرفى المختص بها حتى يمضى الفكر كأشمل ظاهرة إنسانية إلى أقصى آماد الخبرة المعرفية، وطرق الاستفادة العملية التابعة لها[١].

ومن معانى الفلسفة: إطلاقها على الاستعداد الفكرى الذى يجعل صاحبه قادرًا على النظر إلى الأشياء نظرة متعالية، قادرًا على تقبل طوارق الحدثان بكل ثقة وسكينة واطمئنان[٢].

ويمكن أن نفهم معنى الفلسفة:

ـــ أنها نظرة شاملة إلى الحياة فى مجموعها.

ـــ وهى من جهة أخرى حل المشكلات.

ـــ وهى من جهة ثالثة: الآراء التى تنتهى إلى العمل والسلوك، ما دامت سنة الحياة: الحركة، والنمو، والإبداع.

والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة فى الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة.

ولقد كان سقراط فيلسوفًا على هذا المعنى الذى نراه: لم يؤلف كتبًا، ولم يدون رأيًا، ولكنه كان يعلم الناس فى الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة.. لا نستطيع أن نحدها، أو نعرفها، ففى كل جيل لها مدلول، وفى كل عصر لها تعريف، وهذا يقتضى النظر فى التاريخ لاستقصاء مفهومها مع الزمان[٣].

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص١١، الصادرة فى ٣/ ٤/ ١٩٨١م.

(٢) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، جـ٢، ص١٦١، ط دار الكتاب اللبنانى.

(٣) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص١٠ ط الحلبى ١٣٦٦هـ.

وغاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة بحثًا مطلقًا مجردًا من الغايات ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادية، ويجرى البحث على أسس ثابتة من المنطق، مؤيدة بالبراهين[١].

أما الفلسفة الإسلامية، فإن الدكتور محمد البهى يرى: أن المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من مؤرخى الفلسفة اختلفوا فى معنى الفلسفة الإسلامية، تبعًا لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية.

فالذين يرون: أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل.

يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها: آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، إما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامى إن بدا هناك تعارض أو تناقض.

أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ممن يعرفون فى تاريخ الثقافة العقلية الإسلامية بالفلاسفة أو الحكماء.. وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين[٢].

والفريق الآخر الذى يرى أن: العربى إنسان له من الخصائص العقلية الطبيعية ما للإنسان فى أى مكان ومن أى جنس.

ومن هذه الخصائص العمل العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة — يطلق الفلسفة الإسلامية على: تفكير الجماعة الإسلامية فى الكون وفيما بعده وفى

---

(١) الأستاذ عمر فروخ: المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية، ص٨، ط دار العلم للملايين، بيروت.

(٢) من أمثال دى بور الذى يقول فى كتابه «الفلسفة الإسلامية ص٢١، ٣٢»: متابعة البحث مستقلاً كان فكرة لا تقع فى مخ الشرقى، الذى يصور لنفسه أن الإنسان بدون معلم تلميذ الشيطان، وكل ما كان للمسلمين أنهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهيلينيين وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة، أو عمدوا إلى تعاليم لتى تحدث صطدامًا فأسقطوها فى صمت، أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الإسلامية) تارة أخرى».

الإنسان فردًا وجماعة، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الإسلام من مبادئ ووصايا لأنها جماعة إسلامية.

وهذا الفريق الآخر هو العلماء الأوربيون[1]، فى الغالب من غير المستشرقين، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الإنسانية بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات إنسانية، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات.

والمسلمون بناء على الرأى الأول: يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رسمه الإغريق فحسب، ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها.

بينما يجوز أن يكون لهم بناء فى تاريخ الحياة العقلية الإنسانية، وأن يكون تفكيرهم استمرارًا ــ لا تقليدًا ــ لتفكير من سبقهم من مفكرى الإغريق وغيرهم.. بناء على رأى هذا الفريق الثانى.

ومجمل القول: أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الإسلامية:

---

(١) من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثقافة العقلية فيلهلهم ديلتاى Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كتابه Einleitunh in die Geistswissenchaft جـ١، ص٢٩٤، طبع برلين، ١٩٢٣م، أن: «الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى، وهم بلا شك قد هيئوا الأمر بتقدمهم الخاص إلى نشأة العلم الطبيعى الحديث: فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت إليه من مدرسة الإسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمى (فى المساحة)» إذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية أى جنس آخر، وأنها قد أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات، وأنه كان لهذا الإنتاج أثر فى تطور العقلية الغربية، وهناك أيضًا بعض المستشرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف، فإنه فى كتابه «الإسلام» طبع سنة ١٩٢٣، ص٥١، يتحدث عن الفلسفة الإسلامية بما يأتى: «ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل الأوربى وعلى المسلمين جميعًا هو طريقة تفكيره، سواء أكان فى الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية، ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الإسلامية وإن كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية، لكن برغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الإغريقية، إذ العرب وإن احترموا الإغريق دائمًا كأساتذة لهم، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقًا بطابع الأصالة والابتكار فى فهمهم وتصورهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة».

أحدهما: يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقل بالإنتاج العقلى، ويرى لذلك أن ما ينسب إليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الإغريق، تناولها العرب بالشرح والترديد.

والاتجاه الآخر: يرجع إلى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له إنتاج عقلى يتسم بالابتكار فى بعض الأحيان، أن أم تحل دون إنتاجه أو ابتكاره حوائل خارجة عن ذاته باعتباره عقلاً إنسانيًا.

وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الإسلامية عبارة عن فكر الإغريق وحدها التى احتضنتها العرب أو المسلمون.

بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكل العقلية، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الإغريق، أو فى غيرها من التى تنسب إليه.

وربما كان لأصحاب الرأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر: فالثقافة غير الإسلامية ـــ وبخاصة الثقافة الإغريقية ـــ التى دخلت الجماعة الإسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حينًا، أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد.

كانت ضخمة من جهة، والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لها استغرق فترة النشاط للعقل الإسلامى المنتج إلى آخر القرن السابع الهجرى تقريبًا من جهة ثالثة.

كل هذه المظاهر، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين[1] قبل اختلاطهم بغيرهم، حمل أصحاب هذا الرأى على أن يصفوا عمل الفكر الإسلامى بأنه لم

---

(١) إذ «المعرفة» التى كانت لديهم فى عصرهم الجاهلى: لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها، ولم تتضمن شرحًا منظمًا لماهية حقيقية من الحقائق له، بل كان قوامها التجارب البدائية ومثل هذه المعارف لا تأخذ صبغة «العلم» وفى عصر صدر الإسلام: كان القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ يمثلان ما كان لديهم من معرفة، وهى معرفة «دينية» أو معرفة «وحيية» =

يخرج عن النطاق الذى رسمه الإغريق، ولا عن الشروح التى قام بها رجال العصر الهيلينى الرومانى.

وأن ما تناوله تفكير المسلمين فى الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هى مسائل الفكر الإغريقى، وما ذكره لها من حلول هى أيضًا حلوله التى نقلت لهذه المسائل عن الإغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين.

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلى للمسلمين بهذا الحكم.. إن اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم إلى عرض هذا وتصويره فقط.

فبينما نرى «ماكس هورتن» الألمانى و «رينان» الفرنسى، يبالغان فى هذا الحكم فيسلبان العقلية الإسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد.

نرى جولد زيهر المجرى ودى بور الهولندى وكارا ـــ دى ـــ فو الفرنسى يخففون من هذا الغلو، إذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التى تصور لهم استقلال العقلية الإسلامية المتفلسفة.

ولو تركنا هؤلاء الأوربيين جانبًا وأدرنا النظر فيما كتبه المسلمون أنفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى.

وجدنا بعضًا منهم ـــ مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى ـــ يعلن حكمه بتأثر الفرق الإسلامية فى أصول مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الإسلامية، وبما نقل معها من تعليلات عقلية أو شروح مذهبية، وقد يحاربهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الإسلامى[1].

= ومثل هذه المعرفة وإن حكم عليها بالعصمة من الخطأ إلا أنها لا توصف «بالعلمية» إذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الإنسان، كونها بمقاييسه المعتبرة لديه من منطق أو تجربة، وبلغت فى الدقة عنده مبلغ اليقين الجازم، وما كان للعرب إلى أن اختطوا بغيرهم من أرباب الثقافات الأجنبية لا يخرج عن «الأدب» بنوعيه، وعن تلك المعارف التى كونتها الملاحظة الأولية أو استصحبتها التقاليد.

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ص١٧، ١٨، ط مكتبة وهبة، القاهرة.

ولما كان التفكير الإسلامى متعدد الجوانب، نرى لسهولة الوصول إلى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى نظر المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من أجانب ومسلمين.

أن نعرض الجانب الإلهى، وأن المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا الجانب.. إذ الإله وصفاته، على نحو ما ورد به الإسلام، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة إنسانية معينة، تميزت بأنها إسلامية، لها غرضها وهدفها فى هذه الحياة.

فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها، وأية ناحية من نواحى الجماعة الإنسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها، تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها.

والفلسفة الإسلامية الإلهية، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم، وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعاتها فقط، فهى تشمل كل تفكير إسلامى من الله، سواء فى تحديد ذاته وصفاته، أو فى شرح علاقته بالكون.

وبالأخص الإنسان فيه، والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الحكماء، كأبى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالأشعرى وإمام الحرمين والغزالى من الأشاعرة: فى أن كل واحد منهم استخدم العقل فى بحثه الإلهى فى حدود ما ورد به الإسلام، مع مظنة تأثره بآراء الإغريق.

لكن درجة التأثر بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الإغريقى متفاوتة.. فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين، معتزلة وأشاعرة على وجه العموم، والأشاعرة أقل فى التأثر من المعتزلة[1].

---

(١) الدكتور محمد البهى، المصدر السابق، ص٢١.

ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأى الحكماء، ورأى الأشاعرة متقابلين، ويجعلون رأى المعتزلة وسطًا بين الرأيين.

فغاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، وهى مشكلة وجود الإله وكمالاته، تلك المشكلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى، إذ يلوح لنا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده، قد أخذ يوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل، وبرهن على احترامه ذاته، والذى كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية، ومبعث ثورات الجدل والنقاش، ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الإنسانى، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان، وهذا السؤال هو: من أين أتى العالم، وعلى الأخص الإنسان[1]؟.

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الإنسانى إلى حد بعيد.

وكيفية ذلك أنه كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذواتها، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن: من أين وإلى أين؟.

وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للفكر البشرى بد من أن يصل إليها حتمًا، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب

---

(١) انظر الدكتور غلاب: مشكلة الألوهية، ص١٦، ط دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م، القاهرة.

المقدسة أو بالوحى أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو، ودون الالتجاء إلى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير المستقيم.

ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان: «التأليه العقلى» وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحى أو استهانوا به، كلا، فكثيرا ما رأينا مجهودات كبار الإلهيين من الفلاسفة فى التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحى.

قلنا: إن هذه المعضلة هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، ولكى نوضح ذلك ينبغى لنا بديا أن نحدد موضوع البحث تحديدًا دقيقًا بادئين بتقرير أن هدف الفلسفة بأقسامها هو دراسة الموجود من حيث هو على صورتيه: أى الموجود الحسى، والموجود المعنوى، أو الطبيعة والعقل، أو الشىء والفكرة، أو العالم الخارجى والعالم الداخلى.

فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلتى المادة والحياة، ومسائل الحركة والزمان والمكان، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل[١].

ولكن أليس يستلزم هذان المظهران المتغايران فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاضا كلاهما عنه لتحقق علة وجودهما لديه؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود؟.

إننا هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضًا.

ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج الحرة على وجوده هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى[٢] الذى اقتضت ضرورة البحث وجوده فى الفلسفة النظرية أو هو الإله.

---

(١) المصدر السابق، ص١٧.

(٢) قسم الفلاسفة القدماء الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: أولها القسم الأدنى أو الطبيعى، وهو ما يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة، وثانيها القسم الأوسط أو الرياضى وهو ما يحتاج فى وجوده دون حدوده إلى المادة، وثالثها القسم الأعلى أو الإلهى وهو ما لا يحتاج إلى المادة لا فى وجوده ولا فى حدوده.

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهًا نحو فكرة توحيد العالمين: الخارجي والداخلي والتطلع فيما وراءهما كليهما ــ على حد تعبير «كانت» ــ إلى وحدة مطلقة لكينونة موضوعات الفكر بوجه عام.

وإذًا ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو في أسمى قمم ما بعد الطبيعة، وبالتالي تبدو في أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشري، وليست ــ كما يزعم بعض علماء الاجتماع ــ فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التي يحيا فيها أولئك المفكرون.

وفي تفنيد هذا الرأي يقول ريبو[1]: «إن التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظري عندما جعل يصعد في سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى أكثر منه حدسًا من أحداس الإدراكات الشعبية».

بَانَ إذًا مما تقدم: أن الطريق الطبيعي لسير العقل البشري في بحوثه النظرية الحرة ينتهي به ضرورة عند الألوهية العقلية، بل هو يُلزمه إلزامًا بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها[2].

ويظهر بديًا أن فكرة التأليه ــ وهي أقصى آواج العقل البشري المجرد فكرة جد بسيطة، ولكننا عندما نمعن النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بدًّا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة، وبأنها تبدو على صور مختلفة.

فهي إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية، تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين، تغاير نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين.

ولما كانت مهمتنا هي إيضاح التأليه العقلي، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشري: ساذجها ودقيقها، بسيطها ومعقدها، فقد وجب علينا أن نقصر عنايتنا على الجهود الإنسانية الخالصة التي بذلت عن قصد أو عن غير قصد

---

(١) ريبو: هو عالم نفساني فرنسي ولد في مدينة جاد جان ببريتانيا الفرنسية في سنة ١٨٣٩م، وتوفي في سنة ١٩١٦ ويعتبر مؤسس علم النفس العلمي في فرنسا.

(٢) انظر الدكتور محمد غلاب: مشكلة الألوهية، ص١٩.

فى مشكلة التألية العقلى، وأن ندع العقيدة الموحى بها جانبًا وننشغل بنقد المنتجات الإنسانية لنبين أولاً قيمة ما ساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله، ولنثبت ثانيًا بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمارة قوى العقل القصوى.

غير أنه لما كان لهذه المجهودات منابع أساسية ثلاثة، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذى يعنينا من هذه الجوانب وهو: «التأليه العقلى» فهمًا دقيقًا بدون الإلمام بهذه المنابع بالقدر الذى تتطلبه الحاجة، فقد اقتضى هذا أن نلمح إليها فى إيجاز، وإليك هذه الإلماعة[1].

أرجع الباحثون المحدثون ـــ كما قلنا ـــ منابع التأليه إلى ثلاثة، وهى:

١- البيئة الاجتماعية:

ويدعى التأليه المنبجس من هذا المنبع: بالتأليه البدائى أو الشعبى أو الاجتماعى، ومن وسائل تفشيه فى الجماعات: التربية والعلاف والروايات الموروثة.

ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منهما على حدة.

٢- التفلسف:

ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليلاً أو أكثر من علائق الحياة الخاصة، وبالسير نحو الموضوعية والعمومية بقدر الإمكان، ومن طرق ذيوعه كذلك التربية والعرف، إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاوليه فرضًا، ولا يزال يسمو فى نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل.

فإذا إلى إلهيات عند «ديكارت» ألفينا أن الدور الذى تمثله فكرة التأليه عنده غاية فى الأهمية، بل فى الخطورة، إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس

---

(١) المصدر السابق، بتصرف.

obeikandl.com

يقينى لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة: «البديهة المتميزة فى العقل» بل إن هذه الفكرة وحدها هى التى بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه.

ولكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل؟.

ذلك لأن مصدرها، وهو العقل الإنسانى، هو منحة من العقل الإلهى، وأن أحقية العقل الإلهى «الذى يمنح كل حق وجوده» هى ضمان للفكرة البديهية المتميزة تميزًا واضحًا فى ذلك العقل البشرى الممنوح من هذا العقل العام الذى ثبت ـــ بالحجج الديكارتية القاطعة التى تحدى بها الأجيال القادمة ـــ أنه لا يمكن أن يكون إلا حقًا، ومانحًا كل حق وجوده.

ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة فى القسم الخامس من كتابه «خطبة عن المنهج» مؤسسة على دعائم حجة الإلهية الواردة فى القسم الرابع من ذلك الكتاب، والتى مجملها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية، ومبدأ كل وجود وكل تعقل.

٣- الإشـــــــراق:

ويختص التأليه الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركونًا إلى الفكر من سالفه، إذ أن إله الإشراقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأسانيد الفكرية، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة.

وقصارى القول: أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله فى دخائل نفوسهم وعن طريق البصيرة، وبالتالى فإن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين (Poltin) وبحر الحلاج وابن عربى، وشعور باسكال القلبى، وبعبارة أخرى: إن هذا النوع من التأليه هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة.

وإذًا، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص، وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذى تسمح به طبيعته وأهميته فى

هذا السفر الذى لم تكن غايته الأساسية من هذه المظاهرة الثلاثة سوى المظهر الفلسفى.

وإذا قيل: إن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحى.

فالفيلسوف ليس هو الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف، وإنما هو الذى يستمر فى التفلسف حتى النهاية.

وإذا كان من المسلم به أن كل موجود عامل يفكر، إلا أن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير أمر مختلف عما هو الحال فى الفلسفة.

فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية، وحاجاته الوقتية، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة البلوغ إلى وضوح تام، فى حين أن الحقيقة فى التفكير العادى تكون أمرًا تقريبًا معتقدًا، ولذلك تكون قابلة للشك[1].

ولو لاحظنا أصل الوضع لكلمة فلسفة لقلنا: إن الفيلسوف هو محب الحكمة أو المعرفة.. وساغ أن نطلق كلمة «فيلسوف» على كل إنسان ذى عقل، إذ محبة المعرفة قدر مشترك بين الناس جميعًا تستوجبه فطرتهم، ويتفاوت بمقدار مواهبهم، وحب استطلاعهم.

ألا ترى: أن كل إنسان بطبيعته يحب أن يستطلع ما يحس به إن ظاهرًا وإن باطنًا، ويحاول أن يكشف حقيقته، وسر وجوده، وعلاقته بغيره، فهل وجود هذا القدر المشترك بين الإنسان يجيز لنا أن نعمم إطلاق الفيلسوف وأن نطلقه على على إنسان.

نعم: لو لم يكن للفلسفة معنى خاصًّا، اصطلح عليه المفكرون، لساغ لنا أن نقول ذلك.

---

(١) دكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص١٧، ط الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م.

لكن قد اصطلح الناس على أن للفلسفة معنى خاصًّا وأنها أصبحت موضوع الخواص الذى يجهدون عقولهم فى حل مشكلات الحقائق، ومعميات الكائنات، ويرون: أن الحياة كل الحياة فى النظر فيها واستطلاع حقائقها، وسر وجودها.

فالفلسفة بمعناها الاصطلاحى، ليست مطلق بحث واستطلاع والفيلسوف ليس كل من نظر واستطلع[١].

بل إن الفيلسوف هو الذى صرف همته، وأهم أغراضه إلى البحث فى حقائق الأشياء، واستطلاع ظواهر وجودها، وعلاقة بعضها ببعض، واتخذ ذلك مهنة، فأكسبته تلك المهنة مرونة فى عقله، وقدرة على إدراك الأشياء بسرعة لم تكن عند غيره.

وكما لا يطلق اسم الطبيب أو الصانع أو الزارع إلا على من تدرب على الطب أو الصناعة أو الزراعة، واتخذ ذلك مهنة له.

كذلك لا يطلق اسم الفيلسوف إلا على من صرف همته للبحث عن الحقائق واستطلاع عللها، وتدرب على ذلك بعقله الحر من غير تقليد أو تقييد[٢].

فالفيلسوف هو ذاك المفكر الذى يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان[٣].

وعباس محمود العقاد يحدد شخص الفيلسوف: بأنه الذى يبحث ويعلل ويعمم، ويراجع مذاهب الفلاسفة، ويصحح ما يراه موضعًا للتصحيح[٤].

وقد يبلغ المفكر: مرحلة الحكمة، أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلى، والقياس المنطقى.. ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا اصطنع

---

(١) الدكتور طاهر عبد المجيد: المدخل إلى الفلسفة، ص٥، ط دار الأنوار، ١٣٨٢هـ.

(٢) المصدر السابق، ص٦.

(٣) الأستاذ محمد مصطفى القباج: اللقاء بين الأدب والفلسفة، مجلة دعوة الحق، عدد رقم ٦، ٧، ص٦٣، السنة ١١ المغرب، الرباط.

(٤) الدكتور عبد الفتاح الديدى: عبقرية العقاد، ص٢١٦، ط الدار القومية.

أسلوب الفلاسفة، وأخضع نفسه لمقاييسهم، وخاض مثلهم فى إشاراتهم وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم.

وقد يكتفى المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمدًا على قوة المنطق وصلابته، وبأن يزاول حرفة العمل العقلى فى المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودًا للتعرف على الحقائق، والوقائع وسلم بمنطقهم فى الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم.

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفًا، إلا إذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة، وطرائقها فى التعبير من ناحية، وأن يقدر الرأى قدره، وأن يعرف للفكرة خطورتها، وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلى وأهميته من ناحية أخرى[١].

فالمفكر لا يسمى فيلسوفًا إلا إذا امتاز بأربع خصائص:

١- أن يبحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا.

٢- أن يكون بحثه بحثًا نظريًا شاملاً لمظاهر الوجود كله.

٣- أن يجرى هو فى بحثه على أسس من المنطق المؤيد بالبراهين..

٤- وأن يوجد نظامًا متماسكًا خاصًا به، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود[٢].

فالفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم، وعلى شرط أن يحمل فى ذوقه وحسه مسئولية الرأى[٣].

ومن هنا يمكن أن نقسم مراتب الفكر عند البشير إلى ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل أو تنحصر فى انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية: أمور معاشه، ومعاملاته، وعلاقاته مع الناس.

---

(١) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص٣٢٣، ط الدار القومية.

(٢) عمر فروخ: المنهج الجديد فى الفلسفة العربية، ص١٨، ط دار العلم للملايين.

(٣) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص٣٢٤، ط الدار القومية.

والإنسان فى العادة لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادى، وإنما تسلمه بالضرورة إلى:

المرتبة الثانية: وهى ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة، والأشياء، والتى تمثل أيضًا القواعد التى يعتمدها فى سلوكه وتعامله مع الآخرين، وفى تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء.

المرتبة الثالثة: وهناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق وتلك هى المرتبة التى يحاول فيها الفرد البحث عن تأصيل نظرى لهذه المبادئ والمعتقدات، قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها وفى هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثًا فى علم الفلسفة[١].

ولكى يصل الفيلسوف إلى هدفه المنشود من التفلسف لا بد له على طريف التفلسف من خلوة فكرية، لكى يستطيع أن يتمثل العالم الخارجى فى ذهنه، مضيفًا عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد، وفقًا لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة[٢].

ونظرًا إلى أن الفيلسوف فى حاجة ضرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليومية الجارية، إنه يبدو فى نظر البعض منعزلاً عن الحياة، ولكن هذا الانعزال الذى يراه البعض فى موقف الفيلسوف ليس فى الواقع انعزالاً حقيقيًّا.

وإنما الفيلسوف الذى ينشد الوضوح لا بد له ـــ لكى يصفو فكره، ولكى تتجرد نظرته من شوائب المادة وعلائقها ـــ من ممارسة التفلسف فى جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها.

فالفيلسوف الذى لا يهتم كثيرًا بجزئيات المسائل، وإنما يفكر فى أمور كلية يغوص إلى أعماقها لكى يتبين جذورها، لا بد له من هذه العزلة المؤقتة التى ليست

---

(١) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص١٨، الأنجلو المصرية.

(٢) المصدر نسابق، ص١٩.

أبدًا هدفًا فى ذاتها، وإنما هى فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه، وبلوغ هدفه من التفلسف[١].

ويجدر بنا أن نشير إلى الموقف الفلسفى لأهميته بالنسبة إلى الفلسفة والفيلسوف، حيث إنه من الموقف الفلسفى تنطلق النظرة الفلسفية والموقف الفلسفى ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب، وثرثرتها الدائمة.

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق فى تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع من شتات جزئياتها، ويعميه تعصبها الزائف، فإنه يكون قد وضع اللبنة الأولى فى طريق التفلسف، ويصبح الجو مهيئًا أمامه لمعالجة الأمور الكلية التى تكون موضوع الفلسفة.

فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلى ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، وهذه هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى.

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد الخارجى فى صورته الجارية إلى الذات.. فرد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف لا بد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية، وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى.

ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمراء الحياة الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعلم الخارجى، فالإنسان موجود فى العالم، ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشئ لنفسه وجودًا خاصًّا به، يجتر فيه ذاته، ضاربًا صفحًا عما وعمن حوله.

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠ بتصرف.

ومعنى ذلك: أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجى إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى، وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى[١].

وعلى ذلك: فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين من حركات الفكر، حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشحذ فيها قواه، ويخلص إلى ماهيته، ويرفض أن يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الجارية.

وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عليه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يجفل إلا بأكثر المسائل عمومًا وشمولاً، وهى الكليات، وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به[٢].

ولا بد أن ندرك: أن العقيدة الإلهية: العقيدة فى الإله: رأس العقائد الدينية بجملتها وتفصيلاتها من عرف عقيدة قوم فى إلههم، فقد عرف نصيب دينهم من رفعه الفهم والوجدان، ومن صحة المقاييس التى يقاس بها الخير والشر، وتقدر بها الحسنات والسيئات، فلا يهبط دين وعقيدته فى «الإله» عالية، ولا يعلو دين وعقيدته فى الإله هابطة، ليست مما يناسب صفات الموجود الأول الذى تتبعه جميع الموجودات[٣].

والإلهية نسبة إلى «الإله» الحق الذى كان لفظ «الله» دالاً عليه دلالة جامعة.. والله اسم الذات وأصله «إله» ودخلت عليه «ال» ثم حذفت همزته وأدغم اللامان، ولهذا الاسم عند الفلاسفة عدة معان.

المعنى الأول: هو المعنى الاجتماعى.. وهو إطلاق لفظ الإله على معبود الجماعة، وهذا المعنى المنتشر فى الجماعات البدائية لا يمنع التعدد، لاختلاف الآلهة

---

(١) الدكتور يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة، ص٤١، ط دار الثقافة ١٩٧٤م.

(٢) الدكتور يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة، ص٤٢، ط دار الثقافة، ١٩٧٤م.

(٣) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص١٣٨.

باختلاف الجماعات، أو لاعتقاد الجماعة الواحدة أن لها آلهة كثيرة، تتوزع السيطرة على الأشياء، وتتنازع فيما بينها.

ولهذه الآلهة رئيس أعلى له عليها جميعًا سلطان، كما فى «الميثولوجيا اليونانية» ومع أن الجماعات الإنسانية استبدلت بعد ذلك بتعدد الآلهة فكرة التوحيد، فإن إيمانها بإله واحد ظل إلى عهد قريب مصطبغًا بصفة اجتماعية، لاعتقادها أنها الشعب المختار الذى يحقق إرادة الإله الحق.

والمعنى الثانى: هو المعنى الخلقى.. وهو الاعتقاد أن الله مصدر جميع القيم الخلقية لأنك إذا فرضته غير موجود لم تستطع أن تبنى نظام الأخلاق على أساس ثابت، ولا أن تفسر معنى العقاب والثواب ولا أن تحقق اقتران الفضيلة بالسعادة.

فالله أساس الأخلاق، لأنه لا خيرية للشىء بذاته قبل إرادة الله التى خلقته، وأمرت به، ولو لم يشأ الله أن تكون الأشياء حسنة لما كان كذلك، فليست المعصية إذن، معصية بالنسبة إلى فعل الشىء.. وإنما هى معصية لأنها مخالفة لإرادة الله.. وسبب ذلك أنه لا يمكن لإرادة الله، وهى الخير المحض إلا أن تأمر بالخير..

ومع أن فريقًا من علماء «اللاهوت» يقول: إن للأخلاق أسين: أسًّا مباشرًا، وهو العقل، وأسًّا غير مباشر، وهو الله، فإن خيرية الأشياء عندهم هى مطابقتها للعقل القويم الذى هو من إرادة الله، عنها يصدر الخير، والنفع، والرشد.

وبها يتم الاهتداء إلى الأفعال المنجية، ومعنى ذلك كله: أن الله خير محض وهو الأساس الوحيد لصدق أحكام الضمير، وثبوت القيم الخلقية.

والمعنى الثالث: هو المعنى المنطقى وهو القول أن الله مصدر نظام العالم، ومبدأ العقل، والأساس الذى يضمن مطابقة الحقائق التى فى الأذهان للأشياء الموجودة فى الأعيان.

ومعنى ذلك: أنه لا معقولية للحقائق الأبدية المطلقة إلا بنسبتها إلى الله لأنه الموجود الحق الباقى بقاء أبديًّا، وكل حقيقة لا تنسب إليه فهى حقيقة متغيرة وزائلة.

والمعنى الرابع: هو المعنى الوجودى، وهو القول: أن الله مبدأ العالم وغايته ومصدر وجود الكون، وضابط الكل.

ولهذا القول ثلاثة أقسام وهى:

١- **القول:** أن الله جوهر الموجودات وباطنها، ومعنى ذلك أن الله هو الكل الذى تفيض عنه الموجودات.

٢- **القول:** أن الله هو الواحد المتعالى المفارق الذى خلق كل شيء وبسطه خارج ذاته، فهو إذن علة فاعلة، بها كان كل شيء، وكل ما يرى، وما لا يرى، فهو فعله، وخلقه واختراعه.

٣- **القول:** أن الله غاية العالم التى من أجلها كان كل شيء لأنه كما قال «أرسطو» المحرك الأول الذى يحرك العالم ولا يتحرك معه.

وإذا كانت جميع الموجودات تتحرك من أجله، فمرد ذلك إلى أنه علة غائبة، وعقل وعاقل ومعقول لذاته، ومعشوق بذاته، ولذاته له الجمال الأسنى، والكمال المطلق، وهو خير محض، وفعل محض وجميع الموجودات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياته.

وقد لخص «فاشرو» هذه الوجوه الثلاثة بقوله: «إن الله جوهر الموجودات وعلة العلل، وغاية الغايات» فهو الموجود المطلق، والحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق.

فلا غرو إذا قال ديكارت: إنه الموجود الكامل وسواء أقلت: إن الله هو الجوهر الكلى، أو العقل الكلى، أو المثل الأعلى للكمال أو الخير، أو الواجب الوجود بذاته أو الغاية التى من أجلها كان كل شيء.

فأن أمرًا واحدًا لا ريب فيه، وهو أن الله مبدأ كل وجود ومعقولية.

وإذا كان بعض الفلاسفة يبرهنون على وجود هذا المبدأ بالبراهين العقلية أو الطبيعية، أو الأنطولوجية، فإن بعضهم يقول: إنه تعالى لا برهان عليه لأنه البرهان على كل شيء[١].

والألوهية هى صفة المؤله، أو ماهية كنه الذات الإلهية، وإذا أضيف لفظ الألوهية إلى الشيء دل على تأليه ذلك الشيء.. ولقد كان النظر فى صفات الله مجال التنافس بين أكبر العقول من أصحاب الفلسفة الفكرية وأصحاب الحكمة الدينية.

وقد كانت مهمة الفلاسفة أيسر من مهمة حكماء الأديان، لأن الفيلسوف النظرى ينطلق فى تفكيره وتقديره غير مقيد بفرائض العبادة، وحدود المعاملات التى يتقيد بها الحكم الدينى، ويتقيد بها من يأتمون به من أتباعه فى الحياة العامة والمعيشة الخاصة، فظهر بين الفلاسفة النظريين من سما بالتنزيه صعدا إلى أوج لا يلحق به الخيال فضلاً عن الفكر والإحساس[٢].

والتصور الإسلامى للوجود يختلف عن المذاهب المادية والطبيعية الملحدة أى تلك المذاهب التى لا تعترف بما وراء المادة، ولا تؤمن بغير المحسوس.. وقد عرفت البشرية، وما تزال تعرف فلسفات ومذاهب تقوم على عدم الاعتراف بالله، كما أن بعض الأديان غير السماوية تؤمن بوجود قوى أسمى من قوة الإنسان، لكنها تشرك مع الله إلهًا آخر أو اثنين..

فالديانات الفارسية تقول بوجود إلهين: أحدهما يختص بالخير والآخر بالشر، والنصرانية مع أنها تنبثق من أصل سماوى إلا أن صورتها التى عرفناها عن طريق الكنائس المختلفة تقول بالتثليث أى بوجود آلهة ثلاثة هى: الأب والابن وروح القدس، كما أن اليهودية وهى ذات أصل سماوى أيضًا تؤمن بوجود إله واحد،

---

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ص١٢٩، دار الكتاب اللبنانى.

(٢) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد الخامس، ص٤٠، دار الكتاب، اللبنانى.

لكن صورتها التى عرفناها عن طريق أحبار اليهود، تجسم الإله وتجسده حتى تجعله لا يختلف بشىء عن الإنسان[١].

