

# ١٠ \*بين السهروردي وملا صدراً

د. طراد حمادة

## ملخص البحث:

مدار هذا البحث الإجابة عن سؤال لطالما عمل الباحثون في الشأن الفلسفى على تفكيك رموز الإجابة عليه. فهل الحكمة المتعالية استبعاد لمدرسة الإشراق، أم أنها فلسفة مستقلة بذاتها؟ وعليه، يسعى هذا البحث إلى إقامة مقارنة بين "شيخ الإشراق" وـ"حكيم شيراز"، تغوص إلى مصادر فلسفة كل منهما؛ ليكشف عن الدرر الكامنة في بحر تباري مؤرخو الفلسفة على وضع ترميمته العامة، باعتبار "ملا صدراً" من مدرسة الإشراق.

---

\* بحث مقدم إلى مؤتمر شهاب الدين السهروردي الذي انعقد في دمشق بتاريخ 31/آب/2002

تعتبر الأبحاث الفلسفية الأكثر متعة وشفافية ، هي تلك التي ترتبط عند أصحابها بارتباط خاص، يجعل الاشتغال عليها جزءاً من سيرة بحثية تحقق غاية الفلسفة، كفعل يسعى إلى معرفة الحقيقة، مرتبطة بدورها في السعي الأسنى لمعرفة الحق؛ ولذلك أقول: إنني قرأت فلسفة "السهروردي" ، بشغفٍ قادرٍ من يده اليمني، إلى الاشتغال على فلسفة الحكمة المتعالية لـ"صدر الدين الشيرازي". وإذا كان "هنري كوربان" قد خابجه الشعور نفسه، فإن السؤال: هل تقود فلسفة "السهروردي" إلى فلسفة "صدر المتأهين"؟ ييدو سؤالاً مشروعاً، وكذلك يفتح الباب على إسئلة جديدة تتعلق بالعلاقة بين "السهروردي" و"ملا صدرا" هل يمكن اعتبار حكمة الإشراق مدخلاً طبيعياً للحكمة المتعالية؟ معنى: أن ما أسسه "السهروردي" قد أكمله "ملا صدرا" ، وعليه تعتبر فلسفته بمثابة المرحلة اللاحقة في تطور الفلسفة الإشراقية؟ وكيف يمكن تحديد العلاقة بين فيلسوفين، يأخذ كل منهما آراءه من مشكاة النبوة، في الوقت الذي يجد فيه أن الأصول الفلسفية تقاد تكون مشتركة بينهما؟ وكيف تتعين العلاقة بين الفيلسوف وتراثه الثقافي، في ما يتعلق بالدفق الحيوي لكلٍّ منها مما يجعله نسقاً مستقلاً من الأفكار، وقدرة خلاقة على اختراع الإجابات بين مدارس اصحابها؟ وأن للباحث أن يجرب على إسئلة من هذا النوع، في فلسفة مقارنة، تكشف أن التنوع والاختلاف هو ذاته الوحدة والاختلاف؟ وأن الحفر في الأعمق يكشف عن جذور شجرة الفلسفة الواحدة؛ لأن الحق ومصادره واحد، ووحدة الحقيقة، تسمع بالأخذ من مظاها، بطريقة تؤدي

لمعرفة الشجرة من ثمارها، أو معرفة الثمار من شجرتها، والطريقان يقودان إلى محلٍ واحدة؟!

إن مدار هذا البحث، هو الإجابة على هذه الأسئلة، والقيام بمقارنة، تتعدد فيها أوجه الإحتمال. ولا نُغفل فيها آراء من سبقنا، للمقارنة بين "السهروردي" و"الملا صدراً"؛ لأن المساهمات المتعددة في هذا المضمار، ناتجة عن اشتغال دقيق، وتحقيق عميق، في أصول فلسفة الإشراق وأصول الحكمة المتعالية، ومذاهب كل منها، على أن المذاهب في هذا العالم لا تبعاد إلى حدٍ كبير، كما أشار "إبن رشد" في كتابه فصل المقال. ومع تأكيدنا لهذا التقارب، فإن هدف هذا البحث هو إثبات النظرية التالية: رغم أن "السهروردي" من أسلاف "الشيرازي"، فإن الحكمة المتعالية ليست تطوراً لاحقاً في مدرسة حكمة الإشراق.

وعليه، يسعى هذا البحث إلى إقامة مقارنة بين شيخ الإشراق، وحكيم شيراز، تغوص إلى مصادر فلسفة كلِّ منها؛ وهذا الغوص إلى الأعمق، يكشف عن دررٍ كامنة في بحرِ جدلِ صاحب، تياري مؤرخو الفلسفة عندنا على وضع ترسيمته العامة، باعتبار "ملاً صدراً" من مدرسة الإشراق، أو اعتباره مؤسساً لفلسفة جديدة، أزاحت سابقاتها في الإنتاج الفلسفـي الثري في الشرق الإسلامي والوسط الشيعي منه على الخصوص، الأمر الذي أعطى للفلسفة حيـةً جديدة، في مرحلة "ما بعد الرشـدية".

ولكي نستطيع تبيان مساهمتنا في هذه المقارنة، سنعتمد إلى دراسة ما يلي: أصول ومصادر حكمة الإشراق والحكمة المتعالية، وهو البحث عن الشجرة لمعرفة ثمارها.

- إجراء مقارنة بين مذهب الإشراق والحكمة المتعالية في موضوعين أساسيين، تم اختيارهما لشدة الاختلاف فيما بين المذهبين، باعتبار أننا ممن يذهب إلى القول، باستقلال فلسفة "الشيرازي" عن فلسفة "السهروري" وعليه فإن اختيار المقارنة بين أصلية الوجود واعتبارية الماهية كما هو الحال عند "الملا صدرا"، أو أصلية الماهية واعتبارية الوجود كما هو الحال عند "السهروري"، وكذلك موقف كل منهما من المثل الأفلاطونية، يؤسس لإظهار الاختلاف في داخل الأفلاطونية الإسلامية، إذا صح أن كل من "السهروري" و"الملا صدرا" ممثلين غير منازعين لهذه الأفلاطونية الإسلامية، والتي أعادت لأفلاطون، وللشيخ اليوناني أفلوطين، ما كان قد انتزعه أرسطو من وهج فلسفتهما، عند المشائين المسلمين وزعيمهم الشيخ الرئيس "ابن سينا"، مع الأخذ بعين الاعتبار المرحلة الإشراقية أو (المشرقية) في فلسفة ابن سينا، تلك السينوية "السهروردية" التي عمد إلى نشر تعاليمها المعلم الثالث محمد باقر الداماد، في مدرسة أصفهان الفلسفية، إبان ازدهارها في العصر الصفوی.

### مصادر فلسفة الإشراق وأصولها:

يقودنا مدلول الإشراق إلى مصادره وأصوله، وتؤدي كافة القراءات لهذه اللقطة المصطلح إلى المصادر والأصول ذاتها في دلالتها اللغوية، ورمزيتها الجغرافية، إضافة إلى استخدام هذا المصطلح في معجم الشيخ الرئيس "ابن سينا"

الفلسفي، الذي عقد العزم على بناء فلسفة مشرقية؛ لكنه لم يستطع إكمال مشروعه، بل لعلَّ مشروعه كان، وأسباب قاطعة، مهياً للفشل، كما يقول "كوربان": "ولذلك يدعو شيخ الإشراق، كل من أراد التعرف إلى الحكمة المشرقة" إلى دراسة كتابه هو، وليس كتب "ابن سينا"، لأنَّ الشيخ الرئيس قصر في مهمته، لجهله بالأصل المشرقي نفسه، الأصل الذي يستحق الصفة المشرقة. "فإِبْن سِينَا" ، في رأي "السهوروبي" ، لم يعرف هذا الأصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة (الخسروانيين) ، والذي هو الحكمة اللدنية الحقيقة. وكان في الفرس، يقول "السهوروبي" ، "أُمَّةٌ يهدون بالحق وبه كانوا يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجنوس، قد أحينا حكمتهم النورية الشريفة، التي يشهد بها ذوق "أفلاطون" ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله"<sup>(1)</sup>.

