فلسفة الوجود عند السهروردي

أ.م.د. علي فالح علي
كلية الآداب- جامعة بغداد

الكلمات المفتاحية: فلسفة، الوجود، التصوف.

الملخص:

لا يُذكر التصوف في أي دراسة أو بحث يتعلق به، الا ويذكر شهاب الدين ابو الفتوح السهروردي معه، ذلك ان شيخ الاشراق يعد من الرجالات الذين استطاعوا ان يتركوا بصمة واضحة في تاريخ التصوف الاسلامي بمراحله المتطورة التي عُرفت فيما بعد بمرحلة التصوف الفلسفي، هي تلك المرحلة التي كان التصوف يحمل في طياته نظرية متكاملة تجاوزت مرحلة العبادات المفرطة والمواجد السلوكية، فهو يمثل تلك الحقبة التي انصهرت فيها الفلسفة في بوتقة المسارات الروحية، والتي مثلها البسطامي والحلاج خير تمثيل، وعلى الرغم من انتمائه الرسمي لهذه المنظومة الروحية، الا ان السهروردي كان له مضماراً خاصاً، ورؤية عتيدة في الفلسفة بنسختها التقليدية ايضاً، ويأتي الوجود في مقدمة هذه المباحث .

المقدمة:

كان للتصوف الإسلامي في بواكيره الأولى موقفاً سلبياً من الفلسفة بصورة عامة ((فقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلي في التفسير، وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة، وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون كان على اساطين حركة التصوف الإسلامي ان يفسحوا لها مجالاً في مواقفهم المذهبية)) (أبو ريان، 1990، 14) ومن جملة هؤلاء شهاب الدين السهروردي، فلشيخ الاشراق العديد من الطروحات التي خاض من خلالها معظم المجالات الفلسفية التي خاضها غيره من فلاسفة الاسلام من أمثال الفارابي وابن سينا، وهذا ما يميزه عن بقية اقرانه في المجال الصوفي، ذلك اننا غالباً ما نرى ان هناك تمايزاً بل ونفوراً من جهة المتصوفة تجاه المباحث الفلسفية، وليس بعيد عنا ما توصل اليه ابو حامد الغزالي في تعنيفه المشهور للفلسفة حتى وجد ضالته في التصوف في مؤلفه المشهور (المنقذ من الضلال).

الا ان (قتيل حلب) لم يسلك هذا المسلك المتطرف الذي سلكه سلفه الغزالي في موقفه من الفلسفة، فهو وعلى الرغم من حشره في زمرة (الشخصيات القلقة) من قبل المفكر الكبير (عبد الرحمن بدوي) باعتباره شخصية صوفية مغمورة تصبو الى الاتصال بالعوالم الخفية (بدوي)، اضطلع السهروردي باظهار المنافع المتأتية من الاشتغال بالفلسفة، ذلك انه يعلو من شأنها حتى لقد وضعها موضع القمة بالنسبة لباقي العلوم وخصص لها مرتبة الشرف في مقابل العلوم الأخرى، وفي ذلك يقول على لسان سقراط ((اني كنت مشتغلاً بأفضل العلوم والصناعات، وأشرفها وهو الفلسفة)) (السهروردي، 1945، 198–199) ذلك ((ان الفلسفة – كما يقول – يُعنى بها معرفة المفارقات والمبادئ والأبحاث الكلية المتعلقة بالاعيان، واسم الحكيم – الفيلسوف – لا يُطلق الا على من له مشاهدة للامور العلوية وذوقٌ مع هذه الأشياء وتأله)) (السهروردي، 1945، 199) وهو بذلك واقعاً قد خالف أرباب التصوف في نظرتهم للفلسفة من حيث إن ((طرقهم – أي المتصوفة - في النظر ليست طرقاً نظرية و إنما يزعمون إن المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية و إقبالها بالفكرة على المطلوب)) (ابن رشد، 135، 63) فكان له باعاً طويلاً في معظم المباحث الفلسفية التي تناولها من قبله فلاسفة الاسلام، وهو ما سنتناوله في ثنايا بحثنا هذا الموسوم (فلسفة السهروردي).

والحقيقة ان السهروردي لم يكن دوره مقتصراً على الفلسفة المتمثلة بجانبها الانطلوجي فحسب، بل تعدى ذلك لان يكون من ضمن أولئك الذين يشار اليهم بالبنان في حقلٍ مهمٍ آخر من حقول الفلسفة، الا وهو المنطق، ليس على سبيل خوضه لهذا المضمار أسوةً بفلاسفة الإسلام فحسب، بل تعدى ذلك لأن يكون نداً للمنطق الصوري كذلك، فشيخ الاشراق يُعد من القلة القليلة التي تصدت لواضع المنطق – أرسطوطاليس – فاتحاً بذلك الطريق لمن جاء بعده من التعرض للمنطق الارسطي، الذي كان يعد منطقاً متكاملاً لا يمكن المساس به، على الأقل في نسخته الإسلامية التي كانت تنظر الى واضع هذا العلم بانه المعلم الأول.