يقول العقاد: وجاء الإسلام من جوف الصحراء العربية بأسمى عقيدة فى الإله الواحد الأحد، صححت فكرة الفلسفة النظرية، كما صححت فكرة العقائد الدينية، فكان تصحيحه لكل من هاتين الفكرتين فى جانب النقص منها أعظم المعجزات التى أثبتت له فى حكم العقل المنصف، والبديهة الصادقة، أنه وحى من عند الله.. ولعل من الواجب أن نستعرض بعض الآيات القرآنية التى وردت فى الحديث عن الله وأوصافه حتى ندرك حقيقة التصور الإسلامى فى موضوع الألوهية، وحتى نميز تمييزًا واضحًا بين مفهوم الإسلام وغيره من الأديان والفلسفات[٢].

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (سورة الإخلاص: ١: ٤).

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (سورة الحديد: ٣).

﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (سورة القصص: ٨٨).

﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (سورة الأنعام: ١٠٢).

﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ﴾ (سورة الأحزاب: ٢٧).

﴿ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ (سورة البقرة: ٩٦).

﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ (سورة البقرة: ١١٥).

﴿ لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ (سورة الأعراف: ٥٤).

﴿ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴾ (سورة فصلت: ٥٤).

---

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية ص٢٦ الطبعة الثالثة، المملكة العربية السعودية.

(٢) العقاد التفكير فريضة إسلامية ص٤٠ دار الكتاب اللبنانى بيروت.

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ (سورة البقرة: ١٨٦).

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (سورة الشورى: ١١).

﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾.
(سورة الأنعام: ١٠٣)

إن هذه الآيات القرآنية تشير إلى مجمل العقيدة الإلهية فى الإسلام وهى أكمل عقيدة فى العقل، كما أنها أكمل عقيدة فى الدين.. فالآيات تشير إلى وجودين مختلفين كل الاختلاف: فأما الوجود الأول، فهو خالق واحد، لا أول له ولا آخر، قدير على كل شىء، عليم بكل شىء محيط بكل شىء، وليس كمثله شىء.. والوجود الآخر: عالم مخلوق، خلقه الله، ويرجع إلى الله ويفنى كما يوجد بمشيئة الله[1].

وهكذا يتعامل التصور الإسلامى مع إله موجود، يدل خلقه على وجوده، مريد فعال لما يريد، تدل حركة هذا الكون وما يجرى فيه على إرادته وقدرته.. الإله الذى يتعامل معه هذا التصور هو (الله) المتفرد بالألوهية وبكل خصائص الألوهية، ولكن هذه الخصائص كلها من عالم الواقع ذات أثر فى عالم الواقع، يمكن إدراك آثارها الواقعية.

ومن ثم يفترق تصور الإله فى الإسلام افتراقًا رئيسيًّا عنه فى تصورات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين حيث تتعامل تصوراتهم مع إله مثالى، يفرضون هم عليه مثالية من صنع عقولهم، ومن تصورات أحلامهم.. وهو إله لا إرادة له ولا عمل لأن هذا من مقتضى كماله أو مثاليته، ثم يضطرهم هذا الافتراض إلى افتراض وسائط شتى بين الإله والخلائق.

والفلسفة اليونانية مكانها رقعة من الأرض على اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الهند إلى ضفاف النيل، وزاد من اتصال هذه الفلسفة بتلك الأمم زحف

---

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية ص٢٨ السعودية.

الفاتحين، وجموع المهاجرين تارة من الشرق إلى الغرب وتارة من الغرب إلى الشرق، ونشأت مدارس فلسفية، وقامت مذاهب اجتماعية وعقدية، كان لها تأثير ملحوظ فى تفكير المفكرين من بعدها فى المسائل الإلهية.

فما من مذهب منها إلا وقد أعقب فكرة قام عليها رأى فيلسوف متأخر، أو دخلت فى رأيه على نحو من الأنحاء.. إلا أن الإجماع متفق على أن المدرسة الأثينية ـــ مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو ـــ هى أعظم مدارس الفلسفة بين الإغريق على التعميم سواء منهما ما نشأ قبل الميلاد وما نشأ بعده.

وليس هذا التميز مرتبطًا بضخامة الأثر فى المسائل الإلهية لأن فلسفة الرواقيين، وفلسفة فيثاغوراس، لا تقل أثرًا فى هذه المسائل عن مذاهب الفلسفة الأثينية.. ولكنما ارتبط هذا التميز أولاً: بعظمة الفلاسفة أنفسهم لأنهم كانوا على اليقين أعظم فلاسفة اليونان قدرًا، وأرجحهم عقلاً، وأبرزهم عبقرية فى شئون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها.

وارتبط هذا التميز ثانيًا بمقياس المنطق الذى خلفوه واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام إليه فى إقامة الحجة وفصل الحدود، وتمحيص التعريفات.. ورأس هذه المدرسة هو سقراط ٦٩ — ٣٩٩ ق. م أستاذ أفلاطون، وأسبق القائلين فى القدم يرد العقيدة والعبادة إلى الضمير.

وسقراط لم ينصرف إلى مباحث ما وراء الطبيعة كانصرافه إلى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء فى مسائل العقيدة أنه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت وأنها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجميد والتركيب.

وكان يتكلم عن الآلهة تارة، وعن الإله تارة أخرى، إلا أنه ينزهها جميعًا عن تلك الخلائق البشرية..

ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحدود والتعريفات من المشاهدات والمحسوسات، وأن يجعلوا هذه الحدود أساسًا للقياس وترتيب النتائج من المقدمات.

ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء ومقوماتها.. وكان (أرسطو) يتوخاها فى تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية.

وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل، وجميع خصائص المادة الأولية أو الهيولى، فكان وضع الحد عندهم أهم من تقرير الجوامع والمقاربات، وخلفه تلميذه أفلاطون ٤٢٧-٣٤٧ق. م فتبعه فى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، وتبع فيثاغوراس فى العقائد الروحية.

ومزج الفلسفة بالرياضة والدين ولو لم يكن (أفلاطون) وثنى البيئة لكان أرفع الإلهيين تنزيهًا للوحدانية، ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة، وتواتر المحسوسات، فأدخل فى عقيدته أربابًا وأنصاف أرباب لا محل لها فى ديانات التوحيد، ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين[1] ولعلنا ندرك أن الوجود فى مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق وطبقة المادة الأولية أو الهيولى..

والقدرة كلها من العقل المطلق والعجز كله من الهيولى.. وبين ذلك كائنات على درجات تعلو بمقدار ما تأخذ من العقل، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهيولى.

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب، وبعضها أنصاف أرباب، وبعضها نفوس بشرية.

وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة، ليعلل بها ما فى العالم من شر ونقص وألم، فإن العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة.

فهذه الأرباب الوسطى هى التى تولت الخلق لتوسطها بين الإله القادر والهيولى العاجزة، فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين، وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع، لأنها تتغير وتتلوم وتتراءى للحس على أشكال وأوضاع لا تصمد على حال.

---

(١) العقاد: كتاب (الله) ص١٤١ دار الكتاب اللبنانى بيروت.

وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره، وفى العقل المجرد تستقر الموجودات «الصحائح» أو المثل كما سميت فى الكتب العربية، وهى كالعقل المجرد خالدة ودائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد، هذه الصحائح هى المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهيولى.

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم «أرسطو» فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعًا لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل.

والله عند أرسطو هو العلة الأولى أو المحرك الأول.. فلا بد لهذه المحركات من محرك ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه، وهكذا حتى ينتهى العقل إلى محرك بذاته، أو محرك لا يتحرك.

لأن العقل لا يقبل التسلسل فى الماضى إلى غير نهاية، وهذا المحرك الذى لا يتحرك لا بد أن يكون سرمدًا لا أول له ولا آخر وأن يكون مستغنيًا بوجوده عن كل موجود وهذا المحرك الأول سابق للعالم فى وجوده سبق العلة لا سبق الزمان، كما تسبق المقدمات نتائجها فى العقل ولكنها لا تسبقها فى الترتيب الزمنى لأن الزمان حركة العالم، فهو لا يسبقه أو كما قال: «لا يخلق العالم فى زمان».

وعلى هذا يقول أرسطو بقدم العالم على سبيل الترجيح الذى يقارب اليقين، إلا أنه يقرر فى كتاب «الجدل» إن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان[1].

ويذكر العلماء أن إجمال براهين أرسطو فى هذه الفضيلة أن إحداث العالم يستلزم تغييرًا فى إرادة الله، والله منزه عن الغير فهو إذا أحدث العالم، فإنما يحدثه ليبقى جل جلاله كما كان، أو يحدثه لما هو أفضل، أو يحدثه لما هو مفضول.

وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره أرسطو فى حق الله، فإذا حدث العالم وبقى الله كما كان فذاك عبث والله منزه عن العبث، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان فلا مجال للزيادة على كماله، وإذا أحدثه ليصبح مفضولاً فذلك نقص يتنزه عنه الكمال.

---

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص١٤٥، ط دار الكتاب اللبنانى.

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير، فوجود العالم ينبغى أن يكون قديمًا كإرادة الله، لأن الإرادة هى علة وجود العالم، وليست هذه العلة مفتقرة إلى سبب خارج عنها، فلا موجب إذن لتأخر المعلول عن علته أو لتأخر الموجودات عن سببها الذى لا سبب لها غيره.

فالإنسان يجوز أن يريد اليوم شيئًا ثم يتأخر إنجازه لنقص الوسيلة، أو لعارض طارئ، أو لعدول عن الإرادة، وكل ذلك ممتنع فى حق الله[١].

وبعد أن يعرض العقاد وجهة نظر أرسطو، يفند هذا المذهب ويبين ما فيه من ضعف فيقول: «قد أفرط أرسطو فى هذا القياس حتى قال: إن الله جل وعلا لا يعلم الموجودات لأنها أقل من أن يعلمها وإنما يعقل الله أفضل المعقولات، وليس أفضل من ذاته، فهو يعقل ذاته وهو هو العاقل والعقل والمعقول وذلك أفضل ما يكون[٢].

ومن المعلوم: أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما فى هذا العالم الأرضى من أحداث هائلة، وظواهر متغيرة، وجزئيات ناقصة وأشخاص كائنة، فاسدة، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض بل هو فوق قمة العقول المجردة، وهذا يقتضى أن يكون موضوع أسمى المعلومات ليلتئم العالم مع المعلوم.

ولما لم يوجد معلوم يوازى ذاته فى السمو، فقد لزم أن تكون هـذه الذات ـــ وهى أسمى الموجودات ـــ موضوعًا لأسمى العقول فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنه لما كان المعلوم علة للمعلم قد اقتضى لو علم المحرك الأول بالأحداث الأرضية أن تكون تلك الأحداث علة لعلمه، وبالتالى لافتقر إلى عالم الكون والفساد فى بعض شئونه، وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية.

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٥.

(٢) العقاد: كتاب الله، ص١٤٥، دار الكتاب اللبنانى ببيروت.

وفى هذا يقول أرسطو: لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه فى الوجود، كيف يعلم من هو مترّه عن كدر المادة ما فى العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شىء.

ثم لو قلنا: إن له علمًا بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفادًا منها، وأنه لا يكون عالمًا إلا بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأول محتاجًا إلى غيره لكى يكون عالمًا، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة فى ذات الإله.

أن المادة هى الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغيير، أنه ليس للإله علم بغيره.

فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط، وهو ذاته فهو إذا علم وعالم ومعلوم من ذاته، فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال[1].

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات الفانية فإن الإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها، ثم يعقل الكليات بعد استقصاء الجزئيات، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على المعلوم، وليس علم الله متوقفًا على ما عداه.

وكل صفة من صفات الله فهى تتعلق به ولا تتعلق بغيره، وهى قائمة به، ولا تقوم على غيره.

ومن هذه الصفات: الإرادة والعلم والكرم والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر الصفات فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه.

ولكن العالم يريد الله لأنه متوقف عليه.

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص١٧٦، وانظر الدكتور محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية فى المغرب، ص٨٢، ط الجمعية الثقافية الإسلامية.

ويسأل السائل إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يكن يعمل من أعمال المشيئة الإلهية فى الجملة والتفصيل؟.

وجواب أرسطو على هذا السؤال: أنه يكون بسعى الناقص إلى طلب الكمال أو بسعى الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى، فالله أعطاها العقل والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول، فتتحرك وتعلو بالحركة أو تكسب فى كل حركة صورة أرفع من صورتها، وحظًا من الكمال أرفع من حظها، تقربًا إلى الصورة التى لا تشوبها شائبة من عجز المادة أو الهيولى، وهى الصورة السرمدية الكاملة صورة الله.

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة فى مذهب أرسطو، فالصورة فى مذهبه هى: حقيقة الشىء وماهيته التى يقوم بها وجوده، وليست فى شكله البادى للعين أو تمثاله الملموس باليدين.

ولا يخلو موجود فى العالم من الصورة، فكل موجود فى صورة ومادة أو هيولى وتترقى الموجودات فى شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة.

وقل نصيبها من الهيولى، وكلما ارتقت فى سلم الوجود زاد نصيبها من الصورة، وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة، وأعلى الموجودات على هذا القياس هو الله لأنه صورة محض لا تشوبه المادة، ومعنى مجرد لا يقوم فى جسد..

وأخس الموجودات جميعًا هو الهيولى، وهى لم توجد قط منعزلة عن صورة من الصور، وإذا وجدت منعزلة عن الصورة فهى وجود بالقوة أى وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال فى انتظار التحقيق.

والحركة هى التى تحققه، والحركة هى التى ترتقى به من صورة إلى صورة، ولما كان الله هو المحرك الأول فهو موجد العالم على هذا الاعتبار، وهو قبلته التى يرتقى إليها شوقًا إلى مصدره منها.

وهذه هى الصلة كلها بين الله والعالم فلا ينسب إلى الله فى مذهب أرسطو أن يهتم بالعالم أو يفكر فيه، لأنه تفكير فيما دونه، أو تفكير لا يليق بكماله، ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول، وهو ذاته دون سواها وهذا هو الخطأ الذى

جاء من الغلو فى مذهب أرسطو، تناوله الحكماء الدينيون، فلم ينكروا المقدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التى نادى إليها أرسطو من مقدماته.

فقالوا: إن الله لا يعقل إلا أشرف العقول، نعم لا جدال فى ذلك، ولكن أشرف معقول هو المعقول الذى يتحقق وجوده بإيجاد المخلوقات، ويتحقق علمه بنفى الجهل بها، وتتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها.

أما كيف يكون ذلك؟ فالبحث فيه هو علة الخطأ فى جميع تلك الفروض والأقيسة، لأنه سبحانه وتعالى جل عن الشبيه، فليس كمثله شيء، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض[1].

وخلاصة مذهب أرسطو فى الإله: أنه كائن أبدى، مطلق الكمال لا أول له ولا آخر، ولا عمل له ولا إرادة.. مذ كان العمل طلبًا لشيء والله غنى عن كل طلب، وقد كانت الإرادة اختيارًا بين أمرين والله قد اجتمع عنده الأصلح الأفضل من كل كمال.

فلا حاجه به إلى الاختيار بين صالح وغير صالح، ولا بين فاضل ومفضول.

وليس مما يتناسب الإله فى رأى أرسطو أن يبتدى العمل فى زمان لأنه أبدى سرمدى، لا يطرأ عليه طارئ يدعوه إلى العمل، ولا يستجد عليه من جديد فى وجوه المطلق بلا أول ولا آخر ولا جديد ولا قديم.

وكل ما يناسب كماله فهو السعادة بنعمة بقائه التى لا بغية وراءها، ولا نعمة فوقها ولا دونها، ولا تخرج من نطاقها عناية تعنيه..

فالإله الكامل المطلق الكمال لا يعنيه أن يخلق العالم أو يخلق مادته الأولى وهى «الهيولى» ولكن هذه الهيولى قابلة للوجود يخرجها من القوة إلى الفعل شوقها إلى الوجود الذى يفيض عليها من قبل الإله فيدفعها هذا الشوق إلى الوجود ثم يدفعها من النقص إلى الكمال المستطاع فى حدودها فتتحرك وتصل بما فيها من الشوق

---

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص١٤٧، دار الكتاب اللبنانى.

والقابلية، ولا يقال عنها إنها من خلقة الله إلا أن تكون الخلقة على هذا الاعتبار[١].

إذن المذهب الأرسطى: «كمال مطلق لا يعمل ولا يريد.. أو كمال مطلق يوشك أن يكون هو والعدم المطلق على حد سواء».

ولنذكر: أن أرسطو صاحب هذا المذهب قبل كل شيء ولنذكر أنه ذلك العقل الهائل الذى يهابه من يحس قدرته فلا يجترئ عليه بالنقد والتسفيه قبل أن يفرغ جهده فى التماس المعذرة له من جهل عصره، وقصور الأفكار حوله.

لا من جهله هو، أو تصور تفكيره، فإنه لم يعودنا فى تفكيره احتمالاً قط لا يتقصاه إلى قصارى مداه، ولا يستوى مقتضياته وموانعه جهد ما فى الطاقة الإنسانية من استيفاء..

لنذكر: إنه أرسطو لكى نذكر أن هذا العقل النادر لم يؤت من نقص فى تصور الصفات العلوية إلا أنه عاش فى زمان لم تنكشف فيه المعرفة عن خصائص هذه الكائنات الأرضية السفلى التى نحسها ونعيش بينها.

ولو أنه عرف ما هو لاصق بها من خصائصها وأعراضها، لكان له رأى فى الكمال العلوى غير ذلك الرأى الذى ارتآه بمحض الظن والقياس على غير مقيس.

لقد كان يفهم من كمال الكائنات العلوية ـــ السماوية ـــ أنها خالدة باقية لا تفنى لأنها من نور، والنور بسيط لا يعرض له الفناء كما يعرض على التركيب ولو أن أرسطو عاش حتى علم أن المادة الأرضية ـــ السفلى ـــ كلها من نور وأن عناصر المادة كلها تؤول إلى الذرات والكهارب.

وأن هذه الذرات والكهارب تنشق فتؤول إلى شعاع ـــ لما ساقه الظن والقياس إلى ذلك الخطأ فى التفرقة بين لوازم البقاء ولوازم الفناء أو بين خصائص البساطة وخصائص التركيب[٢].

---

(١) العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص٤١، ٤٢، دار الكتاب اللبنانى.

(٢) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص٢٣٣، بتصرف.

وبعد أن بين الدكتور البهى ما وقع فيه «أرسطو» من خطأ أضاف قائلاً: «ولعل إدراكه لذلك الخطأ فى فهم لوازم البساطة والكمال ولوازم البقاء والفناء لكان خليقًا أن يهديه إلى فهم خطئه فى تصور لوازم الكمال الإلهى التى وصف بها الإله فى الإسلام.

ومنها الرحمة والكرم والقدرة والفعل والإرادة، ولا يمتنع فى عقله أن يكون لهذه الصفات لوازمها، ولا تكون مشيئة بغير اختيار بين أمرين، وإذا اختار الله أمرًا فهو لا يختاره لذاته سبحانه وتعالى، بل يختاره لمخلوقاته التى تجوز عليها حالات شتى لا تجوز فى حق الإله، وإذا خلق الله شيئًا فى الزمان فلا تنظرن إلى الأبدية الإلهية، بل ينبغى أن تنظر إلى الشىء الموجود المخلوق فى زمانه، ثم لا مانع عقلاً من أن تتعلق به إرادة الله الأبدية، على أن يكون حيث كان فى زمن الأزمان.

لقد كان مفهوم البساطة الأبدية الباقية عند أرسطو غير مفهومها الذى لمسناه اليوم لمسًا فى هذه الكائنات الأرضية ــ السفلية ــ فلا جرم يكون مفهوم الكمال المطلق عندنا غير مفهومه الذى جعله أرسطو أشبه شىء بالعدم المطلق، وغير عامل، ولا مريد، ولا عالم بسوى النعمة والسعادة قانع بأنه منعم سيعد[1].

وعلى هذا يبقى لنا أن نسأل: هل استطاع أرسطو بتجريده الفلسفى أن يسمو بالكمال الأعلى فوق مرتبته التى يستلهمها المسلم من عقيدة دينه؟.

نقول عن يقين: كلا.. فإن الله فى الإسلام إله صمد، لا أول له ولا آخر، وله المثل الأعلى، فليس كمثله شىء، وهو محيط بكل شىء، ثم يبقى بعد ذلك أن نسأل: هل تغض العقيدة الدينية من الفكرة الفلسفية فى مذهب التنزيه؟.

والجواب: كلا.. بل الدين هنا فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفى الصحيح، لأن صفات الإله التى تعددت فى عقيدة الإسلام لا تعدو أن تكون نفيًا للنقائض التى لا تجوز فى حق الإله وليس تعدد النقائض مما يقضى بتعدد

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٥.

الكمال المطلق الذى ينفرد ولا يتعدد فإن الكمال المطلق واحد، والنقائض كثيرة، ينفيها جميعًا ذلك الكمال الواحد.

وما إيمان المسلم بأن الله عليم قدير فعال لما يريد، كريم رحيم، إلا إيمانًا بأنه جل وعلا قد تنزه عن نقائص الجهل، والعجز والجحد والغشم.. فهو كامل منزه عن جميع النقائص، ومقتضى قدرته أن يعمل ويخلق ويريد لخلقه ما يشاء.

ومقتضى عمله وخلقه أن يتنزه عن تلك العزلة السعيدة التى توهمها «أرسطو» مخطئًا فى التجريد والتنـــزيه فهو سعيد بنعمة كماله، سعيد بنعمة عطائه، كفايته لذاته العلية لا تأبى له أن يفيض على الخلق كفايتهم من الوجود فى الزمان، أى من ذلك الموجود المحدود الذى لا يغض من وجود الله فى الأبد، بلا أول ولا آخر ولا شريك ولا مثيل[1].

ولم يقف الدكتور محمد البهى عند هذا الحد من إثبات: أن الدين فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفى الصحيح.. بل صعد على درجات سلم المعرفة فى أناة، وتؤدة قائلاً:

الدين قد يصبح فلسفة إذا حاول العقل الإنسانى أن يبرر ويعلل مبادئه من الوجهة النظرية العقلية.. فليست الفلسفة إلا التعليل العقلى للموجود.

فإذا علل الموجود من مبادئ الدين، فقد دخلت هذه المبادئ فى نطاق العمل الفلسفى.

وقد يصبح الدين أيضًا قانونًا إذا أخذ فى تطبيق مبادئه على أحداث الحياة، وسلوك الإنسان، ووصف الأحداث أو وصف السلوك الإنسانى بأنه يطابق تلك المبادئ.

وعندما يؤخذ فى تطبيق مبادئ الدين على أحداث الحياة وسلوك الإنسان، لا يكتفى فى التطبيق بحكم مجرد عن التعليل.. بل لا بد من التفقه، وشرح المبادئ

---

(١) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص٢٤٦، بتصرف.

نفسها، ثم شرح النوع الملائم وغير الملائم لها من أحداث الحياة وسلوك الإنسان، فهذا التفقه أو هذا الشرح هو القانون الذى ينتزع من الدين، أو صار الدين إليه.

والدين إذا أصبح فلسفة أرضى رجال العقل والفلسفة.

وإذا أصبح قانونًا جذب إليه رجال الفقه والقانون.

ومع أنه يمكن أن يصبح فلسفة، فإنه لا يتحول إلى فلسفة كتلك التى أنشأها الإنسان بصنعته العقلية بادئ ذى بدء.

ومع أنه أيضًا يمكن أن يصبح قانونًا فإنه لا يتحول إلى قانون كهذا الذى شرعه الإنسان ووضعه بتقديره الخاص منذ البداية.

بل تبقى لفلسفة الدين، وقانون الدين، خصائص الدين أو طابعه العام، أنه موحى به من الله، وأن على الإنسان أن يؤمن به، وأن يطيعه فى غير تردد، وفى غير شك..

عليه أن يرضى به رضاء نفسيًّا، وإن لم يدرك كل أسراره وعلله، لأنه من الله الذى يختلف عن الإنسان، وفوق الإنسان[1].

هو من صاحب الأمر، وصاحب الرعاية العامة، والذى لا يستطيع الإنسان أن يحدده ويدرك حقيقة ذاته عندما يتصوره.

والفلسفة قد تصبح عقيدة، وقد يصبح القانون عقيدة أيضًا.. ولكن إذا أصبحت الفلسفة أو القانون عقيدة، فإنه لا يصير إلى طبيعة الدين السابقة وإنما يصير إلى طبيعة التقليد أو العرف فى الجماعة.. لا يصير أحدهما إلى طبيعة الدين لأنه صنعة الإنسان، وسيبقى كونه من فعل البشر مصاحبًا له فى صيرورته.. وإنما يصير فقط إلى طبيعة التقليد، أو طبيعة العرف فى الجماعة من حيث إنه واجب الاتباع فقد أصبح عندئذ من المتوارث والمألوف فى الجماعة.

وإذن هناك فرق جوهرى بين الدين من جانب، والفلسفة والقانون من جانب آخر.. هناك فى جانب الدين كونه من الله، وهنا فى جانب الفلسفة أو القانون

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى، الدين والحضارة الإنسانية، ص٨١، ٨٢، ط دار الهلال، ١٩٦٤م.

كون كل واحد منهما من الإنسان: أن يفعل الخير، كما ناشدت الفلسفة، أو استهدف القانون.. فالفرق مع ذلك باق بين الدين من جانب، وبين الفلسفة والقانون من جانب آخر، إذ مطلوب الدين ـــ وهو فعل الخير ـــ قائم على أنه من هداية الله، بينما مطلوب الفلسفة أو القانون يرجع إلى أنه من تأمل الإنسان.

وهنا تنحصر الموازنة بين الله والإنسان فى تحديد الخير، ورسم طريقه، وتحديد الجزاء الذى يناط بفعله أو تركه، والله باعتبار أنه رب الجميع، ومستغن عن الجميع ومستعل على الجميع، يحدد الخير بما فيه مصلحة الجميع، ويرسم طريقه، بما يكون ميسرًا للجميع، ويحدد الجزاء على فعله وتركه، بما يناسب أثر هذا الخير فى صالح الناس جميعًا، ويلتئم مع طبيعة أنفسهم الغالية.

وليس لله غرض، وليست له حاجة قريبة أو بعيدة فى تحديد الخير الذى ينصح باتباعه، وكذلك لم يتأثر بأى مؤثر فى هذا التحديد ولأنه يعلم طبيعة البشر حق العلم، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء، ويكون فيما رسمه لطريق الخير، متفقًا تمام الاتفاق مع إمكانيات هذه الطبيعة، كما يكون تحديد الجزاء ملائمًا كل الملائمة لنفع هذه الطبيعة من فعل الخير، ونفعها أيضًا من نجنب الضرر الذى نهى عنه[1].

فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ويتنزه عن الإرادة، لأن الإرادة طلب فى رأيه، والله كمال لا يطلب شيئًا غير ذاته، ويجل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة، لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه، ولكن الله فى الإسلام عالم الغيب والشهادة.

وأول مفكر تقدم للمفكرين بعد الميلاد، وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسيلقة المؤمن هو «أفلوطين» إمام الأفلوطونية الحديثة الذى ولد بإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد.

---

(١) المصدر السابق، ص٨٣.

وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة، أو يقال عنه بغير جدال أنه إمام التصوف الذى امتزجت راؤه بالطرق الصوفية، ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان.

وقد بلغ أفلوطين غاية المدى فى تنزيه الله، فالله عنده فوق الأشياء وفوق الصفات، ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع.

بل هو عنده فوق الوجود.. وليس معنى ذلك: أنه غير موجود، أو أنه عدم، لأن العدم دون الوجود، وليس فوق الوجود وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها فى جنس واوحد، ولا تعريف لواحد.

فهو «أحد» بغير نظير فى وجوده ولا فى صفاته، ولا فى كل منسوب إليه.

ويغلو «أفلوطين» أحيانًا فيقول: إن الله لا يشعر بذاته لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها، ولكن لصفاء وجوده يتنزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور.

وطريقة أفلوطين فى التنزيه أن يمعن فى الزيادة على كل صفة يوصف بها الله، فلا يزال يتخطاها ثم يتخطاها كلما استطاع الزيادة اللفظية حتى تنقطع الصلة بينها وبين جميع المدلولات المفهومة أو المظنونة.

ويرجح الأكثرون: إن أفلوطين لم يكن يتصور ما يصوره من تلك الصفات، وإنما كانت غايته القصوى أن يذهب بالتصور إلى مقطع العجز والإعياء.

فمن ذلك أنه ينكر صفة الوحدانية ليقول بصفة الأحدية، ويقول: إن الواحد غير الأحد، لأن الواحد قد يدخل فى عداد الاثنين والثلاثة والعشرة، ولا يكون الأحد إلا مفردًا بغير تكرار.

ومن ذلك أنه ينكر صفة الوجود ليقول إن الله لا يوصف بأنه موجود تنزيهًا له عن الصفة التى يقابلها العدم، وتشترك فى الموجودات أو الموجدات[1].

وبديهى أن مذهبَ «أفلوطين» يقتضى وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإله الواحد المطلق الصفات، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية، ولا سيما خلائق الحيوان المركب فى الأجساد.

---

(١) المصدر السابق.

وهكذا لزم «أفلوطين» أن يقول: إن الواحد خلق العقل، وأن العقل خلق الروح، وأن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طورا دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وهكذا ينحصر عمل الإله عند «أفلوطين» على خلق العقل ثم تنتهى مهمته.. والله سبحانه وتعالى ليس قوة كامنة فى الكون كما عبر بعض الفلاسفة لأنه وجود أزلى متميز عن الكون، وهو سبحانه ليس الطبيعة ذاتها أو الكون ذاته.

لأن هذا تصور مادى يهدم الصورة الإسلامية الأساسية عن الوجود والله تعالى ليس كإله الفلاسفة علة نهائية غير مدركة ولا واعية افترضوا وجودها فى العالم.

وهو تعالى ليس كائنًا أزليًا مطلق الكمال ولكنه لا يعنيه أن يخلق العالم أو يريد شيئًا لأن هذا يخالف أبسط المبادئ العقلية فى تصور الكمال.

وهكذا نجد فى هذه التصورات وهى أعلى ما وصل إليه الفكر البشرى فى تصور كمال الله وتنزيهه إلهًا من صنع الفكر البشرى إلهًا لا وجود له فى عالم الحقيقة والواقع لأن صفاته وخصائصه منتزعة من فروض عقلية مجردة لا من النظر فى واقع الوجود وما يوحى به من صفات الخالق لهذا الوجود ولا من الوحى الذى يصف الله سبحانه كما هو فى الحقيقة.

ومن ثم تشتط هذه التصورات فى مثالية لا رصيد لها من الواقع، لأنها لم تؤخذ من الواقع، إنما أخذت من التجريد العقلى والفروض العقلية وتنتهى هذه المالية إلى نقص وعجز فى تصور الكمال الإلهى، وحين تقاس هذه المحاولات إلى التصور الإسلامى يتبين معنى «الواقعية» التى نعنيها.

فالحقيقة الإلهية فى التصور الإسلامى فى فكر الدكتور البهى: حقيقة فاعلة فى هذا الوجود. ونلتمس خصائصها وصفاتها فى آثارها الواقعية فى هذا الوجود.

بمثل هذه الواقعية يواجه التصور الإسلامى الكون..

فهو يتعامل مع هذا الكون الواقعى الممثل فى أجرام وأبعاد وأشكال وأوضاع وحركات وآثار وقوى وطاقات، لا مع الكون الذى هو «فكرة» مجردة عن

الشكل والقالب، أو الكون الذى هو «إرادة» ممثلة فى شكل وقالب، ولا مع الكون الذى هو «هيولى» ومادة أولية غير مشكلة، أو الكون الذى هو صورة أو مثال فى العقل المطلق أو الكون هو الطبيعة الخالقة التى تطبع الحقائق فى العقل البشرى ولا مع الكون الذى هو عدم أو شبيه بالعدم.

إلى آخر هذه الأسماء التى ليس لها مدلول واقعى يتعامل معه الإنسان.. الكون هو هذا الخلق ذو الوجود الخارجى الذى يدركه الإنسان ويوجه إليه قلبه وعقله.

ومن هنا: ندرك أن التصور الإسلامى للألوهية فريد متميز، فالله وجود كامل مطلق ليس بجسم ولا جوهر محدود مقدر، ولا يماثل الأشياء ولا يحده زمان أو مكان، ولا يحل فى شىء أو لا يحل فيه شىء، مستغن عن كل ما فى هذا الوجود.

والوجود الأبدى الكامل المطلق الكمال لا يكون إلا واحدًا.

ومن هنا اختلف هذا التصوز من سائر التصورات ولا يكون الكمال المطلق بغير قدرة وإنعام، ولا تكون القدرة والإنعام بغير خلق وإبداع.

وهكذا فإن الإنسان يتعامل مع إله حى خالق مريد مهيمن فعال لما يريد، كامل الإيجابية والفاعلية، إليه يرجع الأمر كله، وإلى إرادته يرجع خلق الكون ابتداء، وكل انبثاقه فيه بعد ذلك وكل حركة، وكل تغيره، وكل تطور، وألا يتم فى هذا الكون شىء إلا بإرادته وعلمه وتقديره وتدبيره.

وهو سبحانه مباشر بإرادته وعلمه وتدبيره، لكل عبد فى كل حال من أحواله، ولكل حى، ولكل شىء فى هذا الوجود كذلك.

إن ثبات هذا التصور فى وجدان الإنسان سيترتب عليه آثار كبيرة فى تكوين شخصية وفى حياته كلها.