يقول "سيد حسين نصر": "إن المصادر التي استمد منها "السهوروبي" العناصر التي ركب منها حكمته الإشراقية، "تألف أولاً، وبصورة رئيسية من التصوف، وخاصة مؤلفات الحلاج، والغزالى الذي كان لكتابه "مشكاة الأنوار" تأثير مباشر على العلاقة بين النور والإمام، كما فهمها "السهوروبي" ، وتشتمل أيضاً على الفلسفة المشائية الإسلامية، كما ترد عند "ابن سينا" خاصة. وإن كان "السهوروبي" قد انتقدتها بعض الشيء، إلا أنه اعتبرها أساساً ضرورياً لفهم عقائد الإشراق. أما بخصوص مصادر ما قبل الإسلام، فقد اعتمد كل الاعتماد

على الفياغورية والأفلاطونية، وعلى الهرمية كما نشأت في الإسكندرية، ثم حفظت وروجت في ما بعد في الشرق الأدنى على يد صابئة حران... وفوق هذه المصادر اليونانية، ومصادر البحر الأبيض المتوسط، وعلاوة عليها، التفت "السهوروبي" نحو الحكمة الإيرانية القديمة، واعتبر حكماءها الورثة المباشرين للحكمة، كما نزلت قبل الطوفان على النبي إدريس، الذي عده المؤلفون عبارة عن هرمس. فاعتمد على الزرادشتية في استعمال رموز النور والظلمة خاصة، وفي علم الملائكة الذي عول فيه على اصطلاحها تعويلاً شديداً؛ إلا أن "السهوروبي" قد أشار بوضوح، إلى أنه ليس ثانياً بحال من الأحوال. وإنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرة للزرادشتين".<sup>(2)</sup>

وانطلاقاً من هذا الرأي يناقش الدكتور "محمد علي أبو ريان" في مقالة له، قضية المصدر الإيراني \* ويستخلص وجود أصول أفلاطونية صريحة، من خلال الإعتراف أن "أفلاطون" هو رئيسهم؛ أي الإشراقيين؛ لأنه صاحب الحكمة الذوقية، ورئيس الإشراقيين، - كما يردد هذا القول فيما بعد "صدر الدين الشيرازي" -، ويشير الدكتور أبو ريان إلى علاقة "ابن سينا" بمثل "أفلاطون"، وإلى أن البناء النوراني الإشرافي استمرار للتيار الأفلاطوني.

\* انظر بحث الدكتور محمد علي أبو ريان "الإشرافية مدرسة أفلاطونية إسلامية" في الكتاب التذكاري للذكرى المئوية الثامنة لوفاة شيخ الإشراق، غصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص

ويخلص "أبو ريان" إلى النتيجة التالية:

"تبين من هذه الدراسة أن المذهب الإشرافي، فضلاً عن أنه إحياء إسلامي لمذهب "أفلاطون"، فهو أيضاً يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفـي الإسلامي، ويستمد عناصره الأولى ابتداءً من المشانقة الإسلامية ونقدـها الحاسم عند "أبي بركات". وعلى هذا، فإن كلمة إشراق عند "السهوروبي"، ليس لها سوى معنى مجازي، ولا تتضمن أي معنى جغرافي؛ وإلا فكيف نستطيع إدراج اسماء: "أفلاطون" و"فيثاغورس" و"أنباذوقليس" في شجرة النسب الإشرافية برئاسة "أفلاطون"؟ ثم كيف نستطيع تفسير وصف "صدر الدين الشيرازي" للإشرافيين بأنهم روّاقيون، فضلاً عن أنـهم أفلاطونيون" <sup>(3)</sup>.

نقول: إن الركن الأساس في دراسة الأصول الفلسفـية يقوم على تعـين العنصر الغالب والمسـطـير فيها. لقد ذهب "كوربان" إلى غلبة العنصر الفارسي في الفلسفة الإشرافية، فيما صرـح "سيد حسين نصر" بـغلبة العنصر الصوفي الإسلامي، وكتب "محمد علي أبو ريان" بـحثاً خاصـاً حول سـيادة العنصر اليوناني الأفلاطوني. وفي كل الأحوال، فإنـنا نذهب، وفي اعتبار التـوـسط، للقول بالـجـمـعـ بين العـناـصـرـ الثلاثـ المشـترـكةـ، لكنـ مع مـيلـ صـرـيـحـ للـعنـصـرـ الفـارـسـيـ، خـاصـةـ وـأنـ العنـصـرـ الإـسـلامـيـ الصـوـفـيـ، لاـ يـخلـوـ بـدـورـهـ منـ مؤـثـراتـ فـارـسـيـةـ صـرـيـحةـ. ولـعلـ هـذـاـ الرـايـ هوـ المرـجـحـ عـنـدـ "الـشـيرـازـيـ"، الذـيـ تـكـلمـ عـنـ "الـسـهـورـوـبـيـ"ـ كـ "شـيخـ أـتـبـاعـ المـشـرـقـيـنـ، وـالـمحـيـيـ رسـومـ الفـرسـ فيـ قـوـاعـدـ النـورـ وـالـظـلـمـةـ"ـ<sup>(4)</sup>. وـهـوـ رـأـيـ صـرـيـحـ فـيـ ماـ ذـهـبـاـ إـلـيـهـ، مـؤـيـدـيـنـ رـأـيـ "الـشـيرـازـيـ"ـ بـغـلـبـةـ العـنـصـرـ الفـارـسـيـ فـيـ حـكـمـةـ

الإشراق عند "السهروردي". وكأنني بحكيم شيراز، يضع فاصلاً بيئناً بين المصادر وأصول فلسفته في الحكمة المتعالية، وفلسفة حكمة الإشراق، فاصل تستبين أهميته من خلال دراسة أصول فلسفه "الشيرازي" وغلبة العنصر الإسلامي الشيعي عليها.

## مَصَادِرُ الْحَكْمَةِ الْمُتَعَالِيَّةِ وَأَصْوْلَهَا:

القرآن الكريم أول مصادر الحكمة المتعالية، "فالشيرازي"، كبقية الفلاسفة المسلمين، تدبّر معاني القرآن الكريم في إطلاقه لقوى العقل، وحثّه على النظر إلى الكائنات، لمعرفة الحق المطلق. والقرآن، عنده، نسخة عن الوجود. وأصول القرآن وخطوطه، ومسائله، هي أصول الوجود وخطوطه ومسائله؛ لذلك كان تفسير القرآن، تفسيراً للوجود، ومفاتيحه مفاتيحاً للوجود.

أما اليابيع الدينية الأخرى، كالحديث والفقه وأصوله، وعلم السيرة والرجال، فقد اتخذها "الشيرازي" بمنزلة أصول عقلية، وخاصة كتب الحديث منها، باعتبارها صادرة عن مبدأ العقل والوجود، أي الحجج المعصومين عن الخطأ والزلل. وقد أغنت هذه المصادر فلسفة "الشيرازي" غناءً كبيراً، وأنثرت مسائل عديدة تختص بها كتب الأحاديث عند الشيعة، وخاصة كتاب نهج البلاغة. وأثمر اشتغال "الشيرازي" على كتب الحديث، مؤلفه "شرح أصول الكافي"، وهو مؤلف وضعه الشيرازي، وفي نيته أن يشرع في وضع مجموعة واقعية لفلسفة شيعية، إلا أن الزمن لم يمهله، للأسف، حتى يتمها.