صحيح ان السهروردي بنقده للمنطق الارسطي عزَّ عليه الاتيان ببديل عن المنطق الصوري، سوى انه عرض منطقاً يتوافق مع رؤيته الصوفية المتمثلة بالاشراق، إلا ان محاولته تلك تبقى جديرة بالتقدير لما بذله من جهد في تبيان مواطن الخلل في المنطق الصوري على العموم، وقبل الختام لا بد من الإشارة الى اننا قد أقتصرنا في بحثنا المتواضع هذا، على مبحث الوجود، وبعض حيثياته كالفيض، دون غيره من المباحث، اذ تناوله

السهروردي في أغلب مؤلفاته الفلسفية كما سنرى في الصفحات اللاحقة، فضلاً عن تلك النصوص المقتضبة التي جاء بها فلاسفة الإسلام قبله.

التعريف بالسهروردي:

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي (المقتول)* ولد في نهاية النصف الأول من القرن السادس الهجري ما بين عام 545 – 550هـ الموافق 1150 – 1155م. في قرية سهرورد بالقرب من مدينة زنجان الإيرانية، ولا يُعرف الكثير عن طفولته إلا انه في وقت مبكر من حياته قصد مراغة، تلك المدينة التي مهدت لتصوفه إذ فيها تعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي ، الذي كان شديد التأثر بالغزالي فتعلم على يديه دروس الفقه و التصوف. (ينظر، السهروردي، 1957، 9)

وهناك أيضاً تعرف على فخر الدين الرازي الذي كان للسهروردي مع هذا الفقيه الأشعري سجالات. بعد ذلك رحل السهروردي إلى مدينة أصفهان التي كانت تعد مركزاً هاماً للفلسفة المشائية الإسلامية في بلاد ما وراء النهر و التي فيها درس الشيخ فلسفة ابن سينا بشكل واسع (بدوي، 1978، 98) و فيها اطلع على كتاب (البصائر) لعمر بن سهلان الساوي الذي تأثر به كثيراً، وفي هذه المدينة أيضاً قام السهروردي بترجمة العديد من الرسائل الفلسفية و خاصة لابن سينا ومنها رسالة الطير من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية، ويرى المستشرق كوربان إن السهروردي ألف كتاب (بستان القلوب) (بدوي، 1978، 98)

وقد كان جو أصفهان الفكري قد أثر تأثيرا كبيراً في حياة السهروردي فقد أقام بها وهو في سن النضوج مما عملت على تبلور المذهب الإشراقي عنده.

ترك السهروردي أصفهان ليمضي بضع سنين في بلاد الأناضول، حيث تلقى استقبالاً حسناً من قبل أمراء السلاجقة فيها، و الذي أهدى كتابه (الألواح العمادية) إلى احد أمرائهم وهو عماد الدين قلج أمير خربوط، احدى المدن الواقعة في اسيا الصغرى. انتقل بعد ذلك إلى مدينة حلب، إذ فيها سيلقى مصيره المحتوم بقصة تراجيدية أليمة انتهت بإعدامه.

وصل الشيخ الشاب حلب وكان عليها آنذاك السلطان الظاهر بن الناصر صلاح الدين ت 613هـ الذي كان من المعجبين به، فقربه إليه وجعله من خواصه، على الرغم من محاولة

---

* - لتمييزه عن باقي الاعلام الذين حملوا ذات الاسم، لُقب شهاب الدين السهروردي ب(المقتول) نسبة لمصيره الذي لاقاه في مدينة حلب.

فقهاء حلب من الإيقاع به عند السلطان ، الأمر الذي دعاهم إلى الوشاية به عند أبيه صلاح الدين الأيوبي، على أساس إن أفكاره خطر على الامارة والدولة الفتية بأجمعها فاتهموه بالمروق عن الدين و الزندقة و الانحلال فدبروا له امتحاناً عقائدياً بسؤال يفضي جوابه ، في حالة السلب والإيجاب، إلى مشروعية قتله و الخلاص منه*. و هكذا أمر الظاهر بإعدام الشيخ الشاب، الذي خيره ، بحكم صداقته القديمة، في كيفية قتله، فاختار السهروردي أن يموت جوعاً، فحبسه في منارة حلب حتى مات (يُنظر، أبو ريان، 1959، 20) و تذكر الروايات إن الظاهر و بعد وفاة والده اقتص من الذين تسببوا في إعدامه (يُنظر، السهروردي. 1969، 12).

الوجود:

الوجود لغةً مشتق من الأصل وجد مطلوبة والشيء يجده وجوداً، وأوجده إياه، جعله يجده ويقال أيضاً الحمد لله الذي أوجدني (ابن منظور، 2005، 157) أما اصطلاحاً فيعني ((الوجود مقابل للعدم، وهو بديهي، فلا يحتاج الى تعريف الا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفس.)) (صليبا، 1994، 558).