فستكون حياته منسجمة متسقة لا يدخلها الصراع بسبب الاعتقاد بتعدد الآلهة، وستكون هذه الحياة مطمئنة، لأنه يخضع للإله الحكيم الخبير، العليم بما يصلح له أو يضر به وسيحرص على أن يلتمس إرادة الله الحكيم سواء عن طريق عقله أو عن طريق الرسالات الإلهية التى تتنزل على الإنسان بمقتضى الرعاية والعناية والتدبير.

يدلنا البحث العلمى، أن الناس وقفوا طويلاً على مدى الأجيال يتطلعون إلى ذات الله ويفتحون عقولهم وقلوبهم له، وقد سلكوا لهذا كل مسلك فمن باحث فى الوجود، متأمل فى الكائنات، كما فعل الفلاسفة والحكماء ومن متلق عن الكتب السماوية، آخذ بهديها، مسترشد بشريعتها كما فعل المتصوفة.

وكل هؤلاء جميعًا وغيرهم إنما يبحثون عن «الله» يريدون أن يروه عيانًا بالنظر، أو يتصوروه بالعقل، أو يشهدوه بالقلب.

ولا بأس من أن نعرض ما وقع لبعض أصحاب النظر أو المجاهدة من الفلاسفة والمتصوفة فى مجال البحث عن الله لنرى نتائج هذا الجهد..

فالفيلسوف «سقراط» استولت فكرة الألوهية على تفكيره فقضى حياته واقفًا بطرق بعقله الكبير الباب الذى يؤدى إلى الله، فلم يفتح له، و لم ير مما وراءه شيئًا، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شىء، وراءه الحق المطلق، الذى يغمر الوجود بنوره[1].

يقول سقراط: «الله هو جوهر فقط، وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا المنطلق العقلى قاصرًا عن اكتناه وصفه وتحققه وتسميته وإدراكه لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره.

«فهو المدرك حقًا، والواصف لكل موجود اسمًا، فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسمًا، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفًا؟.

«إنه ليس بذى نهاية، ليس على أنه ذاهب فى الجهات بلا نهاية كما يتخيله الخيال حتى يصل بنهاية ولا نهاية، فلا نهاية له من جهة العقل إذ ليس يجده ولا من جهة الحس فليس يحده»[2].

أما أرسطو فقد غاص بعقله الكبير فى محيطات الوجود باحثًا عن الله يريد أن يصل إلى الشاطئ الذى يجد عنده برد الطمأنينة واليقين.

---

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، ص٣٧٢، الطبعة الأولى، دار العروبة.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الأول، ص١٢٠، ط بيروت.

وانتهى المطاف بأرسطو إلى أن يريح عقله وقلبه ولسانه من هذا العناء الطويل فى البحث عن ذاتية «الذات» واستراح إلى أن يرى الله «فكرة» تجمع الكمال المطلق.

ثم راح يجرد هذه الفكرة ويصفيها من كل ما أنه ينال من كل ما خيل إليه أنه ينال من كمالها أو يحد من إطلاقها، ومن أجل هذا وقف «أرسطو» بالفكرة التى تصور فيها «الله» فى مركز الوجود، لا ترى ولا تتحرك، إنها أشبه بالنقطة فى مركز الدائرة الهندسية تفترض افتراضًا[1].

ويقول أرسطو: «إن واجب الوجود لا يعتريه تغير وتأثر من غيره، بأن يبدع أو يعقل فإن البارى عظيم المرتبة جدًّا غير محتاج إلى غيره، ولا متغير بسبب من غيره، سواء كان التغير زمانيًّا، أو كان تغيرًا بأن ذاته تقبل من غيره أثرًا، وإن كان دائمًا فى الزمان.

«وإنما لا يجوز أن يتغير كيف ما كان التغير، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير، لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته وكل شىء يناله ويوصف به فهو دون نفسه»[2].

لقد أراد أرسطو أن يبالغ فى تنزيه الله فدفع به تفكيره فى هذا إلى أن يعطل «الذات» فلا تخلق، وأن يجردها من كل صفة، فلا توصف بالقدرة أو العلم، لأن الخلق فى رأى سقراط معناه تغير فى أحوال الذات، وانتقال بها من حال إلى حال، وكمال الذات فى بقائها بحالها التى هى عليها لأنها فى أحسن حال وأعدله.

وانتقالها انتقال إلى ما دون تلك الحال، ولأن اتصاف الذات بأية صفة نقص لها، لأن أية صفة مهما كانت من الكمال فهى دون الذات هكذا يبدو الإله أو الذات لأرسطو، وقد تابعه فى هذا بعض فلاسفة المسلمين وذهبوا مذهبه[3].

---

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، جـ١، ص ٢٧٣، القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الثانى، ص٥٠، ط بيروت.

(٣) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، جـ١، ص٢٧٤.

ومن الفلاسفة الإلهيين الفيلسوف اليونانى «أنكساغوراس» الذى تصور الإله قوة قائمة وراء هذا الوجود، ممسكة به، قوة فيه الحياة والعقل والعمل والحرية.

يقول: «إنه لا بد من قوة أو عقل مدبر، هو السبب فى نظام العالم وهو أى العقل منبع نظام العالم وحياته، وهذا العقل هو الروح التى أخرجت من العمأ نظامًا، وهو المحرك الأول للمادة ولكنه ليس الخالق لأنها أزلية[١].

وهذا الإله الذى تصوره «أنكساغوراس» هو قوة عاملة أو «دينامو» يحرك الوجود «أما الوجود ذاته فمادته أزلية، وعلى هذا فالإله صانع يعمل فى مادة أنه شىء والمادة شىء آخر».

ولم يسأل «أنكساغوراس» نفسه من أين جاءت هذه المادة؟ ولم جاءت على تلك الصورة المنيتة؟ ومن الذى هيأ لها صانعًا يعمل فيها؟.

لم يسأل الفيلسوف نفسه هذه الأسئلة لأنه كان إزاء تفسير لهذا النظام الذى يسرى فى الوجود، ويبدو فى كل موجود، لا بد أن يكون هذا النظام نابعًا من مصدر تفيض عنه الحكمة والقدرة والنظام، وعنه يصدر هذا التدبير كما يفعل العقل بالنسبة للإنسان.

وإذن فلا بد أن يكون لهذا الوجود عقل يديره كما تدير العقول أمور الناس، أما مادة الخلق فلم تكن من الفيلسوف موضع نظر.

أما «فيثاغورس» فقد تصور الإله بأنه متعال، منفرد بالعظمة والجلال، لا تحيط به العقول، ولا تصفه الكلمات، وإنما يدرك من خلال الإشارات التى تذيعها السموات والأرض، محدثه عن قدرة الخالق وحكمته وعلمه.

يقول فيثاغورس: «إن الله واحد لا كالآحاد فلا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلى يدركه، ولا المنطق النفسى يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله»[٢].

---

(١) من كتاب مبادئ الفلسفة العامة، ص١١٥ نقلاً عن كتاب قضية الألوهية، ص٢٧٤.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، ص١٢٠، ط بيروت.

ويرى فيثاغورس أن «الله» يتجلى لعوالم الموجودات على حسب استعدادها كما يتجلى للناس على حسب استعداد كل فرد منهم، يقول: «وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التى تظهر فيه، فينعته، ويصفه بذلك القدر الذى خصه من صنعه»[1].

وتذهب الفلسفة الحديثة فى تصور الإله مذهب التنزيه عن التجسد والتجديد وتتمثله على أنه فكرة أو رمز أكثر منه ذاتًا أو صورة، وقد أجرت هذه الفلسفة العقل إلى أبعد غاياته، فلم يدرك من ذات الله شيئًا وإنما وقف أمام مذهلات من أحكام الصنع، ودقة التدبير فى كل ذرة من ذرات الوجود.

وإذ عجز العقل عن إدراك التفسير المادى، وعن الرؤية الكاشفة لهذه القوة العاملة فى تدبير الوجود وتنظيمه، فقد ترك الفلاسفة عقولهم هنا، وأخذوا يبحثون عن قوى أخرى كامنة فى كيانهم أخذوا يستدعون أحلام اليقظة، ومشاعر المتصوفة فبدت لهم تصورات عن «ذات الله» أشبه بهذه الرؤى التى يراها أصحاب الشطحات.

وإذا كان الله ــ سبحانه ــ معنى مطلقًا، لا يلامس الإدراك أو الحس فكيف نؤمن به؟ وإذا آمنا به فكيف نتعامل معه؟.

وإذا ساغ لعقول الفلاسفة أن تقبل المعانى المجردة وتتعامل معها فكيف تحتمل هذا عقول الناس جميعًا من غير الفلاسفة والحكماء؟.

وأكثر الناظرين فى هذا الأمر، ينظرون إليه نظرتين معًا:

نظرة مثالية ترتفع بالخالق إلى ما لا يقع فى الخاطر أو يعلق بالظن من صور.

فالله فكرة مجردة مطلقة، من كل حد، ومن كل تصور، ومن كل وصف.

ونظرة أخرى واقعية يتعامل الناس بها، فلكى يكون بين الخالق والمخلوق تعامل ينبغى أن يكون للخالق مفهوم «ما» عند المخلوقين، ينبغى أن يجد الإنسان «لله» مفهومًا، وأن يكون هذا المفهوم قابلاً للتصور أو الإدراك أو التخيل.

---

(١) المصدر السابق، ص١٢١.

أما أن يكون الإله بالنسبة للإنسان «أمرًا فرضيًّا» لا يقع فى خاطر، ولا يتصور فى عقل، فذلك ما لا يمكن أن يقيم فى القلب إيمانًا أو يمسك يقينًا، أو ينظم بين الناس وبين الله علاقة، ذات الله هى فى ذاتها كمال مطلق، لا تحد، ولا تتصور، ولا تدرك[١].

ولكن حين تكون موضع إيمان فى قلوب وعقولهم، ينبغى أن يتمثلها الناس وعقولهم ينبغى أن يتمثلها الناس وهى فى كمالها المطلق، ذاتًا عاقلة، ومدبرة، حكيمة، عالمة، إلى غير ذلك من الصفات التى يعلم الناسَ بعض آثارها فى حياتهم.

. يقول «والتريمان» ويوجد فى فكرتنا الداخلية عن الله صراع بين مفهومنا لله حين نتصوره وقد سما على كل ما هو خاص، من جهة، وبين الصورة المادية الحسية من جهة أخرى، فلكى نثير الاهتمام البشرى يلزم وجود «كائن» تربطنا به علاقة حتى يستطيع الإنسان أن يتعامل معه».

وقد يكون فى هذا القول شىء من الواقعية فلتكن ذات الله ما تكون، مما لا تبلغه العقول ولا تدركه الأفهام، ولكن يبقى بعد ذلك موقف الإنسان من الله.

إن الإنسان لا يستطيع أن يتعامل مع «إله» على تلك الصورة المتعالية التى لا يعلق بها خاطره، ولا تلوح له فى خياله، لا بد أن يجد الإنسان إلهه فى عقله وفى قلبه، ومتى وجده فقد وجد «ذاتًا» يعرفه ويتعامل معها، أما أن تكون الذات أمرًا حسيًّا فذلك مما يترل من قدر الإله حيث يصبح شيئًا من الأشياء[٢].

---

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، الجزء الأول، ص٢٩٠، القاهرة.

(٢) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، ص٢٩١، الطبعة الأولى، القاهرة.

السهروردى وعصره

مؤلف هذا الكتاب هو الحكيم الإشراقى الحلبى أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرَك الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول[١]، وقد تواترت هذه التسمية عن جمهور المؤرخين الذين يترعون مترع أهل السنة ويعدون آراء السهروردى مروقًا عن العقائد الصحيحة للسلف الصالح، أما تلامذة الشيخ وأتباعه فإنهم قد اعتبروه شهيدًا للفكر وللعقيدة الإشراقية ولذلك فإنهم يضيفون إلى اسمه كلمة «شهيد» بدل وصفه بأنه «مقتول»[٢].

ولا يجب أن نخلط بين السهروردى الإشراقى وغيره ممن تسموا بهذا الاسم من الفقهاء الصوفية فمنهم:

أبو النجيب عبد القادر عبد الله بن عمويه الفقية الصوفى الملقب بضياء الدين السهرزورى[٣] المتوفى فى بغداد سنة ٥٦٣هـ، ثم صاحب «عوارف المعارف»[٤] المسمى أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه الصوفى والفقيه الشافعى المتوفى سنة ٦٣٣هـ.

---

(١) بخصوص تاريخ حياة السهروردى راجع: نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى (مخطوط) ورقة ٢٣٤ وقد نشر أوتوسبيز مقالة الشهرزورى عن السهروردى فى «ثلاث رسائل فى التصوف» ستتحارت سنة ١٩٣٥ ـ هنرى كوربان «السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشراقى» باريس ١٩٣٩ ص٥ وما بعدها ـ ولنفس المؤلف «الدوافع الزرادشتية فى فلسفة السهروردى الإشراقية» طهران سنة ١٩٤٦ ص١٥ وما بعدها، راجع أيضًا بروكلمان جـ١ ص٤٣٧ ـ إقبال «تطور الفلسفة فى فارس» لندن سنة ١٩٠٨ ص١٢٠ وما بعدها ـ أوتوسبيز «مؤنس العشاق» نيودلهى سنة ١٩٣٤ ص ١-١١- اليافعى «مرآة الجنان» ص٣، ص٤٣٤ ـ ابن خلكان «وفيات الأعيان» طبعة بولاق سنة ١٢٩٩هـ جـ٢ ص٣٤٥ (راجع نللينو فى كتابه «تاريخ علم الفلك عند العرب».

حيث يصحح الخطأ الذى وقع فيه ابن خلكان بإطلاق اسم «عمر» على شيخ الإشراق ـ فان دن برج «مقالة سهروردى فى دائرة المعارف الإسلامية».

(٢) راجع ريتر Der Isiam سنة ١٩٣٧ جزء ٢٤ ص٢٨٥.

(٣) راجع بروكلمان جـ١ ص٤٣٦.

(٤) راجع بروكلمان جـ١ ص ٤٤٠.

طفولة السهروردى:

لا تشير المراجع بالتفصيل إلى أسرة السهروردى أو إلى طفولته أو ظروف تلقيه العلم، بل إن الشهرزورى (١٢٥٠م/ ٦٨٠هـ) تلميذه المباشر لا يهتم كثيرًا بإيراد تفاصيل عن حياة شيخه.

ولد السهروردى بين سنوات ٥٤٥، ٥٥٠هـ فى بلدة سهرورد[١] فى إقليم «الجبال» بالقرب من زنجان فيما كان يعرف بعراق العجم، وقد اتفقت المراجع كلها على أن الشيخ الإشراقى درس الفقه والفلسفة المشائية على يد الشيخ مجد الدين الجيلى[٢] فى مراغة من أعمال أدربيجان وكان مجد الدين الجيلى أستاذ للفخر الرازى، وقد دارت مساجلات بين الفخر الرازى والسهروردى[٣] ويذكر ابن خلكان أن السهروردى تلقى العلم على الشيخ مجد الدين وانتفع بصحبته[٤].

وقد انتقل السهروردى بعد ذلك من مراغة إلى أصفهان حيث قرأ بصائر ابن سهلان[٥] على الظهير الفارسى، ويشير الشهرزورى إلى أن شيخه قد تأثر كثيرًا بكتاب البصائر هذا.

على أن أهمية مقام الشيخ فى أصفهان ــ وكانت مركزًا هامًّا للفلسفة المشائية الإسلامية ــ ترجع إلى أنه قد اتصل فيها اتصالاً مباشرًا بمذهب ابن سينا فترجم رسالة الطير من العربية إلى الفارسية، وكتب فيما بعد شرحًا على «الإشارات» ومما يؤيد رأينا أيضًا فى أن الشيخ كان يحيا فى مطلع شبابه فى جو فكرى يموج

---

(١) راجع القزوينى آثار البلاد طبعة وستنفلد ص٢٦٥ ــ راجع أيضًا مقالة بلسنر Plessner عن «سهرورد» فى دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) راجع ابن العماد «شذرات الذهب» القاهرة ١٣٥١ جـ٤ ص٢٩٠.

(٣) راجع بول كراوس «مساجلات فخر الدين الرازى» فى مضبطة المعهد المصرى جـ١٩ سنة ١٩٣٧ ص١٩٤ تعليق رقم ٤.

(٤) راجع ابن خلكان ص ٢٥٧.

(٥) راجع كوربان «السهروردى الحلبى...» ص٦، ٧ تعليق (٤)

بالمشائية، هو اتصاله المستمر بشيوخ المشائيين ففى سفرة له إلى ماردين[١] اتصل بالشيخ المشائى فخر الدين المارديني وتتلمذ عليه واستفاد منه.

وتذكر المراجع ــ وعلى الأخص الشهرزورى ــ أن الشيخ كان يفضل الإقامة بديار بكر حيث اتصل بأمير خربوط عماد الدين قلج أرسلان وأهدى إليه كتاب «الألواح العمادية»[٢].

ويبدو أن الشيخ كان مولعًا بالسفر فهو يذكر عن نفسه أنه قد بلغ سنه ثلاثين سنة وقد قضى معظم عمره فى السفر والترحال بحثًا عن العلم والعلماء[٣].

السهروردى فى حلب:

انتهى المطاف بالشيخ إلى حلب فى فترة الحروب الصليبية وأثناء حكم الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبى، وهنا أيضًا نجد المراجع تعود فتغفل تفاصيل حياة الشيخ فى حلب حيث حوكم ولقى مصرعه، ونكتفى بإيراد قصص عن كراماته تناقلها المؤرخون لفظًا ومبنى.

ويورد ابن أبى أصيبعة رواية للشيخ سديد بن رقيقة[٤] ليصف لنا فيها مقتل الشيخ، فيذكر أن السلطان الظاهر بن صلاح الدين دعا الفقهاء إلى مساجلة السهروردى فانتصر عليهم وأفحمهم مما أحقدهم عليه فدبروا له تهمة المروق عن الدين مما حفز السلطان إلى الحكم عليه بالموت.

ولكن مؤرخًا واحدًا يذكر لنا قصة مقتله بالتفصيل وهو الأصفهانى[٥] المعاصر لصلاح الدين الأيوبى، فيذكر أن الفقهاء السهروردى للمناقشة فى المسائل الفقهية

---

(١) راجع ابن خلكان جـ٢ ص٣٤٨ ــ أتوشبيز «مؤنس العشاق» ص٨.

(٢) الشهرزورى مخطوط ورقة ٢٣٥.

(٣) راجع المطارحات فى «مجموعة مؤلفات السهروردى الفلسفية والصوفية» جـ١ طبعة كوربان استانبول سنة ١٩٤٥ فقرة ٢٢٥ ص٥٠٥.

(٤) راجع ابن أبى أصيبعة «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» جـ٢ ص١٦٧.

(٥) راجع كلود كاهن فى مضبطة الدراسات الشرقية للمعهد الفرنسى بدمشق طبعت فى القاهرة سنة ١٩٣٨ الجزئين السابع والثامن، وقد نشر بها كنود كاهن نصوصًا من «البستان الجامع» لعماد الدين الأصفهانى من صفحة ١١٣ إلى ص١٥٨ والواقعة التى تهمنا بالذات ــ أى مقتل السهروردى ــ توجد فى صفحة ١٥٠، ١٥١.

وفى مسائل الأصول فظهر عليهم، فحقدوا عليه وبيتوا أمرهم على الثأر منه فدعوه إلى مناقشة علنية أخرى فى مسجد حلب وسألوه: هل يقدر الله على أن يخلق نبيًّا آخر بعد محمد؟ فأجابهم الشيخ بأن «لا حد لقدرته» ففهموا من إجابته أنه يجيز خلق نبى بعد محمد وهو فى نظر الإسلام «خاتم النبيين» ومن ثمت فقد أعلنوا مروقه عن الدين وعملوا محضرًا بكفره سيروه إلى صلاح الدين الذى أمر بإعدامه وإحراق كتبه سنة ٥٨٨هـ[١] وقد اختلفت الروايات فى الصورة التى تم بها هذا الإعدام.

فبعض الرواة يذكر أنه ترك قلعة حلب حتى هلك جوعًا، وبعضهم يقول: إنه أرسل إلى قلعة القاهرة حيث أمر صلاح الدين بقطع رقبته، ومهما يكن من شىء فإنه من الثابت قطعًا أن موته تم بناء على أمر صادر من صلاح الدين.

وإذا حللنا إجابة «الشيخ» من الناحية الفلسفية البحتة نجد أنه كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة الإلهية مطلقة وإجابة السهروردى بإمكان خلق نبى بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان.

والواقع أن الشيخ يخفى وراء هذه الإجابة الموجزة نظرية خطيرة فى الإمامة عند الباطنية يشير إليها فى حذر فى مقدمة كتاب حكمة الإشراق[٢]، وبحسب هذه النظرية الإمامة عالمية تبدأ منذ بداية الخليقة، وتشمل جميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة: فمن ناحية هو القائم «بالتعليم» فى عصره، ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات المتيافيزيقية التى يقوم عليها بناء الكون، وهذه الصفات تنطبق تمامًا على ما يعرف بالقطب عند الصوفية وهو العامل الجوهرى فى حفظ الكون وتكامله، يجب إذن أن يوجد فى كل عصر «إمام» وهو إما أن يكون ظاهرًا له الرياستان الدينية والزمنية أو الأولى فقط، وإما أن يكون مستترًا، ويسمى السهروردى الإمام الكامل فى الحكمتين العملية والنظرية «بالحكيم المتأله» Theosophos. وهو فى نظره أسمى درجة من النبى ذلك لأنه بينما نجد النبى قادرًا

---

(١) على رأى العماد الأصفهانى.

(٢) راجع كتاب حكمة الإشراق طبعة باريس سنة ١٩٥٢ المقدمة ص١١، ١٣.

على تلقى الوحى فحسب نجد الإمام بالإضافة إلى ذلك مبرزًا فى الحكمة النظرية وهذا ما دعا ابن تيمية[1] إلى مهاجمة مذهب السهروردى الذى يرى فيه معارضة صريحة للمذهب السنى مما يلقى ضوءاً كبيرًا على ظروف مقتله.

(١) راجع ابن تيمية «مجموعة الفتاوى» طبعة القاهرة سنة ١٩١١جـ٥ ص٦٣.

obeikandl.com

منـــزلة كتاب «هياكل النور» بين مؤلفات السهروردى

حاول كثير من المستشرقين تبويب أو تصنيف كتب السهروردى نذكر منهم Spies سبيز، Ritler ريتر، Massignon ماسينيون أو خيرًا Corbin كوربان.

كانت محاولات كل من سبيز وريتر أقرب إلى التنقيب عن مؤلفات الشيخ منها إلى تبويب هذه المؤلفات.

(أ) تصنيف ماسينيون:

وأول محاولة علمية لتصنيف كتب السهروردى هى محاولة ماسينيون وفى تصنيفه جعل كتاب «هياكل النور» بين كتب الشباب[1]، ولكننا سنرى أثناء عرضنا لمحتويات هذا الكتاب أنه يتضمن ـــ وخصوصًا فى الهيكلين السادس والسابع ـــ بعض أفكار حكمة الإشراق[2] وهو كتاب متأخر فى نظر ماسينيون ويبدو أن مجموعة الكتب التى يسميها ماسينيون بمجموعة الشباب تتداخل فى محتوياتها مع كتب العهد الأخير الذى يمثله كتاب حكمة الإشراق، فكتاب الألواح العمادية ويعده ماسينيون من كتب الشباب وقد أهداه المؤلف إلى عماد الدين قلج أرسلان أمير خربوط يتضمن إشارة[3] إلى كتاب حكمة الإشراق الذى افترض ماسينيون أنه حرر فى عهد متأخر عن كتب «مجموعة الشباب» وفضلاً عن ذلك فإن الأمير المُهدى إليه كتاب الألواح تولى الحكم حوالى سنة ٥٨١هـ وفرغ

---

(١) يرى ماسينيون أن هذه الفترة تتميز بالطابع الإشراقى البحت راجع «مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام» طبعة باريس سنة ١٩٢٩ ص١١٣.

(٢) ونجد فى كتاب الهياكل بعض فقرات من حكمة الإشراق ـــ راجع كتاب حكمة الإشراق فقرة ١٩١ ص١٨٤، فقرة ٢٣٨ ص٢٢٥، فقرة ٢٦٣ ص٢٤٦ ـــ ونجد بعض فقرات من المطارحات والتلويحات واعتقاد الحكماء فى هياكل: المطارحات صفحات ٤٤٤، ٥٠١، ٥٠٣ التلويحات ص٩٣ ـــ اعتقاد الحكماء ص٢٦٨، ٢٧١.

(٣) راجع مقدمة نشرة كوربان للرسائل الميتافيزيقية ـــ للسهروردى ص٧، ١٢.

السهروردى من تأليف كتاب حكمة الإشراق سنة ٥٨٢ هـ[١] ومات السهروردى حوالى سنة ٥٨٧هـ.

كل هذا يعنى أن أى محاولة لتصنيف كتب السهروردى حسب تطورها التاريخى لا يمكن أن تساعد على دراسة المذهب بطريقة جدية مثمرة.

(ب) تصنيف كوربان[٢] Corbin :

وأما كوربان فقد دافع عن الوحدة الأورجانيكية لمؤلفات «الشيخ» فوضع مؤلفاته فى أربعة أقسام وأولها يشمل التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراق، أما القسم الثانى فيتضمن الهياكل والألواح واللمحات إلخ... وهو يرى أن كتب القسم الأول تشرح النظرية الإشراقية فى مجموعها بينما كتب القسم الثانى تشرح نقاطًا مفصلة أو مكملة لكتب القسم الأول[٣].

أما القسم الثالث من المؤلفات فهى تشمل الرسائل الصوفية التى تعرض المذهب بطريقة رمزية، ويضع كوربان فى القسم الرابع الأدعية والصلوات التى يوجهها السهروردى إلى العقول والكواكب والنجوم وتسمى باسم الواردات والتقديسات[٤]، والواقع أن كتاب حكمة الإشراق هو الكتاب الرئيسى فى مؤلفات الشيخ، أما الكتب والرسائل الأخرى فهى تعرض بعض الجوانب والمبادئ التى يتضمنها المذهب وتوجد كلها فى حكمة الإشراق.

(جـ) التصنيف التعليمى:

وإذا كانت مؤلفات السهروردى لا تخضع لأى تصنيف منهجة نظرًا لتداخلها ولظروف تأليفها حيث إن الشيخ نفسه يذكر أنه كان أثناء كتابه حكمة الإشراق يحرر رسالة أو كتابًا آخر ويعود لمتابعة تحرير كتاب حكمة الإشراق.

---

(١) كتاب حكمة الإشراق فقرة ٢٧٩ ص٢٥٨.

(٢) كوربان مقدمة الرسائل الميتافيزيقية...، ص١٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ص١٦.

(٤) المرجع السابق ص١٧.

إذا كانت هذه المؤلفات تستعصى على التصنيف فيجب أن نحلل أقوال الشيخ نفسه التى توضح لنا كيف يمكن متابعة قراءة كتبه وهذا ما نسميه هنا بالتصنيف التعليمى، ما دام المؤلف يهدف إلى غاية تعليمية من تحرير كتبه، والواقع أن السهروردى يرتب للقارئ منهجًا ينصحه أن يلتزمه حتى يخرج بالفائدة المرجوة.

والقارئ المستفيد فى نظر «الشيخ» هو المريد السالك الذى يريد أن ينخرط فى سلك الطريق الإشراقى مع «إخوان التجريد» فهو ينصحه بالبدء بقراءة «التلويحات» ثم المقاومات وأن يقرأ المطارحات قبل حكمة الإشراق[١] وأن تكون قراءة حكمة الإشراق تحت إشراف معلم هو «القائم بالكتاب وهو الذى يأخذ بيد المريد فى الطريق الصوفى حتى يصل إلى ممارسة الرياضة الروحية[٢] وفى هذه الفترة أى أثناء قراءته لحكمة الإشراق يستحسن أن يطالع الرسائل الرمزية التى تصور له المبادئ المركزة التى يتضمنها «حكمة الإشراق» وهذه الرسائل ذات فائدة عظمى إذ أنها تستحث المريد على مضاعفة الجهد لكى يصل إلى مشاهدة الأنوار القاهرة.

أما كتاب هياكل النور فعلى الرغم من أن المؤلف لم يورد نصًّا صريحًا بخصوص وضعه فى القراءة، إلا أننا نستطيع أن نرتب له مكانًا خاصًّا وذلك بحسب محتوياته، ذلك أنه يشتمل على عرض موجز لبعض الآراء الواردة فى كتاب حكمة الإشراق ولذلك فمن المستحسن قراءته قبل هذا الكتاب الأخير مباشرة.

وعلى الجملة فإن المؤلفات الفلسفية البحتة يجب أن تقرأ قبل حكمة الإشراق، ثم يتناول المريد الرسائل الصوفية أثناء قراءته لهذا الكتاب الأخير.

---

(١) راجع كتاب المطارحات ص١٩٤، وكتاب المقاومات ص١٩٢ فقرة ٦١.
(٢) المطارحات ص١٩٤.

التفسير الرمزى «للهيكل»[١]

يطلق المؤلف على هذا الكتاب اسم «الهياكل» أو «هياكل النور» وكانت هذه التسمية شائعة عند الفرس والصابئة، فما مضمون هذه التسمية عنده؟ وهل يقصد أن يشير إلى آراء تتفق مع آراء الفرس أو الصابئة؟.

لقد قمنا بدراسة تحليلية لكل النصوص التى ورد فيها لفظ «هيكل» أو «هياكل» فى مؤلفات السهروردى وقد انتهينا إلى أنه فى معظم نصوصه يضع كلمة «هيكل» فى مقابل «الجسم الإنسانى»[٢] وذلك فيما عدا المواضع التى يتكلم فيها عن هياكل الفرس التى أقاموها لعبادة النار[٣].

ومن ناحية أخرى نرى المؤلف يقسم الكتاب إلى سبعة هياكل وكان الصابئة عبدة الكواكب السبعة يقيمون لكل كوكب هيكلاً خاصًّا به فى معابدهم، ولكل كوكب أيضًا يوم خاص به من الأسبوع وله صلوات خاصة وطقوس وملابس خاصة وأدعية يختص بها دون سواه من باقى الكواكب، فهل يمكن القول بأننا هنا أمام إشارة غير مباشرة إلى آراء صابئية انحدرت إلى السهروردى عن طريق الإسماعيلية؟.

(أ) يذكر لنا السهروردى فى نص حكمة الإشراق أن الله جعل على البسيطة سبعة مسالك وعند السابع تقر عين كل سيار[٤]، ويرى شارح حكمة الإشراق أن كلمة «بسيطة» هنا ترمز إلى الجسم الإنسانى وأما المسالك السبعة

---

(١) لتفسير معنى هيكل عند العرب راجع

Festugiere: La Revelation d' Hermes Trismegiste, Paris١٩٤٤, t. I, P.٥٧.

(٢) راجع النص فى هذه الطبعة ص٨٣ (م٢٣٩) وترد كلمة هيكل بمعنى «جسم إنسانى» فى كتب الشيخ الأخرى مثل: كتاب حكمة الإشراق فقرات ١٦٥، ٢٢٧، ٢٦١، ٢٧٣ والشرح صفحات ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٤ ــ اعتقاد الحكماء صفحات ٨٣، ٩٦، ١٠٨ ــ المقاومات ص١٨٨.

(٣) راجع حكمة الإشراق ص١٧٧، ١٩٧.

(٤) المرجع السابق فقرة ٢٦٧.

فهى الحواس الخمسة الظاهرة والمتخيلة والقوة الناطقة[١]، وفى نص آخر من حكمة الإشراق يسمى المؤلف عالم «المثل المعلقة»: «الإقليم الثامن»[٢] ومعنى ذلك أنه الإقليم الذى يلى مباشرة المسالك السبعة فى الجسم الإنسانى.

والتأويل الباطنى يجعل من هذه المسالك «معابد» تقودنا تدريجيًّا إلى عالم الأنوار ما دامت المعرفة كلها سواء أكانت حسية أم عقلية لا تتم إلا بضرب من الحضور الإشراقى[٣].

وبذلك تصبح القوة الناطقة وهى الهيكل السابع المدخل إلى العالم الأعلى.

(ب) ونجد السهروردى فى نص[٤] من حكمة الإشراق يفصح بصراحة عن تأثره بموقف الصابئة فيوجه دعوات إلى النجوم والكواكب ويحيى هؤلاء الحيارى الذين أسكرهم عشق عالم النور وجلال نور الأنوار والذين يحاكون فى مواجيدهم «السبع الشداد» ويقصد بذلك الكواكب السبع بما فيها الشمس والقمر.

وإذا أضفنا مضمون هذا النص إلى ما ورد من أدعية موجهة إلى النجوم والكواكب فى كتاب «الواردات والتقديسات»[٥] استطعنا أن نقرر أن هناك تأثيرًا صابئيًّا فى مذهب السهروردى.

(جـ) والواقع أنه حسب نصوص السهروردى وحسب معتقدات الصابئة نجد أن الشعائر والطقوس المحسوسة الظاهرة التى يمارسها السالكون الإشراقيون أو

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٩.

(٢) المرجع السابق ص٢٥٤.

(٣) المرجع السابق ص١٢٤ فقرة ١٣٤ الفصل العاشر ص١٥٠ ــ ١٥٣ وعلى الأخص فقرة ١٦٢ والشرح ص١٥٠ ــ وراجع أيضًا المطارحات ص٤٨٣ ــ ٤٨٧ فقرات ٢٠٨، ٢٠٩ ــ راجع التعريفات للجرجانى ص٦٧.

