الفصل السادس
موقف المستشرقين من النظريات الصوفية

المبحث الأول نظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج.
المبحث الثاني: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول.
المبحث الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي.
المبحث الرابع: نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين.
المبحث الخامس: نظرية الإنسان الكامل عند عبدالكريم الجيلي.

المبحث الأول نظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج:-

المطلب الأول: الحلول والاتحاد كما عرفه المستشرقون:

1- الحلول والاتحاد في اللغة الإنجليزية:

تقابل كلمة الحلول العربية في اللغة الإنجليزية كلمة (Incarnation) وهي تعني "اتحاد بين الرب والإنسان في شخص المسيح "[1] وتجسيد"وتجسد، تجسيد إله في شكل أرض، تجسد المسيح: إتحاد الألوهية والناسوتية فيه"[2].

من التعاريف اللغوية السابقة يتبين أن كلمة حلول تعني تجسد كما أنها ترتبط في شرحها بكلمة إتحاد (Union) وتأتي بعبارة دينية (Divineunion) وهي تعني "اتحاد إلهي، اتحاد ديني مقدس"[3].

2- الحلول والاتحاد بالمعنى الديني عند الغرب:

في دائرة معارف الأديان: (Incarnation) وفي اللاتينية (incarnation) الوجود في جسد الظهور في جسد لها دلالة ظهرت في الوسط المسيحي لمعضلة . مشكلة . الاتحاد بين اللاهوت والناسوت في شخص عيسى (عليه السلام) المسيح. إلا أن هذه الدلالة توسعت لتشمل أنواعد عديدة من أشكال الحلول والتي ظهرت في تاريخ الأديان في آراضي شتى وبين أطياف عديدة من البشر، إذ وسع المعنى المتعارف عليه للحلول إلى عمل أو وضعية لتمظهر الجسم المادي (إنسان . حيوان . نبات . ذرة) بالوجود لا مادي كشيء مثل جوهر، روح، نفس، أو وجود إلهي[4].

وتذكر دائرة معارف الأديان أيضاً معنيين للحلول:

الأول: سقوط الروح (النفس، الجوهر) من عالمها الخاص إلى عالم المادة واتحادها بالجسد المادي يفسر هذا السقوط والاتحاد بالجسم المادي بأنه مقيد وسجين وأن الخلاص إنما يكون بالتظهر والتنقية والتأمل حتى تستطيع هذه الروح الانفلات من ذلك القيد والعودة إلى عالمها الأصلي.

---

(1) Longman Modern English-dic-P.54.

(2) المورد . منير البعلبكي . ص456.

(3) السابق . ص285.

(4) The Encyclopeadia, of Religion- vol, 7-P.150.

الثاني: ويفترض أن الأجسام إنما تشكلت بالجوهر، والروح، الوجود الإلهي كحدث لغاية هي صيانة وعناية وتقديس لعالم الظواهر، هذا الظهور ظهر وعرف في زعماء التجمعات القبلية الصغيرة، والمؤسسين للديانات وزعماء الثيوقراطية[1]، وتاريخ الديانات شاهد على مساجلات متتالية بين هذين المعنيين[2].

3- الحلول والاتحاد عند صوفية المسلمين كما عرفه الغرب:

يقول ماسينيون "الحلول عند المتصوفة، هو اندماج الخالق في المخلوق وهو لفظ مرادف للاتحاد... وقد أعطى بعض الباحثين المسلمين بعض التعاريف الوصفية للحلول بأنه استحواذ شيء على شيء آخر، أو اندماج شيء في آخر، إذ حين يوصف أحدهما يوصف الآخر"[3].

ويربط جرونباوم بين معنى كلمة (تجسيد النصرانية) والحلول فيقول "عندما لاح للناس أن قلب الإسلام كانت تتهدده فكرة الحلول (Incarnation) ولم يلبث أن قتل ذلك الحالم المفرط الجرأه . الحلاج . أن حمل الصوفية على توخي أقصى الحرص في تفسير الفناء فقالوا إن الفناء ليس معناه فقدان الجوهر أو هدم الشخصية"[4].

ويقول نكلسون "هناك ثلاث نظريات في الاتحاد الإلهي حسب مايراه متصوفة المسلمين، برزت بين القرنين الثالث والتاسع الهجري فالاتحاد يعتبر:

أ- اتصالا أو وصالاً، مقصية فكرة اتحاد الروح بالإله.