قبل الحديث عن ما طرحه السهروردي في هذا المبحث المهم من مباحث الفلسفة، نعرج قليلاً على البدايات التي اكتسب مبحث الوجود أهميته في تاريخ الفلسفة، فيكاد ينعقد الرأي على ان هذا المبحث والأسئلة التي طُرحت في شأنه، كان البداية الحقيقية لظهور الفلسفة على الساحة الفكرية بصورة عامة، ويأتي ذلك بلا شك من السؤال الأول الذي طرحه فيلسوف أيونيا (طاليس) عن ما أصل الوجود، والذي كان جوابه هو (الماء) (يُنظر، وولتر ستيس، 1984، 30)، لتترى بعد ذلك الآراء الخاصة بأصل الوجود من قِبل فلاسفة أيونيا اللاحقين أو ما يُعرف بـ(المدرسة الطبيعية) من أمثال انكسمندريس الذي قال بـ(اللانهائي) أو (اللامتعين) كرد على نظرية استاذه الذي قال بـ(الماء) أصلاً للوجود، (يُنظر، وولتر ستيس، 1984، 33) ليأتي بعد ذلك أنكسماينس الذي عدّ (الهواء) هو أصل الموجودات (يُنظر، وولتر ستيس، 1984، 35) .

---

* – كان السؤال الذي وجهه فقهاء حلب للسهروردي هو : هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد النبي محمد ؟ ليترتب على ذلك ان الجواب سيكون كافياً لأدانة السهروردي، سواء أكن الجواب بالسلب أو الايجاب.

هذا وقد احتل مبحث الوجود مركز الصدارة على طوال المدة التي شهدت ازدهار الفلسفة في بلاد الاغريق، فقد كان الوجود المحور الأساس في الدراسات الفلسفية عن اغلب الشخصيات والمدارس الفلسفية آنذاك، إذ أضحت طبيعة الوجود، وليس أصله، الموضوع الأساس في الساحة الفلسفية عند اليونان، ويأتي ذلك من التعارض الحاد الذي ظهر ما بين هيرقليطس وفكرة التغيير المستمر في الوجود وبين المدرسة الإيلية التي تزعمها بارمنيدس وتلميذه زينون اللذان قالا بالثبات الأبدي للوجود ، الى ان جاءت المدرسة السوفسطائية التي استطاعت ان تزيح الوجود وطبيعته من صدارة الابحاث الفلسفية لتحل نظرية المعرفة محله، ليستطيع سقراط بعد ذلك أن يُنزل الفلسفة من السماء- كما يقال – الى الأرض، ويأتي ذلك من خلال الفلسفة الأخلاقية التي أراد من خلالها فيلسوف أثينا أن يوجه الانسان الى طريق الحق والصواب.

إلّا ان هذا لا يعني ان مبحث الوجود قد أفلَ من الساحة الفلسفية نتيجة التعاليم السوفسطائية والفلسفة السقراطية، فقد عاد لمبحث الوجود بريقه مع الدراسات الفلسفية المتمثلة بعملاقي الفلسفة اليونانية (افلاطون وأرسطو).

هذا وقد ألقى مبحث الوجود بظلاله على مُعظم الفلسفات اللاحقة، وبطبيعة لا تشذّ الفلسفة الإسلامية من ذلك، إذ استطاعت المنظومة الفكرية في الإسلام من تلقي الفلسفة اليونانية على أكمل وجه، بدءاً من الكندي ومروراً بباقي فلاسفة الإسلام.

وعلى غرار معظم فلاسفة الاسلام لم يحيد السهروردي عن الاطار العام في تناول الفلسفة، فهو وان كان له طرحاً مميزاً في تناول موضوعاتها المتشعبة، الا انه سلك ذات المسلك الذي رسمه باقي الفلاسفة في الاسلام في التعاطي مع الموضوعات الفلسفية سيراً على هدي فلاسفة الاغريق، والحقيقة ان الفلاسفة المسلمون، وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذلوه في دراستهم للفلسفة وأبحاثها المتنوعة، لم يُكوّنوا نتاجاً اصيلاً في المسائل الكبرى التي بحثتها الفلسفة، لكن هذا لا يُلغي الدور الكبير الذي جعلهم شُراحاً من الطراز الاول، بل وحلقة وصل لا يمكن الاستغناء عنها في تاريخ الفلسفة على العموم، فحتى لا نبخس ذلك الدور الكبير للفلاسفة المسلمون نقول ان تلك المؤلفات العظيمة لهم، تركت بصمة واضحة في تبيان وكشف المراد الذي جاء به عمالقة الفلسفة من اليونان وبالخصوص (افلاطون وأرسطو)، ونقول حلقة وصل، ذلك ان تزعّم الإسلام للحركة الثقافية في العالم، في بداية القرون الوسطى، أهلته لأن يحمل مشعل الفلسفة والعلم في تلك المدة من تاريخ الفلسفة.