الإشراق عند "السهروري". وكأني بحكيم شيراز، يضع فاصلاً بيناً بين المصادر وأصول فلسفته في الحكمة المتعالية، وفلسفة حكمة الإشراق، فاصل تستبين أهميته من خلال دراسة أصول فلسفه "الشيرازي" وغلبة العنصر الإسلامي الشيعي عليها.

### مَصَادِرُ الْحَكْمَةِ الْمُتَعَالِيَّةِ وَأَصْوَلُهَا:

القرآن الكريم أول مصادر الحكمة المتعالية، "فالشيرازي"، كبقية الفلاسفة المسلمين، تدبر معاني القرآن الكريم في إطلاقه لقوى العقل، وحثه على النظر إلى الكائنات، لمعرفة الحق المطلق. والقرآن، عنده، نسخة عن الوجود. وأصول القرآن وخطوطه، ومسائله، هي أصول الوجود وخطوطه ومسائله؛ لذلك كان تفسير القرآن، تفسيراً للوجود، ومفاتيحه مفاتيحاً للوجود.

أما اليهاب الدينية الأخرى، كال الحديث والفقه وأصوله، وعلم السيرة والرجال، فقد اتخذها "الشيرازي" بمنزلة أصول عقلية، وخاصة كتب الحديث منها، باعتبارها صادرة عن مبدأ العقل والوجود، أي الحجج المعصومين عن الخطأ والزلل. وقد أغنت هذه المصادر فلسفة "الشيرازي" غناً كبيراً، وأنثرت مسائل عديدة تختص بها كتب الأحاديث عند الشيعة، وخاصة كتاب نهج البلاغة. وأثمر اشتغال "الشيرازي" على كتب الحديث، مؤلفه "شرح أصول الكافي"، وهو مؤلف وضعه الشيرازي، وفي نيته أن يشرع في وضع مجموعة واقعية لفلسفة شيعية، إلا أن الزمن لم يمهله، للأسف، حتى يتمها.

درس "الشيرازي" علم الكلام في مدرستيه، "المعتزلية" و"الأشعرية"، واجتنى منه ما صحّ من التفسيرات العقلية والدينية، وأخذ منها ما يتلاءم وأصوله الفلسفية. بهذا المعنى، يمكن اعتبار مدرسة علم الكلام، بكلّة تياراتها وتشعباتها، إحدى المنابع المهمة لفلسفة "الشيرازي"، وعلىه، يكون "الشيرازي" وريثاً حقيقياً لتراث كلامي، يمتدّ من "هشام بن الحكم" إلى النّظام المعتزلي، مروراً بأعلام المدرسة الأشعريّة، بما فيها الإمام "الغزالى" و"الفخر الرازى"، إلى أسرة "بن نوبخت"، وعصر الشيخ "المفید" وانتهاءً إلى "نصير الدين الطوسي". إن سلسلة هؤلاء الحكماء والمتكلمين قد قدمت "للشيرازي" ميراثاً غنياً أفاد منه في مباحثه الكلامية والفلسفية.

وكما كان "الشيرازي" وارثاً لحلقات علم الكلام، فقد كان كذلك بالنسبة لحلقات التصوف؛ فإن مراجعة هذه الينابيع، تُظهر أثر سلسلة طويلة من الحكماء الذين مزجوا الفلسفة بالتصوف وبالعرفان الشيعي، وهي محصلة لعلاقة التصوف بالتشيع، وعلاقتها بالفلسفة، تلك العلاقة التي غيرت شروط الفلسفة الإسلامية من أُلفها إلى يائها.

ويمكّنا أن نوجز علاقة للملا صدرا الفلسفية "بالمتابع" الصوفية والعرفانية بما يلي:

1- المؤثّرات المتأثّرة من روح العصر التي كانت مشبعة بنزعات التصوف وتتلذذ على أساتذة كانوا يقدّرون المتصوفة حق قدرهم، ثم سلوكه طريقة العرفاء

في البحث عن الحقيقة، عبر الإعتزال والرياضية الروحية، الأمر الذي جعله في سلوكه طريقة الزهد أقرب من الزهاد أنفسهم.

2- العلاقة بين التصوف والتتشيع، وما أثارته من آراء متقاربة حول مسائل تتعلق بالنبوة والولاية والتأويل الباطني للشريعة، وما أثير حول تعاليم الأئمة، وتأسيسها للفلسفة النبوية عند الشيعة، أو فلسفة العرفان الشيعي. ويعتبر شرح "ملاً صدراً" على كتاب "أصول الكافي" للكليني، هو ثمرة تعاليمه في هذا الباب.

3- الأصول والمعطيات العرفانية، والمؤثرات التي تركتها فلسفة "ابن عربي" في الشرق، وخاصة في إيران، ودراسة "ملاً صدراً" لإبن عربي، وسلسلة الحكماء والعرفاء الذين تعاقبوا على شرح عقائد الشيخ الأكبر.

4- لقد هضم "الشيرازي" هذه الأصول والمعطيات الصوفية والعرفانية وتبناها في طريقته، وفسرها تفسيراً ملائماً للقواعد العقلية، وأدرجها في نظامه الفلسفي العام.

كان لفلسفة اليونان أثر في تكوين فلسفة "الشيرازي"؛ حيث يمكن اعتبار الفلسفة اليونانية، كما وصلت إلى المسلمين، وتسربت إلى تفكيرهم الفلسفـي، قد تركت أثراًها البالغ في حكيمـنا سوـاء في توجيهـه إلى معالـجة المشاكل التي عـالجـها، أو في الحلـول التي وضـعتـ. ويـصحـ في هذا الـبابـ علىـ الحـكـيمـ "الـشـيرـازـيـ" ماـ صـحـ علىـ أـسـلـافـهـ منـ الفـلـاسـفـةـ المـسـلـمـيـنـ، وـيـبـقـىـ الفـارـقـ الـذـيـ فـيـ الإـمـتـياـزـ، هوـ طـبـيعـةـ العـلـاقـةـ بـيـنـ الـفـيـلـيـسـفـ وـتـرـاثـهـ.

لقد أخذ "الشيرازي" عن الفلسفة اليونانية في كافة أدوارها ومراحلها، وذلك عن طريق الإطلاع المباشر، أو بواسطة أسلافه من الفلاسفة المسلمين الذين نقلوا فلسفة اليونان عبر الترجمات والشروح والتعليقات والملخصات. وإذا كان من الصعب، حتى الآن، تأكيد اطلاع "الشيرازي" على فلسفة الشارح الأكبر "أبو الوليد ابن رشد"، فإن أخذه عن "الكندي" و"الفارابي" و"ابن سينا" و"السهوردي" صريح في مؤلفات "الشيرازي" كافة، وخاصة كتابه الأسفار، الذي يعتبر بحق موسوعة فلسفية نادرة. ومعروف أن "الشيرازي" وضع شرحًا وافيًا على كتاب "الشفاء لابن سينا"، ورد عليه في كتبه الأخرى. كما أنه وضع شرحاً وتعليقات على شروح "قطب الدين الشيرازي" لحكمة الإشراق.

إن مؤثرات "ابن سينا" على "الشيرازي" تطال آراءه في مباحثه عن الوجود، والباحث الإلهية، وعلم النفس ومعادها، ويظهر أن تأثير السينوية على حكيم شيراز يتناول مرحلتيها المشائية والمشرقية؛ لكن ذلك لم يمنع "الشيرازي" من توجيه نقدٍ صريح للشيخ الرئيس في أكثر من ثمانية عشرة مسألة تقاد تصيب اللب من جوهر الفلسفة السينوية.

إن الأثر الذي تركته فلسفة "ابن سينا" في مرحلتيها: المشائية والمشرقية، يضع "الشيرازي"، في علاقة مسبقة مع السينوية - السهوردية قبل العلاقة المباشرة مع حكمة الإشراق التي علق عليها.