(٤) راجع حكمة الإشراق فقرة ٢٥٨ ص٢٤٢ حيث يقول «فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار وتشبهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد، وفى ذلك عبرة لأولى الألباب» راجع أيضًا ص١٥٠ «وهورخش» (الشمس) الذى هو طلسم «شهريور» نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سنة الإشراق».

(٥) راجع كوربان «الدوافع الزرادشتية فى فلسفة السهروردى» ص٥٧ ونجد فى هذا الكتاب مقتطفات من «كتاب الواردات والتقديسات» للسهروردى.

أشياع دين عبادة النجوم، هذه الرسوم الظاهرة تتحول إلى رسوم وشعائر روحية تتجه إلى سماء باطنية روحية[١].

ولا شك ــ كما أشرنا فى غير هذا الموضع ــ أن السهروردى تأثر بمذهب الصابئة عن طريق الإسماعيلية، وهؤلاء قد تأثروا بدورهم بهذا التيار فنراهم يرمزون للكواكب السبعة بسبعة أشخاص روحيين هم رؤساء العالم الروحانى وهم عندهم الأئمة السبعة.

وإذا كان الصابئة قد أقاموا معبدًا[٢] ماديًّا مسبع الشكل لكى يقوموا فيه بالصلوات والشعائر الموجهة إلى النجوم فهم قد جعلوا من هذا المعبد الواسطة التى تنتقل عن طريقها دعواتهم من الهياكل الإنسانية فى الجسم الإنسانى إلى الهياكل الروحانية السماوية ذلك أن حواسنا الظاهرة والباطنة هى هياكل الألوهية على وجه البسيطة[٣]، ومن هنا نرى العلاقة الوثيقة بين موقف السهروردى وموقف الصابئة، ذلك أن السهروردى يجعل معرفتنا الحسية والعقلية مرتبطة بالأنوار العليا وعلى رأسها نور الأنوار بحيث تتم المعرفة بحضور إشراق ــ فكأن حواسنا وقوانا ما هى إلا «قوابل» لتلقى الإشراق من أعلى أو بمعنى آخر ما هى سوى، «هياكل» لظهور أثر الأنوار الإلهية فى عالمنا.

وعلى ذلك فإننا نرى عند السهروردى موقفًا متأثرًا بمذهب الصابئة يعرضه المؤلف بحذر ويوذح هذا الاتجاه إلى أى حد تأثر المذهب الإشراقى بالتيارات الصابئية والإسماعيلية.

---

(١) راجع كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلى لها» فى Eranos Jahrbuch جـ١٩ ص١٨١ ــ ٢٤٦ زيوريخ ١٩٥١.

(٢) راجع وصف هذه المعابد فى: المسعودى «مروج الذهب» جـ٤ ص٦٩ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٩١٤ ــ الخوارزمى «مفاتيح العلوم» ص٢٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

(٣) راجع كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلى لها» ص١٩٧.

محتويات كتاب هياكل النور

يحتوى الكتاب على سبعة هياكل. يقسم كل من الرابع والخامس منها إلى فصول.

أولاً: الهيكل الأول:

فى هذا الهيكل يتكلم المؤلف عن الجسم ويذكر أن كل ما يمكن الإشارة إليه بالحس فهو جسم له طول وعرض وعمق، والجسم عنده لا يمكن أن ينقسم إلى ذرات أى إلى أجزاء لا تتجزأ ـــ كما يقول المتكلمون[١].

ثانيًا: وفى الهيكل الثانى يعرض لمشكلة وجود النفس وتجردها وقواها:

(أ) الأدلة على وجود النفس:

١– الإنسان لا يغفل أبدًا عن ذاته، ولكن قد يغفل أحيانًا عن جزء من جسمه أو عضو من أعضائه، ولو كانت ذاته هى مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعرًا بها أثناء عدم شعوره بأى جزء من جسمه وإذن فالنفس وهى محل الشعور شيء آخر غير الجسم وأجزائه[٢].

٢– لما كان الغذاء يتحول إلى أجزاء من الجسم وكان معنى هذا أن الجسم يتخذ دائمًا أشكالاً متغيرة وكنا لا نشعر بتغيرات مماثلة فى نفوسنا، كان ذلك دليلاً على أن النفس شيء آخر غير الجسم.

٣– النفس قادرة على إدراك معان مجردة فلا بد إذن من أن تكون ذات طبيعة مجردة.

ويذهب السهروردى إلى أنه يكفى أن نبرهن على أن النفس شيء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها.

---

(١) راجع بينيس، نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين ترجمة عبد الهادى أبو ريدة القاهرة سنة ١٩٤٦ ـــ نجد نفس المناقشة والانتقاد فى حكمة الإشراق ص٨٨ ـــ ٨٩.

(٢) راجع حكمة الإشراق ص١٠٧ — ١٠٩.

وإذن فالنفس الناطقة ذات مجردة عن الجسمية، أحدية غير منقسمة، مدبرة للجسم، وهى جوهر روحانى وماهية قدسية إذا طربت طربًا روحيًّا تكاد تترك عالم الجسم وتطلب عالم ما لا يتناهى.

(ب) قوى النفس: للنفس قوى ظاهرة وهى الحواس الخمسة، وباطنة وهى المخيلة والمفكرة والقوة الوهمية والذاكرة، ولكل من هذه القوى الباطنة مركز خاص بها فى المخ[١].

وللحيوانات ثلاث قوى: المحركة والشهوانية والغضبية[٢] والروح الحيوانى[٣] هو حامل هذه القوى المحركة والداركة الذى يسرى فى الجسم بعد أن يكتسب «السلطان النووى»[٤] من النفس الناطقة ويجب أن نميز ــ بهذا الصدد ــ بين الروح الحيوانى والروح الإلهى وهو النفس الناطقة الذى هو ذات روحية.

(جـ) طبيعة النفس ومصدرها:

ويعرض المؤلف فى نهاية الهيكل الثانى لبعض الآراء الشائعة حول طبيعة النفس، ثم يذكر كيف اتصلت بعالم الجسم.

١- يبدأ فيهاجم بشدة طائفة المؤلهة الذين يقولون إن النفس هى الله، فهم يجمعون النفوس كلها فى نفس واحدة ويقولون إنها الله، وإذا كانت النفوس كلها واحدة فسوف تكون معرفة جميع الأفراد واحدة وسيعرف زيد ما يعرفه عمرو، والواقع يكذب ذلك إذ أن لكل فرد معرفة متميزة عن الفرد الآخر.

ثم إنه كيف يمكن لنا أن نسلم بأن إله الآلهة يكون سجينًا للبدن ولقواه ويكون بذلك معرضًا لآلام الجسم ورغائبه الحسية؟.

٢- ولا يمكن أيضًا أن تكون النفوس الفردية أجزاء من الذات الإلهية لأنه لما كان الله ليس بجسم فكيف يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ومن ذا الذى سيقسمه؟.

---

(١) المرجع السابق ص٢٠٣، ٢٠٨.

(٢) راجع جواشون «معجم ألفاظ ابن سينا الفلسفية» باريس ١٩٣٨ ص٣٣٥.

(٣) راجع حكمة الإشراق ص٢٠٦.

(٤) المرجع السابق أيضًا ص ١٥٧، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٩.

٣- والنفس لا تسبق البدن إلى الوجود لأنه لو صح ذلك فما الذى ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والنزول إلى عالم الموت والظلمات؟.

يرى السهروردى أن النفس الانسانية تفيض عن واهبها فى نفس اللحظة التى يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها، وهذا هو نفس موقف ابن سينا والموقفان معارضان تمامًا لموقف أفلاطون[١].

ثالثًا: وفى الهيكل الثالث يتناول السهروردى بعض مبادئ المشائين فيعرف الواجب والممكن والممتنع ويقرر أن هناك رابطة علية تنتظم الوجود بأسره، وهو بذلك يدافع عن الحتمية العقلية ويرد بطريقة غير مباشرة على مذهب الصدفة الأشعرى، فما دامت العلة كاملة وجب ظهور المعلول إذ هناك رابطة ضرورية بين العلة والمعلول ولا تخرج الإرادة الإلهية عن نطاق هذه الحتمية بل تتمشى معها.

رابعًا: ويشمل الهيكل الرابع خمسة فصول تلخص بعض مبادئ حكمة الإشراق:

١- فى الفصل الأول يبرهن على أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه فهو واحد لا شريك له إذ يمتنع وجود واجبين للوجود وهو أيضًا واحد فى صفاته أى أن صفاته لا تتعدد ويكون لكل منها طبيعة قائمة بذاتها فتوجد كثرة فى الذات الإلهية، والواجب أيضًا لا يسمى عرضًا أو جوهرًا حتى يشارك الأعراض فى نسبتها إلى الجواهر أو الجواهر فى حقيقة الجوهرية.

٢- ويتناول الفصل الثانى مشكلة جوهرية النفس وأنها ليست بعرض، فإنه لما كانت النفس صادرة عن نور الأنوار فهى لا يمكن أن تكون نورًا عرضيًّا فهى إذن نور قائم لذاته ظاهر لذاته[٢].

---

(١) راجع النجاة ص٣٠٤ ــ الشفا جـ١ ص٣٥٤ ــ راجع أيضًا جواشون «التمييز بين الماهية والوجود فى فلسفة ابن سينا» ص٤٥١ تعليق رقم (٢) ــ راجع جلسون «المصادر اليونانية ــ العربية للأوغسطينية المتأثرة بابن سينا» فى Archives d'hist. doct سنة ١٩٢٩ ص٤٩ - ٥١ راجع شرح حكمة الإشراق ص٢٠٣، حكمة الإشراق فقرة ٢١١، ٢١٣ ــ ٢١٤.

(٢) راجع حكمة الإشراق ص١١٠، ١١٤.

٣- وفى الفصل الثالث يلخص السهروردى نظرية الصدور التى قام عليها البناء المذهبى عند فلاسفة الإسلام: عن الواحد لا يصدر إلا موجود واحد أى نور إبداعى أول[١] وهو منتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة فى الإيجاد فى اتجاه العقول أو الأنوار اتجاهًا ثنائيًا إلى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة إلى ما تحتها ويعبر عن هذا الاتجاه بحركة «الإشراق» ومرة أخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاهرية نور الأنوار والأنوار العليا ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة، وهكذا تكون الجهات العقلية ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس، وفى هذا معارضة للجهات العقلية فى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على اتجاهات ثلاثة[٢].

٤- وفى الفصل الرابع يؤكد وجود عوالم ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التى تنكثر كلما تكثر فعل الإشراق ومن جملة هذه الأنوار القاهرة أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلسم نوعنا ويطلق عليه الفلاسفة المشاءون «العقل الفعال» والسهروردى هنا يشير إلى نظرية «أرباب الأنواع»[٣] التى سيعرض لها بالتفصيل فى كتاب «حكمة الإشراق».

وأما العالم الثانى فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية، وهنا نجد السهروردى يبتعد عن المشائين، وذلك لأن المشائين يرون أن النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن العقول العليا بينما يرى السهروردى أنها تصدر عن أرباب الأنواع السماوية[٤] من طبقة العقول العرضية.

والعالم الثالث هو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان من الجسم:

---

(١) المرجع السابق ص١٢٦.

(٢) المرجع السابق فقرات ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٥.

(٣) المرجع السابق ص١٤٣ - ١٤٧.

(٤) عند ابن سينا تصدر النفوس السماوية عن «الكروبين» أما عند السهروردى فهى تصدر عن أرباب الأنواع السماوية.

(١) الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك القمر.

(٢) الأجسام الأثيرية أى أجسام الأفلاك السماوية.

وهذه التقسيمات للعوالم يكررها السهروردى فى مقدمة حكمة الإشراق[١] وفى رسالة «اعتقاد الحكماء»[٢] ولكن المؤلف يذكر لنا فى نص آخر من كتاب حكمة الإشراق[٣] أن تجاربه ومجاهداته الصوفية قد أظهرته على أن العوالم أربعة: ثلاثة منها هى التى أشار إليها فى الهياكل وأما الرابع فهو عالم المثل المعلقة الذى يتكلم عنه بالتفصيل فى تقسيمه للعوالم فى هياكل النور على الرغم من أنه يشير إليه فى الهيكلين السادس[٤] والسابع[٥].

٥- والفصل الخامس تلخيص لما ورد فى الهيكل الرابع، ففى هذا الفصل يذكر السهروردى أن الموجودات كلها تستند فى وجودها إلى وجود نور الأنوار، ويستعمل شيخ الإشراق التشبيه الرمزى مثل أفلاطون وأفلوطين فيشبه نور الأنوار بالشمس، وذلك من ناحية أن الشمس ــ على حسب رأى القدماء ــ لا نفقد شيئًا من شدة نوريتها رغم إشعاعاتها المستمرة فكذلك نور الأنوار[٦].

خامسًا: ويشتمل الهيكل الخامس على مقدمة وفصلين.

١- وفى المقدمة يذكر السهروردى أن حركة الأفلاك الدائرية الإرادية[٧] هى علة حدوث الممكنات.

---

(١) حكمة الإشراق ص١١

(٢) اعتقاد الحكماء فقرة ١٢ ص٢٧٠.

(٣) حكمة الإشراق فقرة ٢٤٧ ص٢٣٢.

(٤) نص الطبعة الحالية للهياكل ص٨٣.

(٥) نص الطبعة الحالية للهياكل ص٨٤، ٨٥.

(٦) حكمة الإشراق ص١٣٨، ١٤٩، ١٥٠.

(٧) المرجع السابق ص١٣١ وما بعدها.

٢- هذه الأفلاك السماوية ذات طبيعة علمية: أى أنها من الأثير وهى غير فاسدة ولكل منها معشوق[١] أى نور قاهر، وتستمر الحركة ما دامت إشراقات الواحد مستمرة[٢].

وإذن فالعشق هو أساس ديناميكية حركة الصدور كما هو الحال عند ابن سينا[٣]، وجود الأول يتم دون عوض[٤]، وهذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وذلك لأن الحق لا يصدر عنه إلا الأشرف[٥] وتتكثر آثار الخيرية الإلهية بفضل تعدد القوابل[٦]، والسموات حية عاقلة وذلك لأنه لا موات فى عالم الأثير[٧] وهنا يتفق السهروردى مع ابن سينا الذى يجعل الأجرام السماوية ملائكة، ولكن السهروردى يعود فيرفض هذا الموقف فى «حكمة الإشراق».

٣- وفى الفصل الأخير من هذا الهيكل يعرض السهروردى للقسمة الثنائية الأفلاطونية[٨] فيرى أن هناك نسبة زوجية تنتظم الموجودات بأسرها، فهناك دائمًا علاقة تشتمل على طرفين: طرف أعلى يكون علة لموجود أخس، وهذا تعبير آخر عن قانون العلية الذى يسرى فى جميع العوالم كما يرى السهروردى.

---

(١) المرجع السابق ص١٧٢، ١٨٢.

(٢) المرجع السابق ص١٨٤ – اعتقاد الحكماء ص٢٦٨، المطارحات ص٤٤٤.

(٣) راجع مخطوط الهياكل Mi ورقة ٢٣٨ ونجد الدوانى شارع الكتاب يقتبس بعض فقرات من شرح السهروردى لإشارات ابن سينا.

(٤) راجع إشارات ابن سينا طبعة فورجية ليدن ١٨٩٢ ص١٥٩ سطر ٦ وترجمة جواشون ص٣٩٨ باريس ١٩٥١ بأمر من اليونيسكو.

(٥) راجع حكمة الإشراق فقرة ١٦٤ ص١٥٤ والمطارحات ص٤٣٤ ــ ٤٣٥ وهذه «هى قاعدة الإمكان الأشرف»

(٦) هذا نفس موقف أبى البركات البغدادى، راجع كتابه «المعتبر فى الحكمة» جـ٣ ص١٦٠ وما بعدها طبعة حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٠هـ مع مقدمة بقلم سليمان الندوى.

(٧) حكمة الاشراق ص١٤٩.

(٨) المرجع السابق ص١٥٢، ١٥٦، ١٥٧.

سادسًا: فى هذا الهيكل وكذلك فى الهيكل السابع يلخص السهروردى ما أورده بالتفصيل فى المقالة الخامسة من الجزء الثانى من كتاب «حكمة الإشراق» عن المعاد والنبوة والأحلام.

يتناول أولاً مشكلة عودة النفس إلى عالم الأنوار الطاهرة، فيذكر أن النفس لا تحصل على كمالها إلا بعد مفارقتها للبدن، فبعد انفصال النفس عن البدن تصعد النفوس الفاضلة إلى عالم النور فتشاهد الأنوار القدسية وتحظى بمشاهدة أنوار الحق بينما تتجه نفوس الأشقياء إلى عالم البرازخ لتنال عقابها جزاء ما اقترفت من آثام، وهنا يشير السهروردى إلى عالم المثل المعلقة إشارة عارضة دون إسهاب وسيعرض له بالتفصيل فى حكمة الإشراق.

سابعًا: وفى الهيكل السابع يتكلم عن الأحوال والمواقف الصوفية ويلقن المريد إرشادات عملية لتهديه فى سلوكه للطريق الصوفى وهو يذكر أن النفس يمكن لها أن تصبح نورًا كاملاً تطيعها العوالم وهنا نجد ترديدًا لنظرية القطب[1] عند الصوفية، وإذن فالإنسان الكامل يصبح عاملاً كونيًا، وقد أشرنا فى موضع سابق إلى تفصيل هذا الموقف عند السهروردى الذى يعرض له فى مقدمة «حكمة الإشراق»[2].

---

(١) لتفسير معنى «القطب» عند الصوفية راجع بوركهاردت «فى التصوف الإسلامى» طبعة ليون سنة ١٩٥١ ص٧١.

(٢) حكمة الإشراق ص١١ — ١٣ وراجع أيضًا الدكتور أبو ريان، هياكل النور ٧ — ٣٣ ط المكتبة التجارية بمصر.

الإشـــــراق

وكتاب: هياكل النور فلسفة إشراقية، ولذلك يرى أهل العلم أن الأصل فى الاشراق لغة: الدخول فى شروق الشمس، ويقال: أشرقت الشمس: أضاءت، أما فى المصطلح الفلسفى، فالإشراق حدوث الإلهامات من الله للصوفى بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه، وقد عرف الإشراق فى الفلسفات الشرقية القديمة، التى ترى أداة المعرفة النور الباطنى، أو الحدس الوجدانى غير العقلى.

ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس الذى اختُلف حول شخصيته، وقيل إنه إخنوخ أو النبى إدريس، والفلسفة الهرمسية ترجع إلى ما قبل القرن الثانى الميلادى، ويعتقد أن كتّابها إما كهنة مصريون أتقنوا اليونانية، أو يونانيون متمصرون تعلموا صياغة آرائهم فى قالب شرقى مصرى، وقد لعبت الهرمسية دورًا فى تطور الفكر الهلينى المتأخر بالاسكندرية.

وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها فى الفلك والتنجيم، والاتجاه الذى تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العودة إلى القديم، وكلما كان المفكر قديمًا عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهى، وكذلك فيثاغورس.

ويفضل الهرمسيون الوحى والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العقلى الاستدلالى فى المعرفة، وبالجملة لا يريدون لآرائهم وللفلسفة كلها تدعيمًا أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه، وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله، فاقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها، وكان لصابئة حران أيضًا دور فى نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين.

ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على ابن طفيل فى «حى بن يقظان» وابن سينا فى «الإشارات والتنبيهات» على أن من أبرز الإشراقيين المسلمين الســـهروردى المقتول سنة ٥٨٧ هـــ، مؤلف «حكمة الإشراق» وهو يذكر هرمس فى مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين، ويصفه

بأنه «والد الحكماء» وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقلبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنبًا إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس.

ومن أبرز الإشراقيين أيضًا فى الإسلام عبد الحق بن سبعين المرسى المتوفى ٦٦٦ هـ، الذى يذكر هرمس فى مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ «هرمس الأعظم» وهو يرى فى «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المترلة أفادهم فى هذا الصدد.

ومن الفلاسفة الإشراقيين أيضًا فى الإسلام الشهرزورى، الذى شرح بعض كتب السهروردى المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازى، ونصير الدين الطوسى، والدواتى، وملا صدرا الشيرازى، وهم متأثرون بالسهروردى المقتول.

أما فى الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية إلى بعض مفكرى أوروبا فى العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية.

وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها فى التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة أخر يوصفون بالإشراقيين فى أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلى، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويدنبرغ، وكلود دى سان مارتان، ومارتينيز ياسكواليس[1].

(١) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول ص٧٣ ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

الإشراقية

أما الإشراقية، فتذكر الموسوعة الفلسفية العربية أن الإشراقية هى الاسم المشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية، يجمع بينها القول بضرب من المعرفة التى تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقى التقليدى، وهى عندهم «العلم الحضورى» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السُّهَرْوَرْدى المقتول ٥٨٧ هـ، ١١٩١م، ويعنى به «حصول العلم بالشىء من غير حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه».

والإشراق، لغة: هو الإضاءة والإنارة Illumination فقولنا: أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت، وفى جملة من التعابير الرمزية نقول: أشرق وجهه أى تلألأ حسنًا وظهرت عليه أمارات الفرح والسعادة، وأشرة المكان أى أنار بإشراق الضوء عليه أو أصبح الجلوس فيه أمرًا ممتعًا، وأشرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيرًا.

ولمَّا كان النور، بالنسبة إلى الإنسان، من أهم الظاهرات الطبيعيّة التى يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتمّ لغيابها، فقد جُعل عند الشعوب قاطبة زمزًا للنعمة والفرح والاستقامة وسائر ما يُسعد الإنسان، كما جُعل نقيضُه، أى الظلمة، رمزًا للشر والتعاسة والرذيلة وسائر ما يُشقى الإنسان.

ثم كانت ديانات كثيرة جسمت قوى الخير فى مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها، وبعضها جعل من قوى الشر آلهة ظلمة تحارب آلهة النور، ثم كانت تيارات فكريّة وفلسفية جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّى النور أى الإشراق رمزًا لطريقة تجلّى الحقيقة للنفس الإنسانية، فكانت الإشراقية الاسم الفلسفى المشترك الذى أعطى لهذه التيارات.

وكان الإشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرّد عن المواد الجسمية» على حد ما أورد شهاب الدين السهروردى المقتول، شيخ الحكماء الإشراقيين،

ويتبين مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين التجرّد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظرية نقول بها، بل انتقالاً روحيًا فعليًا من عالم الظلمة الحسى.

حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العقلى حيث يكون حصولهما معًا، وما الآثار المكتوبة التى يخلِّفها الحكماء الإشراقيون، سوى لوحات فنية رمزية، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقية أثناء طوافها الروحى فيه.

ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الإشراقية، أن نستعمل لفظ الادراك العربى وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسى: (أدرك المسألة: علمها) وبمعناه المادى: (أدرك الشىء: لحقه، ربلغه، وناله) لأن العلم، عند الإشراقيين، يبقى متعذرًا، إذا بقيت ذات العالم متميزة من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون إدراكًا ولا يكون علمًا فى الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضورىّ الذى ذكرناه سابقًا، ومن هنا كانت حكمة الإشراق: La philosophie illuminative ou Illuminisme هى الحكمة المبنية على الكشف والإدراك وهما شديدا الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الإشراق، هى أيضًا حكمة المشارقة، لا سيما أهل فارس، لأن حكمة هؤلاء جميعًا قائمة على الذوق والكشف، لا على العقل، كما هى الحال فى معظم الفلنسفات اليونانية، ولذلك، لم يكن كبيرٌ فرق بين حكمة الإشراق والحكمة المشرقية التى ذكرها ابن سينا ٩٨٠ – ١٠٣٧م، ٣٧٠ – ٤٢٨هـ.

لأن الشرق هو دائمًا المنبع الرمزى لإشراق النور، ولأن جهة الشرق، تؤخذ دائمًا، فى قصص الحكماء الرمزية، مثالاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب المأخوذ عندهم رمزًا للجهالة والمادة والظلمة والشر.

ولعل السبب فى تسمية هذه الحكمة، أو فى وضفها بالإشراقية، هو فى ما أوضحه السُّهْرَوَرْدىّ ١١٥٥ – ١١٩١م، ٥٤٩ – ٥٨٧هـ أيضًا، من أن هذه

الحكمة المفضية إلى الحق، تجعل الحق غاية فى الصفاء والوضوح والظهور، ولا شىء أظهر من النور، ولا شىء أغنى منه عن التعريف.

بل إننا نستطيع أن نقسم كل شىء إلى «نور فى ذاته» وإلى «ما ليس نورًا فى ذاته» وهى الظلمة أى عدم النور، أما النور بذاته فيسمى بالنور المجرد والنور المحض، ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة فى قوتها وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها، فربما كان النور فقيرًا محتاجًا كنور العقول والنفوس البشرية، وربما كان غنيًّا مطلقًا لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحق سبحانه (واجب الوجود بذاته ابن سينا).

ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الاسفهيد (أى الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الإشراقيين، خروج من الظلمة إلى النور، فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نورًا كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود، ويكون الوجود كله خيرًا، على اختلاف درجات الخير أيضًا ولا يكون للشرّ وجود حقيقى، لأن الشر ظلمة.

ولأن الظلمة ليست شيئًا فى ذاتها سوى انعدام النور، ودرجات الكمال فى الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضًا، فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هى أكثرها كمالاً، وأبعدها عنه أقلها نورًا وبهاء، والمثل الأعلى للحكيم هو فى أن يتحد بالنور بل أن يصير نورًا كله فينسلخ عن عالم العبودية ليستقر فى عالم الألوهية، ولا يُبقى الإشراقيون كلامهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصية، بل هم يحاولون أن يجعلوا لنورانيهم ترجمة عملية واقعية فى المجالات السياسية والاجتماعية.

فيرون، مع إخوان الصفا حوالى ٩٨٣م، أن السياسة إذا كانت بيد حكيم نورانى، كان الزمان كله نورانيًّا وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم

النوراني بدوات معينة للفلك وهو بدوره تدبره العقول السماوية أو الملائكة النورانيون.

هذا كله يجعلنا نقول إن الإشراقية هي تلك الترعة الفلسفية المتمثلة بالحكمة القائمة على الظهور، والظهور عند الإشراقيين هو تجلى الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالم والمعلوم، فهنا حدس ميتافيزيقى روحى، غير الحدس العقلى العادى، تتبدد معه ظلمات العقل كلها لأنه الشمس المشرقة التى تكشف بضوئها حقيقة الأشياء، وفى السياق الرمزى لهذه الحكمة، تكون الكواكب التى تطلع علينا من جهة المشرق، رمزًا لتلك اللحظة الخاطفة التى تشرق فيها المعرفة فتضىء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفى المعنى ذاته، إذا قيل: إن الإشراقية هى «حكمة المشارقة» أى الذين يعيشون فى بمشارق الأرض، فإن المشرق هنا، يؤخذ، فى الوقت نفسه، بالمعنى الجغرافى وبالمعنى الرمزى للكلمة، لأن المشرق هو النقطة التى يُطل منها النور الفائض من السماء.

ولأن المشارقة هم القائلون بإشراق العالم المعقول على النفوس الإنسانية، وقد تميز حكماء بلاد الفرس أكثر من غيرهم بأنهم أهل المشرق والإشراق، لا سيما بعد شهاب الدين السهروردى المقتول، لأن المذهب الإشراقى اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومهما يكن، فإن حكمة قدماء الفرس كانت مبنية على الكشف والمشاهدة، وهما من خصائص الحكماء المتألهين، وهما أيضًا من جنس ما سماه المتصوفون بالذوق وكلها تتصل بمعنى إشراق الأنوار العقلية وفيضانها على النفوس التى تجردت عن أجسادها وتوحدت بالتأمل.

وعندما ننتقل من المعنى المادى للمشرق إلى هذا المعنى الروحى، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الإشراق (باستثناء المشائين وأتباعهم من الإسلاميين إضافة إلى المتكلمين) لأن النفحة الروحية ذاتها، تسرى، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهند وبلاد فارس وتنفخ الروح فى العديد من المذاهب

اليونانية كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية ولا سيما الأفلاطونية المحدثة، لتعود مرة ثانية إلى الشرق محملة بما جنته فى طريقها الطويل.

وفى المذاهب الإشراقية، يتخذ لفظ الإشراق والإشراقى دلالات مثلثة هى: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هى ذاتها كمصدر للنور، وعند ذلك تكون المعرفة مشرقية لأنها متعلقة بمصدر الإشراق وبإشراق المصدر فى الوقت نفسه، فيكون الشرق، فى لغة الإشراقيين، شرقًا جغرافيًا وشروقًا عقليًا معًا.

ومن ميزات الإشراقية شبه الدائمة، أن أربابها يلتمسون وسائل جديدة للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة، وهم يبررون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطورًا بعجز الكلام العادى عن الوفاء بالمطلوب، وعلى هذا التعبير الرمزى والأسطورى، تبنى قاعدة الإشراق فى الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين.

وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها فى علمهم والتى تشكل نوعًا من اللغة الخاصة بهم والمشتركة بينهم، تمامًا كتلك اللغة التى استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسرارًا لا تنكشف للعوام، ومن هنا أتت خاصية أخرى من خصائص المذاهب الإشراقية، وهى الحاجة عند طلابها إلى شيخ مرشد يسدد خطاهم فى هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات.

والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الإشراقيين، فأوجبوا على المريد أن يتدرج بين يدى شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول، ولسنا نريد هنا أن نضع ثبتًا بمصطلحاتهم الرمزية (وهى كثيرة جدًا) بل نكتفى بالإشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الألفاظ التى تتكرر فى مصنفاتهم، وهى مفتاح لفهم العديد من آرائهم ونظرياتهم.

فهناك مثلاً، فى مصنفات السهروردى المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر، والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحرّكة

العملية التى قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للرذائل، والشرق الأكبر هو رمز لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكية والقوى المدركة النظرية، وفى مقابل الشرق والمشرق.

هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس فى بحر الظلمات فيكون تلفها واندثارها، ومن هنا كان موضوع الغربة الغربية عند السهروردى فى قصة رمزية تكاد أن تكون مستغلقة، وضع فيها شيخ الإشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به فى آخر قصته حى بن يقظان، بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أى محطات ومراحل تعبرها النفس فى سفرها إلى العالم العلوى فى مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس فى طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن إشراق النفس هو، فى آن، أن تتجلى هى لذاتها، وأن يتجلى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذى هو شرقها الروحى، ومخلصها من غربها الجسدى، وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمر فى اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذى هو شرقها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة إليها، هو عالم الغرب والظلمة.

فكما أن اتجاهىّ الشرق والغرب هما اتجاهان نسبيان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضًا معنيان نسبيان بالإضافة إلى المقام الروحى الذى تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور إشراقًا بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أى بالنسبة إلى درجة يشتد فيها النور لقربه المستمر من المركز.

ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشائين فى ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت فى قواعدها العامة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور.

ويتبين أيضًا، أن لا الاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس، بل الاستشراق هو السعى الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعددة، تتجلى فى مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء،

حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائى عن عالم المادة، وشروقها الدائم فى سمائها الروحانية.

ومن الأهمية البالغة، التشديد على أن سفر النفس فى درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة فى الوضوح والانشراح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شىء صعودًا وجوديًّا، بل انطولوجيًّا، يتناول صفات النفس وخصائصها الجوهرية، ذلك أن انتقال النفس فى درجات الوجد الروحى، لا يتم لها إلا بإدراكها لذلك العالم، أى بوصولها الفعلى إليه واتحادها به.

فتتقلب هكذا فى درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كل وجود، وهو المسمى فى لغتهم باب الأبواب، وباب الأبواب هذا ليس هو بعد الحق النهائى، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأول، أى العقل الكلى الصادر مباشرة عن الله، وربما سماه بعضهم جبريل وبعضهم بهمان بحسب علم الربوبية المزدكى، وبعضهم جعله عبارة عن هرمس أو عن مانى ٢١٦ - ٢٧٤م. أو زرادشت ٦٢٨ — ٥٥١ ق. م. أو غيرهم.

وذلك عائد إلى المصادر التى تأثر بها كل واحد من الحكماء الإشراقيين، فاتخذ لنفسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الأسماء، علمًا أن هذه الأسماء نفسها تبقى رمزًا لحقائق روحية أبعد منها.

هكذا إذن، تتميز الإشراقية بنظرة خاصة إلى العلاقة القائمة بين الله والإنسان، كما تتميز بالمكانة العليا التى تعطيها لحياتنا الروحية الباطنية وللجهد المستمر الهادف إلى التخلص من قيود الزمان والمكان، وهو الخلاص فى الحقيقة.

ومن هنا كان ضعف ثقة الإشراقيين بالتعليم والتعلم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحدًا، لا يتجلى للإنسان إلا بمقدار ما يصبح الإنسان نفسه مستعدًّا لقبوله، وقادرًا على هذا القبول، بعد صقل نفسه وتهذيبها بالمعارف والفضائل، وإلى ذلك، فالإشراقية كتيار فلسفى ودينى معًا، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جدًّا.

منها القديم الذى يرجع إلى فجر الفكر الإنسانى المتمثل بالفكر المصرى والصينى والبابلى والهندى ويكتنفه غموض كثير، ومنها الأقرب إلينا والأوضح فى معالمه المعرفية والعملية وهو يشمل الفكر اليونانى فى مراحله المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده.