وكما هو معروف فان الفلسفة لا تحل في ساحةٍ ما الا وتأخذ بالتعاطي مع البيئة العامة لتلك الساحة، فغاية الفلسفة اختلفت تبعاً للبيئة الفكرية لهذه المنظومة او تلك، وهذا ما ينطبق على المنظومة الفكرية للفلسفة الإسلامية التي كانت غاية الفلسفة فيها هو التوفيق ما بينها وبين الدين، أو بعبارة أخرى ما بين العقل والنقل، والتي استبدلت فكرة أصل الأشياء بفكرة المُنشأ الأول الذي هو مبدع الوجود، أو الموجود الأول الذي أنشأ باقي الموجودات.

في المشرع الرابع من كتابه (المشارع والمطارحات) يفتتح السهروردي هذا الباب بقوله ((ومما ينقسم اليه الموجود الواجب والممكن، والممكن لمّا كان لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجّح ولو ترجح بذاته فكان ترجّحه واجباً لذاته فكان واجب الوجود بذاته)) (السهروردي، 1945، 386 – 387) وفي مورد آخر من هذا الكتاب يستهل السهروردي حديثه عن الوجود بقوله ((ومما ينقسم اليه الموجود، ان كل موجود اما حادث واما غير حادث – قديم – والقديم اذا عُني به واجب الوجود فلا قديم الا واحد – الله – وما سواه حادث وهو كل ممكن)) (السهروردي، 1945، 324–325) وفي مؤلفه الآخر (التلويحات اللوحية والعرشية) يتحدث السهروردي عن واجب الوجود فيقول ((ولما كان كل واحد من الممكنات محتاجاً الى العلة فجميعها محتاج لانه معلول، فيفتقر الى علة خارجة عنه، والا كانت – هذه العلة الخارجة–من الجملة- أي من جملة الممكنات، فهي إذن واجبة الوجود)) (السهروردي، 1945، 33) فهنا يُقّسم السهروردي الموجودات الى قسمين، الاول هي العلة الخارجة التي هي واجب الوجود – الله – والثاني باقي الموجودات– الممكنات– التي هي جميع الموجودات ما عدا الله، ودليله على ذلك ان السلسة التي تتكون منها هذا الممكنات لا بد لها ان تنتهي الى على نهائية، فيقول في هذا الشأن ((السلسة المرتبة من علل ومعلولات متناهية، فتنتهي الى ما لا يمكن فيجب اذ لا وجه للامتناع)) (السهروردي، 1945، 33) إذ لا بد لهذا التسلسل من واجب أو علة لا تكون معلولة لعلة ورائها، فجميع تلك العلل والمعلولات ترجع اليها في الوجود الذي ((جميع ابعاضه محتاجة الى ما ورائها الخارج عن السلسلة الامكانية وهو واجب الوجود)) (السهروردي، 1945، 34) والسهروردي هنا، ولامانته العلمية وعلى الرغم من موقفه من المشائين من فلاسفة الاسلام، لا يتحرج من التصريح بتأثره في هذا الامر بالشيخ الرئيس، حيث يقول ((نسلك في هذا الكتاب – التلويحات – اقتداءً ببعض الكبار< ابي علي ابن سينا >)) (السهروردي، 1945، 34)

وقد كان ابن سينا من قبل قد نحى هذا المنحى متبعاً سلفه الفارابي، الذي كان متأثرا بدوره بالمعلم الأول، فيقول ابن سينا ((الله سبحانه وتعالى، واجب الوجود بذاته، منزه عن

كل صفات النقص، ومتصف بكل صفات الكمال المطلق... واجب الوجود من جميع جهاته، وهو حي وعالم قادر وهو مبدأ الكل، وذاته مجردة عن المواد ولواحقها)) (ابن سينا، 2011، 199) وفي استحالة التسلسل الى ما لا نهاية، وضرورة الوقوف على علة العلل، يورد ابن سينا نصاً في مؤلفه الأشهر، الشفاء، ما يوجب العلة النهائية لسائر الممكنات، فيقول في معرض اثباته للوجود الإلهي ((ان الواجب الوجود بذاته لا علة له، وان ممكن الوجود بذاته له علة، وان واجب الوجود بذاته لا يمكن ان يكون وجوده مكافئاً لوجود اخر، فيكون كل واحد منهما مساوياً للاخر في وجوب الوجود فيتلازمان)) (ابن سينا، 1960، ص37) أما في كتاب النجاة، فلا يبتعد ابن سينا كثيراً عن ما طرحه هذا فيقول ((ان الواجب الوجود هو الموجود الذي، متى فرض غير موجود، عرض منه محال، وان الممكن الوجود هو الذي، متى فرض غير موجود، او موجودا، لا يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، اي لا في وجوده، ولا في عدمه)) (ابن سينا، 1938، 224 – 225)

واما أستاذ ابن سينا، الفارابي، فيعد من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في هذا الامر وفي اكثر من مورد من مؤلفاته، يقول المعلم الثاني ((ان الموجود على ضربين اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، واذا كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هنا انه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان اما ان يكون شيئاً فيما لم يزل واما ان يكون في وقت دون نهاية، ولايجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها الى شيء أول)) (الفارابي، ب.ت، 5).