يذهب "أبو ريان" إلى أن المدرسة الإشراقية انقسمت إلى فرعين كبيرين: الفرع الأول في المشرق، والفرع الآخر في المغرب. ويرى أن أهم فلاسفة فرعاها

بين السهوردي وملاء صدرا

طراد حمادة

لمحة/ العدد السادس /شנתه 2003/ 1423

المشرقي كان "ملاً صدرا الشيرازي"، إضافة إلى آخرين من أمثال أساتذة "الشيرازي": "ميرداماد"، و"الشيخ البهائي". وكذلك شرّاحه، ومنهم "هادي السبزواري"، وأنه كان للمدرسة الإشراقية تأثير هام في نشأة البهائية، وفي بلورة العقائد الشيعية؛ ذلك أن مدرسة النجف الشيعية قد تعاونت تعاوناً وثيقاً مع أصفهان وشيراز وقرزجين. والدليل على مدى الارتباط الوثيق بين الإشراقية والمذهب الشيعي، هو أن عالماً متكلماً مثل "أبي جمهور الإحسائي" كان له مجاهداً كبيراً في الرابط بين الآراء الشيعية والأفكار الإشراقية، وأن "ابن أبي جمهور" هذا هو الذي مهد السبيل لتفكير "ملاً صدرا" ... على أن مدرسة "ملاً صدرا" لم تكن المدرسة الإشراقية الوحيدة، بل هناك المدرسة التي عكفت على مؤلفات "السهوردي" وأحيت فكرته وتمثلته، ومن أعلامها "شمس الدين الشهروسي" الذي تأثر فيه "ابن كمونة"، و"نظام الهروي" (1300م) و"جلال الدين الدواني" (1501م) إضافة إلى "الأبهري" (ت 663هـ) و"نصر الدين الطوسي" (672هـ) في نظرية فيض العقول.

أما في الغرب، فإن من أتباع المدرسة الإشراقية كما يذكر "أبو ريان"، "ابن عربي"، الذي يعتبر أكبر ممثل للمدرسة الإشراقية في الأندلس؛ تلك المدرسة التي أسسها "ابن مسرة"، بالإضافة إلى "ابن سبعين"، كما تأثر بالنزعة الإشراقية كل من "ابن باجة" و"ابن طفيل"<sup>(5)</sup>.

يركّز "سيد حسين نصر" على دور "ملاً صدراً" في إحياء فلسفة الإشراق في إيران والشرق الإسلامي عامّة، ويرى أن "الشيرازي" أدمج بصورة نهائية عقائد "السهوروبي" في نظامه الفلسفي المتشعب. ورغم أن آثار "ملاً صدراً" أخذت تحجب آثار "السهوروبي" في المدارس الرسمية، إلا أن العقائد الإشراقية قد استمرت تدرس من خلالها، وعلى هذا الوجه، وقع الحكماء المتأخرون، أمثال "حاجي ملاً هادي السبزواري"، أشهر الشارحين لتعاليم "ملاً صدراً" في العصر القاجاري، والشيخ "أحمد الإحسائي" مؤسس حركة الشيشخية، والذي كان مخالفًا بعض عقائد "ملاً صدراً"، وقع هؤلاء تحت تأثير تعاليم "السهوروبي"، وفي الهند أيضًا استمرت دراسة "السهوروبي" مباشرة ومن خلال آثار "ملاً صدراً"<sup>(6)</sup>.

يتضح من هذه الآراء، أن التيار الإشraqي الذي أطلقه "السهوروبي"، استمر بعده، وأخذ يشتّد، ولا سيما في الحلقات الشيعية أثناء العهد الصفوي في بلاد فارس، وكان من أبرز ممثليه الفيلسوف "الشيرازي"؛ الذي اطّلع على آراء "السهوروبي" بكل مؤثراتها الخصبة ومصادرها المتّنوعة، ووضع شرحًا وافياً على حكمة الإشراق، المؤلف البارز بين آثار "السهوروبي"، واعتُبر بذلك أحد أهم شارحيه، كما يظهر شبه إجماع عند الباحثين في تطورات المدرسة الإشراقية، أن مباحثتها استمرت من خلال آثار الحكيم، خاصة في المدارس الشيعية في إيران والهند.

تضعننا هذه الآراء أمام علاقة مركبة بين الفيلسوفين، ولكن إذا كان "الشيرازي" قد أدرج حكمة الإشراق في فلسفته العامة، فإن دراستنا لأصول الفلسفتين تؤدي إلى النتائج التالية:

- 1- إنَّ محاكمة العلاقة مع التراث بالنسبة لفيلسوف متاله، لا تجمع الأهمية اللاحقة لإعتبراللاحق من أتباع السابق، وإن كان في الإمكان اعتبار "السهروردي" من أسلاف "الشيرازي"، لكن ليس على وجه اعتبار "الشيرازي" تطوراً لاحقاً في مدرسة الإشراق.
- 2- إن الصورة الغالبة في أصول الإشراق هي العنصر الفارسي، ومن ثم اليوناني، ثم الإسلامي، فيما الصورة الغالبة في أصول الحكمة المتعالية هي العنصر الإسلامي، وبعده اليوناني. ولا نجد نصوصاً واضحة لتأثير فارسي مباشر، بقدر ما يمكن تلمسه من خلال العلاقة مع الأسلاميين، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر "السهروردي"، والآثار الفارسية في حكمته الإشرافية.
- 3- لا يتوقف التمييز على اصطدام العناصر في الأصول الفلسفية، بقدر ما يقوم على طبيعة المشروع الفلسفـي نفسه. إن فلسفة "السهروردي" تهدف أصلـاً إلى إحياء حكمة فارس القديمة، أو هي تريد إحياء الحكمة المشرقـية - الإشرافية؛ فيما المشروع الفلسفـي عند "الشيرازي" يقوم، وفي الأصل، على بناء فلسفة قرآنـية، تتصل بشكل مباشر بالكتاب الإلهـي، وتعطي لل الحديث وتراث الأنـمة دوراً مباشرـاً؛ تكون فلسفة إلهـية - نبوـية. ويشرح "هنـري كورـبان" دور "الـشيرـازي" في هذه النـاحـية بطريقـة صـريـحة بقولـه: "فـعندـما تـقرـ هذهـ الفلـسـفةـ بالـصلةـ التـيـ تـقيـمـهاـ هـيـ

بين وساطة الملائكة والإشراق العقلي، فلا تكون قد تعددت، والحالـة هذه حدودها اطلاقاً. وكما قلنا فإن عرفانية الفلـاسـفة تلحق بعلم العـرـفـانـ النـبـويـ، وذلك يـادـماـجـهاـ العـقـلـ الفـعـالـ بالـرـوـحـ الـقـدـسـ (جـبـرـيلـ، مـلـاـكـ الـوـحـيـ).