ب- اتحاد، والتي في نفسها لها معنيان مختلفان: الأول: يمثل مرادفاً للتعريف السابق، الثاني: يشير إلى اتحاد الطبيعة.

ج- أن الاتحاد هو الحلول، إذ روح الإله تسكن في روح الصوفي النقية دون أن تفقد هويتها.

---

(1) الثيوقراطية (Theocratic) دولة خاضعة لحكم رجال الدين . حكومة دينية . انظر Longman Medern Enghlish dictionary-p.1146

(2) The Encyclopeadia, of Relogion- vol,7-P.156.

(3) The Encyclopeadia, of Islam-vol,III-P.570.

(4) حضارة الإسلام . ص176.

وقد رفض علماء المسلمين أي معنى حلولياً للاتحاد فيما يرونه . بشكل خاطئ . أنها مكافأة لفكرة التجسيد المسيحية"[1].

4-الحلول والاتحاد عند الحلاج:

تناولت شخصية الحلاج من خلال مؤلفاته ووصفت نظريته بأنها الحلول وتارة اتحاد، وأخرى تجسيد، وتارة وحدة شهود، وأخرى وحدة وجود، ولعل السبب أن معنى كلمة حلول، واتحاد العربيتين، تختلف عند ترجمتهما إلى معاني أخرى في لغات مختلفة، إلا أن الحلاج لم يكن بعيداً أبداً عن وصفه بالحلول أو الاتحاد أو التجسيد.

أولاً: وصف الحلاج بالحلول:

يقول جولد تسيهر "الحلاج من أعجب الشخصيات التي ظهرت في تاريخ التصوف الإسلامي فهو لم يقف عند فكرة الفناء في الألوهية لقد علم تلاميذه أن النفس الإنسانية المترقية صعداً إلى أسمى مراتب الكمال الروحي تتقبل النفس الإلهية، في باطنها عن طريق مضي هذه الأخيرة، في النفس الإنسانية..وإذاً فهو ليس فناء فحسب بل تمثل وحلول"[2].

وبالرغم من أن ماسينيون يرفض وصف الحلاج بالحلولي في كتابه آلام الحلاج فهو يقر بذلك في مؤلفاته السابقة يقول: "لم يكن الحلاج يعتقد رغم إيمانيه بفكرة تعالى الله أن هذه الفكرة في منأى عن الإنسان" ويقول "نظرية الشاهد الآني المستمدة من نظرية الحلول وهي تفضي إلى القول بأن الولي أفضل من النبي"[3].

أما نكلسون فيذهب إلى وصف حلولية الحلاج بالكلمة الإنجليزية (Pantheism) وتعني وحدة وجود، إلا أنه يضمن مقالاته إشارات إلى أن الحلاج حلولي يقول "بينما كان الصوفية ينكرون عامة هرطقة الاتحاد بالمطلق أو حلول الروح بالإنسان.. إلا أننا نستخلص أن هذا المعتقد كان متضمناً في المقولة الشهرية (أنا الحق)".

---

(1) The Encyclopeadia, of Islam-vol,III-P.570.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي . ص230-231.

(3) مذهب الحلاج . ماسينيون . ترجمة شعبان بركات . ص21 . مجلة الآداب.

ويقول "في كل الأحوال أن الشكل يعيق القضية، سواء كان من جدله . أي الحلاج . المتهورة تأليهه لمذهبه الكلامي التأملي أو الحلول الذي وسعه معترفاً ومقراً به"[1].

والذي يظهر أن نكلسون يعتقد أن الحلاج مؤمناً بحلول الإله في كل الأشياء وليس حلولاً بالمعنى النصراني . التجسد . في شخص واحد هو المسيح، يقول "اهتم المتصوفة الأوائل بصورة خاصة بنظرية الاتحاد الصوفي (الفناء والبقاء) وغالباً ماصطنعوا تعابير يسهل اقترانها (بالحلولية)... ولم يحظ الحلاج على ماعتقد الخطوة من الثيوصوفية (أي الاتصال بالله) إلى الحلولية... لقد أصبح التصوف ثيوصوفياً وحتى أنه وقع في خطر التباسه بالحلول"[2]، إلا أنه يرفض أن الحلاج كان حلولياً بالمعنى النصراني يقول "من المستحيل أن نقول أن الحلاج كان يدين بنظرية في التجسيد (incaratiion)" [3].