وبالعودة الى السهروردي، فان شيخ الاشراق يسهب في هذا الامر للتدليل على الفرق ما بين الوجوديَن، الواجب والممكن، واصالة الأول وتمايزه تمايزاً جوهرياً عن الوجود الثاني – الممكن – ف ((مما قُسم اليه الموجود العلّة والمعلول، فان الموجود لا يخرج من العلّية والمعلولية، وقد ذكر بعض اهل العلم – والكلام للسهروردي – ان العلّة هي ما يحصل منه وجود شيء آخر)) (السهروردي، 1945، 376) وكذلك قوله ((ليضع بذلك شرطاً لوجود الممكنات، هو وجود الواجب، ويسرد لنا عدة طرق في ذلك، ونكتفي هنا بإيراد احد هذه الأدلة والتي يسميها السهروردي بالطرق العرشية، فيقول ((لو كان في الوجود واجبان، لم يكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه، اذ لا بد من مميّز ولا الافتراق من جميع الوجوه، اذ لا

بد من الشركة في وجوب الوجود فلا بد من اشتراك وافتراق فليزم امكان المقسّم والمقسّم وقد فرضنا واجبين هذا محال)) (السهروردي 1945، 36) والنص واضح في مذهب السهروردي، حيث يؤكد على ان الواجب الوجود لا بد له من التمايز عن الممكن وإلا فانه لا مندوحة من وجودين لهما ذات الصفات، فهما بالنتيجة يكونان وجوداً واحداً وبالتالي انتفى التعدد، ومن جهة أخرى انه لا بد من الاشتراك في بعض الصفات لان الافتراق، ايضاً، ليس له مغزى من حيث ان الافتراق التام بين الوجودين سيجعل من الثاني وجوداً اصيلاً كذلك لتمايزه، كلياً، عن الأول، وهذا محال ايضاً.

ويورد السهروردي هنا تساؤلاً على لسان محدثيه، على سبيل النقاش، فيقال جدلاً ((الوجود المطلق ان اقتضى ان يكون واجباً، فليكن كل موجود كذا، وان لم يقتض فالوجوب ممكن، فواجب الوجود وجوبه ممكن)) (السهروردي، 1945، 36) وهذا الامر غير صحيح، على حد قوله، من حيث ((ان الوجوب ليس الا كمال الوجود الغير محتاج الى علة، وواجب الوجود لا يشارك الأشياء – ممكنة الوجود – في معنى جنسي فلا يحتاج الى فصل)) (السهروردي، 1945، 37) ويختم شيخ الاشراق خطابه في الواجب بقوله ((انه لذاته موجود بل ولأنه هو الوجود البحت، وهو الخير المحض، باعتبار انه يتشوقه كل شيء ومنه وجوده، فالخير المطلق هو الوجود المطلق وهو تام لم يفصل من نوعه ما يكون ذاتاً أخرى)) (السهروردي، 1945، 38).

نظرية الفيض

الفيض لغةً يأتي من فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضاً وفيوضة وفيضاناً أي كثر حتى سال على ضفة الوادي، قيل فاض تدفق، وأفاض اناءه أي ملأه حتى فاض، (ابن منظور، 2005، 250) ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً. (صليبا، 1994، 172).

وعلى الرغم من ان السهروردي لم يصرح بهذه النظرية بصورة واضحة الا انه بالإمكان استنطاقها وبصورة جلية في ادبياته من خلال معرض حديثه عن ترتيب الوجود، وقبل الوقوف على ما ادلى به الشيخ المقتول في هذا الموضوع، لا بد لنا من الرجوع الى الجذور الأولى لهذه النظرية– نظرية الفيض– التي اخذت مساحة واسعة في الطروحات الفلسفية لفلاسفة الإسلام الذين وجدوا فيها ملاذاً امناً للتخلص من العقبات التي واجتها الفلسفة الإسلامية في

بواكيرها الأولى، فأصل المشكلة تكمن في التساؤلات التي طرحت في الساحة الفلسفية الإسلامية، وأهم هذه العقبات هي كيفية صدور الوحدة عن الكثرة، وكيفية صدور المادة عن اللامادة، ليجد الفلاسفة المسلمين ضالتهم في هذه النظرية التي جاء بها من قبل عميد الافلاطونية المحدثة (افلوطين).