ولهـذاـ فـإـنـاـ نـيـنـتـرـ الـبـيـانـ الإـجـمـالـيـ لـلـحـكـمـةـ الإـلـهـيـةـ الشـيـعـيـةـ، إـذـاـ لـمـ نـشـرـ باختصارـ إـلـىـ الـكـيـفـيـةـ التـيـ وـسـعـ بـهـاـ مـفـكـرـوـنـاـ فـيـ شـرـوـحـاتـهـمـ الـعـرـفـانـيـةـ التـيـ اـبـتـأـهـاـ الـأـئـمـةـ. وـ"ـالـمـلـاـ صـدـرـاـ"ـ أـسـتـاذـ كـبـيرـ فـيـ هـذـاـ الـبـابـ، فـالـعـقـيـدـةـ التـيـ يـصـوـغـهـاـ عـلـىـ هـامـشـ نـصـوصـ الـأـئـمـةـ، تمـثـلـ كـلـ مـعـرـفـةـ حـقـيقـيـةـ، باـعـتـارـهـاـ كـشـفـاـ أوـ ظـهـورـاـ. وـذـلـكـ أـنـ الـقـلـبـ (ـهـذـهـ الـلـطـيفـةـ الـنـورـانـيـةـ وـمـرـكـزـ الـذـكـاءـ)ـ عـنـدـهـ، مـلـكـةـ تـجمـيـعـ الـحـقـائـقـ وـكـلـ مـاـ هـوـ قـاـبـلـ لـلـمـعـرـفـةـ. غـيـرـ أـنـ الـمـعـارـفـ التـيـ تـتـجـلـيـ لـهـ مـنـ حـجـبـ الـغـيـبـ، يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ مـصـدـرـهـاـ الـعـلـمـ الـشـرـعـيـ أـوـ مـعـطـيـاتـ الـشـرـعـيـةـ، كـمـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ عـلـمـاـ عـقـلـيـاـ؛ـ وـبـالـتـالـيـ آـتـيـةـ مـبـاـشـرـةـ مـنـ مـعـطـيـاتـ الـمـعـطـيـاتـ. وـهـذـاـ الـعـلـمـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـوـنـ نـظـرـيـاـ قـبـلـيـاـ، أـوـ قـلـ مـطـبـوـعاـ بـحـسـبـ تـبـيـيرـ الـإـمـامـ الـأـولـ، وـهـذـهـ هـيـ مـعـرـفـةـ الـاـكـتسـابـ بـالـجـهـدـ وـالـمـلاـحظـةـ، أـوـ بـالـاستـبـصـارـ أـوـ الـإـعـتـبارـ، وـذـلـكـ هـوـ عـلـمـ الـفـلـاسـفـةـ لـأـكـثـرـ وـلـأـقـلـ. إـمـاـ أـنـ تـهـاجـمـ الـقـلـبـ وـتـنـعـكـسـ فـيـهـ فـجـأـةـ، وـهـذـاـ مـاـ يـسـمـيـ بـالـإـلـهـامـ. وـيـنـبـغـيـ أـنـ نـمـيـزـ، بـالـنـسـبـةـ لـلـإـلـهـامـ، الـحـالـةـ التـيـ يـحـدـثـ فـيـهـاـ بـدـونـ أـنـ يـعـرـفـ الـإـنـسـانـ الـعـلـةـ التـيـ أـلـقـتـهـ فـيـهـ (ـالـمـلـاـكـ)، وـهـذـاـ هـوـ إـلـهـامـ الـأـئـمـةـ وـالـأـوـلـيـاءـ عـمـومـاـ؛ـ وـالـحـالـةـ التـيـ يـرـىـ فـيـهـاـ الـإـنـسـانـ هـذـهـ الـعـلـةـ مـبـاـشـرـةـ، وـهـيـ حـالـةـ الـوـحـيـ، مـنـ الـمـلـاـكـ إـلـىـ الـنـبـيـ. إـذـنـ، فـإـنـ عـلـمـ الـعـرـفـانـ هـذـاـ يـشـتـمـلـ

على ظهور واحد، يتجلّى في درجات مختلفة، هي معرفة الفلاسفة والملهمين  
والأنباء دفعة واحدة<sup>(7)</sup>.

أضافت آراء الشيخ الأكبر "محب الدين ابن عربي" على التراث الصوفي الإسلامي، خاصة مدرسة التجليات والكشف، إضافات بعيدة الأثر، شكّلت قفزة نوعية في التصوف والعرفان الإسلامي. وإذا كان "ابن عربي" قد جاء إلى هذه الدنيا حين غادرها "السهوروبي"، فإن حكيم مارسية ترك أثراً الشديد على حكيم شيراز، وذلك موضع تمايز جديد، يرتبط بتطور الفكر الفلسفـي نفسه، كما الفكر الصوفي على وجه الخصوص، بين "السهوروبي" و"ملاً صدراً".

وإذا كانت المقارنة في دراسة اصول الحكمتين، الإشراقية والمتعلالية، تدلنا على جذور هاتين الشجرتين العملاقتين في المعرفة الإلهية، فإن المقارنة بين ثمار كل منهما تضيء وجهة نظرنا في هذا البحث بدليل آخر، وعليه سنرى اتفاقهما أو اختلافهما في مسائلتين؟

- مباحث اصالة الوجود والماهية.

- مباحث المثل الأفلاطونية.

### مباحث اصالة الوجود والماهية:

لم تطرح مسألة الأصالة بين الوجود والماهية كمبحثٍ فلسفـي مستقل، قبل عصر "الشيرازي"، وكل حكم يطلق على مذهب الفلاسفة في هذه المسألة يستفاد من طيات أقوالهم، فيما أفرد "الشيرازي" لموضوع اصالة الوجود واعتبارية الماهية،

عنواناً مستقلاً، وجعل من أصالة الوجود أصلاً من أصول فلسفته في الحكمة المتعالية، واعتبر هذا الأصل، الذي وضع حداً لقرون عديدة من سيطرة فلسفات الماهية، من ابتكاره، وهو يمثل بداية عصر جديد في الفلسفة الإسلامية، هو عصر فلسفة الوجود المرتكزة إلى أصالتها قبلة الماهية.

جاء في المنظومة للحكيم السبزواري:

### احتلقو [يعني الفلسفة] على قولين:

أحدهما: إن الأصل في التحقيق هو الوجود، والماهية اعتبارية ومفهوم حalk عن متعدد به. وهو قول المحققين من المشائين وهو المختار كما في النظم: إن الوجود عندنا أصيلٌ.

وثانيهما: إن الأصل هو الماهية والوجود اعتباري، وهو مذهب شيخ الإشراق "شهاب الدين السهروردي" (قده)<sup>(8)</sup>.

هكذا يطرح "السبزواري" الخلاف بين تيارين في الفلسفة، وينسب القول بأصالة الوجود للمشائين، وأصالة الماهية لصاحب حكمة الإشراق؛ لكننا نرجح، أن القول بأصالة الوجود، هو من المبتكرات الفلسفية "للشيرازي"، وأن السيادة في الفلسفة ما قبل الحكمة المتعالية كانت القول بأصالة الماهية، فيما القول بأصالة الوجود تتفرد فيه الحكمة المتعالية.

إن موقفنا في هذه المسألة يستند إلى أهمية طرحها، عند "الشيرازي"، كعنوان مستقل وإلى اعتبارها أصلاً فلسفياً يبني عليه، إضافة إلى تصريح

"الشيرازي" بتفرده في هذه المسألة، وتوجيهه النقد لشيخ الإشراق باسم صاحب التلويحات، الأمر الذي يفيد نقداً غير مباشر، للمسائين. ومن أجل ذلك، يستطرد "الشيرازي" في حديثه عن الوجود، حتى ينتقل به إلى الماهية التي هي ما به يجاب عن السؤال ما هو... وهي بما هي ماهية أي باعتبار نفسها، لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية... "مؤكداً إن إضافة صفة الوجود إليها أمر عقلي فحسب، بحيث لا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر، ولامعية أيضاً لأن الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتاخر ولا يكون معه...".

إن ما يهتم به "الشيرازي" هو الوجود الذي بين أنه حقيقة عينية، ولذلك يصر أنه ليس في الخارج أمر سوى الوجود أما الماهية متعددة به بإتحاد المفهوم الإعتبري بالأمر العيني. والعلاقة بين الوجود والماهية اتحادية لا تعلقية أو انضمامية، أي أنها علاقة بين أمر متحصل، وهو الوجود، ولا متحصل وهو الماهية، وليس بين أمرين متحصلين. والوجود وحده مناط كل التشكيلات الحاصلة في الخارج. وتحصيلات الوجود هي تعدد مراتبه، أي تطوراته. فالعلة تتطور في ذاتها فتنتج المعلوم، والمعلوم ليس إلا نحواً من أنحاء وجود العلة، وحيثما وجد الشيء اتحدت به ماهيته، إتحاد الظل بالشخص...