وما اتصل بهذا الفكر فأثر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيام الدولة الإسلامية، فلا بد إذن، لفهم الإشراقية من الوقوف على أبرز منابعها القديمة.

٢- جذور الحكمة الاشراقية:

تضرب جذور الحكمة الإشراقية فى أعماق تاريخ الفكر البشرى، لا سيما الفكر الشرقي، وربما كانت الخصائص العامة لهذه الحكمة، هى أبرز جامع مشترك بين الفكر الشرقى والفكر الغربى، على ما بينه علماء الأديان والحضارات القديمة، يكفى أن نذكر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون ٤٢٨ – ٣٢٧/ ٣٤٧ق. م والبوذية وإخوان الصفا... وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيلية بعدما حملتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول.

وكان العلاّمة ماسون أورسيل Masson-Oursel قد أثبت فى كتابه الفلسفة المقارنة التقارب والتمازج الشرقى ـــ الغربى، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الأناضولية والسورية والمصرية والأشورية والبابلية والفارسية، تلقى أنوارًا كاشفة على المذاهب التى لا يمكن اعتبارها مذاهب قائمة بذاتها مستقلة عن كل عنصر غريب.

ولما كانت الإشراقية وريثة هذا التراث الفكرى الضخم، الذى جمع نتاج الشرق ونتاج اليونان، كان علينا أن نشير، ولو باقتضاب كلى، إلى أبرز ما تناولتها منه، لنتمكن من فهم تكوين الفكر الإشراقى.

(أ) فى الفكر المصرى:

تعتبر الحضارة المصرية أقدم الحضارات الإنسانية ولذا تعتبر مصر الفراعنة القدماء معلمة الإنسانية، التقت فيها التيارات الفكرية القديمة من القارات الثلاث ومنذ أقدم العصور.

وبلغ فيها التفاعل ذروته بعد تأسيس مدرسة الإسكندرية، وفضلاً عن علوم الهندسة والفلك وما إليهما، فقد كان فى مصر أول تنظيم دينى نظم مفهوم الآلهة وحدد علاقتها بالبشر، وأول فكر واضح عن الحياة الثانية والثواب والعقاب المرتبطين بالسلوك والطهارة والطقوس، ويتبع ذلك الاعتقاد بخلود النفس وثنائية التركيب البشرى.

ومن خلال الطقوس الدينية، أصبح للكلمة عند المصريين أهمية بالغة، ولعل كهنتهم أول من أنشأ أصول الجدل التى أخذها اليونان عنهم.

(ب) فى بلاد ما بين النهرين:

ترقى حضارتها إلى العصر الحجرى ولها تأثير عميق فى الحضارة الهندية، انطلقت منها فكرة التوحيد التى حملها الساميون، ثم نظرية الزمان المبتية على النظام الكونى، وعبادة الشمس والنجوم وما له صلة بالنور.

ثمّ الإيمان بالقدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم ناموس إلهى يسيِّر كل شىء ويحدد اتجاهه ومصيره، وهذه الفكرة صارت الكلمة المولدة عند اليونانيين، لا سيما الرواقيين، وأصبحت المرسوم الإلهى عند الهنود، وهى قريبة جدًا من الأمر الإلهى عند الإسماعيلية، وهى ذاتها مفهوم العناية عند الإشراقيين.

وقد علم بيروس البابلى اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التى نجدها عند الهنود، وكان ديوجينوس ٤١٢ — ٣٢٣ ق.م أحد زعماء الرواقيين، بابليًّا من سلوقية.

(ج) فى الفكر الفارسى:

كان لبلاد فارس تأثير فكرى وحضارى نافذ جدًّا من بلاد اليونان غربًا وحتى الهند والصين شرقًا، نشأت فى هذه البلاد مذاهب دينية ـــ فكرية كالمزدكية والزرادشتية والزرفانية...

نقتصر على ذكر أربعة منها هى: الهرمسية والميثراوية والصابئة والمانوية.

الهرمســـــية:

نسبة إلى هرمس تريسمجيست Hermès Trismégiste وهو فى الأصل الاسم اليونانى للإله المصرى طوت، جعلته الحكايات رجلاً من الحكماء ثم من الأنبياء، ونُسبت إليه كتب منها رسالة معاتبة النفس (طبعها فلايشر ١٨٧٠ فى لايبزيغ) شاع اسمه فى بابل وإيران وانتسب إليه بعض الصابئة.

ونسبت إليه الأساطير والعلوم الإنسانية والإلهية وأضيفت عليه الألقاب والأسماء المختلفة، قال فيه الشهرستانى ١٠٨٦ - ١١٥٣م: «هرمس العظيم، المحمودة آثاره، المُرْضية أفعاله وأقواله، الذى يعدّ من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس عليه السلام» ثم ينسب إليه عددًا من الحكم ويذكر له ابن النديم، المتوفى بعد ٣٩٠هـ. /١٠٠٠م، ستة كتب فى الفلك وكتابًا فى الكيمياء ويصفه بأنه حكيم وفيلسوف بابلى ملك على مصر، ويقول هنرى كوربان Henri Corbin فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه يكاد يكون من المستحيل ذكر أسماء المؤلفات التى تمثل التراث الهرمسى فى الإسلام، وهى رسائل تنسب إلى هرمس وتلاميذه.

والجدير ذكره أن اسم هرمس فى هذه المؤلفات يختلط بأسماء كثيرة أخرى بعضها يونانى وبعضها شرقى وبعضها تاريخى نُسخت آراؤه وبعضها أسطورى، فالهرمسية إذن ليست مذهبًا محددًا بمقدار ما هى مجموعة من المذاهب المتقاربة فى روحانيتها صاغتها أقلام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم، وتمسك أصحاب الإشراق بالتراث الهرمسى فتأثروا به وأضافوا إليه.

وقيل: إن أصل الإشراق يرجع إلى هرمس، ويتشعب بعده إلى شعبتين: غربية فى بلاد اليونان وقد ازدهرت بأعلام مثل فيثاغورس حوالى ٥٨٠ - ٥٠٠م وأفلاطون، وشرقية تتجلى فى بلاد فارس على أيدى زرادشت وغيره، وقد حاول إخوان الصفا الأخذ بالشعبتين معًا، وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربية ذا النون المصرى وسهل بن عبد الله التسترى.

وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامى، ٢٦١ هـ/ ٨١٥، وأبا منصور الحلاج ثم يلتقون جميعًا فى السهروردى المقتول.

الميثـــــراوية:

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقية القديمة، لا سيما فى الأرجاء السورية والإيرانية، كان عبَّادها يعتقدون بوجود قوة إلهية واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعة لا سيما الشمس، وهى عدوة الظلمة والشياطين، وكانت ميثرًا عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا.

وكانت الميثراوية تفرض على مريديها حياة تقشف قاسية والخضوع لسلسلة من الامتحانات الصعبة قبل قبولهم، وهى تعلّم أن خلاصنا مرهون بوصولنا إلى الطهارة التامة وإلى الاشتراك بطبيعة الكواكب النيرة، وقد انتشرت عبادة ميثرا فى آسيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوربية أيام الامبراطورية الرومانية، ثم نصادف ميترا Mitra أخرى بين المعبودات الهندية، وهى عندهم أيضًا تمثل الشمس.

الصـــــابئة:

ويسميهم ابن النديم الحرنانية وهم عنده أيضًا: الكلدانيون، حكى عنهم أنهم يؤمنون بإله واحد، من حكمائهم أرانى وأغاثاذيمون وهرمس وربما سولون ٦٤٠ Solon حوالى ٥٥٠ ق. م، جد أفلاطون لأمه، وهم يدعون أن دعوة هؤلاء،

جميعًا دعوة واحدة، يقدمون قرابينهم للكواكب ويقولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد فى السعادة أو فى الشقاء.

والنبى عندهم هو الإنسان الكامل الذى يعرف الجواب عن كل مسالة، ويخبلا بما فى الأوهام ويجاب فى دعوته فى إنزال الغيث ودفع الآفات، وهم على مذهب أرسطو ٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م، فى الطبيعيات والفلك وجوهرية النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبى.

ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطية بعناصر الأفلاطونية المحدثة والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، ويتابع ابن النديم فيقول: إن الكندى ٧٩٦ – ٨٧٣م «قرأ من كتبهم وصفًا ينسبونه على هرمس فى موضوع التوحيد فلم ير أفضل مما ورد فيه».

وهم إلى الجانب ذلك، يؤلهون الكواكب ويجعلونها درجات، ولهم أسرار كثيرة فى ديانتهم يدور معظمها حول العدد سبعة، ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانوية المنسوبة إلى مانى.

المانويـــــــــــــة:

تنسب إلى مانى من القرن الثالث للميلاد والذى تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة، أتاه الوحى، وهو فى الثانية عشرة، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين.

وقد زعم مانى أنه هو الروح القدس الذى وعد به المسيح تلامذته، وقد أتى بمذهب هو مزيج من المجوسية والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة، فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور، وقد نشأت الموجودات الطبيعية كلها من الصراع بين النور والظلمة، سوى إبليس وملائكته، فكلهم من الظلمة، والله وملائكته فكلّهم من نور، ودور الإنسان.

وإن يكن الإنسان فى الأصل مزيجًا من نور وظلمة، هو أن يخلّص النور من الظلمة بالطهارة والتأمل وأعمال البر، يقدمها الانسان إلى الشمس، والشمس

تدفع بها إلى نور فوقها فى عالم التسبيح حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص، وسيستمر كفاح الإنسان ضد الظلمة، على رأى مانى، ألفًا وأربع مائة وثمان وستين سنة، يقضى بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها.

(د) الفكر الهندى:

هو، على الإجمال، فكر أقرب إلى التشاؤم، جعل مسألة الخلاص من شر هذا الوجود، فى المرتبة الأولى من الاهتمام، من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى، ولليوغا غرضان:

أولهما: المعرفة.

والثانى: اتصال النفس بالمبدأ الروحانى الأول وهو برهمان الحال فى جميع مظاهر الوجود، ونجد فى الأوبانيشاد، وهى الكتب الهندية الدينية القديمة، كلامًا فى الحلول ووحدة الوجود، لا يختلف عن ذاك الذى نصادفه عند عدد من المتصوفين والإشراقيين المسلمين من عرب وفرس.

وقد وضع الهنود أن حجب المادة الكثيفة، هى التى تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول، فعلينا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الإسلاميين، وكان من أبرز هذه المراحل عندهم: تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة، والتقشف، والتسليم لإرادة الروح الأسمى، والمحبة والحلم، والندم أو التوبة، وتلاوة الترانيم، والتزام الأوضاع الجسدية التى تساعد على سير النار الروحية فى الجسم.

وإلى ذلك فإننا نجد أيضًا فى الفكر البوذى معتقدًا تتردد أصداؤه فى الديانات الشرقية والسامية، وهو القول بعودة بوذا عندما تكتمل الشروط الزمانية لهذه الرجعة، فيتخذ بوذا شكلاً بشريًا ويأتى فيخلص العالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

(هـ) الفكر الصيني:

نكتفى بالإشارة إلى فكرتين فى الفلسفة الكونفوشيوسية: الأولى اعتبار الطبيعة الإنسانية الواحدة والثابتة، هبة من السماء، وَصَفُوها بأنها أنوار سماوية موجودة فينا، وقد نتعرّض، بسبب الغفلة التى تسببها لنا الحياة الشهوانية، لعدم التنبه إلى هذه الأنوار الثمينة.

ولعدم الاستمرار فى تأملها فتنطفئ، بالنسبة إلينا، ونمسى فى الظلمة، فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالإشراق الصادر عنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثانية تتعلق بالعاهل ودوره عندهم، فهو بمثابة القطب عند المتصوفين والإشراقيين، وهو إلى حد، بمنزلة الامام عند الباطنية، يجمع فى ذاته القوى الروحية والمادية كلها.

وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديئة أو مشرقة بحسب ما يكون العاهل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطفة فى الفكر الشرقى، نستشف مدى اتساعه وتنوعه وتأثيره فى المذاهب والفلسفات التى تعودنا أن ننسبها إلى اليونانيين، ولكن، مما لا شك فيه أيضًا أن الفكر اليونانى كان له الفضل فى تنظيم التراث الإنسانى فى مذاهب واضحة ومتماسكة.

كما كان له أكبر الأثر فى الفكر العالمى قديمًا وحديثًا، ونكتفى هنا بذكر جوانب قليلة من تلك المذاهب، التى كان لها أثر فى التفكير الاشراقى موضوع دراستنا.

(و) المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعنا فى التراث اليونانى الذى يعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، الديانات السرية مثل أسرار الوزيس وأسرار ديونيزيوس ولا سيما الأسرار

الأورفية التى اهتمت اهتمامًا خاصًا بالأخلاق، وركزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ.

وقد سعى الأورفيون إلى الوصول إلى حالة من الوجد الصوفى الناتج عن المشاهدة أو الاتحاد بالله، والمؤدى إلى ضرب من المعرفة يتعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة، وكان أورفيوس يُعتبر مصلحًا للمذهب الديونيسى فأتى فيثاغورس وحاول إصلاح المذهب الأورفى.

المذهب الفيثاغورى:

مؤسسه فيثاغورس من القرن السادس قبل الميلاد، نُسبت إليه أمور كثيرة، علميّة وحكميّة ليست له، وكان أثره فى الصورة التى تركها فى أذهان أتباعه أكثر مما كان فى مؤلفات صحيحة النسبة إليه، قام المذهب الفيثاغورى على الاعتقاد بثنائية التركيب البشرى، وبضرورة تطهير النفس بالعلوم، لا سيما العلوم الرياضية والموسيقية، لتتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتتخلص من التناسخ، واهتمامهم بالرياضيات.

ولا سيما بعلم العد، جعلهم يقولون: إن العدد جوهر الأشياء، كما جعلهم يقيمون فلسفة عدية رمزية، فالواحد رمز الله الواحد، والاثنان رمز العقل، والثلاثة رمز النفس... وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزية على العديد من الفرق الباطنية الإسلامية، وأعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الإشراقيون بعض رموزها، وإذا كان الفكر اليونانى ينقسم بين اتجاهين:

الأول: اتجاه علمى طبيعى يذهب من طاليس ٦٤٠ – ٥٤٦ ق. م. إلى أرسطو.

والثانى: اتجاه إشراقى صوفى يبدأ بالمذاهب السرية وينتهى إلى الافلاطونية المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثلون التيار الأساسى فى الاتجاه الصوفى، لا سيما أن هذا المفكر أعار الحدس الإشراقى اهتمامًا خاصًّا واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العادى.

المذهب الأفلاطونى:

يعتبر المذهب الأفلاطونى، المذهب الأساس، سواء فى تأثيراته وامتداداته الفلسفية العقلية أو فى ما خلفه من اتجاهات روحية وصوفية وإشراقية، فأفلاطون هو وريث الشرق والغرب معًا، طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميز المعرفة العقلية الجدلية.

وهى الطريق العادى لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدسية التى يختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتى هى مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقى، وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدسية بقوة أخرى فى النفس، غير القوة العقلية، هى قوة المحبة، على ما أوضح فى حوار المائدة.

والمحبة عنده، هى «قوة غريبة فى النفس، تدفع بالإنسان إلى تعشق الجمال أينما تألق» وتنهض به من عالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلت، للمرة الأولى أيضًا، درجات الوجود وهى، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الأفلاطونى، ثم العقل الكلى أو الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكلية وهى القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس والنفس، فى هذا العالم، هى أشبه بالسجين فى سجنه.

وقد صور أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، فى أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدّر لأحدهم أن تنحل أغلُه وأن يخرج من كهفه فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكن من معرفة الحقيقة من الظل: هكذا النفس السجينة فى عالم الجسد، تتوق إلى التحرر منه والرجوع إلى عالمها العلوى إذا لاحت لها مرة أنوار العالم الإلهى.

وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفة للمعرفة والنور، وأصبح الارتقاء فى درجات المعرفة هو فى الوقت نفسه ارتقاء فى درجات الفضيلة وبالتالى فى درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى الشعار السقراطى «اعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجودًا سابقًا فى عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختيار الحسى والتعلم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكر..

ولذلك، فالمعرفة هى اكتشاف للذات وفى الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله، وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التى وسَّعها أفلاطون فى مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر فى نفوس المسيحيين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية، وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهى وعدّه بعضُهم واحدًا من الأنبياء، والحقّ أن أحدًا لم يستطع أن يجارى أفلاطون فى قدرته الخارقة على التعامل مع المنطق العقلى المسرف فى التجريد من جهة، كما فى محاورة برمنيدس.

ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة فى لغة الحب والجمال والتصوف، وإليك مقطعًا نموذجيًّا من محاورة فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الإشراق، السهروردى.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الانسان جمالاً أرضيًّا تذكر الجمال الحقيقى وشعر أن له جناحين ليطير بهما إليه.. والذى مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق فى الحقيقة... ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التى تحتفظ بالذكرى...

وكم كانت الحقيقة تبدو لنا صافية مشعة عندما كنا من أفراد الطغمة السعيدة رُفقاء زوس وسائر الآلهة، نعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة، ونشترك فى أسرار الطوباويين... غير مثقلين بكثافة ما نسميه جسدنا، وقد حُبِسْنا فيه كما تُحبس المحارة فى صدفتها».

المذهب الرواقى:

هو اتجاه فلسفى أخلاقى غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقية، وتحصيل السعادة لا يكون إلا بالحكمة التى هى «علم بالأشياء الإلهية والإنسانية» اعتنى الرواقيون بالمنطق عناية خاصة (وهى ميزة نجدها عند ابن سينا وعند السهروردى) لأن المنطق صورة الطبيعة فى العقل.

ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل فى الطبيعة (من جهة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعى الذى يعلمنا حقيقة الحلول، كما يعلمنا ضرورة الخضوع الكلى لنظام الطبيعة، لأنه نظام من العقل الكلى، منظم الكل ومدبره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسيطر على الوجود بكامله، وبحتميّة ما يحدث فى الطبيعة، ولكن هذا القدر ليس قدرًا غاشمًا بل هو قدر عاقل نظم كلّ شىء ودبّره بحكمة وعناية فائقتين، كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مبدأين هما: النفس والمادة، أى مبدأ الوحدة والنظام ومبدأ الكثرة والفوضى (وهى فكرة فى غاية الأهمية عند أفلوطين ٢٠٤ - ٢٧٠م) وحقيقة النفس عندهم أنها نَفَس حار عاقل يشد أجزاء الطبيعة بعضها على بعض، ويجعل منها كلاًّ متماسكًا، فالطبيعة كلها كائن حى واحد، جوهره النار الإلهية، وقانونه اللوغوس أى العقل، والنفوس الجزئية هى قَبَس من النار الإلهية الكلية، وخاضعة لقانون الطبيعة العام، وأفضل النفوس الجزئية هى النفس الإنسانية لأنها قادرة على معرفة النظام العام، وخير النفوس الإنسانية هى التى أخضعت جميعَ شهواتها ونزواتها للعقل.

وتحلّت بفضيلة اللامبالاة تجاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها، هذه هى الحكمة التى بها السعادة لأنها مجموع الفضائل، بل هى الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقية تتجدد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقى لها أتباع ومعجبون فى مجمل تاريخ الفكر، وكان قولها بالحلول وبوحدة

العقل وبضرورة اتحاد الجزئى بالكلى وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشر، وبضرورة الفضيلة وبالحرية وبالتنجيم...

من الأفكار التى تناولتها الأفلاطونية المحدثة، ثم تسرّبت إلى الفلسفة الإسلامية، فظهرت عند إخوان الصفا وعند غيرهم من الكماء الإشراقيين.

(ز) المدارس الفكرية فى القرون الأولى للميلاد:

الغنوصـــــية:

التسمية من لفظ يونانى غنوص ومعناه المعرفة، ولذلك ربما سميت أيضًا باسم الأدرية، ونحن نفضل الإدراكية نسبة صريحة إلى الإدراك، لأن الغنوصيين، على اختلاف شيعهم، يسعون جميعًا إلى العرفان الحدسى الباطن والقائم على اتحاد العارف بالمعروف.

فهم إذن يقولون بالإدراك على نحو ما عرفناه سابقًا فى هذا البحث، ويدَّعون أن هذا الإدراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية، بل هم يجعلون شعارهم فى هذا القول: «لا خلاص إلا بالمعرفة» ويتبين من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معًا: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم دينى، وأما وسيلة الخلاص أى المعرفة، فهى وسيلة فلسفية.

والغنوصية تزعم أنها تعود فى أصلها إلى وحى إلهى يتناقله أتباعها سرًّا فتنكشف لهم الأسرار الإلهية ويتحقق لهم الخلاص، وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوسًا مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرب من الله.

ومعلوم أن الغنوصيين كانوا أصحاب نزعة باطنية تستريَّة، كما كانوا، من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تخيرية يأخذون من كل مذهب بطرف، ومن هنا كان أخْذُهم بأجزاء من المذاهب اليونانية كالأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقى ومنه الفارسى والمسيحى واليهودى، والخروج من ذلك كله بنوع من الصوفية العقلية.

وهى التى سميت فى ما بعد بالإشراقية، وكان من أبرز آراء هذه الصوفية العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية، ثم محاولة اجتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيما العقل والكلمة اللوغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحية وصولاً إلى المادة التى هى أصل الشر، والرجوع إلى الله، أى الخلاص بالمعرفة، يقتضى الصعود فى هذه الدرجات جميعًا حتى الاتحاد بالذات الإلهية.

ولئن شكلت الغنوصية عدوًّا للمسيحية فإنها شكلت خطرًا على الإسلام الرسمى أيضًا، ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حربًا على الإسلام، دينيًّا وسياسيًّا، وأن الإسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على إيجاد علوم دينية عقلية (عن طريق المعتزلة) كما ستعمل أوروبا فى العصور الوسطى، فكأن الإسلام الرسمى، قد تحالف مع التفكير اليونانى، والفلسفة الأرسطية ضد الغنوص الذى كان خليطًا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق.

ومن تلك القائمة على فكرة الخلاص الصوفى عن طريق الكشف، ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون ٧٨٦ - ٨٣٣م للعمل على ترجمة أكبر عدد مكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين على العربية وهى حماسة غير مفهومة إلا فى ضوء ما قدمنا، وإذا تذكرنا أن عددًا من المتأثرين بمذاهب الغنوصية والقائلين بالكشف والاتحاد، مثل الحلاّج ٨٥٨ - ٩٢٢م والسهروردى، قد قتلهم الحكام المسلمون، عرفنا أن الحرب بين الغُنوصيّة والإسلام الرسمى، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، فى القرون الأولى للميلاد، شعور عام بأن إدراك الحقيقة الدينية إنما يكون بطرق جديدة، مختلفة تمام الاختلاف عن الطرق العقلية المنطقية المتبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعى.

مثل هذا الشعور نجده فى مبادئ التربية الأخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجعلون الكائن الأسمى عبارة عن عقل كلى مدبر لهذا الكون، كما نجده فى

الإيمان المسيحى بالوحى الإلهى وما يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير فى المذاهب الغنوصيّة.

والغاية التى نسعى إليها بالجدل الفلسفى الصاعد عند الأفلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذى تدور حوله النظريات الإشراقية.

الأفلاطونية المحدثة:

تضم الأفلاطونية المحدثة عددًا من النظريات الفلسفية التى ظهرت فى القرون الأولى للميلاد وكان أعظم أعلامها ينتمون إلى مدرسة الإسكندرية ولذلك عرفت أيضًا بالفلسفة الاسكندرانية، ولو أن بعض رجالاتها سوريون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الأفلاطونية المحدثة، هى أخْذُهم بالأصول الأفلاطونية مطّعمة بمفاهيم من فلسفة أرسطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل...).

بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معانى جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقية ومعتقدات دينية يونانية وشرقية بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجئوهم إلى التأويلات وإلى التعبير الرمزى، وأما المعرفة فهى عندهم جميعًا، حدْس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهى دائمًا ظنية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق.

وفى مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس فى تفسير الوجود بل فى طهارة النفس وارتقائها فى درجات الوجود لأننا هنا أيضًا نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شىء واحد، ونقول مع الغنوصيين: «لا خلاص إلا بالمعرفة» وأفلوطين هو أفضل من يمثل الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وقد كان لمذهبه أعمق الأثر فى الفلسفة العربية عامة وفى التيارات الإشراقية بنوع خاص، وإليك أبرز ما ورد فى نظامه مما كان له تأثيره فى المذاهب الإشراقية والإسلامية.

أول ما يتميز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكل ما هو جسمى أو متعلق بالحواس، ذكر تلميذه فرفوريوس ٢٣٣ — ٣٠٤ وهو الذى دون آراءه فى التساعيات ـــ أنه لا يعرف شيئًا عن أسرة معلمه، لأن أفلوطين «كان يخجل من وجوده فى جسد، ويأبى أن يذكر شيئًا عن أهله ووطنه» تغذى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيارات متنوعة، وتعرف إلى الديانة اليهودية فالمسيحية، ثم الديانات الفارسية وربما الهندية أيضًا وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها المادى وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدْس الأساسى فى فلسفة أفلوطين هو فى تحديده علاقة الوحدة بالوجود، فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كل ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متصل بالوحدة، فإذا فَقَدَ الوحدة فَقَدَ الوجود.

ولذلك نقول «إن الوحدة التامة هى الوجود التام» والكثرة التامة عدمٌ تام وهى أمر لا يعقل، من هنا وضع أفلوطين فى قمة الوجود الواحد التامْ و لم يشأ أن يسميه الله تمييزًا له من إله الأديان الذى شُوِّهت حقيقته فى أفلوطين، والواحد فوق الوجود لأنه مصدره، وهو فوق العقل.

لأنه مصدره أيضًا، صفْهُ بصفات السلب، ولا تَصِفْه بصفة إيجابية، وإلا أنكرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبدًا العقل الكلى الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثة فى أجزاء الكون فتعطيها الوحدة وبالتالى الوجود، هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى فى الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى فى الكثرة والشرّ والعدم.

ولذلك كان التركيز الأساسى فى مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذى يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصى الصوفى، وهى التى تحدد علاقتنا كعقل جزئى بالعقل الكلى

كما تحدد سبل التسامى إلعقلى، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكلى أدركنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

إن حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة إلى الوحدة أى من الأدنى إلى الأعلى، فيكون فى كل كائن جزئى حركتان متعاكستان، تشده واحدة إلى أدنى وهى آتية من كونه جزئيًّا، وتشده الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجودًا إذْ تُبقيه على صلة بمصدره.

وهذه الحركة الجدلية، أكثر ما تكون وضوحًا فى الإنسان، لا سيما عند تلك الفئة القليلة من الناس وهى فئة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحدسهم النورَ المنبثق من فوق» فيبدأ طريقهم الشاق من المعرفة الحسية ولا ينتهى إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل:

أما الإدراك الحسى فهو الذى يوقظ النفس الإنسانية أولاً، ويخرجها من أنانيتها المطلقة ومن سجنها الذاتى، غير أن البقاء على مستوى الحواس، يعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيوانى، فلا بدّ من التسامى على المعرفة الحسية، أى بارتفاع النفس الإنسانية عن مستواها الجزئىّ لتدرك جوهرها وعلّتها المباشرة.

أى النفس الكلّية، فندرك صور الوجود إشراقًا عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معرفة الذات، كوعى نفسىّ وجدانى حدسى هو درجة سامية بالنسبة إلى الإدراكات الحسية، ولكنه فى الوقت نفسه ارتداد إلى الأنانية إذا أسرفت النفس فى تأمل ذاتها، وابتعدت عن اتحادها بالمصدر، فالمهم، عند أفلوطين، هو أن نتخلّص من عالم الزمان والتجزئة، لنتّحد بعالم الأزل الكلّى.

وهذا لا يتحقق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتى الادراك المذكورتين آنفًا وسيلة لبلوغ ما هو أقرب إلى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الإدراك العقلىّ.

جدليّة المعرفة العقلية:

يفترض الرجوع إلى العالم العلوى، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبىّ إلى الوجود، الرجوع الواعى إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل، غير أن طبيعة المعرفة العقلية تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون فى محاورة برمنيدس:

فالمعرفة العقلية تفترض دائمًا وجود طرفين: العالم والمعلوم وإن قلنا إن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحد بالعقل اتحادًا جوهريًا، يبقى أن العقل لا يدرك شيئًا إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علمًا أن الصفة متميزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالى على الوجود العقلى، الكثرة المعنويّة.

من هنا لاحظ أفلاطون تناقضًا فى قول برمنيدس حوالى ٥٤٠ — ٤٥٠ ق. م «الوجود واحد» وبديهى أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفى المعرفة عن الواحد ووضعه فوق المعرفة سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائن آخر يتوق إلى معرفته، فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أخذت المعرفة على معنى وعى الوجدان النفسى أو على معنى الإدراك العقلى).

وهو لا يُعْرَفُ أيضًا بالمعانى المذكورة أعلاه، ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضًا مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركبًا فعرف جزءًا من ذاته بجزء آخر فلا يكون العالم هو عين المعلوم وهو أيضًا لا يعرف الواحد، باعتباره طبيعة المعرفة العقلية التى تميز الصة من الموصوف.

رفع التناقض بالإشراق:

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاً لمعضلة المعرفة العقلية التى اصطدم بها أفلاطون وأرسطو، عن طريق الأخذ بفكرة جديدة فى التراث الفلسفى اليونانى، ولكنها قديمة فى التراث الشرقى، وفى التراث اليونانى نفسه المتأثر بالمذاهب

والديانات الشرقية، والفكرة هذه، هى الإشراق، والإشراق هنا، ليس شيئًا آخر سوى ذلك النور العلوى الذى يسيح فينا من عالم القدس.

فستضىء به ذاتُنا فى مستوياتها جميعًا، ابتداء من النور الضئيل الذى يكشف لنا عن المعرفة الحسّية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك النور الساطع فى التأمل العقلى السماوى، حيث الرؤية والرائى والمرئى أمر واحد، لأن الرؤيا هذه ليست سوى «نور لنور فى نور» ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتى من خارج الذات إلى الذات.

وإنما يشع من داخل الذات وفى داخلها إذا هى حضرت لذاتها وأدركت حقيقة علاقتها بالوحدة، فحينئذ «تتأمل الذات نورًا ليس موجودًا فى كائن آخر، بل ينبلج فيها فجأة وحيدًا صافيًا وقائمًا بذاته».

وفى هذا المعنى قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسى، وخلعت عنى بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً فى ذاتى، راجعًا إليها، خارجًا من جميع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعًا، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى معه متعجبًا باهتًا، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى.

وإذ أتيقن من ذلك، أرقى بذاتى من ذلك العالم الروحانى إلى العالم الإلهى فأصير كأنى موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلى كله، فأرى هناك، فى ذاتى، من النور والبهاء ما لم ترده عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أُذُنٌ» هكذا «إذا أدركنا الواحد فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحدًا مع ذاتنا» ولذلك فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئًا واحدًا.

وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما، إنها حالة الوجد الناتجة عن إشراق النور الإلهى فى الذات، وهى حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحدًا بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود، وقد ذكر فرفوريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرات فى حياته.

٣- استقبال المسلمين للتراث الفكرى القديم:

تسلّم المسلمون الإرث الشرقى بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الغنوصية قد تغلغلت فيها وأصبحت جزءًا لا يتجزأ منها جميعًا، وقد استقطبت تلك المذاهب علومًا رديفة لها من الكيمياء السحرية والتنجيم والطبيعيات والعلوم السرية، وأصبحت كلّها تشكل جسمًا واحدًا ونظرة معقدة إلى الكون، لا سيما إلى الإنسان وعلاقته بالله.

وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانية الممزوجة هى الأخرى بالأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية، وذلك عن طريق الترجمات السريانية، ولا بد هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحية جديدة، بل حملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به، فهذا مثلاً ابن المقفع ٧٢٤ — ٧٥٩ م، يقحم باب برزويه فى كتاب كليلة ودمنة لبث آرائه الزرادشتية.

فيحرص على وصف التطوّر الروحى عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجة روحية إلى درجة أخرى، وبحثه فى الأديان، والتماسه الحكمة... وبعد يأسه من القائمين على الأمور الدينية ومن مجادلاتهم وادعاء كلّ واحد منهم الحقيقة لنفسه، يقتصر على ما يقره العقل السليم، وتتفق عليه الأديان، ويزداد رغبة فى الزهد الذى يؤدى إلى صفاء الروح وسكينتها...

وهذه كلّها أفكار تتردد عند الفلاسفة المسلمين، من زهّاد ومتصوفين وحكماء إشراقيين، حتى الغزالى ١٠٥٨ - ١١١١ م، وهو أشد المدافعين حماسة عن مذهب النور الذى قذفه الله فى صدره، ثم يستشهد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثمّ رش عليهم من نوره».

ولئن اتُّهم ابنُ المقفع بالزندقة من قِبَل الحكام العباسيينَ، فإن مثل هذه التيارات الفكرية المتأصلة فى البيئات الشرقية، عادت لتجد لها أرضًا خصبة ومجالاً واسعًا لحرّية الفكر والنمو، عندما احتضنتها الفرق الباطنية لا سيما تلك المنتمية إلى الاسماعيليّة.

أما الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، فمعلوم أنهم تخيروا منها ما يتعلق مع نزعاتهم الدينية والصوفية والإشراقية فضلاً عن منازعاتهم العقائدية.