فلكي يردم الهوة التي وضعها افلاطون في التمييز بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، نجد افلوطين يربط ما بين العالمَين فيذهب الى ((ان هناك تصاعداً وتنازلاً في الصلة ما بين المعقول والمحسوس، اعني ان هناك ترتيباً ونظاماً قمته المعقول من حيث انه الأول ثم تتلوه بقية الأشياء، حتى نصل في ادنى درجة من درجات هذا السلم الى المادة الصرفة، فالاشياء تترتب بحيث يكون الأول في القمة ويليه العقل الأول ثم بقية العقول)) (بدوي، 1984، 197) والله او الواحد عند افلوطين هو ((قوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود)) (بدوي، 1984، 200) وهنا لا بد من معرفة طبيعة هذا السلم او الوجود التنازلي من حيث طبيعته ومدى اصالته، ليكون معيار الاصالة هو مدى القرب من المفيض الأول، ف ((كلما اقترب الحادث من الأول كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال اعظم واكبر، فهنا نجد ان الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث انه يفيض بذاته)) (بدوي، 1984، 200)

ليأتي فلاسفة الإسلام فيما بعد ليتلقفوا هذا الطرح الافلوطيني الذي وجدوا فيه خير معين لما يمكن ان يفسر الوجود المادي والمتكثر في هذا العالم الخارجي، وأول من تبنى هذه النظرية الإسلام هو الفيلسوف المشهور أبو نصر الفارابي، حيث يقول ((الموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة وجوهره – أي الوجود – جوهر يفيض منه كل وجود، اذ فاضت منه – أي الله – الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود، فيبتدئ من اكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلاً ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص الى ان يتنهي الى الموجود الذي ان تخطى عنه الى ما دونه)) (الفارابي، 1906، 21) واما ابن سينا فيطرح ذات الفكرة اذ يرى ان ((الله فاعل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته)) (بدوي، 1984، 49).

ثم جاء شيخ الاشراق ليدلو بدلوه في هذا الامر، والذي كان لمذهبه الصوفي أثر واضح في طرحه المتعلق بالصدور أو الفيض، فيقول ((فأول صادرٍ منه تعالى عقلي، سماه بعض الحكماء عقل الكل، والعنصر الأول وهو اعظم ما يمكن واشرفه)) (السهروردي، 1945، 61) وهذا العقل الأول كان قد صدر أو فاض في زمنٍ ما وليس منذ الازل والا لم يكن ممكناً كما سبق أن ذكرنا، ف ((المعلول الأول – العقل الأول – ممكن الوجود فلا بد وان يمكن اولاً ثم

يوجد فيتقدم الإمكان عليه والا يلزم ان يوجد اولاً ثم يمكن، وهو محال)) (السهروردي، 1945، 359) وهنا يخالف السهروردي فلاسفة الإسلام المشائين وبالخصوص (ابن سينا) من حيث ان هذا الصدور لم يكن ازلياً بل وقع في زمانٍ ما، فهو ومع اجلاله للشيخ الرئيس، لم يذهب الى ما ذهب اليه فلاسفة الإسلام في هذا الشأن، في ذلك يقول السهروردي ((ولا يكفيهم ما يعتذرون اليه وهو ما ذكره صاحب الشفاء (أبو علي ابن سينا) لا يمكّن المعلولات من تقدّم الإمكان عليها، فإن الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الواجب والممتنع)) (السهروردي، 1945، 360) فمما هو مشهور ان فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا كانوا قد ذهبوا الى قدم الفيض وأزليته، ولا يخفى علينا من ان هذا الامر كان قد اثار الغزالي من كون ان هذا الاعتقاد، المشائي، سيفضي الى تعدد القدماء وبالتالي سيُشارك الله في القدم، وهذا ما يخالف التعاليم الإسلامية التي ترى بوجود قديم واحد، حتى عُد هذا الاعتقاد من أهم الأمور الثلاثة التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة في مؤلفه الشهير (تهافت الفلاسفة)* .

وبالعودة الى السهروردي فان عملية الصدور تستمر واحداً بعد أخر الى ان يصل الامر الى العقل الذي منه صدرت المادة او الهيولي نتيجة تعقله لذاته وليس نتيجة تعقله للعقل الذي سبقه، ومن هذا التعقل صدرت الافلاك ((فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته الى الحق يقتضي امراً اشرف منه وهو عقل اخر، ولتعقله – أي العقل الأخير – لامكانه من نفسه امراً اخر هو جرم الفلك الأقصى اذ الإمكان أخس الجهات فيناسب المادة)) (السهروردي، 1945، 64) وفي موضع آخر يتحدث السهروردي ولكن بلغة صوفية تتماشى مع المسار العام لكتابه الأشهر (حكمة الاشراق) عن هذا الصدور فيقول في باب (كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد) فيقول ((النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ، فاذا أخذ هكذا الى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصري، وتعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب الى نور لا يحصل منه نور آخر مجرد)) (السهروردي، 2010، 104).