إن رأي "الشيرازي" المبتكر في اصالحة الوجود يقوم على التقرير، ابتداءً إن "الإرتباط أمر" بعدي، بينما غائية الإرتباط أمر قبلي، وفرق ولا شك بين القبلية والبعدية في الوجود.. فالأشياء أمور قائمة في ارتباطاتها وتعلقاتها، أما وجودها من شيء آخر" خاصة إذا أدركنا أن تنظير "الشيرازي" لأصالحة الوجود هو

ارتباط العلة بمعولها دون سبق لأحدهما على الآخر. فكأن محصل الطرفين قائمة على الوجود ذاته، اعتبار أن المعلول لا يتحمل صفة الوجود إلا بدلالة علته. وأن أشياء العالم في أمس الحاجة إلى هذا العنصر الوجودي، كتحقيق أصلاته مع ارتباطها وتعلقها بعضها ببعض... ومن هنا، فالوجود في ضوء هذه النظرة، أمر متحقق في الخارج، وهو غير الماهية، وهو الأصل والماهية متزعة منه متحللة معه، كضرب من ضروب الإتحاد – كاتحاد الظل بالأصل – وليس للماهية قبل الوجود وجود... أصلاً؛ لأنها اعتبار صرف يتزعها الذهن من حدود الوجود...

يقول في الشواهد الربوبية. "إن بين الوجود والماهية الموجدة به ملازمة عقلية، لا صحابة بحسب الإتفاق فقط، بل بالمعنى المعهود بين الحكماء؛ ولا بد أن يكون أحد المتلازمين تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر، أو مما متحققين جمياً بأمر ثالث موقع الإرتباط بينهما. والشق الثاني غير صحيح؛ لأن أحدهما، وهو الماهية، غير مجعولة ولا موجودة في نفسها... فيبقى الشق الأول؛ ثم لا يجوز أن تكون الماهية مقتضية للوجود، وإلاً لكان قبيل الوجود موجودة وهو محال فالحق أن المتقدم منها على الآخر هو الوجود، لكن لا يعني أنه مؤثر في الماهية، لكونها غير مجعولة كما مر، بل يعني أن الوجود هو الأصل في التحقق، والماهية تبع له، لا كما يتبع الموجود للموجود، بل كما يتبع الظل ، والشبح لذى الشبح، من غير تأثير وتأثير، فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود، أي بالعرض فهما متحدان بهذا الإتحاد"<sup>(9)</sup>.

وبعد أن يشرح "الشيرازي" بعض أحكام الوجود، ويبيّن أن الوجودات هويات بسيطة، وأن حقيقة الوجود ليست معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً من الوجود، يعود في كتابه (الأسفار) تحت فصل بعنوان: "اشكالات وتفاصيل"، ليرد على ما أورده شيخ الإشراق "السهروردي" في كتابه التلويحات، ويسميه هنا بصاحب التلويحات: "إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهية، فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا قابلية ولا صفتية، أو قبله فهي قبل الوجود موجودة، أو معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر؛ وأقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك".

وأجاب "الشيرازي" على هذا الكلام:

باختيار أن الماهية مع الوجود في الأعيان، وما به المعينة نفس الوجود الذي هي به موجودة، بدون الاحتياج إلى وجود آخر، كما أن المعينة الرومانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه، بنفس ذلك الزمان، بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير نهاية.

ثم إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصف الموضوع بسائر الموضوع بشأن الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولو وجودها وجود، ثم يتصرف أحدهما بالأخر؛ بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر، ولا معينة أيضاً بالمعنى المذكور، واتصافها به في العقل<sup>(10)</sup>.

ثم يخلص "الشيرازي" إلى تقرير ابتكاره الفريد بالقول بأصلية الوجود: "إن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الإتحاد، والعقل إذا حللهما إلى شيئين، حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود لأنّه الأصل" <sup>(11)</sup>. يقرر "الشيرازي" وجود تيارين في الفلسفة حول علاقة الماهية بالوجود وهما: "إما أن يكون الوجود انتزاعياً واعتبارياً، والماهيات أموراً حقيقة، كما ذهب إليه المحظوظون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود، وإما أن تكون الماهيات أموراً انتزاعية اعتبارية، والوجود حقيقة عينياً كما هو المذهب المنصور". ويقصد بالطبع مذهب بالذات، القائل بأصلية الوجود واعتبارية الماهية. إن صورة هذا الموقف الفلسفى في غاية الوضوح: القول بأصلية الوجود من مبتكرات صاحب الحكمة المتعالية، وهو قول فصل بين مرحلتين في الفلسفة الإسلامية؛ سادت فلسفات الماهية في مرحلة ما قبل "الشيرازي"، وفلسفة الوجود ما بعده. وتکاد كلمات "الشيرازي" تعبر عن واقع الحال في تقابل مذهبين: مذهب المنصور، ومذهب المحظوظون عن معرفة الحقيقة. إن اختيار الألفاظ في هذا النص ذو دلالة صريحة، لا مجال بعدها للحديث عن مذهبٍ فلسفى واحد يجمع "السهوروبي" و"ملاً صدراً" في توفيقيّة، تکاد لشدة غرابتها أن تكون تلفيقية.. بامتياز..

### **المقارنة بين الحكميين في مسألة المثل العقلية:**

إن المقارنة بين آراء الحكميين في مسألة المثل العقلية، تكشف بدورها عن تباين صريح، يوجه فيه "الشيرازي" نقداً مباشراً للسهوروبي، الذي كان قد

انتقد بدوره آراء المشائين في هذه المسألة. ولا ينسى "الشيرازي" تذكيرنا، كعادته، بأنه قد أعاد الإعتبار للمثل العقلية الأفلاطونية، كما تفرد عن سواه من أسلافه في هذا المبحث.

وهدفنا من إقامة هذه المقارنة المباشرة في مسألة المثل، هو القول: إن كلاً من "السهروردي" و"الشيرازي" قد أخذ عن "أفلاطون"، بطريقته الخاصة، أو أن كلاً منها كانت له قراءته المتفردة لفلسفة "أفلاطون"، الأمر الذي يجعل منهما تيارين متباينين داخل الأفلاطونية الإسلامية نفسها. فكيف عرض الفيلسوفان لنظرية المثل؟

### **المثل والكليات في مذهب "السهروردي":**

لقد تعرض القائلون بالمثل لمبحث الكلي، وتساءلوا هل هو معنى قائم في الذهن، على ما يذهب التصوريون أم أنه قائم في الأعيان، على ما يقول به الواقعيون؟ أم انه مجرد إشارة إلى الواقع، وأن لفظ الكلي لا يشير إلا إلى مجرد الإسم فقط، كما يذهب الإسميون؟

لقد أثار هذا المبحث جدلاً طويلاً بين المثالين والمشائين في العصور المتأخرة للفلسفة اليونانية. ويتدخل "السهروردي" في هذه المناقشات الدائرة حول المثل، ويسأله هل هي قائمة في الأعيان أم في الأذهان؟ وردَّ على المشائين قائلاً: "ولا تظن أن هؤلاء الكبار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو صورتها الكلية، وهو موجود بعينه في الكثريين، فكيف يجوز أن يكون شيء

ليس متعلقاً بالمادة ويكون موجوداً بعينه في المادة، ثم يكون شيئاً واحداً بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى"؟! وهكذا يردد الإعتراض المشانى الأول، وهو أن المثل، وهي صور كلية، - إن صحة وجودها -، قائمة بذاتها، ولا يمكن القول بأنها منبأة في أفراد كثيرين؛ إذ كيف يتعلق ما ليس بمادة بما هو مادي؟. ويستطرد فيقول: "ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنساني؛ مثلاً؛ أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالباً له بلا معنى، إنهم أشد الناس مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل، فإنه لو كان كذا للزمهم أن يكون للمثال أيضاً مثال آخر إلى غير نهاية".