ومما توقفوا عنده بشكل خاص الكتب المنسوبة إلى الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين والتى تترع إلى التصوف، وأبرزها الحكم المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى ٣٩٩ - ٤٧٠ ق. م وفلوطرخس وديونيسيوس الأيروياجى وغيرهم، وقد انصب اهتمامهم على النظريات المتعلقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها، وقد تناولوا الكتب الأفلاطونية التى تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدلة بما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقية الإسكندرانية.

وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصورون أفلاطون بصورة راهب شرقى قابع فى صومعته فى البرية، يتأمل آيات من الكتاب المقدس وينتهى منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحرّانيّون، ومعهم النساطرة فى بلاد الساسانيين ثمّ عدد من الفرق الكلاميّة الإسلامية، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالأفكار الفيثاغورية والرواقيّة فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصيلة.

وقد تأثروا جدّا بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك» وقام بعضهم ينسب كلامًا مماثلاً للإمام علىّ ٦٦١ م وحتى للرسول نفسه، ومن هذه المذاهب اليونانية الممزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم فى ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبادقليس ٤٢٣-٤٨٣ ق. م أو فيثاغورس أو هرمس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهمين.

وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل أن انبادقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرّج من مدرسة سليمان الحكيم ابن داود..

وتأتى الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة فى التفكير ولِتُضْفى على الفكر اليونانى برمته، بما فيه المنطق الأرسطى، الطابع الزهدى والروحى الذى يجعل العلم عامّة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، ممّا يقرّب اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنتقل إلى الحكماء الإشراقيين المــسلمين.

أمثـــال ابن سينا والسهروردى وابن طفيل ١٠٠٠ - ١١٨٥م. ٥٨١ هـــ وغيرهم، يحمل، فى معظم أجزائه، طابع الروحانية الإشراقية، فتلتئم، فى ذهن القارئ العربىّ خاصة، والمسلم عامة، الحِكَم المأثورة عن الهنود والمانويين والمزدكيين وأمثالهم، مع النظريات التى يطالعونَها فى كتب الحكماء اليونانيين، ومع النزعة الزهدية والروحية التى تميز بها جيل السلف الصالح من المسلمين.

حتى ليبدو لبعضهم أن الاتجاه الإشراقى هو الطريق الذى سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفى، لإيضاح ما تقدم، أن نشير إلى مضمون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب التفاحة وكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس والمسمّى أيضًا بالربوبيّة.

فصاحب كتاب التفاحة يصوّر أرسطو على فراش الموت محاطًا بتلاميذه (كما صوّر أفلاطون معلمه سقراط فى محاورة فاذن) ونفسه ممتلئة بهجة وسعادة.

وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبينًا أن السعادة هى فى المعرفة وأن مكافأة المعرفة التى نحصل عليها فى حياتنا هذه، زيادة معرفة فى الحياة الثانية، كما يبين لهم أيضًا أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شىء واحد.

كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شىء واحد أيضًا، وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسّية الخسيسة واللذات الروحيّة العالية (وهى نقطة يشدّد

عليها ابن سينا ويكرّرها السهروردى بالألفاظ ذاتها) بيّن أيضًا أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواسّ المظلم، لأنها فى جوهرها نور ولأنها تعشق النور، ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد فى كتاب الربوبيّة، الأسس النظرية للإشراق الذى تكلّم عنه ابن سينا، ثمّ الإشارة إلى الطرق العمليّة المفضية إلى المشاهدة والسعادة، ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد فى هذا الكتاب على ضرورة القوّة الحدْسيّة التى لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى.

والتى هى وحدها كفيلة بجعلنا ندرك حقيقة العالم العلوىّ، ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة فى حال الغيبة عن العالم المحسوس، والذى وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلامًا صوفيًّا إشراقيًّا من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلّم الأول، فيجعله يردد ذلك المقطع الشهير الذى ذكرناه آنفًا عند أفلوطين.

وهو المقطع الذى ردده غير واحد من الفلاسفة الإشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسى وخلعت عنى بدنى...».

هكذا جُعلَت فلسفةُ أرسطو فى هذا الكتاب، فلسفةً روحانيّة تدور حول أهميّة إدراك الذّات ذاتها وضرورة تسامى النفس عن الأغلال والأغراض الماديّة بما فيها من تصوّرات وتخيّلات وشهوات، وقد جُعلت النفس هنا، كما جعلها الإشراقيون عامة، فى مرتبة وسطى من الوجود، فوقها العقل والله وتحتها الطبيعة والمادة.

ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمرًا ثابتًا، لأن النفس الإنسانية سائحة فى مراتب الوجود جميعها وفق معرفتها وفضيلتها، فالعقل هو مصدر كل وجود تحته، والنفس هى عقل بالقوة ما دامت فى الجسد.

حتى إذا جذبها الشوق إلى الحياة العلويّة النورانيّة صارت من جنس ذلك العالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل.

ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

٤- أعلام الإشراقية:

(أ) الإشراق عند الفارابي:

يبدو أن الفارابي ٨٧٨ - ٩٥٠ م هو أول فيلسوف إسلامي تأثر بالمذهب الأفلاطوني المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبية الذي ظنّه لأرسطو، ووضع على أساسه كتابه في الجمع بين رأيي الحكيمين.

والفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور أو الانبثاق أو الفيض في الفلسفة العربية الإسلامية، ونحن نجده، في كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، لا سيما في الفصل السابع منه، ينكر القول بالخلق الإرادي المحدث، ويجعل وجود العالم فيضًا أزليًا لازمًا عن طبيعة الله على الطريقة الأفلوطينية، وقد قال في ذلك: «ومتى وجد «للأوّل» الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات...

ويكون وجود ما يوجد عنه، على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، فعلى هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه سببًا له بوجه من الوجوه، ولا غاية «للأوّل» كما يكون وجود الابن، سببًا لوجود الأبوين من جهة ما هو أبوان» والإبداع عنده، هو فعل تعقّل وهو «حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حركة الفيض النازل من أعلى إلى أدنى، يقابلها نزوع طبيعي صاعد من أدنى إلى أعلى، لأن الأدنى من الموجودات يترع به الشوق إلى ما فوقه، ولأن كل إحساس أو تخيّل أو تعقل يلزم عنه نزوع ضروري على شيء أو عن شيء كلزوم صدور الحرارة عن النار، والإشراق، في درجاته الدنيا، هو أمر طبيعي ودائم بالنسبة على العقل البشري الذي ينتقل من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل.

ذلك أن العقل عاجز بذاته عن تحقيق هذا الانتقال فلا بد من أثر العقل السماوي الذي يشبه أثر الضوء في البصر، فمن غير الضوء لا شيء يُبصَر، ومن غير العقل الفعّال لا شيء يُعْقَل، وكذلك، إذا وصل العقل إلى كماله وأصبح عقلاً

مستفادًا، فعندها يكون على اتصال مباشر بالعقل الفعال، يتلقى النور السماوىّ الذى يصبح مصدر المعرفة والسعادة معًا، حتى الشرائع الاجتماعية العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقاها الرئيس الأول فيضًا من العقل المفارق، والوحى السماوى والنبوة، ليسا شيئًا آخر سوى هذا النور الفائض من العقل الفعّال أيضًا.

وذلك أن النفوس الصافية الطاهرة المتجهة إلى العالم العلوى، إذا تميزت بقوة متخيلة كاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الإنسانىّ المنفعل، يؤثر أيضًا فى القوة المتخيّلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوّة ويصير ما أعطاه العقل الفعّال مرئيًّا لهذا الإنسان، فإذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيّلة تلك الأشياء، محسوسات فى نهاية الجمال والكمال، قال الذى يرى ذلك أن الله عظمةَ جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الإنسانى، هو إذن عملية طبيعية ومستمرة فى رأى الفارابى، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنائية عند الذين صفت نفوسهم واستكملت عقولهم فأصبحت ذاتهم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوى، فكانوا فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة.

وكانوا مصدر كمال وخير وسعادة لغيرهم بما يصدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائع الصالحة التى تقود المجتمع إلى الخير والسعادة، ولذلك كانت غاية الإنسان عند الفارابى هى فى الاتحاد أو الاتصال بعقل الفلك الأدنى وهو اتصال يقرّبه من الله ويجعله مدركًا لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابى على هذه المعانى، وعلى ضرورة التسامى عن المادة لبلوغ الكمال والسعادة فقال فى تعريف السعادة الحقيقية: «هى فى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للموادّ، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا أبدًا، إلاّ أن رتبتها تبقى دون رتبة العقل الفعّال».

وأما الطريق العملى المؤدى إلى هذه الرتبة فقد رأى الفارابى أنها تنتظم بأفعال إرادية اختيارية، بعضها فكرىّ وبعضها بدنىّ، وواضح أن الأفعال الفكريّة إنما هى

اكتساب العلوم، والأفعال البدنية هى تهذيب النفس والجسد بالفضائل، وإذا كانت خلاصة النزعة الإشراقية إنما مذهب عقلىّ ينتهى بتغلب الاتجاه العلوى وبتزكية النفس لتكون مستعدة لشروق النور السماوىّ عليها.

فإن الفارابى، عُرف بانصرافه عن مباهج الدنيا إلى التأمّل العقلىّ والروحى، وأخذ من الفلسفة ما يلائم هذا الاتجاه، فكان واضع الحكمة الإشراقية فى الفكر العربى والإسلامى، كما كان رائد الفلسفة العربية والإسلامية وواضع مبادئها، وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجات العارفين وأحوالهم، فقد كان له الأثر الحاسم فى توجيه الفلسفة الإسلامية وجهة إشراقية.

(ب) الإشراق فى رسائل إخوان الصفا:

جمعيّة إخوان الصفا وخلان الوفا تأسست على ما يبدو فى عهد مبكر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الإمام أحمد آخر أحفاد الإمام إسماعيل) ولكن ظهورها من خلال الرسائل لم يكن قبل القرن الرابع للهجرة، وهى جمعية باطنيّة إسماعيلية على قدر كبير من التستر والاكتتام، مما جعل الكثيرين من أهل زمانهم يتهمونهم بالزندقة وبالكفر وبالسعى إلى قلب الأنظمة السياسية القائمة وغير ذلك من الأمور التى تخرج من غرضنا الحاضر.

نَسَبَ الإخوان أنفسهم إلى الصوفية فاستهلوا رسائلهم بالقول: «هذه رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا واهل العدل وابناء الحمد،...

وهى اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الأدب وحقائق المعانى، عن كلام الخلصاء الصوفية، صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا فى البلاد» وعلى الرغم من ادّعائهم الانتساب إلى الصوفية، فإن الإخوان يتمسكون بالعقل والمنطق ويجعلون العلوم العقلية على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشويقها إلى العالم العلوى وصعودها إلى عالم الأفلاك على طريقة الفيثاغوريين ومن حذا حذوهم، وهذا يعنى أن الصوفية التى قصدها الإخوان إنما هى الصوفية العقلية التى سميت بحكمة الإشراق.

والحق أن إخوان الصفا ينتمون مباشرة إلى الحكمة الهرمسية من خلال انتمائهم إلى الإسماعيلية، وهم يحددون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرّع الذى

يأتى الناسَ برسالة جديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصادرها كلّها لتنظيم الحياة المدنية وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم، ولذلك شبهوا أنفسهم من خلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من كل ما لذ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يدخل بستانه كلّ مستحق ليتنعم بما فيه، فأخرج عينات مما فى بستانه وعرضها على الناس ترغيبًا وتشويقًا.

فالرسائل لا تمثل الحكمة الخالصة، بل هى إشارات ورموز الغرض منها التشويق كما قلنا، وكم ردّد الإخوان فى رسائلهم هذه العبارة «وفقك الله، أيها الأخ البار الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

والإخوان مسرفون فى رمزيتهم على طريقة الفرق الباطنية القائلة بالستر (وهو الغيبة عند الإمامية الاثنى عشرية) وفى ذلك يقول هنرى كوربان: «ليس من قبيل الصدفة أن يحتل الحساب الفيثاغورى ورموزه، مركزًا عاليًا فى رسائل الإخوان، وأن يكون عدد هذه الرسائل إحدى وخمسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها فى العلوم الطبيعية (٥١ = ٣ × ١٧) فالعدد ١٧ يلعب دورًا بارزًا عند الغنوصيين اليهود.

أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشير إلى عدد الأشخاص الذين تكلم عليهم العرفانى الشيعى المغيرة وهم الذين سيبعثون إبان ظهور الإمام المهدى، ويعطى كل منهم حرفًا من الحروف السبعة عشر التى تؤلف اسم الله الأعظم، وكذلك فإن واحدًا وخمسين متصوفًا ينهلون من بحر الـ عين ـ ميم ـ سين، يسهرون على أبواب حرّان.

وهى مدينة الصابئة والمركز الشرقىّ الأهم للفلسفة الفيثاغوريّة».

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة فى البحث عما يشير إليه الإخوان فى أعدادهم وعباراتهم، ذلك أن البارى سبحانه «جعل الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصّه» على ما يقول الإخوان، كما جعل العلوم «سلمًا يُصعد به إلى الفلك» وفى ما يلى نموذج من أقوالهم، يتبين فيه أسلوبهم فى لملمة الحكمة حيثما تبدت لهم.

قالوا: «إن العاقل الفهم إذا نظر فى علم النجوم، تشوقت نفسه إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معاينة... والنفس، إذا فارقت هذه الجثة و لم يعقها شيء من سوء أفعالها...

فهى هناك فى أقل من طرفة عين بلا زمان لأن كونها حيث همتها ومحبوبُها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه...

«ويحكى فى الحكمة القديمة، إنه مَنْ قَدرَ على خلع بدنه ورفض حواسه وصعد إلى الفلك، جوزى هناك بأحسن الجزاء، ويقال: إن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلمًا صعد به إلى الفلك... وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة، وهو إدريس النبىّ عليه السلام، أنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبَّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم: ٥٧).

«وقال أرسطاطاليس فى كتاب أنالوجيا شبه الرمز: إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى...

«وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارقت هذه البدن، فتكون حينئذ سائحًا غير عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريين فى وصية له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى وأنا معكم حيثما ذهبتم، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غدًا.

«وقال رسول الله ﷺ: أنا واقف لكم على الصراط وأنكم ستردون على الحوض غدًا فأقربكم منى منـــزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا ينتهى تكديس الأقوال الحكمية عند هذا الحدّ، بل يتبعون هذا كله بشواهد من الشعر العربى والشعر الفارسى.

وعلى الرغم من الغموض الذى يلف الدلالات الكاملة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منها، فضلاً عن باطنية الإخوان، إشراقيتهم من خلال المعانى التالية:

١- التعلّق بالحكمة العتيقة.

٢- توصُّل المعرفة طريقًا إلى الخلاص.

٣- احتقار المادة والعالم السفلى.

٤- الانتقال من الزمان إلى الأزل عند انتقال النفس، بالمعرفة، إلى العالم العلوى.

٥- أهمية العشق والمحبة فى توجيه النفس إلى الخلاص.

٦- ضرورة التجرد التام عن العالم الحسى.

٧- الإيمان بالملائكة وطبقاتها وعلاقتها بالأفلاك.

نعم، عند إخوان الصفا نزعة اشراقية واضحة، فهم ينهلون من المنابع نفسها التى نهل منها الإشراقيون جميعًا، ولكننا مع ذلك نبقى متحفظين تجاه التأويلات المختلفة التى أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقرضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس، والإخوان مراتب، يبدو من أسمائها وطبيعة العلاقة القائمة بينها، أنها فى الوقت نفسه، مراتب معرفية وروحية، أرضية وسماوية على طريقة الإشراقيين، فالإخوان «الأبزار الرحماء» هم فى الدرجة الدنيا، يتصفون بصفاء النفس وسرعة القبول ويخضعون للإخوان «الأخيار الفضلاء» وهم الرؤساء أصحاب السياسات، المتصفون بالعقل والحكمة.

وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوى السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهى، وهؤلاء وحدهم يتّصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدرًا للعلم وللهداية.

(جـ) الاشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سينا أول من أطلق اسم الحكمة المشرقية على هذا الاتجاه الفلسفى الصوفى الخاص الذى نتحدث عنه ولكن التسمية عنده تحتمل التأويل والمناقشة: هل هى الحكمة المشرقية نسبة إلى مصدر الإشراق وكونه مشرقًا، أو أنها الحكمة

المشرقية نسبة إلى الشرق والمشرق، بمقابل الحكمة المغربية التى قال بها اليونانيون، لا سيما المشاءون؟.

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطولة، وربما كان أكثرها تفصيلاً وعمقًا بحث للمستشرق الايطالى كارلو الفونسو نلّينو، نشر، للمرة الأولى، فى مجلة الدراسات الشرقية R. S. O المجلّد العاشر سنة ١٩٢٥.

بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟» ثم نشره عبد الرحمن بدوى مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين فى كتاب بعنوان التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، وقد بيّن نلّينو فى هذا البحث، أن الحكمة المشرقيّة التى عناها ابن سينا إنّما هى الحكمة الخاصّة بالمشارقة، دون المغاربة اليونانيين، وكانت أكثر حججه ظهورًا، أن لابن سينا كتابًا فى منطق المشارقة لا فى منطق الإشراقيين، يعارض فيه عددًا من المسائل الواردة فى منطق أرسطو.

ويبدو كذلك أن ابن رشد ١١٢٦ - ١١٩٨م يقرأ الحكمة المشرقية (بفتح الميم) عندما يورد فى المسألة العاشرة من كتاب تهافت التهافت نقدًا لطريقة ابن سينا فى إثباته الموجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو، قال ابن رشد: «وقد رأينا فى هذا الوقت، كثيرًا من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى، وقالوا: إنه ليس يرى أن ههنا مفارقًا، وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود فى مواضع، وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية، قالوا: وإنما سمّاها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق».

وقد أضاف نلينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توجهًا بتحليل لغوىّ بيّن فيه بطرق الاشتقاق اللغوىّ، الأسباب المانعة قطعًا من أن تكون القراءة مشرقية (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقية التى عناها ابن سينا، كانت بحثًا كاملاً فى أقسام الفلسفة الثلاثة، أى المنطق والطبيعيات والالهيات، على غرار ما ورد فى كتاب الشفاء ثم فى كتاب النجاة.

وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقى فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرد كتاب فى التصوّف العقلى أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا، وجهة نظر متكاملة فى الوجود ينسبها إلى المشارقة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحة هذا الرأى، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشارقة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا فى كتاب الشفاء، وفى الإشارات والتنبيهات وفى سائر مصنفاته المعروفة، وإلا كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصور وتصميم، ثمّ إن شرّاح ابن سينا القدماء، اعتمدوا كلّهم كتبه المعروفة لدينا، لا سيما موسوعته الموسومة بالشفاء.

وتأتى إشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشرق» فى معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن سينا، لتثبت أن هذا المذهب موجود، أو موجود قسم كبير منه، فى كتاب الشفاء نفسه، فضلاً عن كتاب الإشارات والتنبيهات، لأن معانى الواجب والممكن، موسعة توسيعًا كاملاً فى كتاب الشفاء.

وقد صرّح ابن سينا نفسه فى مقدمة كتاب الشفاء، أن فيه إشارات، إذا تفطن القارئ إليها، عرف الحقيقة الباطنة التى تفضى إلى الكمال، وأتى السهروردى المقتول، زعيم الحكمة الإشراقية من غير منازع، فاعتبر إشراقه متممًا لفلسفة ابن سينا، والسهروردى، وتلاميذه، وشراحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحدًا من الذين انكشف لهم السر ويقتبس السهروردى عن ابن سينا عددًا من الأفكار الأساسية فى الفيض ومراتب الموجودات وروحانية النفس ودرجات العقل، وطبيعة المعرفة العقلية، وطبيعة إدراك الذات ذاتها من غير واسطة.

ثمّ عددًا من الموضوعات كموضوع قصة حىّ بن يقظان وقد صارت قصة الغربة الغربية، قال السهروردى: «إنّى لما رأيت قصة حى بن يقظان وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون فى الكتب الإلهية إلا فى آخر الكتاب، أردت أن أذكر طورًا فى القصة سميتها أنا قصة الغربة الغربية» وثمة عدد من المقاطع فى كتب

السهروردى، نجدها فى نصها الحرفى فى كتاب ابن سينا كـ الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات.

من ذلك مثلاً كلام السهروردى على التفاؤل فى المشارع والمطارحات وقوله «إن الخير يبقى أعمّ من الشر» ثم كلامه على اللذة والسعادة، ونظريته فى اتصال النفوس ثم نظريته فى السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثمّ تفسيره النبوة بالحدس والعقل القدسى وقوله إنها إشراق على القوة المتخيلة... وغير ذلك كثير، هذا كله يثبت من غير شك منزلة ابن سينا الرفيعة عند الحكماء الإشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا.

والأثر الذى كان له فى وضع أساسات الحكمة المشرقية بنسبتها إلى أهل المشرق، ولذلك، فإن الأقسام التى ضاعت من كتاب الحكمة المشرقية (إذا كانت هناك أقسام ضائعة) لم تضيِّع علينا الكثير من آراء ابن سينا، بدليل ما ذكرناه من أوجه الشبه التى نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروردى، وبدليل ما نعرفه عند الشيخ الرئيس من تكرار الفكرة الواحدة فى كتبه المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سينا هو المنظِّر الأول لمذهب الإشراق، استوعب ما قاله سلفه الفارابى وأضاف إليه نفحة روحية أقوى استمدها من التراث القديم بمختلف تياراته ومذاهبه، لا سيما المذهب الإسماعيلى والمذهب الأفلاطونى المحدث، وعند ابن سينا نجد أول توضيح للفرق بين المستوى النظرى التقليدى من التفكير الفلسفى والمستوى الإشراقى الذى يتمّ التوصل إليه بالعقل القدسى.

وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهية، والعقل القدسى الذى يدرك العلوم بالحدس أرفع من العقل المستفاد الذى يدركها من خلال الحدود الوسطى، لأن الحدس درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال، ربما اشتدت فى بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة فى ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولانى عقلاً قدسيًّا».

فالحدس أفضل من الفكر التقليدى لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحًا إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقينًا لوضوحه ولمصدره الإلهى،

والحدس هو ذلك النور الذى يشرق من العقل الفعّال على عقلنا الإنسانى وعلى خيالنا أيضًا فتكون النبوة، قال ابن سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء.

وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدسًا، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شىء... وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى مراتب النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية».

وهذا النوع من الإدراك المباشر للعالم الإلهى، هو الذى يجعل النفس الإنسانية فى غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هى فى حصول الكمال، ولكل شىء كماله الذى يلائمه.

فللحسّ ما يلائمه، وللغضب أيضًا «وللنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقليًّا» و«الحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول، ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول.

فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحية بل يتخيلها فقط، و«تكون حاله عندها حال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها».

وقد رتب ابن سينا درجات الوجود الروحانى التى تمر بها النفس فى صعودها إلى الحق فقال: «إن النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالمًا مرتسمًا فيها صورة الكلّ والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض من الكل، مبتدئًا من مبدأ الكلّ، سالكًا إلى الجواهر الشريفة.

فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعًا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالمًا معقولاً موازيًا للعالم الموجود كلّه مشاهدًا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدًا به ومنتقشًا بمثاله ومنخرطًا فى سلكه وصائرًا من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم عارفون فى الحقيقة، والعارف فى رأى ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق فى سره» وهو يتميز من الزاهد ومن العابد لأن زهده تنزه، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم، وهم فى جلابيب من أبدانهم، قد فضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس» ودرجاتهم قسمان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهى: الإرادة والرياضة والأوقات، وهى تفضى إلى خلسات من المشاهدة، ثم تليها درجات الوصول حيث النور حجاب للنور، وهى التى «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال، فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة».

والعارف يتخلق بأفضل السجايا: فهو هش، بش، بمتواضع، حليم، رحيم، آمر بالمعروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، وجوّاد وكيف لا وهو بمعزل عن محبّة الباطل، وصفّاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تحرجها زلة بشر، ونسّاء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق».

وإلى ذلك، فإن العارفين عند ابن سينا، على مراتب: الزاهد المعرض عن متاع الدنيا، والعابد المواظب على العبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقول يقبل إشراق النور الأسمى، والعارفون طبقات بالنظر إلى أحوالهم الروحية.

فهناك المريد الذى يروِّض ذاته بأعمال الفضيلة وربما سنحت له خلسات من نور الحق، وفيهم المخطوف والمجذوب الذى ذهلته ومضات النور، وفيهم المألوف الذى طالت به المشاهدة التى يعجز عن بيانها لسان البشر، وربما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هى التى حدت ابن سينا إلى وضع القصة الرمزية حيث تتجلّى نزعته الإشراقية بأوضح مظاهرها، تكفى الإشارة إلى مضمون قصتين عنده هما رسالة الطير وقصة حى بن يقظان.

ففى الأولى يصور ابن سينا طائفة من الطير قد وقعت فى حبائل الصيادين وكانت كلّما فزعت إلى الحركة زادت الشَّرَكَ تعقيدًا، فيئست من الخلاص واستسلمت للشرك واستأنست به واطمأنت إليه.

ثم لحظ واحد منها (ابن سينا نفسه) رفقة تطير وفى أرجلها بقايا الحبائل، فاستنجدها فأنجدته فطار واقتفى آثارها، فمروا جميعًا بين صدفى جبل الإله، وارتقوا حتى هامة الجبل فإذا أمامهم ثمانى شواهق تنبو عن قللها اللواحظ، وبعد جهد وكدّ انتهوا إلى السابع منها «فإذا جنان مخضرة الأرجاء ممتدة الأفياء عامرة الأقطار مثمرة الأشجار» فأكلوا من ثمارها وشربوا واستراحوا.

ثم قصدوا الثامن منها «فإذا شامخ خاض رأسه فى عناه السماء تسكن جوانبه طيور» ليس فى الوجود أعذب ألحانًا وأطيب عشرة، وقد أخبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة «يتبوأها الملك الأعظم» فقصدوها وانتظروا الإذن بالدخول.

فلمّا ورد، أخذوا ينتقلون من صحن مشرق فسيح إلى صحن مشرق أفسح منه، حتى حجرة الملك الأعظم، فلمّا رفع الحجاب كانت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة فى حبائل الجسد أن تتخلّص بمساعدة العارفين والمتصوّفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفى قصة حىّ بن يقظان، يصور ابن سينا لقاء النفس بالعقل الفعّال وقد جعله فى صورة شيخ جليل بهى الطلعة، يعرّف بنفسه فيقول: «أما اسمى ونسبى فحىّ بن يقظان، وأما بلدى فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبرًا ووجهى إلى أبى وهو حىّ».

ويمضى ابن سينا بصحبة هذا الشيخ الجليل قاطعًا الممالك الكثيرة والوهاد الضيقة والجبال المرتفعة، إلى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات، وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور، وقد حرص ابن سينا فى قصته كلها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المألوف، على ما سيكون عليه أسلوب الإشراقيين بعده، وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنية، وتلعب الأعداد، كالاثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثمانى والعشرين... دورًا

كبيرًا فى هذه الرموز، كما أن الأوصاف التى يعطيها للقوى النفسية المختلفة، تذكرنا، فى مواضع كثيرة، برؤيا يوحنا الرسول.

فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدث عن قوى النفس المحرّكة سمّاها «القرن الذى يسير» والقوّة الغضبيّة «قبيلة فى خلق السباع» والقوّة الشهوانية «قبيلة فى خلق البهائم»... وصور الأفلاك هى «القصور المشيدة والأبنية السرية» وهكذا، وأما الحق «الذى تنتهى المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كلّه لحسنه وجه ولجوده يد» وهو «كالشمس لما أمعنت فى التجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظرية الإشراق ومصطلحات الإشراقيين وتعابيرهم، فحدَّثنا عن الرياضة والعبادة والإرادة والوقت والجذب والخطف والنفس التى تصبح محلاً ومرآة... ووضع أسلوب القصص الرمزى الذى صار أسلوب الإشراقيين المميز، «وكأنما شاء هذا الأرسطى الطبيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود.

فاستعان على المادة الروحَ، وعلى المنطق الشوقَ، وعلى المعرفة العقلية المقيدة بالحواس الحدسَ المتطلع إلى ما وراء المنظور».

(هـ) إشراقية السهروردى:

يعتبر السهروردى عند مؤيدى مذهب الإشراق، شيخ الإشراق الأعظم، وصلت الإشراقية معه على الرغم من موته الباكر، ذروتها الحقيقة، وأما مذهبه، فى خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للإشراقية السينوية.

والحكمة المشرقية عنده، هى تلك الحكمة اللدنية التى تميز بها التراث الفارسى، غير أن السهروردى يحاول أن يجمع هذه الحكمة من مصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مرورًا بأفلاطون.

عرف السهروردى مؤلفات ابن سينا، وتبنى منطق المشرقيين وتابع القصص الرمزية التى كان الشيخ الرئيس قد بدأها، مؤكدًا أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه، وهو يرى أن ابن سينا قصر عن إدراك الحكمة اللدنية الحقيقية لأنه جهل أصولها

الفارسية القديمة، فأتى هو بعده ليحيى تلك الحكمة النورانية الشريفة، غير أن تأثر السهروردى العميق بأفلاطون ــ.

وهو يسميه: «إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» ــ يجعل من إشراقيته نوعًا من قراءة المثل الأفلاطونية بلغة زرادشتية، تغلب فيها أصوات الملائكة النورانيين، وكأن النــزعة الشرقية إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردى، قبل وضع كتابه حكمة الإشراق، يترسم خطى ابن سينا فى كتاب الشفاء وفى كتاب النجاة، فيضع مؤلفاته فى الحكمة المشائية أولاً وهى تتناول المنطق والطبيعيات والإلهيات.

وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثى السينوى، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابن سينا، من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشرّ واعتبار الخير أعم من الشر فى نظرية تفاؤلية، ثم نظريته فى اتصال النفوس.

وفى السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالقوة الحدسية وبإشراق يفيض على القوة المتخيلة... هذا وغيره مما أثبته ابن سينا، يعتبره السهروردى من المسلمات التى لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلة.

غير أن السهروردى يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلّها، أكثر مما تجاوزها ابن سينا، من خلال رؤيا روحية ذهولية، يدّعى أنها فتحت أمامه أبواب العالم الروحانى الذى تحقق منه بالمشاهدة.

ومن لم يصدّق هذا، فعليه بالرياضيات الروحية، فعساه يفوز بخطفه نريه «النور الساطع فى عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية، والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت».

ومع تأليهه أفلاطون ومهاجمته المشائين القاصرين عن إدراك العالم النورانى، فإن السهروردى يجل الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدّث إليه فى رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، ألْبَسَهُ ثوبَ أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك» ويشدد على العلم الحضورى الذى يتجاوز المنطق ويُثْنى على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الإسلاميين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته».

وعلى ذلك فنحن نجد «شيخ الإشراق» أكثر ميلاً إلى الصوفية، بحيث يعتبر أبا يزيد البسطامى، وسهلاً بن عبد الله التسترى (المتوفى ٢٨٣ هـ/ ٨٩٦ م) من أفضل أساتذته، فيربط التصوّف الإشراقى النظرى بالتصوف العملى ربطًا محكمًا.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردى يكمل الطريق النظرى من حيث الأقوال التى يأتى بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدْس والحضور والظهور وتجاوُز المنطق جملة، فيقيم علمًا معقدًا للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظرية الفيض السينوية.

ويتركز على قطبية القهر والمحبة، وهى مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأى والكُراهية، غير أن جدلية الأنوار عند السهروردى، وما يتولد من انعكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارئ حكمة الإشراق وكأنه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعب جُعلت سطوحُه الداخلية الستة من المرايا الصقيلة المتوازية، فتولدت صور النور بعضها من بعض، إلى غير نهاية من حيث المبدأ.

وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع، هذا ما جعل السهروردى يتجاوز صورة الكون التقليدية المأخوذة من كتاب المجسطى Almageste فيتصور الفلك منفتحًا على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هى العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق فى الظاهر، على مذهب السهروردى الذى يولى عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها فى الوجود، غير أن الترتيب الذى يأتينا به فى حكمة الإشراق، والذى يبنيه على مفهومى النور والظلمة لا على مفهومى الصورة والمادة، من الصعب جدًّا أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن نجد له أساسًا عقليًّا أكيدًا، كما هى الحال فى نظرية الفيض الأفلوطينية أو السينوية.

فالسهروردى هنا، يدعى معرفة هذه الأمور الإلهية بالاعتماد على كشف إشراقى، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفية، ثم يسرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنه يتحدث عن أمور بديهية معروفة من ذاتها، والذى نستطيع أن نقوله بشىء من الوضوح، هو أن السهروردى يضع سلسلة من

الفيوضات النورانية لا علاقة لها البتة بعالم الفلك، ويسميها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة فى الوجود، وفيها «طبقات العرض».

وفيها «الأمهات» التى يفيض عنها غيرها، وفيها التى لا تكون علة لشىء آخر، وكأنها قاعدة الهرم فى عالم الملائكة النورانى، الذى ربما أشبه، من حيث شكله العام، عالم المثل الأفلاطونية، بل ربما كان ترجمة زرادشتية إشراقية للغة المثل، كما أشرنا قبل.

ومهما يكن، فإن العالم الملائكى، ينتهى عند عالم «البرازخ والحواجز الذى يبدأ بفلك الثوابت وينتهى إلى ما دون فلك القمر، وهذا العالم، فى حقيقته الذاتية، هو عالم الظلمات، لا يُدْرَك إلاّ بالنور الفائض من العالم النورى الأعلى وهو الذى يستضىء الأنفس.