والسهروردي بذلك يجيب عن المسألة التي شغلت الفلسفة الإسلامية التي تتعلق بموضوع صدور المادة عن الروح اذ يبرر ذلك من ان التتالي في صدور العقول من الحق لا يمكن ان يستمر الى ما لانهاية ذلك ان الواحد سيستمر منه الواحد الروحي وبذلك استحال التوقف

---

* في كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة) كفّر الغزالي الفلاسفة في ثلاث مسائل وبدّعهم في سبعة عشر أخرى والمسائل الثلاث هي 1- قدم العالم 2- انكار حشر الأجساد 3- علم الله بالكليات دون الجزئيات.

والكثرة فيقول ((وإذ لا يصدر من الحق الأول الا واحد، فان استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد، فلا ينتهي الى الجسم ابداً، ولا يوجد، ولكنه قد وُجد فلا بد من وقوع كثرة في واحد)) (السهروردي، 1945، 63) لذلك حدد الفلاسفة المسلمون ومن ضمنهم السروردي بعدد هذه العقول وحصروها بعشرة عقول لكل واحدٍ منها فلك نتيجة التعقل باستثناء العقل العاشر او- العقل الفعال – المناط له ادارة فلك ما تحت القمر او فلك عالم الموجودات المادية وقد بين السهروردي ذلك من خلال اسهابه في شرح عملية الفيض بقوله ((ان المعلول الأول له امكان من نفسه ووجوب الأول وتعقل الاعتبارين وذاته، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك له بالشوق اليه، ثم من الثاني بالتثليث ايضاً عقل وفلك الثوابت ونفسه ومن الثالث عقل وفلك زحل ومن نفسه وهكذا الى ان يتم الافلاك التسعة، والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولي المشتركة التي للعناصر)) (السهروردي، 1945، 64) لكن هذا لا يعني ان الله، أو الموجود الأول قد انسلخ عن تدبير الشؤون المتعلقة بباقي الموجودات التي تلت العقل الأول الذي فاض من الحق، بل ان كل واحد من هذه العقول وان كان يدير شؤون الفلك الخاص به الا انه بذات الوقت لا ينفصل بالتدبير عن الخالق الأوحد، والا لما اتصف بالواجب، اذ ان واجب الوجود تلزم ما دونه من الممكنات بانها قائمة من خلاله وبه ((فواهب الحياة، كما يقول السهروردي، حيٌ وكل ما يفرض له ثانياً فهو هو لانه ان امتاز بضعف او تركب فهو معلول)) (السهروردي، 1945، 189).

ان تصدي السهروردي واهتمامه بنظرية الفيض نابعة بالأساس من كونها نظرية تتوافق مع نظرية الاشراق التي تبناها في مذهبه الصوفي العام، فالمتصوفة على العموم لا يجدون حرجاً في نعت المادة أو الجسم الإنساني بأخس العبارات، وذلك لبعدها عن الحق أو بعبارة أخرى، كونها أبعد الموجودات عن الحق، أو المفيض، فكلما كان الموجود بعيداً عن الحق الأول كانت اقل مرتبة في الشرف عن الموجود الذي سبقها، وما الاشراق الذي ينادي به السهروردي الا دعوةً منه للعروج نحو المكان الذي تشرق فيه الانوار الإلهية في ذلك العالم اللامادي، فمن هنا لا يتحرج السهروردي في تبني الطرح الافلوطيني في نظرية الفيض والتي تبناها من قبله فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا علاوةً على افلوطين وإن اختلف معهم في الكثير من المواقف التي تحتاج لصفحات طويلة لتبيانها.

الخاتمة:

على الرغم من كونه متصوفاً مشهوراً، استطاع شهاب الدين السهروردي ان يطرح نفسه بوصفه فيلسوفاً، يُقارن بباقي الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم دوراً كبيراً في اظهار الفلسفة