ولكن نكلسون استمر مضطرباً في الحلاج، حيث رفض وصف الحلاج بوحدة الوجود كما رفض وصفه بالحلول والتجسيد يقول "الاتحاد الذي قصده الحلاج والذي جربه بنفسه ليس مذهباً حلولياً (Pantheistic).. إن لفظة الحلول تقابل عقيدة التجسيد المسيحية، ولايبدو لنا أن الحلاج أراد بها هذا المعنى لعقيدته الخاصة"[4].

أما هانز شيدر فيذهب إلى القول "بينما تمسك الحلاج تمسكاً دقيقاً بفكرة علو الله، مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق المولـه فيُحلُّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية، وقد عني الحلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدما كل الوسائل بطريقة مباشرة"[5].

ويقول جان شوفيلي "لم يخب إحساس الحلاج بحلول الله فيه وهو حضور كاد يستهلك وجوده كما يظهر في شعره"[6].

ثانياً: وصف الحلاج بالاتحاد:

---

[1] Encyclopeadia, of Religion and Echics-vol,6-P.480.

[2] تاريخ الأدب العباسي . ص200.

[3] في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص139.

[4] التصوف . نكلسون . ضمن تراث الإسلام . ص316.

[5] نظرية الإنسان الكامل . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص70.

[6] التصوف والمتصوفة . ص43.

يقول جولد تسيهر "في نهاية القرن التاسع الميلادي (الثالث عشر) عندما غلب على بغداد الروح السنية المتعصبة تعرض كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد... فإذا اندفع أحد الصوفيين إلى أبعد مجال في نتاج الاتحاد بالذات الإلهية، فمصيره إلى الجلاد، كما حدث للحلاج"[1].

ويقول ماسينيون "إن المتصوف عند الحلاج لاينتهي إلا إلى الاتحاد الإلهي (عين الجمع) الذي يستهلك فيه المتصوف، هو عرس العاشقين الذي ينضم الخالق فيه أخيراً إلى مخلوقه ويحضنه"[2].

ويقول هنري كوربان "كان الحلاج يعرض مذهبه ويؤكد أن غاية الكائنات جميعاً وليس الصوفي وحدة، هو الاتحاد مع الله، وهو اتحاد يتحقق بالحب ويحتاج الصوفي فيه إلى عمل إلهي تحويلي ينقل الموجود إلى وضعه الأسمى"[3].

ويقول جان شوفيلي "الشهادة البينة هي إيمان الحلاج واتحاده بالله، مما أدى به إلى التنكيل والتعذيب، وعلاوة على ذلك ألم يكن يسمى بمسيح الإسلام"[4].

ويرى جان شوفيلي أن الاتحاد الإلهي عند متصوفة المسلمين هو "في الحقيقة تحول وتبدل، ذلك أن النفس الإنسانية ترقى إلى حياة من نوع آخر مختلف تمام الاختلاف... المتصوف يرقى إلى اتحاد محول للوجود ومبدل لأوضاعه"[5].

ويقول كلود كاهن "من أشكال التصوف شكل يوحي بأن المتصوف حين يتحد بالله يعتبر نفسه وكأنه الإله بالذات، وعلى هذا النحو كان الحلاج في كتابه الشهير (أنا الحق)" [6].

---

[1] العقيدة والشريعة . ص156.

[2] آلام الحلاج . ص255.

[3] تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص308.

[4] التصوف والمتصوفة . ص42.

[5] السابق . ص124.

[6] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية . ص184.

ثالثاً: وحدة الشهود عند الحلاج:

يقول ماسينيون "يحتل الحلاج مكانة ممتازة بين القائلين بوحدة الشهود... ووحدة الشهود ليست البصر أو النظرة، وحسب بل هي وجود فعلي هو شهود كلي، شهود الله لذاته في قلب عبده"[1]، ولكن ماسينيون يصرح بأن وحدة الشهود هذه ليست أكثر من حلول واتحاد ووحدة وجود" انتهت الطريقة الحلاجية إلى تراجع[2]، الإدراك إلى باعثه الذي هو العين الخالص وليس الحادث (الله بكل تفرده)، وإذا ماختفى التعدد عند الاستطراد في الرواية، فذلك ليس في وحدة وجود حلولية بل في وحدة شهود، ويدعو الحلاج إلى وجوب أن نتحد مع الشيء في ذاته لا في ذواتنا"[3].