فيشرق بعضها أفضل من الشمس، وعلى ذلك كانت الطبيعيّات نفسها، عند هذا الحكيم الإشراقى، خاضعة لمبادئ حدْسيّة نورانيّة وليس لمبادئ حدْسيّة حسية، لأن كل ما هو حسى هو ظلمة وشر وخطأ.

ولأن التجربة الأساسية التى يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هى التجربة الذاتية، وهى حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم والمعلوم، وفى هذا السياق، عندما يضع السهروردى مبادئ علمه يكتفى بأخذها من تجاربه النفسية، فيقول مثلاً: «ولى فى نفسى تجارب صحيحة، تدل على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخان.

وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء» ثم يأتى من شرّاح السهروردى، الشهرزورى وقطب الدين الشيرازى ١٢٣٦ — ١٣١١ فيعلقان على هذا الكلام بما يلى: «أنوار قاهرة، وهو عالم الأنوار المجردة العقلية التى لا تعلّق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الإلهيّة والملائكة المقرّبون وعبّاده المخلصون، وأنوار مدبرة (وهو الثانى) وهو عالم الأنوار المدبّرة الاسفهيدية الفلكية والإنسانية، وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحسّ، والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أى فى الظلمانيّة، التى هى العالم الرابع، للأشقياء، وفى

المستنيرة النعيم للسعداء» ولا شك فى أن هذا الشرح يحتاج بدوره إلى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيدًا عند الإشراقيين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الافلاطونية، ورموز المعتقدات الدينية المتعلقة بالملائكة والجن والشياطين، إلى رموز جديدة خاصّة بهم، فيصبح علينا، من طريق التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل وإياهم إلى لغة مشتركة.

ولعل الطريق الأقصر إلى ذلك، هو فى القول إن عالم المثل الأفلاطونى، الذى كان فى الأصل مجرد عالم صور عقلية، ثم أصبح مع أساتذة الأكاديمية بعد أفلاطون، أعدادًا مثالية، هذا العالم المثالى، أصبح، مرة جديدة، مع السهروردى وأتباعه، عالم كينونات نورانية خاصة، وبه تتم القيامة لأنه محلّ للأجسام اللطيفة، فتكون الحكمة الإشراقية، من هذا القبيل، محاولة لرفع التناقض بين الفلسفة والدين، لا سيما بعد الضغوط التى مورست على الفلاسفة المشائين إثْرَ ظهور كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى.

فكان الحدس الإشراقى الذى لا يختلف فى طبيعته المبدئية عن الذوق الصوفى، هو الرد الذى أتى به الفلاسفة المتألهون، فرفعوا معهم العلوم المنطقية والطبيعية نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفية، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

وممّا يؤكد أهمية هذا الاتجاه، أنْ القصّة الرمزية عند السهروردى إنما تتم أحداثها خارج إطار العالم المحسوس لتنقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هى الحال فى قصة الغربة الغربية.

فيجعلنا نعى غربتنا فى عالم الغرب الذى هو عالم المادة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنا المشرقى، وتتبع هذه الوسيلة، طريقًا مزدوجًا يقوم على البحث وعلى التأله، معًا، أى على المعرفة والإصلاح الخلقى بالفضيلة، لأن الإشراق الحقيقى إنما هو جمع الفلسفة مع التصوف.

والمتوغل فى هذا الطريق المزدوج، هو، فى رأى السهروردى، القطب الذى تدور حوله أفلاك الوجود والذين يمكن أن يكون ظاهرًا أو خفيًّا، قال السهروردى: «فإن اتفق فى الوقت متوغل فى التأله والبحث، فله الرئاسة وهو

خليفة الله، فإن المتوغل فى التأله لا يخلو العالم عنه، وهو أحق من الباحث فحسب.

إذ لا بد للخلافة من التلقى، ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستوليًا ظاهرًا مكشوفًا، وقد يكون خفيًّا، وهو الذى سماه الكافة القطب».

هكذا تلتقى فى النهاية، الحكمة الإشراقية والعرفان الشيعى، وقد كان هذا الالتقاء واحدًا من أبرز العوامل التى جعلت للسهروردى تأثيرًا منقطع النظير فى الأوساط الباطنية، وجعلت الحكم الإشراقية تستمر بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنا هذا.

(و) الإشراقية بعد السهروردى:

نُقلت معظم مؤلفات السهروردى إلى الفهلوية وعدد من اللغات الهندية خلال القرن الثامن عشر وتستمر الحياة الفكرية للسهروردى، كما أشرنا سابقًا، من خلال العديد من المذاهب الصوفية والإشراقية التى ما زال لها إلى اليوم أتباع كثيرون، وكان من أبرز الذين أكملوا طريق المعلم، وانتظموا فى «سلك الإشراقيين» شمس الدين الشهرزورى، وهو تلميذ السُّهَرَوَدى وشارح لكتبه، ثم ابن كمّونة وقطب الدين الشيرازى وكلاهما من القرن السابع للهجرة، الثالث عشر للميلاد.

ثم كان لمذهب السهروردى انبعاث جديد فى القرن السادس عشر فى إيران على يد جلال الدوّانى وغيث الدين منصور الشيرازى ثم فى القرن السابع عشر مع ميرداماد وتلميذه صدر الدين محمد الشيرازى المعروف بملا صدرا (المتوفى ١٥٠٥ هـ / ١٦٤٠ م) الذى يعتبر اليوم، عند محبذى الإشراق فى إيران، أستاذ الحكمة من غير منازع.

أما فى بلاد المغرب فقد كان للنزعة الاشراقية عدد من الأتباع أبرزهم ابن طفيل فى قصته الرمزية حىّ بن يقظان، وقد استهل ابن طفيل مقدمة قصته هذه بأن جعل الغرض منها الإيضاح ما يمكنه إيضاحه «من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا».

ثم يذكر أنه وصل بالرياضة والتأمل، إلى مقام، هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما، غير أن الذى وصل إلى تلك الحال يعجز عن كتمان أمرها وإخفاء سرّها بسبب ما يتملكه «من الطرب والنشاد والمرح والانسباط ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل».

وينبه ابن طفيل هنا إلى ما وقع فيه عدد من المتصوفين الذين لم تَعْصِمْهُم العلوم، فصرّحوا بأقوال يعنى ظاهرها الاتحاد بالله ووحدة الوجود معه مثل قول البسطامى «سبحانى ما أعظم شأنى» وقول الحلاّج: «ما فى الجبّة إلا الله».

يؤخذ من الملاحظة السابقة، أن الوصول إلى الحق عن طريق المشاهدة والإشراق الروحى والذى لا يكون بطبيعته إلا ثمرة اختبار روحى شخصىّ، يفترض أولاً تحصيل الفلسفة النظرية، وهاتان الخطوتان هما، فى لغة السهروردى: البحث ثم التأله، وقد قال فيهما ابن طفيل: «استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر.

ثمّ وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا» وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العقلية على اختلافها، وهى التى تسمى فلسفة، فإن الوصول إلى رتبة «الذوق والمشاهدة» يحتاج الرياضة الروحية وحياة التأمل على حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول فى السالك: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًّا ما، عنَّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة، كأنها بروق تومض إليه ثمّ تخمد عنه.

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض، ثم إنه ليوغل فى ذلك، حتى يغشاه فى غير الارتياض فيكاد يرى الحق فى كل شىء، ثم يتدرج فى المراتب حتى تصبح ذاته مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق فتدر عليه اللذات العلى.

وكأن هذا الذى ذكره ابن سينا، تحقق لحىّ بن يقظان بعدما استطاع بالنظر العقلى أن يتحقق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمعشوق المطلق، وبعدما عرف من طريق النظر أيضًا أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه هما أفضل

ما يمكن أن يتصور من لذة ومن سعادة، حينئذ حصل له شوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة.

«وقد رسخ فى قلبه فى أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة فى كل شىء إلا فيه، وذهل عمّا كان فيه تصفح الموجودات واشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول» هكذا كانت لحىّ بن يقظان الإرادة التى هى شوق ونزوع إلى العالم العلوى، ثم كانت له الرياضة من تشبهه بعالم الأفلاك خاصّة، فانصرف إلى الزهد والتأمل حتى تحققت له المشاهدة، فكانت «تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته.

فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحض، وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد.

والتى هى الذوات العارغة بالموجود، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثورًا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود».

ومع ذلك، فإن حىَّ بن يقظان، لم يقع فى الاعتقاد الخطر بالحلول أو بوحدة الوجود، لأنه عرف «أن الكثير والقليل، والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة، العارفة بذات الحق عز وجل، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة».

وتتابع الإشراقية رحلتها من المغرب إلى العالم اللاتينى ولكنها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثر الفكر الغربى بالأفكار الشرقية واليونانية عامة، وبالفكر العربى والإسلامى بصورة خاصّة.

فإن الإشراقية الأوربية، نشأت كردّة فعل على التزمُّت الدينى والتعصب المذهبى من جهة أولى، ثم كردة فعل أيضًا على المذاهب الفلسفية المتطرفة فى ماديتها، فكأن الإشراقية هناك كانت وسيلة للتحرر ولاسترداد معنى الوجود

الإنسانى الذى يُفْقَد إذا صار الإنسان مجرد كمية مهملة فى بحر المادة غير المحدود، ويُستَرْجَعُ إذا استعاد الإنسان إدراكه لذاته.

وأدرك الحق فى ذاته فاتصل بالله، وتسيطر على الإشراقية اللاتينية، أفكار اكهارت Maître Eckhart (نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر للميلاد) وهى بالتالى ترتبط بالأفكار الدينية المسيحية لا سيما برؤيا يوحنا الانجيلى، ولكنها ترفض السلطوية الفكرية التى عرفتها المذاهب المدرسية فى القرون الوسطى.

وأما فى القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بأسماء عدد من المتصوفين والكيماويين الألمان، ابرزهم براسيلس Paracelse وفلنتين فيجل Valentin Weigel Boheme.

٥- الإشراق والفلسفة النظرية:

عرفنا أن النزعة الإشراقية هى تيار فكرى ضخم، يحمل فى داخله التراث الشرقى، من الشواطئ الشرقية للمتوسط حتى بلاد الصين، ولكن الإشراق لم ينتظم فى مذهب مستقل له مبادئه وطرقه وغاياته ووسائل تعبيره إلا بتأثره بالمذاهب الفلسفية اليونانية وبأخذه عنها.

ولذلك نجد الإشراقيين المسلمين، يعتبرون فيثاغورس وامبادقليس وأفلاطون وأرسطو... من الحكماء الإلهيين جنبًا إلى جنب مع هرمس وزرادشت ومانى وغيرهم، والحق، هو أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بشخص أفلوطين خاصّة، هى التى استوعبت الروحانية الشرقية وأخضعتها لنظام المنطق اليونانى.

فصارت الإشراقية معها قريبة من الفلسفة العقلية بمقدار قربها من الدين والتصوف وإن كانت تتميز من الفلسفة المشائية خاصّة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضًا، وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والإشراق كما اتضح الفرق بينهما أيضًا، فى مقدمة قصة حى بن يقظان لابن طفيل: فالفيلسوف النظرى هو بمثابة الإنسان الذى ولد أعمى ونشأ فى مدينة وتعرف إلى جميع ما فيها بما عنده من الإدراكات الأخرى، حتى، إذا فُتح بصرُه لم ير شيئًا على خلاف ما كان يعتقده.

بل حصل له «فى ذلك كله أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة والسعادة» فحال الناظرين الذين لم يبلغوا طور الولاية، قال ابن طفيل، هى حالة الأعمى الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذى فتح بصره، يبقى إذن أن العقل أداة صالحة لإدراك الوجود.

ولكنه يقف عند العالم الروحانى، لا سيما عند الموجود الأول، فيثبته دون أن يدركه إلا إذا كان الحكيم صاحب حدس وإشراق، فيدرك ولكنه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومع ذلك، فإن بعض الإشراقيين يصرون على تمييز الإشراق من الفلسفة النظرية منذ البداية إلى النهاية، فالسهروردى مثلاً، يشدد على أن الإشراق «علم حضورى» بينما الفلسفة «علم تصوّرى» وهو، وإن أخذ بنظرية الفيض أو الصدور على طريقته الإشراقية، فإنه ينتقد هذه النظرية التى ينسبها إلى المشائين إذ هى، فى رأيه، لا تفسر صدور الكثرة عن الوحدة ولا صدور المادة عن غير المادة، ويرى، أن هذا الإشكال «لا ينحل إلا على طريقة حكمة الإشراق».

وفى الاتجاه نفسه، نرى ابن طفيل يجعل العقل عاجزًا عن حل الإشكال المتعلق بقدم العالم وحدوثه، حتى إذا كان الإشراق انحلت معه الإشكالات كلها، إن الفلاسفة يضعون النظريات، ولكنهم عاجزون عن التحقق، بالاختبار الروحى، من صدق ما يذهبون إليه، ولذلك، فإن السهروردى، فى كتاب التلويحات، يجعل أرسطو يخاطبه فى المنام، ويعترف له بأن البسطامى، وسهل التسترى وأمثالهما «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقًا».

وربما كان موقف الإشراقيين من المنطق، هم أبرز نا يميزهم من الفلاسفة المشائين، فالمنطق، عند الإشراقيين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحية النورانية، إنه فقط، أداة تنظيمية، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التى ندركها بالإشراق، ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلها مجرد مدخل إلى عالم التأمل والاختبار الروحى، هكذا يتعين موقع مصنفات السهروردى الأولى مثل التلويحات والمشارع والمطارحات على أنها تمهيد للفلسفة للحقيقية الإشراقية التى تضمنها كتابه حكمة الإشراق والسهروردى يقول بكل وضوح فى المطارحات: إن

الصوفى غير المتفلسف هو صوفى قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوف هو فيلسوف ناقص.

٦- الإشراقية والصوفية:

وربما اشتدت الروابط بين الإشراق والتصوف أكثر مما هى شديدة بين الإشراق والفلسفة النظرية، لا سيما الفلسفة المشائية، غير أن بينهما فرقًا فى نقطتين أساسيتين علينا إيضاحهما:

النقطة الأولى: هى فى موقف كل فريق من العقل فالإشراقيون ينطلقون من المعرفة العقلية، من حيث المبدأ بالرغم من تأثرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادئ العقل، فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفًا عقلانيًا وعالمًا فى المنطق والطبيعيات وغيرهما، قبل أن يتكلم على الإشراق والمعرفة الإشراقية.

ورأينا عند السهروردى أبحاثًا فى المنطق والطبيعيات والإلهيات لا تقل تفصيلاً وعمقًا عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة، وأما ابن طفيل فإنه يحكى لنا فى قصة حى بن يقظان، حكاية العقل البشرى فى ارتقائه من المحسوس إلى ما وراء المحسوس وفى اكتشافه جميع حقائق الوجود، بينما نجد المتصوفين جميعًا متفقين على أن العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية وأن سلوك الطريق الصوفى لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفية.

وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحًا مع الغزالى الذى بيّن فى جدله مع الفلاسفة فى كتاب التهافت عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبين فى كتاب المنقذ أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، فى ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض، نور يستضاء به»».

والنقطة الثانية: المرتبطة بالنقطة الأولى: هى فى الأساس الذى يبنى عليه كل من الإشراقيين والمتصوفين، فالإشراقيون ينطلقون من المعرفة وهم فى ذلك مخلصون للتقليد الغنوصى والأفلاطونى المحدث الذى يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحد، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الدينى.

ولو أن بعضهم يُحل نفسه من العبادات فى مرحلة لاحقة، وقد تنبه عدد من المتصوفين إلى هذا الفرق الجوهرى فقام السهروردى المتصوف (المتوفى ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م) (وهو غير السهروردى الإشراقى الذى مر ذكره) يهاجم الإشراق والإشراقيين فى كتابه عوارف المعارف ويعتبر أن الانصراف إلى الخلوة والتأمل، بغية التوصل إلى الإشراق والمشاهدة.

يجب أن يكون مأخوذًا من الشريعة ومن التشبه برسول الله، وإلا، فإن هذه الأعمال تبعد الإنسان عن الله، وعنده، إن الفلاسفة الإشراقيين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الإشراقيين والمتصوفين مسائل عديدة مشتركة، حتى إن السهروردى، شيخ الإشراقيين، يعتبر البسطامى، وسهل التسترى المتصوفَيْن، من أفضل أساتذته، بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقًا» وطبيعى أن تكون العلاقة وثيقة بين الإشراق والتصوف لأنهما ينهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقية مشتركة تتجاوز العقل وإمكان التعبير، وكلاهما يلجأ إلى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبة.

وقد بيَّن الدكتور عمر فرُّوخ فى كتابه التصوف فى الإسلام: أن محيى الدين بن عربى، ١١٦٥-١٢٤٠م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الإشراقى وأنه تحول من التصوف إلى الفلسفة سواء فى نظريته فى وحدة الوجود أو فى الإنسان الكامل، ثم فى نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزية التى تقربه من ابن سينا، فى رأى المؤلف نفسه، أن الرمزية عند ابن الفارض١١٨١ - ١٢٣٥م.

وعند جلال الدين الرومى فى ديوانه المثنوى، ليست ببعيدة عن رمزية الإشراقيين عمومًا، وأما فريد الدين العطار ١١٤٢ - ١٢٢٠ فى قصته منطق الطير فهو يكمل الطريق الذى بدأه ابن سينا فى قصة الطير.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفى الفلسفى عند المتصوفين فى مرحلة مبكرة جدًا من نشأة التصوف الإسلامى وقبل أن تظهر النزعة الإشراقية فى الفلسفة الإسلامية، فهذا معروف الكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) يعرف التصوف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق» ومثل هذا الاتجاه نجده أيضًا عند أبى سليمان الدارنى (المتوفى

سنة ٢١٥ هـ) بل إن أقواله فى النور والإشراق أكثر وضوحًا من أقوال سائر المتصوفين، ثم يأتى ذو النون المصرى (المتوفى ٢٤٥ هـ/ ٨٥٩ م) وهو أستاذ فى الكيمياء والسحر والطلسمات والفلسفة والتصوف.

وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الإشراقيين على حد سواء، وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدثوا عن الإشراق أو الذين يعتبرهم الإشراقيون من جماعتهم، نكتفى بالإشارة إلى ما يقوله إبراهيم بن أدهم عن العقبات الست التى يجتازها السالك، وهى كالأبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهق عند ابن سينا.

وثمة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الإشراقية والفلسفية وما يقوله المتصوفون فى فيض الجمال (عبد الرحمن جامى ١٤١٤-١٤٩٢، جلال الدين الرومى ١٢٠٧ - ١٢٧٣) أو فيض الحب (الحلاج، ابن عربى...).

هذا كله يبين بوضوح، أن الاشراقية والصوفية نهلا من منابع واحدة وسعيا إلى غايات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلونت بلون معين بحسب طغيان أحد العناصر على غيره فى التركيبة المعقدة لهاتين الحركتين.

نص هياكل النور

للشيخ شهاب الدين السهروردى

obeikandl.com

obeikandl.com

المقدمـــــة

أما بعد ـــ فأقول: يا قيوم، أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا ما يعدنا لأن نلقاك، ظلمنا نفوسنا، لست على الفيض بضنين.

أسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة، ويرجون الخير، الخير دأبك اللهم، والشر قضاؤك، أنت بالمجد السنى مقتضى المكارم، وأبناء النواسيت ليسوا بمراتب الانتقام، بارك فى الذكر، وادفع السوء، ووفق المحسنين وصل على المصطفى وآله أجمعين.

هذه رسالة «**هياكل النور**» قدس الله النفوس القابلات للهدى (والعقول الهاديات إليه)

الهيكل الأول

كل ما يقصد إليه بالإشارة الحسية، فهو جسم، وله طول وعرض وعمق لا محالة، والأجسام تشاركت فى الجسمية وكل مشتركين فى شىء يلزم افتراقهما بشىء آخر، وما تمايزت به الأجسام هو الهيئات.

ولازم الحقيقة لذاتها لا ينفك عنها، ووصف الشىء قد يكون ضروريًا له: كالزوجية للأربعة، والجسمية للإنسان.

وقد يكون ممتنعًا كالفرسية له، والذى لا يتجزأ فى الوهم.

لا يجوز أن يكون فى جهة، وأن يشار إليه، لأن مأمنه إلى جهة أخرى، فينقسم وهما بديهة.

obeikandl.com

الهيكل الثانى

أنت لا تغفل عن ذاتك (أبدًا) وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحيانًا، فلو كنت أنت هذه الجملة، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه.

طريق آخر:

بدنك أبدا فى التحلل والسيلان، وإذا أتت الغاذية بما تأتى عند ورود الجديد الحاصل بين الغذاء.

لعظم بدنك ولو كنت أنت هذا البدن أو جزءًا منه لتبدلت أنائيتك كل حين، ولما دام الجوهر المدرك منك، فأنت أنت لا ببدنك، وكيف يكون ويتحلل وليس عندك منه خبر؟ فأنت وراء هذه الأشياء.

طريق آخر:

لا تدرك أنت شيئًا إلا بحصول صورته عندك، فإنه يلزم أن يكون ما عندك من الشىء الذى أدركته مطابقًا له، وإلا لم تكن أدركته كما هو، وعقلت معان يشترك فيها كثيرون.

فإنك عقلتها على وجه يستوى نسبتها إلى الفيل والذبابة (فصورتها عندك) غير ذات مقدار، لأنها تطابق الصغير والكبير، فمحلها منك أيضًا غير متقدر، وهو نفسك الناطقة، لأن ما لا يتقدر لا يحمل فى جسم، فنفسك غير جسم، ولا جسمانية.

ولا يشار إليها لتبديها عن الجهة، وهى أحدية، صمدية، لا تقسمها الأوهام أصلاً ولما علمت أن الحائط لا يقال له أعمى ولا بصير.

فإن العمى لا يقال إلا على من يصح أن يبصر، فالبارى تعالى، والنفس الناطقة وغيرهما ــ مما سيأتى ذكره ــ ليست جسمًا أو لا جسمانية، فهى لا داخلة العالم ولا خارجه، ولا متصلة ولا منفصلة.

وكل هذه من عوارض الأجسام، تتره عنها ما ليس بجسم، فالنفس الناطقة جوهر لا يتصور أن تقع عليه الإشارة الحسية، من شأنه أن يدبر الجسم ويعقل ذاته

والأشياء، وكيف يتوهم الإنسان هذه الماهية القدسية جسمًا (وهى) إذا طربت طربًا روحيًا، تكادُ تترك عالم الأجسام وتطلب عالم ما لا يتناهى؟.

وهذه النفس الناطقة لها قوى من مدركات ظاهرة، وهى الحواس الخمس وهى: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، وقوى من مدد كانت باطنة، كالحس المشترك، وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل.

ومن الحواس الباطنة الخيال، وهو خزانة الحس المشترك وتبقى فيها الصور بعد زوالها عن الحواس: ومنها القوة الفكرية التى بها التركيب والتفصيل والاستنباط، ومنها الوهم، وهو الذى ينازع العقل (فى قضاياه).

حتى إن المنفرد يميت فى الليل يؤمنه عقله، ويخوفه وهمه، وهو يخالف العقل فى أمور غير محسوسة حتى إن الذين يتبعون قضاياه ينكرون ما وراء المحسوسات، ولم يتفكروا أن عقولهم (بل أوهامهم) وتخيلاتهم ونفوسهم لا تحس، بل لا يحس من الجسم إلا السطح الظاهر دون سمكه.

ومن الحواس الباطنة، الحافظة، وهى التى يكون بها ذكر سائر الوقائع والأحوال الجزئية، ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به، ويختل ذلك الحس باختلاله، مع سلامة ما سواه من الحواس، وبذلك عرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها.

وللحيوانات قوة شوقية ذات شعبتين: منها شهوانية جعلت لجلب الملائم، وغضبية خلقت لدفع ما لا يلائم، وقوة محركة تباشر التحريك، وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيوانى وهو جرم لطيف بخارى مولد من لطائف الأخلاط، وينبعث من التجويف الأيسر من القلب (وينبث) فى البدن بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة، ولولا (لطفه) ما سرى فيما يسرى، إذا وقعت سدة تمنعه عن النفوذ إلى عضو، يموت ذلك العضو، وهو مطية تصرفات النفس الناطقة، وتتصرف النفس فى البدن ما دام.

وإذا انقطع، انقطع تصرفها فى البدن، وهذا الروح الحيوانى غير الروح الإلهى ـــ الذى يأتى فى كلام النبوات، فإنه يعنى به النفس الناطقة، التى هو نور من أنوار الله تعالى، القائمة لا فى أين ـــ من الله مشرقها، وإلى الله مغربها.

obeikandi.com

وجماعة من الناس لما تفطنوا أن هذه غير جسمية، توهموا أنها البارى تعالى، وقد ضلوا ضلالاً بعيدًا فإن الله واحد.

ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة، لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر، ولا طلع كل الناس (على) ما أطلع عليه الكل، وليس كذلك، ثم كيف تستأمر قوى البدن إله الآلهة، وتسخره رهين شهوات، وعرضة بليات فى خبط عشوات؟.

وجماعة توهموا أنها جزء منه، وهو زيغ، فإنه لما برهن على أنه ليس بجسم، فكيف يتجزأ وينقسم؟ ومن يجزئه؟.

وآخرون توهموا قدمها، ولم يعلموا أنها لو كانت كما زعموا متجردة، فما الذى ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات؟.

ومن الذى قهر القديم وحبسه؟ (وكيف جذبتها قوى الرضيع) حتى انجذبت من عالم القدُّس والنور؟.

وكيف امتاز بعضها عن بعض فى الأزل، ونوعها متفق ولا محل ولا مكان، ولا فعل ولا انفعال قبل البدن، ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن؟.

ولا يصح أن تكون واحدة فتنقسم وتتوزع على الأبدان، فإن ما ليس بجسم لا يتجزأ، بل هى حادثة مع البدن إذا تم استعداده لقبولها.

ولما رأيت فتيلة مستعدة لتشتعل من النار من غير أن ينتقص منها شىء فلا تتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها شىء.

الهيكل الثالث

الجهات العقلية ثلاث: واجب وممكن وممتنع، فالواجب ضرورى الوجود، والممتنع ضرورى العدم، والممكن ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه.

والممكن يجب ويمتنع بغيره، والسبب هو ما يجب به وجود غيره، والممكن لا يكون موجودًا من ذاته.

إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبًا لا ممكنًا، فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم.

والسبب إذا تم لا يتخلف عنه وجود المسبب، وكل ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل فى السببية (سواء) كان إرادة أو وقتًا، أو مكانًا، أو مقارنًا أو محلاً قابلاً أو غير ذلك.

وإذا لم يوجد السبب بتمامه، أو ينتفى بعض أجزائه، لا يحصل الشيء ضرورة (وإذا حصل جميع ما ينبغى فى وجود الشيء وارتفع جميع ما لا ينبغى) وجب الشيء ضرورة.

obeikandl.com

الهيكل الرابع

الفصل الأول

لا يصح أن يكون شيئان هما واجبا الوجود، لأنهما حينئذ (إن) اشتركا فى وجوب الوجود، فلا بد من فارق، فيتوقف وجود أحدهما أو كليهما على الفارق، وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود، ولا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما، فإنهما يكونان شيئًا واحدًا.

والأجسام والهيئات كثيرة، وقد بينا أن واجب الوجود واحد، فليست هى واجب الوجود، فهى ممكنة وتحتاج إلى مرجح وواجب الوجود لا يتركب من الأجزاء، ثم إنه لا تكون تلك الأجزاء (واجبة) لما بينا أن لا واجبين فى الوجود.

والصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها، فواجب الوجود ليس محلاً لصفات.

ولا يجوز أن يوجد فى ذاته صفات لها فإن الشيء لا يتأثر عن ذاته، ونحن إذا تصرفنا فى عضو لنا، يكون الفاعل شيئًا والقابل شيئًا (آخر) فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه، له من كل متقابلين أشرفهما ـــ.

وكيف يعطى الكمال من هو قاصر عنه؟ والحق لا ضد له، ولا ند له، ولا ينتسب إلى أين، وله الجلال الأعلى، والكمال الأتم، والشرف الأعظم، والنور الأشد، ليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده، ولا بجوهر فيشارك الجواهر فى حقيقة الجوهرية، دلت عليه الأجسام باختلاف هيئاتها.

فلولا مخصصها لما اختلفت أشكالها ومقاديرها وصورها وأعراضها وحركاتها، ومراتب أركان العالم، ونظامها، ولو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها.

واسطة الهيكل

الفصل الثانى

الأجسام تشاركت فى الجسمية، وتفاوتت فى الاستنادة فالنور (عارض للأجسام) ونورية الأجسام ظهور لها، ولما كان النور العارض قيامه بغيره، وليس وجوده لنفسه، فليس ظاهر الدلالة، فلو قام بنفسه لكان نورًا لنفسه.

ونفوسنا الناطقة ظاهرة لذاتها فهى أنوار قائمة، وقد بينا أنها حادثة ولا بد لها من مرجح ولا توجدها الأجسام ـــ (إذ لا) يوجد الشيء ما هو أشرف منه ـــ فمرجحها أيضًا نور مجود.

فإن كان واجب الوجود فهو المراد، وإن لم يكن (فينتهى) إلى واجب الوجود بذاته، الحى القيوم.

والنفس قائم دلت على الحى القيوم، والقيوم هو ظاهر، وهو نور الأنوار، المجرد عن الأجسام وعلائقها، وهو محتجب لشدة ظهوره.

الفصل الثالث

الواحد من جميع الوجوه الذى لا يتكثر فى ذاته اختلاف دواع وإرادات موجبة لكثرة محوجة إلى السبب، كما أحوجت الأجسام إليه، يجب أن يكون فعله ـــ بلا واسطة ـــ واحدًا.

فإن اقتضاء أحد الشيئين غير اقتضاء الآخر، فيلزم فى مقتضى الشيئين ـــ بلا واسطة ـــ التكثر.

فأول ما يجب بالأول 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 الإبداعى الأول، لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات، وهذا الجوهر ممكن فى نفسه، واجب بالأول.

فيقتضى نسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرًا قدسيًّا آخر، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرمًا سماويًّا، وهكذا الجوهر القدسى الثانى يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجردًا، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويًّا، إلى أن كثرت جواهر (مجردة مقدسة) عقلية، وأجسام بسيطة فلكية وعنصرية.

والجواهر العقلية (المقدسة) وإن كانت فعالة، إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل بها.

وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإنارة.

فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط من الاستقلاق لوفور فيضه وكمال قوته، وهو ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فكل شأن فيه شأنه.

خاتمة الفصل

الفصل الرابع

اعلم أن العوالم ثلاثة:

١- عالم تسميه الحكماء عالم العقل (والعقل) على اصطلاحهم جوهر لا يقصد إليه بالإشارة الحسية ولا يتصرف فى الأجسام أيضًا.

٢- وعالم النفس: والنفس الناطقة وإن لم تكن جرمانية وذات جهة إلا أنها تتصرف فى عالم الأجسام.

والنفوس الناطقة تنقسم إلى:

(أ) (ما) يتصرف فى السماويات.

(ب) وإلى ما لنوع الإنسان.

٣- وعالم الجسم: وهو منقسم إلى: أثيرى وعنصرى.

ومن جملة الأنوار القاهرة، أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا، ومكملها بالكمالات العلمية والعملية، روح القدس، المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال (وكلهم أنوار مجردة إلهية، والعقل أول ما ينتشئ به الوجود.

وأول من أشرق عليه نور الأول، وتكثرت العقول بكثرة الإشراقات وتضاعفها بالنزول)

والوسائط وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط، إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار ألم تر سوادًا وبياضًا إن كانا فى سطح واحد يتراءى البياض أقرب إلينا، لأنه يناسب الظهور.

فالأول فى العلو الأعلى والدنو الأدنى، فسبحان من هو على البعد الأبعد من جهة علو رتبته، والقرب الأقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهى شدة.

obeikandi.com

الفصل الخامس

وإذا كان الأول موجبًا لما سواه، فإن كانت تلك الأمور قديمة، والمرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح، ولا تتوقف جميع الممكنات على غيره.

وليس قبل جميع الممكنات غيره، ولا وقت ولا شرط ليتوقف عليه كما في افعالنا، إذا أخرناها إلى يوم الخميس مثلاً، أو إلى مجيء زيد.

أو تيسيرًا له، إذ قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك، وليس الأول تعالى بمتغير ليريد ما لم يرد ويقدر بعد أن لم يقدر.

ولما علمت أن الشعاع من الشمس وليس الشمس من الشعاع وإن دام (بدوامها) فلا تتعجب من كون الحق قائمًا بالقسط وماذا يضر الشمس دوام شعاعها، أو بقاء ذرات في نورها؟.

الهيكل الخامس

اعلم أن كل حادث يستدعى شيئًا حادثًا ويعود الكلام إلى السبب الحادث، فينبغى أن ينشأ إلى غير النهاية أسباب حادثة، بحيث لا يكون لها مبدأ.

فإن المبتدأ الحادث عائد إليه الكلام والأمر الواجب المتجدد لذاته هو الحركة.

والذى يصح أن لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التى تصلح أن تكون سببًا للحوادث ولا تنصرم، هو ما للأفلاك.

وهى سبب الحوادث التى فى عالمنا، وإذا لم يتغير الفاعل الأول، فلا يكون سببًا للحركات الحادثات.