وهذا هو الإعتراض الثاني الذي أشار إليه ورداً عليه، بأنه لا يجوز أن تكون المثل قد وجدت من أجل الأفراد التي تدرج تحتها؛ لأن العالي لا يوجد من أجل السافل. وهذه الفكرة الأفلاطونية قد استغلتها أفلوطين في نظريته في الفيض.

وثلاث الإعتراضات هو القول: إن المثل مركبة، وذلك يقضي بأنها قابلة للإنتحال في وقت ما. والرد على ذلك أنها ذوات بسيطة نورية، رغم أنه لا يمكن تصور الأفراد التي تدرج تحتها إلا على أنها كثرة مركبة، "ولا تظن بأنهم يحكمون بأنها مركبة حتى يقال أنه يلزم أن تنحل وقتاً ما، بل هي ذوات بسيطة نورية، وإن لم تتصور أصنامها إلا مركبة".

والإعتراض الرابع عن المماثلة، بين فيه أن المثال يتفق مع المثل من وجه، ويختلف عنه من وجه آخر. وذلك ما سلم به المشاؤون عند تعرضهم إلى

بين السهوردي وملأ صدرا

طراد حمادة

المحة/ العدد السادس/ شتاء/ 2003- 1423

الكليات الذهنية، وكيف أنها، - وهي مجردة، - مطابقة للأفراد في الأعيان.  
وهذا هو معنى المشاركة الذي أشار إليه "أفلاطون".

"وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، - فالمثال يجب أن يخالف الممثل من وجه ويطابقه من آخر، والمنازعون يسلمون ذلك - فإن المشائين سلموا أن الإنسانية للكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنها مجردة، وما في الأعيان غير مجرد، وهي غير متقدمة ولا متتجوهرة، بخلاف ما في الأعيان".

وآثار "السهوردي" أيضاً مشكلة التداخل بين المثل، وكيف يمكن أن يتربك مثال الإنسانية من الحيوانية وكون الإنسان ناطقاً وذا رجلين؟! ويجب على ذلك بقوله:

إن كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه.

ولكن يبقى الغموض والشك يحيطان بهذه المشكلة القائمة، وهو ما لم يستطع "أفلاطون" نفسه أن يزيله، رغم وصوله في التحليل إلى حد إقامة مثل لأبسط الأشياء، حتى أنه أوجد مثلاً خاصة بالشعر والأقدار.

ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال، "وكذا تكون الشيء ذا رجلين، كل كان شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس، فلا يكون لرائحة المسك مثال، وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المensus، له هيئات نورية من الأشعة، وهيئات من المحبة واللذة والقهر، وإذا وقع ظله في

هذا العالم، يكون صنمه المثل مع الرائحة أو السكر مع الطعم، والصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها".

وقد يزيل هذا النص بعض الغموض الذي يحيط بالمشكلة، ذلك أن "السهوردي" لم يسلك الطريق الذي اتبعه "أفلاطون" حين أغرق في التحليل، وأقام مثلاً للدقيق من الأشياء، بل أنه جعل لمثل، أو للأتوار القاهرة، كما يسميها، هيئات نورية شعاعية وهيئات من اللذة والمحبة والقهر، هذه الهيئات إذا فاضت وأشارت على عالم الأجسام، تالت وتناست وحصل الشيء مع خصائصه المختلفة، أي أن وحدة الشيء المادي وتناسقه يرجعان إلى فيض الهيئات النورية، فهي التي تشارك في إقامة خصائصه، وتجمعيه على نحو معين بحيث تحفظ عليه وحدته<sup>(12)</sup>.

### **المثل والخلواته في مذهب الشيرازي:**

يشرح "الشيرازي" وجهة نظره في الصور المتخيلة، وكون مدركها متجرداً عن هذا العالم، في فصل يحمل هذا العنوان في كتابه الأسفار، ثم يرجع إلى "أفلاطون" ليؤكد وجود العوالم الثلاث: عالم الأجسام، وعالم العقل، وعالم البرزخ. وهو يصرح، في تعليقاته على "إلهيات الشفاء"، لابن سينا، باليمنه بوجود العالم المقداري غير المادي، واتفاقه في ذلك مع اساطين الحكمة، وأنمة الكشف، خاصة صاحب الإشراق "السهوردي"؛ إلا أنه يخالفه في أمرين:

أحدهما: أن الصور المتخيلة موجودة، بالنسبة "للسيرازي"، في صنع من النفس بمجرد تأثيرها وتصورها باستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثرها، كما يفهم من تقرير شيخ الإشراق.

ثانيهما: أن الصور الشبحية ليست مثل "أفلاطون"، خاصة وأن القائلين بهذه الصور يقولون بالمثل الأفلاطونية، و"السيرازي" يذهب إلى عدم الخلط بينهما.

ويذهب "السيرازي" إلى إثبات تجرد الخيال، مصرياً أنه تفرد بذلك، وإلى وجود عالم المجردات العقلية والنفسية، وعالم الأجسام النورية والظلمانية، وعالم البرزخ، وكذلك الموجودات الثلاث للوجودات الطبيعية وهي: العقلي، والمثالي، والمادي<sup>(13)</sup>.

إن موقف "السيرازي" من المثل الأفلاطونية، على صلة بمسألة التعلق أو (المعرفة). وقد حاول، كما يبدو، تجديد نظرية المثل هذه، وردة الإعتبار إليها. جاء في الأسفار: "قد ورد عن "أفلاطون" الإلهي أنه قال موافقاً لشيخه سocrates" إن للموجودات الطبيعية صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسميه المثل الإلهية، وأنها لا تدثر ولا تفسد؛ ولكنها باقية، وأن الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة".

وينتقل "السيرازي"، من ثم، إلى إثبات المثل النورية ببراهين مشرقية من طرائق ثلاثة: الطريقة الأولى: من جهة الحركة، والثانية من جهة الإدراك، والثالثة من جهة آثارها في الأجسام. ونكتفي بإيراد البرهان الأول لإرتكاذه على أصل

الحركة الجوهرية عنده، والبرهان الثاني لإرتكاذه على الإدراك واتحاد العاقل بالمعقول.

جاء في الشواهد الربوبية في إثبات المثل النورية من جهة الحركة: الطريقة الأولى من جهة الحركة: قد سبق مَنَّا أن الصور الطبيعية في الأنواع الجسمية هي مبادئ حركاتها الطبيعية في الأين والكم والكيف والوضع، واستبان أن مباشر التحريك يجب أن يكون في ذاته أمراً متجدداً وحادتاً.

فالطبيعة جوهر غير قار الذات؛ ولكونها مادية الوجود فمن شأنها الإمكان والإستعداد، فكُلما خرجم من القوة إلى الفعل، بقي الإمكان لها إلى غير النهاية. ومبعد تغيرها وتقوُّمها هو الطبيعة؛ لكونها غير مستقرة الذات، فهي الحادثة والمتتجدة بالذات.

والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتتجدد، بل هما نفس الحدوث والتتجدد؛ لأنهما أمران نسبيان، والأعراض أيضاً، في وجودها، تابعة لوجود الطبيعة، والهيولى قوة محضة.