رابعاً: الحلاج والثنائية:

الثنائية هي "كون الطبيعة ذات وحدتين، أو هي كون الشيء الواحد مشتملاً على حدين متقابلين ومتطابقين... ومن معاني الاثنينية كون الشيء مشتملاً على مبدأين مستقلين لاينحل أحدها إلى الآخر كالجسم والروح في فلسفة ديكارت، أو الخير والشر أو النور والظلمة في المانوية"[4].

يقول ولتر ستيس عن الثنائية في الفكر الصوفي عامة "هي وجهة النظر التي ترى أن العلاقة بين الله . سبحانه وتعالى . والعالم بما في ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية، في حالة الاتحاد هي علاقة أخرية خالصة، أو علاقة اختلاف تام فليس ثم هوية"[5].

أقر ماسينيون بثنائية الحلاج حيث صرح بذلك في مقدمته للطواسين وكذلك في كتابه آلام الحلاج يقول ماسينيون "يعتقد الحلاج ان لإدراكنا مرفوعين الامتداد والفهم، ويضيف الحلاج أن الاثنينية في الإدراك تقابلها اثنينية العالم في الواقع فهو منفصل إلى روحي وعالم مادي، وتتمي نظرية الحلاج في الصيهور في نقص الديهور إلى اثنينية العالم المخلوق... وإنه لمن العجب أن يقوم فيسلوف متصوف فيقول في أواسط

---

[1] موجز دائرة المعارف الإسلامية . 4237/14.

[2] يشرح المترجم هذه الكلمة بقوله "هنا تراجع بالمعنى الفلسفي . أي تراجع المتنوعات إلى وحدة عليا" آلام الحلاج . ماسينيون . هامش ص33.

[3] السابق . ص33.

[4] المعجم الفلسفي . الدكتور جميل صليبا . 380/1.

[5] التصوف والفلسفة . ص270.

القرن الرابع الهجري باثنينية العالم (روحي ومادي) تلك الاثنينية التي لاصلة لها البتة بالإسلام الأول"[1].

ويقول نكلسون "إن في نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية: اللاهوت والناسوت"[2].

خامساً: الحلاج والتجسيد:

ذهب بعض المستشرقين إلى أن حلولية الحلاج كانت قريبة الشبه من عقيدة التجسيد النصرانية (Incarnation)، حتى أنها وصفت بذلك من قبل المسلمين يقول أربري "بدت التأملية (الثيوصوفية) طريقة خطيرة تمارس في الإسلام منذ أن دفع الحلاج وبسبب تهوره حياته ثمناً لها، ومنذ أن بشر بمذهب الاتحاد بالله وجهت إليه التهمة المحرمة (الحلول) (Incarnation) وذلك بسبب سوء فهم لمذهبه.." ثم يعقب آربري "رأينا كيف أن الحلاج وبشكل مفاجأ يجعل من عيسى (عليه السلام) مثال للإنسان الكامل والذي تجسد به الله"[3].

ويعلق ماسينيون على أبيات الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته سر لاهوته الثاقب

يقول "هذا اللفظان المسيحيان يدلان على طبيعتي المسيح الكلمة المجسدة . ألا وهما: طبيعته الإلهية، الخالدة، وطبيعته الإنسانية التي ظهر فيها في التجسد، ويعتقد الحلاج وتتبعه السامية في اعتقاده هذا، أن الله سيظهر في ناسوته في اليوم الآخر ليحكم بين الناس"[4].

ويقول ماسينيون "يرى الحلاج أن الناسوت يعبر عن الطبيعة الإنسانية في الروح والجسد.. وكذلك فإن الطبيعة الإلهية لاتستطيع الاتحاد بالمركب الإنساني إلا عن طريق الحلول، كحول الروح الإنساني في الجسد الإنساني وهو نوع من التجسد يطبعه

---

[1] مذهب الحلاج . ماسينيون . ترجمة شعبان بركات . ص127 . وانظر آلام الحلاج . ص235.