فلولا حركات الأفلاك ما يصح حدوث حادث (وحركات الأفلاك ليست طبيعية.

فإن الفلك يفارق كل نقطة قصدها) والمتحرك طبعًا إذا وصل إلى حيث قصد وقف، إذ لا يهرب بالطبع عن مطلوبه، فليس إلا أن حركته إرادية.

الفصل الأول

مفيض حركة الفلك نفسه، فتحريكها (لجرم الفلك) تحريك اختيارى، وتحرك جرم الفلك بتحريكها تحرك قسرى.

فإن أخذنا جرم الفلك شيئًا (على حدة) ونفسه شيئًا (على حدة) فتكون حركته (بسبب تحريك النفس) قسرية بالنسبة إلى النفس.

وإن أخذناهما معًا شيئًا واحدًا فحركته حركة إرادية (فهو حى مدرك).

والأفلاك لا حاجة لها إلى تغذ ونمو وتوليد، ولا شهوة لها، ولا مزاحم، ولا مقاوم لها فى الوجود، فلا غضب لها، وليست حركتها (لأجل) السافل، إذ لا قدر له عندها، ثم نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن، وتأملنا كبرياء الحق، والخرة الباسطة، والنور الفائض من لدنه، وجدنا فى أنفسنا بروقًا ذات بريق وشروقًا ذات تشريق، وشاهدنا أنوارًا، وقضينا أوطارًا، فما ظنك بأشخاص كريمة الهيئة دائمة الصورة، ثابتة الأجرام.

آمنة من الفساد، لبعدها عن عالم النضاد؟.

فهى لا شاغل لها، فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية، وأمداد اللطائف الإلهية ولولا أن مطلوبها غير منصرم، لانصرمت حركاتها.

فلكل معشوق من العالم الأعلى يغاير معشوق الآخر، وهو نور قاهر، وهو سببه وممده بنوره، وواسطة بينه وبين الأول تعالى، من لدنه يشاهد جلاله.

وينال بركاته، فينبعث من كل إشراق حركة، ويستعد بكل حركة لإشراق آخر، فدام تجدد الإشراقات بتجدد الحركات، ودام تجدد الحركات بتجدد الإشراقات، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات فى العالم السفلى.

ولولا إشراقاتها، وحركاتها لم (يحصل) من جود الله إلا (قدر) متناه.

وانقطع فيضه، إذ لا تغير فى ذات الأول تعالى ليوجب التغير، فاستحق بجود الحق حدوث الحادثات (بوجود دائم لعشاق إلهيين، يلزم حركاتها تقع السافلين وليس أن حركات الأفلاك توجد الأشياء.

ولكنها تحصل الاستعدادات، ويعطى الحق الأول لكل شيء ما يليق باستعداده، وإذا لم يتغير الفاعل (لم يتجدد الشيء المعلول له إلا بتجدد استعداد قابله).

والشيء الواحد يجوز أن يتجدد أثره ويختلف بتجدد أحوال القابل، واختلافها لا لاختلاف حاله، وليعتبر الإنسان بفرض شخص لا يتحرك ولا يتغير، وتحرك إلى مقابله ـــ ضربًا للمثل ـــ مرايا مختلفة بالصغر والكبر، والصفاء والكدورة، فيحدث فيها منه صور مختلفة بالصغر والكبر.

(وكمال) ظهور اللون ونقصانه لا لاختلاف صاحب الصورة. وتغيره بل للقوابل.

فربط الحق جل كبرياؤه الثبات بالثبات، والحدوث بالحدوث، وهو تعالى المبدأ والغاية فى ذلك الربط ليدوم الخير، وليثبت الفيض، ولئلا تتناهى رحمته، فإن جوده ليس بأبتر ولا بناقص ولا منقطع الطرفين، والجود إفادة ما ينبغى لا لعوض.

فمن فعل لعوض يناله فهو فقير والغنى هو الذى لا يحتاج فى ذاته وكماله إلى غيره والغنى المطلق هو الذى وجوده من ذاته.

(وهو) نور الأنوار، ولا غرض له فى صنعه بل ذاته فياضة للرحمة، وهو الملك المطلق، لأن الملك المطلق هو الذى له ذات كل شيء، وليس ذاته لشيء.

والوجود لا يتصور أن يكون أتم ما هو، فإن ذات الحق لا تقتضى الأخس وتترك الأشرف الممكن، بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف، كما أن عكس النور أشرف من (عكس عكسه) (فالأتم) مما عليه الوجود محال والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر.

وإنما (يطول) حديث الخير والشر من يظن أن للعالى التفاتًا إلى السافل، ويتوهم أن ليس له تعالى وراء هذه المدرة المظلمة عالم آخر، وأن ليس له تعالى وراء الديدان خلائق أشرف، ولم يعلم أنه لو وقع على غير ما هو عليه للزم من الشرور واختلال النظام شيء آخر لا نسبة له إلى ما يتوهمه الآن.

وهذا أقصى ما يمكن من النظام والعالم الذى لا تتطرق إليه العاهات عالم آخر، إليه رجعى الطاهرات من نفوسنا.

وليس أن العوالى القدسيين لا شغل (لهم) غير هتك الأستار، ورفض الأيتام عن حضانة مرضعات، وإيلام البرىء.

وغرس الجاهلية، وإغواء نفوس (والترفيه عن) جاهل، وتعذيب عالم، بل إنما شغلهم مشاهدة أنوار الله تعالى من كل مشهد، ويلزم حركاتها لوازم ضروريات تؤدى إلى ضرر.

لو عادت إلى وضع ينفعهم لتضررت بها عوالم (أخر) على أنها لا تتحرك للسافلين (بل) لما يرتمى إليها من الأضواء القيومية، والأنوار اللاهوتية، و (ما) يغلب عليها من (الهيبة) فى المواقف الإلهية.

وسلطان الأشعة القدسية ما لا يمكنها من النظر إلى ذواتها (فضلاً عما دونها) ومع ذلك فهى عالمة بكل جلى، وخفى، لا يعزب عن علمها وعلم باريها شىء.

ويدل على إثبات الأجرام السماوية.

وكونها غير مركبة من العنصريات، وأمنها من الفساد ما ذكر من وجوب دوام حركاتها، ولو كانت مركبة لتحللت حركاتها فهى غير عنصرية أصلاً.

ولما كان الحار خفيفًا لا يتحرك طبعًا إلا إلى الفوق والبارد ثقيلاً لا يتحرك إلا إلى أسفل، والرطب يقبل التشكل وتركه، والاتصال والانفصال بسهولة واليابس يقبلهما بصعوبة.

والأفلاك غير منحرفة أصلاً (ولا متحركة على الاستقامة لا إلى المركز ولا عنه) بل حركتها دورية على الوسط فهى لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا بارة، ولا رطبة ولا يابسة، فهى طبيعة خامسة.

ولولا إحاطة السماء بالأرض لكانت الشمس إذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلا بأن (ينثنى) النهار.

فالسموات كلها كرية محيطة بعضها ببعض حية ناطقة عاشقة لأضواء القدس، مطيعة لمبدعها، ولا ميت فى عالم الأثير.

خاتمة الهيكل

الفصل الثانى

أول نسبة فى الوجود، نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم، فهى أم جميع النسب وأشرفها.

وهو عاشق الأول، والأول قاهر له، غالب عليه بنور قيوميته قهرًا يعجزه عن الإحاطة به والاكتناه بنوره.

فاشتملت النسبة المذكورة على طرفين: محبة وقهر والطرف الواحد أشرف من الآخر، فيسرى حال تلك النسبة فى جميع العوالم حتى ازدوجت الأقسام فانقسمت الجواهر إلى الأجسام وغير الأجسام، وغير الجسم قاهر له، وهو معشوقه وأحد الطرفين أخص.

وكذلك انقسم الجوهر المفارق للمادة إلى قسمين: قسم عال قاهر، وقسم نازل فى المرتبة منقهر معلول.

(وكذلك انقسمت) الأجسام إلى الأثيرى والعنصرى، بل انقسم بعض الأجسام الأثيرية إلى: قائد السعادات وإلى قائد القهر.

بل النيرين اللذين أحدهما مثل العقل، والآخر مثل النفس، بل العلوى والسفلى والمتيامن والمتياسر، بل الشرق والغرب.

بل الذكر والأنثى من الحيوان، ازدوج طرف كامل مع ناقص تأسيًا بالنسبة الأولى، يفهم ذلك من يفهم قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الذاريات: ٤٩).

ولما كان النور أشرف الموجودات، فأشرف الأجسام (أنوزها) وهو القديس الأب الملك، هورخش الشديد قاهر الغسق رئيس السماء، فاعل النهار، كامل القوى صاحب العجائب، عظيم الهيئة الإلهية، الذى يعطى الأجرام ضوءها.

ولا يأخذ منها، هو مثال الله الأعظم، والجهة الكبرى، وبعده أصحاب السادات المعظمون، سيما السيد الأسعد صاحب الخير والبركات، جل من أبدعه، فتبارك الله أحسن الخالقين.

obeikandl.com

الهيكل السادس

اعلم أن النفس لا تبطل لأنها ليست ذات محل فلا ضد لها، ومبدؤها دائم، فتدوم به، وليس بينها وبين البدن إلا علاقة شوقية لا يبطل ببطلانها الجوهر، وتعلم أن لذة كل قوة إنما تكون بحسب كمالها وإدراكها، وكذا ألمها، ولذة كل شيء وألمه بحسب ما يخصه:

فللشم ما يتعلق بالمشمومات، وللذوق ما يتعلق بالمذوقات، وللمس ما يتعلق بالملموسات وكذا نحوها، فلكل ما يليق به، وكمال الجوهر العاقل الانتقاش بالمعارف، من معرفة الحق والعالم والنظام.

وبالجملة أمر المبدإ والمعاد، والتنزه (عن) القوى البدنية، ونقصه فى خلاف هذا، وتتعلق لذاته وألمه بهما.

واللذيذ والمكروه قد (يحصلان) دون حصول لذة وألم كمن به سكتة أو سكر (شديد) لا يتألم بالضرب الشديد ولا يلتذ بحضور المعشوق.

فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا تتألم بالرذائل، ولا تتلذذ بالفضايل لسكر الطبيعة، وإذا فارقت النفس البدن، تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل، والهيئة الردية الظلمانية، والشوق إلى عالم الحس.

و (قد) حيل بينهم وبين ما يشتهون، سلبت قواهم، لا عين باصرة، ولا أذن سامعة، ينقطع عنها ضوء عالم الحس، ولا يصل إليها نور القدس.

(حيارى) فى الظلمات، فانقطع عنها النوران، فيتسلط عليها الفزع (والهيبة) والهموم والخوف، لأنها من لوازم الظلمة.

ولهذا من تغير مزاج روحه، وحصل فيه ظلمة وكدورة، كأصحاب الماليخوليا، يتسلط عليه الفزع والهموم فكيف حال من وقع فى الظلمات، مع اليأس عن التخلص (ومصاحبة) المؤذيات ومقارنة (الحسرات).

وأما الصالحات الفاضلات، فتنال فى جوار الله، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

من مشاهدة أنوار الحق، والانغماس فى بحر النور فيحصل لها الملكية والملكة، ولا تنقضى سعادتها.

فترجع إلى أبيها ـــ القائم بالسطوة على رءوس مفاتيح الظلمة، شديد المرة القاصمة، صاحب الطلسم الفاضل جار الله الكريم، المتوج بتاج القُربة فى ملكوت إله العالمين، روح القدس ـــ كما تنجذب إبرة حديد إلى مغناطيس لا يتناهى وكما لا نسبة للقوى إلى النفس ـــ.

فإن إدراك النفس أكمل وأشمل من إدراك القوى ـــ ولا لأنوار الله والقديسين إلى المحسوسات فلا نسبة للذة إلى اللذة، والأول عاشق لذاته فحسب معشوق لذاته ولغيره، ولا يصل إلى لذة (هويته به) لذة.

وسينكشف للنفوس الفاضلة ـــ إذا أبرزت من ظلمة الهياكل إلى سنى الجبروت، وأشرقت على شرفات الملكوت ـــ ما لا يناسبه انكشاف الأجسام للأبصار بنور الشمس.

ومن أنكر اللذات الروحانية، فهو كالعنين إذا أنكر لذة الجماع.

الهيكل السابع

النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عللها هذه القوى البدنية.

فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر.

تتخلص أحيانًا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها.

وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقْظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش، وقد يتفق أن تشاهد النفس أمرًا عقليًا، وتحاكيه المتخيلة بصورة تناسبه مناسبة ما.

وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس، كما كانت تنعكس منه على معدن التخيل، فتشاهد صورًا عجيبة تناجيها، أو تسمع كلمات منطوقة أو يتجلى الأمر العينى ويتراءى الشبح على تقدير المحاكاة، كأنه يصعد وينزل.

والمفارق (ذو الشبح) يمتنع عليه الصعود والنزول والتجرد عن لوازم الأجسام، بل الشبح ظل جسمانى له يحاكى أحواله الروحانية.

والمنامات أيضًا منها محاكاة خيالية لما شاهدت النفس، أعني المنامات الصادقة لا الأضغاث التى تحصل من دعابة شيطان التخيل.

وقد تطرب النفوس الناطقة طربًا قدسيًا، فيشرق عليها نور الحق الأول.

ولما رأيت الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرقت واستنارت.

واستضاءت بنور الله تعالى، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقديسين وفى المستشرقين لأنوار الله رجال وجوههم نحو أبيهم، يلتمسون النور.

فتتجلى لهم جلايا القدس، كما أنذرت الزورة (ذات الألق حيث ألقت، أن) هداية الله أدركت قومًا اصطفوا ينتظرون الرزق.

فلما انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتديًا بالكبرياء، اسمه فوق نطاق الجبروت، وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون.

ويجب على المستبصر أن يعتقد (فى) صحة النبوات، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق، كما ورد فى المصحف، وكما أنذر بعض النبوات، «إنى أريد أن أفتح فمى بالأمثال» فالتنـــزيل موكول إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم الفارقليطى، كما أنذر المسيح «إنى ذاهب إلى أبى وأبيكم، ليبعث لكم الفارقليط، الذى ينبئكم بالتأويل».

وقال: «إن الفارقليط الذى يرسله أبى باسمى، ويعلمكم كل شىء» وقد أشير إليه فى المصحف حيث (قيل) «ثم إن علينا بيانه».

ولا شك أن أنوار الملكوت نازلة (لإغاثة) الملهوفين وأن شعاع القدس ينبسط، وأن طريق الحق ينفتح.

كما أخبرت الخطفة ذات البريق، ليلة هبت الهوجاء، والنير يدنو قبلته صاحبها، وهو يدنو من النير صاعدًا، انفتح (له) سبيل القدس ليصعد إلى (رحاب) مبعث البرازخ الأكبرين.

ربنا آمنا بك، وأقررنا برسالتك، وعلمنا أن ملكوتك مراتب، وأن لك عبادًا متألهين، يتوسلون بالنور إلى النور، على أنهم قد يهجرون النور للظلمات ليتوسلوا بالظلمات إلى النور، فيحصلون بحركة كحركات المجانين، قرة عين العقلاء.

وعدتهم فأرسلت إليهم رياحًا مبشرات، لتحملهم إلى عليين ليمجدوا سبحانك وليحملوا أسفارك (وليتعلقوا) بأجنحة الكروبيين وليصعدوا بجبل الشعاع، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة، لينالوا الأنس.

أولئك هم الصاعدون إلى السماء، وهم القاعدون على الأرض.

أيقظ اللهم الناعسات من النفوس فى مراقد الغفلات، ليذكروا اسمك، ويقدسوا مجدك، أكمل حصتنا من العلم والصبر.

فإنهما أبوا الفضايل، ارزقنا الرضا والقضاء، واجعل الفتوة حليتنا، والإشراق سبيلنا، والله تعالى خير من أعان، ولرسوله ولآله الصلاة والسلام والتحية والرضوان.

تـــمـــــت

تعليقات مقتبسة من شرح الدوانى على هياكل النور

١ – **القيوم**: هو صيغة مبالغة للقائم وأسله قيوم على وزن فيعول اجتمع الواو والياء وكان السابق ساكنًا، فقلب الواو ياء وأدغما.

وأما معناه فقال «صاحب الكشاف» (يقصد التهانوى) هو الدايم القيام بذاته، ووجه المبالغة على الوجهتين، زيادة الكم والكيّف، والقيوم القائم الحافظ لكل شيء والمعطى له ما به قوامه، وذلك هو المعنى المذكور فى قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَآيِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ (سورة الرعد: ٣٣) .

أقول: الظاهر من العبارة، أن القيام بمعنى الدوام، ثم نسبت التعدية بمعنى الإدامة، وهو الحفظ.

٢– **أبناء النواسيت**: جمع ناسوت، والمراد به النشأة الإنسانية، وقيل: أول من تكلم به النصارى حيث قالوا فى عيسى عليه السلام: تدرع اللاهوت بالناسوت ثم استعمله الشيخ النورى (السهروردى المقتول) وتبعه من تلاه من الصوفية ثم اشتهر.

٣– **لازم الحقيقة لذاتها**: الظاهر أنه أراد بلازمها لذاتها ما يلزمها من حيث هى لا ما كان الذات علة اللزوم.

٤– **أحدية**: غير منقسمة إلى الأجزاء المقدارية.

٥– **صمدية**: أى لا مادة لها، فهى غير منقسمة إلى الأجزاء لتجده فى الموضع كالهيولى والصورة، فإن الصمد فى اللغة ما لا جوف له، والهيولى تشبه الجوف من حيث كونها محلاً للجزء الآخر، والمحل يشبه الباطن كما أن الحال يشبه الظاهر، وأيضًا الصورة معلومة الوجود بالبديهة، والهيولى فى الوجود تحتاج إلى البرهان.

٦– **طربت (النفس) طربًا روحيًا**: مبدؤه ورود بارق إلهى وهو الذى يسميه إخوان التجريد بالبسط.

٧- **السلطان النورى**: المراد بالسلطان النورى، الكيفية النورية التى تحضل له (أى للروح الحيوانى) من النفس، وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور، فإن تعلق النفس به يفيده لطافة ونورًا.

٨- **عالم القدس والحياة**: أى التجرد المحض الذى هو منشأ التنـــزه عن النقائص الهيولانية.

٩- **واهبها**: واهبها القريب الذى هو العقل الفعال والبعيد الذى هو المبدأ الأعلى.

١٠- **الجلال الأعلى**: أى له العظمة الذاتية المستلزمة لسلب جميع النقائص، (الأعلى) الذى هو فوق كل عظمة.

١١- **النور الإبداعى الأول**:. هو الصادر الأول، عقل الفلك المحيط، وهو العقل الموجد من غير مادة.

١٢- **أبونا**: أى مبدؤنا.. والأوائل كانوا يسمون المبادئ بالآباء وبذلك نطقت ألسنة النبوة الأولى، خصوصًا عيسى عليه السلام، كما سينقل فى الكتاب عنه، فلما وقع إلى من بعدهم (أصلوا) معناه فضّلوا.

(راجع أثولوجيا أرسطاطاليس نشره ديتريشى فى ليبتزج ١٨٨٢ ص١٠٦ س٦ راجع أيضًا التلويحات للسهروردى ص ١٠٨).

١٣- **القسط**: أى العدل المقتضى لإيصال كل قابل إلى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات، قيامًا سرمديًا، ويكون هو مفيض الجود وتوابعه على الممكنات مع دوامها، كما فى صورة الشمس والشعاع.

١٤- **الخرة الباسطة**: لعلها فهلوية ومعناها على ما نقل فى شرح الإشراق.

(راجع حكمة الإشراق طبعة كوربان سنة ١٩٥٢ باريس ص١٥٧).

عن زرادشت الأذربيجانى صاحب كتاب الزند، الشىء الكامل والحكيم الفاضل، نور يطلع من ذات الله تعالى، وبه يروس الخلق بعضهم بعضًا، ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يتخصص بالملوك الأفاضل يسمى «كيان خرة» على ما قال فى الألواح (العمادية) «الملك الظاهر كيخسرو المبارك، أقام التقديس والعبودية فأتته منطقية رب القدس (راجع كوربان: مقدمة حكمة

الإشراق (ص٥١) ونطقت منه الغيب وعرج... إلى العالم الأعلى منتقشًا بحكمة الله، وواجهته أنوار الله مواجهة، فأدرك منها المعنى الذى يسمى «كيان خره» وعوالق فى النفس تخضع لها الأعناق» إلى هذا انتهى كلامه.

وإنما سموه بذلك، لأن «خوره» فى لغتهم «النور» وأضافوه إلى «الكيان» وهو «السلاطين» بلغتهم، بتقديم المضاف إليه على المضاف على ما هو دأب تلك اللغة، ووصفه بقوله: «الباسطة» لأنها توجب انبساط النفس، وسعة إحاطتها علمًا وتأثيرًا (راجع كوربان: السهروردى مؤسس المذهب الإشراقى باريس ١٩٣٩ ص١٤-١٥).

١٥- **بروقًا ذات بريق... وقضينا أوطارًا**: أى حوائج، من الاطلاع على الحقائق والتصرف فى عالم المثال والعناصر.

١٦- **عشاق إلهيون**: أى متجردون عن العلائق الهيولانية حسبما يمكن لها، كما يقال للمستكملين المتجردين «إذيون» أو عشاق للأنوار الإلهية، التى هى العقول التى تتشبه بها تلك الأفلاك.

١٧- **الملك المطلق**: أى أن الأشياء الصادرة منه هى له أيضًا، «فصح تعليل كون الأشياء له بكون الأشياء منه» كذا فى شرح الإشارات (للسهروردى) والعبد وما له لمولاه، على أنك علمت من قاعدة الإشراق أن النور الأشد لا يمكّن النور الأنقص من التأثير.

١٨- **فإن ذات الحق لا تقتضي الأخس وتترك الأشرف الممكن**: قاعدة الإمكان الأشرف التى أشرنا إليها سابقًا. وتقريرها على ما ذكره الشيخ فى سائر كتبه «أن الممكن الأخس إذا وجد. فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد قبله (قاعدة الإمكان الأشرف راجع حكمة الإشراق ص١٥٤ _ المطارحات ص٤٣٤ - ٤٣٥).

١٩- **المدرة المظلمة**: أى عالم العناصر.

٢٠- **الديدان**: يعنى الحيوانات ناطقها وصامتها.

٢١- **عالم آخر**: هو عالم المثال وعالم الأفلاك وما فوقه من عالم النفوس والعقول.

٢٢، ٢٣– الأضواء القيومية والأنوار اللاهوتية: يمكن أن يكون المراد بالأضواء القيومية ما يفيض عليها من المبدإ الأول وبالأنوار اللاهوتية، ما يفيض من العقول.

٢٤– طبيعة خامسة: أى مغايرة لطبايع العناصر الأربعة، وهى محيطة بالأرض من جميع الجوانب (مادتها الأثير).

(V, Duhem, Le Système du Monde...de Platon à Copernic, Paris ١٩١٤ t. ii pp. ٨٧–٨٩).

٢٥– قائد السعادات: المسمى بالسعود الفلكى، كالمشترى والزهرة.

٢٦– قائد القهر: المسمى بالنحوس عند العامة كزحل ومريخ وغيرهما.

٢٧– النيران: الشمس والقمر: الشمس مثل العقل لكونه فعالاً مفيضًا، والآخر وهو القمر، مثل النفس لكونه منفعلاً مستفيضًا.

٢٨– القديس: مبالغة فى القدس أى النـــزاهة.

٢٩– الأب: سماه أبًا لكونه مربيًا للمواليد الثلاثة (العقل والنفس والجسم) وهى منبع فيض الحياة (راجع تعليق رقم ١٢ ص٩٦).

٣٠– الملك: لأنه يعطى الملك كما تقرر عند أهل التجارب والكشف ممن برع فى أحكام النجوم وأسرار التنجيم من حكماء بابل، ومن سبقهم ولحقهم من أهل الصين.

٣١– هورخش: اسم الشمس بلغة الفهلوية، راجع حكمة الإشراق ص١٤٩.

٣٢– الشديد: لأنه يغلب ولا يُغلب.

٣٣– قاهر الغسق: أى الظلمة بأنواره.

٣٤– والجهة الكبرى: ... ولذلك كانت (النار) قبلة العبادات فى النواميس القديمة... صارت النار قبلة فإنهم كانوا يسمونها «بيت الشمس».

٣٥– أصحاب السادات المعظمون: أى الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات (راجع أثولوجيا ص١١٢، ومفاتيح العلوم للخوارزمى ص١٢٢).

٣٦- السيد الأسعد، صاحب الخير والبركات: أى إلنير الأصغر، وهو القمر، يدل على أن الشيخ فى التسبيحات المتعلقة بالكواكب وصف القمر بمثل هذه الأوصاف (يقصد كتاب الواردات والتقديسات للسهروردى).

٣٧- أبدعه: الإبداع هنا بالمعنى اللغوى، وهو الإيجاد من غير احتذاء مثال، لا الاصطلاحى وهو الإيجاد من غير متوسط.

٣٨- سكر الطبيعة: سكرها الناشئ من طبيعة البدن، وهى الشجرة المنهى عنها آدم عليه السلام عند بعض أرباب التأويل.

٣٩- النوران: نور الحس ونور العقل.

٤٠- أصحاب الماليخوليا: قيل الصحيح أنه بالنون قبل الخاء المعجمة، وترجمته باليونانية «الخلط الأسود» وهو سبب هذا المرض، فسمى باسم سببه وهو مرض سوداوى، تتغير فيه الظنون والفكر عن المجرى الطبيعى إلى الفساد والخوف.

٤١- الملكية والملكة: الملكية، أى الرتبة الملكية: وهى كمال التجرد عن لوث الطبيعة وخبثها (فيجىء؟) بالحياة العقلية الصرفة.

والملكة: أى ملكة صحبة الأنوار، لدوام مشاهدتها للأنوار العالية التى هى معشوقها، ودوام شروق الأنوار اللذيذة منها وعليها.

٤٢- أبوها: أى رب نوعها الذى هو مبدؤها. (راجع تعليق رقم ١٢ ص٩٦).

٤٣- السطوة: الغلبة القاهرة.

٤٤- رءوس مفاتين الظلمة: أى الهياكل الإنسانية، التى هى محل القوى الظلمانية، فإن رب النوع هو المربى لتلك الهياكل إلى أن تصل إلى كمالها، وهو المفيض للنفوس عليها، ثم هو المخلص لتلك النفوس من مضايقها عند بلوغها ما قدر لها من الكمالات.

٤٥- شديد المرة القاصمة: أى الكاسرة لتلك الأصنام الظلمانية.

٤٦- صاحب الطلسم الفاضل: أى الصورة الإنسانية التى هى أحسن الصور وأشرفها (راجع تعليق رقم ٤٢ ص١٠١).

٤٧- **جار الله الكريم**: الذى هو أقرب أرباب الأصنام العنصرية بل مطلقًا عند أرباب الذوق من أهل البيان.

٤٨- **القديسون**: العقول (راجع حكمة الإشراق، الشرح ص٢٥٩).

٤٩- **سنى الجبروت**: السنى مكتوبة بالياء فيما رأينا من نسخ الكتاب، والظاهر أن تكون مشددة الياء، على وزن (فعيل) من السناء بالمد، وهو الرفعة، ويكون من باب إضافة الصفة إلى الموصوف بها، أى الجبروت العالى، ولو كان مكتوبًا بالألف المقصورة كان بمعنى الضوء، والمراد بالجبروت عالم العقول، ويسمى أيضًا بالملكوت الأعلى والأعظم، كما ذكره الشيخ (السهروردى) فى برتونامه، قيل: إنما سميت بالجبروت لأنها مجبورة على كمالاتها الفطرية وحفظها، أو لأنه جبر نقصها الإمكانى بحصول ما يمكن لها بالفعل.

(راجع حكمة الإشراق ص٢٤٦، ٢٥٧).

٥٠- **شرفات الملكوت**: المراد به عالم النفوس، ويسمى أيضًا الملكوت الأدنى والأصغر ذكره فى برتونامه وغيره من كتبه، ويمكن أن يراد بسنى الجبروت، أنوار الجلال الإلهى، وبشرفات الملكوت العقول والنفوس الفلكية.

(راجع حكمة الإشراق ص١٥٧، ٢٠١، ٢٤٥).

٥١- **الشبح**: الشبح ظل للنور المجرد، وجميع ما فيه من الصفات الروحانية فى ذلك النور وعلمت أيضًا مما سبق أن الأجسام وصفاتها أظلال لأربابها النورية وصفاتها، وتلك الأنوار وصفاتها أيضًا أظلال لنور الأنوار، وما له من صفات الكمال التى هى عين ذاته، فتلك الصفات مستهلكة فى أحدية الذات متكثرة فى تلك المظاهر فالعالم كله ظل نور الأنوار.

٥٢- **جلايا القدس**: أى الأنوار العالية.

٥٣- **الزوره**: أى الوارد النورى.

٥٤- **القار ذات الألمعى**: أى ذات اللمعان، والمقصود منه مشاهدة قارة وقعت له فى بعض أوقاته ففاض على نفسه منها نور مستتبع لإشراق تام وظهور عليه فى تلك الحال.

٥٥- **أدركت قومًا اصطفوا**: أى توافقوا فى التجريد وشرايط الطلب.

٥٦- باسطى أيديهم: مكملى استعداداتهم التى لا يتوقف فيض الحق إلا عليها، فإن الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب إليه.

٥٧- ينتظرون الرزق: السماوى النورى.

٥٨- وجدوا الله مرتديًا بالكبرياء النورى: القاهر كل الأنوار.

٥٩- فوق نطاق الجبروت: أى فوق دائرة العقول، سماها دائرة لإحاطتها على ما دونها.

٦٠- وتحت شعاعه إليه قوم ينظرون: يعنى العقول والنفوس الفلكية، والمقصود أن أهل التجريد التام يشاهدون نور الأنوار وسائر الأنوار القاهرة، وهذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى أعنى الإشراق المستتبع بخضوع العنصريات، فإن هؤلاء استغرقوا فى المشاهدة.

٦١- التأويل: هو إرجاع صور الأوضاع الشرعية لى ما لها والمعانى التى هى لها، وكشف تلك الحقائق من تحت تلك الصور.

٦٢- البيان: أى بيان تلك الحقائق معراة عن الحجب الصورية.

٦٣- الفارقليطى: منسوب إلى «فارقليطا» بالفاء ثم الألف ثم الراء المكسورة ثم الياء ثم الطاء ثم الألف المقصورة، لفظ عبرى ومعناه الفاروق بين الحق والباطل، والمراد به مظهر الولاية التى هى باطن النبوة... والمراد بالفارقليط، سيدنا الخاتم ﷺ فإن بنشأته انتهت مراتب كمال النبوة فى كشف الحقائق والولاية (راجع معنى Paraclet فى مقدمة حكمة الإشراق ص٥٢).

٦٤- أبى وأبيكم: أى ربى وربكم، وقد سبق منا أن الأوائل كانوا يسمون المبادئ بالآباء، لا بالمعنى الذى فهمه النصارى كما يدل عليه قوله: أبى وأبيكم (راجع تعليق رقم ٤٢ص ١٠١).

٦٥- الخطفة ذات البريق: الخطفة فى اللغة فَعْلة من الخطف بمعنى الاستلاب والمراد بها ههنا غيبة لطيفة عن عالم المحسوسات ومشاهدة الأنوار مشاهدة من غير مشافهة تستتبع فيضان نور بارق على النفس.

٦٦- **الهوجاء:** هى فى اللغة الريح العاصفة التى تقلع البيوت والمراد منها التجرد المؤدى إلى رفض القوى البدنية، ولا يتيسر ذلك إلا بهبوب رياح الجذبات من المهب الأعلى.

٦٧- **وهو يدنو من النير صاعدًا:** هذه صورة تلك المشاهدة على ما تمثلت له قدس سره.

٦٨- **ليصعد إلى رحاب مبعث البرازخ الأكبرين:** ليصعد الصاعدون إلى منازل علية، منعت البرازخ عن الوصول إليها، هذا على أن النفس لا تطمئن بذلك، فلعله تصحيف أو فيه ترك.

٦٩- **أجنحة الكروبيين:** الملائكة الكروبيون هم العقول عند ابن سينا وهم رؤساء الملائكة وعساكر الحضرة الإلهية والمثل الطولية عند السهروردى (راجع حكمة الإشراق ف٢٤٧، ٢٦٤ والشرح ص ١٦٣، ٢٤٥، ٢٤٧) (راجع دائرة معارف الدين والأخلاق مادة Chèrub جـ ٣ ص ٥٠٩).

obeikandl.com

obeikandl.com

الموضـــــــوع	الصفحة
مقدمة التحقيق	٥
السهروردى وعصره	٥٣
منزلة كتاب هياكل النور	٥٨
التفسير الرمزى	٦١
محتويات كتاب هياكل النور	٦٤
الإشراق	٧١
الإشراقية	٧٣
هياكل النور	١٢٧
مقدمة المؤلف	١٢٩
الهيكل الأول:	١٣٠
الهيكل الثانى:	١٣١
الهيكل الثالث: (فى مسائل): الجهات العقلية الثلاث ـــ	
العلة والمعلول	١٣٤
الهيكل الرابع: واجب الوجود وفعله	١٣٥
الهيكل الخامس: فى إثبات الحركة الدورية للأفلاك	١٤٠
الهيكل السادس: فى مفارقة النفس للبدن وخلاصها إلى عالم النور	١٤٦
الهيكل السابع: فى النبوات	١٤٨
فهرس الموضوعات	١٥٩

obeikandl.com