فإذا كان الأمر كذلك؛ فلا بد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها، لحاجة كل متحرك إلى محرك؛ لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر إلى ما يحركه، وإلا لزم تخلل الجعل بين الشيء نفسه؛ إذ لا يمكن أن يكون له وجود غير هذا الوجود، أعني كونه متحركاً، بل يفتقر إلى محرك يعطي وجوده، ويجعل ذاته المتحرك جعلاً بسيطاً، وذلك المحرك المقوم له يجب أن يكون أمراً ثابتاً مفارقأً عن المادة ولو اتحقها، وإلا لعاد الكلام فيتسلسل. وما سوى العقل ليس كذلك؛ لأن النفس، بما

هي نفس، حكمها حكم الطبيعة في تجديدها، فيكون مقوم كل طبيعة جوهرًا مفارقًا نسبته إلى جميع أفراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبة واحدة، فهو المقوم لوجود تلك الأفراد، والمحصل لنوعها، والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة، والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً، فيكون صورتها المفارقة.

وأيضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً، مع تبدل خصوصيات الحركة ووحدة الهيولى الجنسية والطبيعية، كما مر، متجلدة، فلا بد من واحد ثابت ينحفظ به أصل الطبيعة وسنته مع تبدل خصوصياتها.

فالطبيعة يتنظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني، وجوهر متجدد هيولاني، فلا محالة يكون الطبيعة متحددة الوجود بذلك الجوهر، اتحاداً معنوياً، يكون ذاتها ذاته، وفعلها فعله، مع كونه عقلياً وكونها حسيّة<sup>(14)</sup>.

ويكمل في الأسفار قائلاً: "لِيُعلَمُ أَنَّ الْمُثَلَ النُّورِيَّةِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ جُواهِرٌ فِي ذَاتِهَا وَوُجُودِهَا، وَهِيَ أَصْلُ جُواهِرِ هَذَا الْعَالَمِ وَمَاهِيَّاتِهَا، وَهِيَ حَقَائِقُ هَذِهِ الْمَحْسُوسَاتِ الْمَادِيَّةِ، وَالَّذِي يَفِيدُ إثباتَهَا، بَلْ إثباتُ الْأَشْيَاءِ الْمَعْلَقَةِ جَمِيعاً غَيْرَ الَّذِي سَبَقَ مَنَّا ذَكَرْهُ [يُقَصِّدُ إثباتَهُ عَنْ طَرِيقِ الْحَرْكَةِ]"<sup>(14)</sup>.

ولم يسلِم موقف "السهروردي" من المثل العقلية من نقد "الشيرازي" الذي يقول بعد أن أشار إلى موقفه: "هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب، ولا شك أنها في غاية الجودة واللطافة، ولكن فيها أشياء، منها عدم بلوغها حد الإجاد؛ حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة اصنامها الحسية، حتى أن فرداً واحداً من أفراد النوع يكون مجردًا والباقي

مادياً. بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلاً لنوع مادي لا مثلاً لأفراده<sup>(15)</sup>.

### ثمرة البحث:

قد تحققنا في هذه المقارنة من المسائل التالية:

- 1- رغم وجود أصول مشتركة لكل من الحكمة الإشراقية والحكمة المتعالية، فإن التيار الغالب بين عناصر هذه الأصول يختلف من ناحية غلبة العنصر الفارسي في أصول الإشراقية، وغلبة العنصر الإسلامي في الحكمة المتعالية، إلى جانب اعتبار المشروعين الفلسفيين متباهين أو متمايزين من حيث المحتوى والأهداف.
- 2- الإفتراق إلى درجة التقابل بين مذهبين، تظهر فيهما الحكمة الإشراقية كفلسفة ماهية لقولها بأصلية الماهية، والحكمة المتعالية كفلسفة وجود لقولها باصلة الوجود. وهذه قاعدة من الأهمية بمكان، أن يصار، بسببها، إلى قيام مذهبين فلسفيين متناقضين.
- 3- الإفتراق إلى تيارين مستقلين داخل الأفلاطونية الإسلامية نفسها، من خلال التباين في النظر إلى المثل الأفلاطونية، وأهمية اختلاف الموقف من المثل تحدد بمكانة نظرية المثل في فلسفة "أفلاطون": إن نظرية المثل هي قلب الفلسفة الأفلاطونية، كما نظرية الجوهر والمادة والصورة، أساس الأرسطية.

4- إن مؤثرات "السهوروبي" على فلسفة "الشيرازي"، باعتباره واحداً من أسلافه، ترتبط بتطورات السينوية- السهورودية من ناحية، ومن ناحية أخرى لمؤثرات آراء "ابن عربى" على فلسفة "الشيرازي"، فيما لا يمكن أن تُرسم العلاقة بين الشيخ الأكبر وشيخ الإشراق.

5- إن "صدر الدين الشیرازی" صاحب مشروع فلسفی، استطاع نسخ فلسفة الإشراق ضمن نظامه الفلسفی العام، وتحول إلى نسق مستقل حتى عن التيارات التي ازدهرت داخل مدرسة أصفهان، كما أنه تحول إلى الفيلسوف الرسمی للإسلام الشیعی، بصورة تقترب، باعتبارها من مصادق اعتبار فلسفة "توما الإکوینی" ممثلاً رسمیاً للكنیسة الكاثولیکیة. مع الإشارة إلى أن غلبة تيار الحکمة المتعالیة في الوسط الشیعی، تم دون موافق رسمیة، كما حصل بين الکنیسة والإکوینی. وإذا كان من الصعب الخروج بقرار حاسم في الفلسفه المقارنة؛ لأن المذاهب لا تبتعد في هذا العالم إلى درجة كبيرة، خاصة وأنه يوجد اجماع غريب على اعتبار الحکمة المتعالیة مجرد مرحلة لاحقة في تطورات حکمة الإشراق، الأمر الذي يجعل مهمة هذا البحث صعبة المنال؛ لكنها قريبة إلى واقع الحال، والمقصود فيه حال حکمة الإشراق والحكمة المتعالیة باعتبارهما مدرستین مستقلتين يتمايزان في تقديم الأوجوبية على طبيعة الأسئلة الفلسفية المشتركة...

## المواهش:

- (1) كوريان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ص 176-177. نقلًا عن حكمة الإشراق للسهروردي.
- (2) سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين: ترجمة صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971، ص 80، نقلًا عن «حكمة التصوف» للسهروردي.
- (3) أبو ريان، محمد علي: (الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية - مناقشة المصدر الإيراني)، الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاة السهروردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص 58.
- (4) نفس المصدر السابق.
- (5) أبو ريان، محمد علي: أصول الفلسفة الإشراقية، دار النهضة العربية - بيروت، 1978، ص 49.
- (6) سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سابق، ص 108.
- (7) كوريان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق.
- (8) السبزواري: شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، 1992، ص 66-68.
- (9) الشيرازي، صدر الدين: الشواهد الربوبية، تحقيق وتعليق جلال الدين الأشتبهاني، مشهد المطبوعات الجامعية، 1360 هجري، ص 7-6.
- (10) الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981، ج 1 ، ص 54 - 55.
- (11) م.ن، ج 1، ص 56.
- (12) راجع: أبو ريان، محمد علي: أصول الفلسفة الإشراقية (م.س) ص 220-223. ونقلًا عن حكمة الإشراق للسهروردي.
- (13) الشيرازي، صدر الدين: الأسفار، ص 475-479. انظر أيضًا تعليقات ملأً صدرا على كتاب الشفاء، طبعة طهران، ص 132 - 133.
- (14) الشيرازي، صدر الدين: الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص 159 - 160.

(15) الشيرازي، صدر الدين، الأسفار، م.س، ج ٣ ص ٤٨٧ - ٤٨٨. راجع أيضاً:

Hamade Trad: Dieu, le Monde et l'Ame Chez. Molla sadra al shirazi These de doctorat. Universite de Paris, I pantheon. Sorbonne. 1993. Tome II p.p 642- 646.

(16) أبو ريان، محمد علي: أصول الفلسفة الإشراقية، م.س، ص ٢٢٤.