[2] في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص134.

[3] Sufism, p.93.

[4] مذهب الحلاج . ص125.

الله فيه، وهذا مما يحمل الحلاج على تسمية الطبيعة الإلهية في هذا الاتصال باسم الروح"[1].

ويقول بلاثيوس "لم يكن في الإسلام شيء شبيه بما في المسيحية من عقيدة التجسد أي "تأنس الله وصيرورته إنساناً"... فأتى صوفي عاش في بغداد في القرن الرابع الهجري وهو الحلاج وخطا هذه الخطوة الجديدة.. وعبارته أنا الحق تتحقق تماماً في المسيح إذ يتحد اللاهوت بالناسوت"[2].

ويقول فيليب حتى "شط به استغراقه . أي الحلاج . في الوجد لما وصل إلى حال الاتحاد إلى أن جعل ذاته وذات الله واحدة، لقد ذهب بنفسه مذهب الحلول تشبهاً بما يقول النصارى في عيسى (عليه السلام) كما قال أن الحق"[3].

إلا أن المستشرق الإنجليزي نكلسون يرفض الرأي يقول "من المستحيل أن نقول أن الحلاج كان يدين بنظرية في التجسيد (Incarnation) [4]، ويرى أن من وصفه بذلك إنما هو من جنس الاتهام الذي وجه إلى الحلاج بخلاف مادعى إليه الحلاج[5]. إلا أن أقوال نكلسون تشعر بأنه لايستطيع الخروج بألفاظه عن الحقيقة حتى وإن رفضها في مؤلفاته فيقول "لم يكن الحلاج من القائلين بوحدة الوجود لأنه يقول بالتنزيه والتشبه... كما أنه يعتبر إبليس أفضل مخلوق دافع عن التنزيه الإلهي في الوقت الذي يعتبر فيه المسيح أكمل صورة من صورة التشبيه"[6] ويقول في أحد مقالاته "الحقيقة الناصعة التي يصرح بها الحلاج بكل بساطة وإحكام بحيث لايمكن لأحد أن يخطئها أو أن ينساها وأثرها بالعرض التمثيلي لأخذ الثأر والانتقام للرجل الذي أعلن نفسه إله"[7].

---

[1] مذهب الحلاج . ص125 . وانظر آلام الحلاج . ص336.

[2] ابن عربي . ص257 بتصرف يسير.

[3] الإسلام منهج حياة . ص135.

[4] في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص139 . وانظر التصوف . نكلسون . ضمن تراث الإسلام . ص316.

[5] انظر Encyclopeadia, of Religion and Ethice, vol,6-p.480. وانظر تاريخ الأدب العباسي . نكلسون . ص209.

[6] في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص139.

[7] Encyclopeadia, of Religion and Ethics, vol, 6, P.482..

ومن أهم نصوصه الصريحة قوله "الحلاج يفرق بين الطبيعتين الإلهية والبشرية وهما لاتتجسدان في نظره في حالة الاتصال الصوفي، بل يمتزج اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء، ولهذا يصيح الصوفي المتألـه بقولـه(أنا الحق) هذه النغمة المسيحية الواضحة في مذهب الحلاج"[1].

5- آراء الباحثين الغرب في الحلاج:

جمع بعض المستشرقين أقوال سلفهم في الحلاج ومن ذلك ماذكره كاديه "ثمة في الغرب اختلاف كبير في الرأي عن الحلاج، وكانت آراء الكتاب المتقدمين آراء سطحية، ومن ثم ذهب ميولير (Mueller) ودربلو (D'herbelo) إلى أن الحلاج كان في سريرته نصرانياً، واتهمه ريسكه (Reiske) بالكفر، ووصفه تولوك (Tholuck) بأنه شخصية متناقضة الأحوال، ورأى كريمر (Kremer) أنه موحد، وقال كازانسكي (Kazanski) أنه مريض بالعصاب، وقال براون (Brone) إنه شخصية خطيرة بارعة في تدبير المكائد، إلا أن الأبحاث الجديدة أعادت لهذه الشخصية مكانتها مثل مؤلفات ماسينيون، ومقالات (P. Marechal) والمؤلف الحديث للمستشرق أرنالديز (R.Arnaldez)[2].