بنسختها الإسلامية. لقد مثل السهروردي بطروحاته الفلسفية المرحلة المتقدمة من التصوف، ذلك التصوف الذي يستوعب باقي المسارات الفكرية في الإسلام، وأقصد بها الفلسفة، بعد ان كان يُنظر اليها على انها حائلاً يحول بين الانسان وبين الحقيقة الكلية النهائية التي هي غاية التصوف، اذ كان يُعد العقل ومقولاته، بالنسبة للمتصوفة، حجباً تحول بين الانسان وبين ذلك العالم الذي لا يخضع للمنطق ومقولاته، وهذا ما خالفه السهروردي من خلال طروحاته الفلسفية التي حاول من خلالها ان يسحب الموضوعات التي عالجتها الفلسفة نحو ساحة التصوف الرحبة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ان التصوف لم يعد يُنظر اليه باعتباره منظومة استقالية تنأى بنفسها عن الدراسات الفلسفية التي تعالج موضوعات الانسان وعلاقته مع محيطه المادي المعاش، فالسهروردي، وهو مؤسس فلسفة الاشراق، عالج الكثير من تلك الموضوعات التي لها علاقة بتساؤلات الانسان مع محيطه المنظور واللامنظور في ذات الوقت، ويأتي الوجود في مقدمة تلك الموضوعات، إذ لاحظنا كيف أدلى السهروردي بدلوه في هذا الشأن والذي لم يحيد، بطبيعة الحال، مع ما طُرح قبله من قبل فلاسفة الإسلام، ولكنه عالج هذا الامر في الكثير من مؤلفاته التي أشرنا اليها في البحث، وهذا ما ينطبق كذلك على موضوع الفيض الذي له علاقة وثيقة جداً مع مبحث الوجود، فلا يخفى على أحد أن السهروردي حاول من خلال أبحاثه الفلسفية أن يطوّع النتائج ويسحبها الى فضاءات التصوف المترامية الأطراف، ولكنه في ذات الوقت أراد أن يخلع على تلك الأبحاث مسحة صوفية وأن يعطيها شرعية تداولية في المسارات الصوفية، فاتحاً بذلك الباب للعديد من النتاجات التي جاءت بعده، لا سيما تلك التي ظهرت في الشرق من خلال ما أورده حامل مشعل الاشراق من بعده وأقصد به صدر الدين الشيرازي صاحب (الحكمة المتعالية). فهكذا بدا لنا السهروردي بوصفه فيلسوفاً، جاء من عالم يختلف الى حدٍ بعيد عن المنظمة الفلسفية الشائعة في الأوساط الفكرية الإسلامية، تلك المنظومة التي تعتمد العقل والبحث النظري الخالص في مساراتها.

قائمة المصادر والمراجع

1- إبن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (1935)، فلسفة إبن رشد، يحتوي على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، تصحيح وتعليق المكتبة المحمودية التجارية، دار العلم للجميع، ط2، القاهرة.

2- ابن سينا، أبو علي (2011)، التعليقات، تحقيق حسن العبدي، دار الفرقد، دمشق.

3- ابن سينا، أبو علي (1960)، الشفاء، الالهيات،تحقيق الاب قنواتي سعيد زايد، الهيئة العامة للمطابع القاهرة.

4- ابن سينا، أبو علي (1938)، النجاة في المنطق والالهيات، المكتبة المرتضوية، ط2، مصر.
5- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (2005)، لسان العرب، ج11، دار صادر، ط5، بيروت.
6- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (2005)، لسان العرب، ج 15، دار صادر، ط5، بيروت.
7- أبو ريان، محمد علي (1959)، أصول الفلسفة الاشراقية، دار الفكر العربي، ط1، مصر.
8- أبو ريان، محمد علي (1990)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية، مصر.
9- بدوي، عبد الرحمن (1946)، شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات الف بينها وترجمها، مكتبة النهضة المصرية، ط1، مصر.
10- بدوي، عبد الرحمن (1984)، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت.
11- ستيس، وولتر (1984)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
12- السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (1945)، التلويحات اللوحية والعرشية، تحقيق هنري كوربان، مطبعة المعارف، استانبول.
13- السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (2010)، حكمة الاشراق، مراجعة وتقديم انعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، ط1، بيروت.
14- السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (1969)، اللمحات، تحقيق وتقديم، اميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت.
15- السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (1945)، المشارع والمطارحات، تحقيق هنري كوربان، مطبعة المعارف، استانبول.
16- السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (1945)، المشارع والمطارحات، تحقيق هنري كوربان، مطبعة المعارف، استانبول.
17- السهروردي، شهاب الدين (1957)، هياكل النور، تحقيق محمد علي أبو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، ط1، مصر.
18- صليبا، جميل (1994)، المعجم الفلسفي، مجلد 2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
19- الفارابي، أبو نصر (1906)، اراء اهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة، ط1، مصر.
20- --------، عيون المسائل، شمس المطابع للنشر، حيدر أباد، الهند.

Philosophy of al-Suhrawardi

Assist Prof Dr. Ali Falah Ali

College of Arts - University of Baghdad

alifalih@coart.uobaghdad.edu.iq

Keywords: Philosophy، Sufism، al-Suhrawardi

Summary:

Sufism is not mentioned in any study or research except when discussing Shihab al-Din Abu al-Fath al-Suhrawardi. The luminary figure of illuminative mysticism، he left a distinct mark on the history of Islamic mysticism during its advanced stages، later known as the period of philosophical Sufism. This era transcended excessive rituals and behavioral presence، embodying a comprehensive theory within Sufism. It represents a period where philosophy fused with spiritual paths، exemplified by figures like al-Bustami and al-Hallaj. Despite his official affiliation with this spiritual system، al-Suhrawardi carved out a unique path، offering a profound perspective within traditional philosophy as well.