وذكرت المستشرقة أناشميل أقوال بعض المستشرقين فيه فتقول: اعتبره البروتستانتي تولوك وجودي، واتهم بعض العلماء الحلاج بالهرطقة، وآخرون اعتبروه مسيحياً متخفياً، وبهذا الرأي قال أوغست مولر، ومال بعض المستشرقين . كل حسب المصادر التي وقعت في يده . إلى القول بأن الحلاج مختل عصبياً أو واحدي، وبحث فون كريمر عن أصل هندي لمقولة الحلاج (أنا الحق) وتبعه ماكس هورتن ويوافقهم بعض الباحثين من الغربيين والمسلمين، ويرى ماكس شرايتز (Maxschreirer) ودنكن ماكدونالد (Duncan. Macdonald) أن الحلاج وجودي صرف ويناقضهم نكلسون فيري الحلاج مؤمن بوجود إله، أما آدم متز (Adam Metz) فيربط بين هذا المتصوف

---

[1] في التصوف الإسلامي وتاريخه . نكلسون . ص85.

[2] انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية . 4244/14.

وبين العقيدة المسيحية، وتذهب المستشرقة شميل إلى أن الحلاج بالفعل شهيد الإسلام[1].

وإذا كان ماسينيون قد وقف على شخصية الحلاج من خلال مؤلفات الحلاج ذاته ومؤلفات اتباعه فإن براون قد وقف على شهادة ستة كتاب لهم باعهم الطويل في التاريخ اعتمد عليهم في إصداره حكمه على الحلاج في وقت اكتفى ماسينيون برأيه هو من خلال قراءاته لنصوص الحلاج يقول براون "الحق أن ستة كتاب أو سبعة ممن يوثق بهم . وقد استشهد الذهبي بكلماتهم . كانوا يعتقدون أنه كافر خبيث، وقد اعتمدنا تمام الاعتماد في بحثنا حول هذا الشخص الغريب على أقدم المصادر وأوثقها"[2].

وخرج براون بحكمة على الحلاج أن له اليد الطولى في الدسيسة والمكر، وأنه رجلاً خبيثاً خطيراً وله صلة ورابطة وثيقة بالقرامطة[3].

في حين وقف ماسينيون على الحلاج نفسه فقط "ليس لأن دراسة حياة الحلاج الغنية الحافلة المستقيمة المتكاملة الصاعدة المعطاءة أمدتني بسر قلبه، بل بالأحرى لأنه هو من سبر قلبي ولايزال"[4].

---

[1] انظر الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص76.

[2] تاريخ الأدب في إيران . 325/1 . وقد ذكر براون هذه المؤلفات وهي: الفهرست لابن النديم . تاريخ الطبري . تتمة تاريخ القرطبي لعريب بن سعيد القرطبي . الصولي . العيون لابن مسكويه . ابن الجوزي في رسالته في أقوال الحلاج . الذهبي في رسالته بخصوص الحلاج وتاريخه.

[3] انظر تاريخ الأدب في إيران . 325/1.

[4] آلام الحلاج . ص41.

المطلب الثاني: أصول نظرية الحلاج في الحلول والاتحاد:

1- الأصل النصراني:

يذهب بعض المستشرقين إلى تأكيد الأصول النصرانية لنظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج، وقد انبرى ماسينيون للدفاع عن شخصية الحلاج ونظريته في الحلول والاتحاد منطلقاً من عقيدته النصرانية في الحلول، وقد رسم ماسينيون مقارنات تجعل من الحلاج صورة إسلامية لشخصية المسيح المشبه أو بعبارة أدق تلك الشخصية التي عرفت في الفكر الهيلينستي باسم كريستوس (Chrestos) وفهمها بولس وكنيسته[1].

فعن الاستعداد للبشارة يقول "نذر الحلاج البقاء في مكة عاماً بعد الحج في حرم البيت العتيق، وهو في حالة صوم وصمت دائمين، اقتداء بمريم التي فعلت هذا . حسبما يقول القرآن . استعداداً لميلاد كلمة الله فيها"[2]، وعن عقيدة اللاهوت والناسوت النصرانية يقول "كانت عقيدة الحلاج في اللاهوت والناسوت شديدة الصلة بأصولها المسيحية مما حال دون استمرارها في التصوف الإسلامي" خاصة بعد أن فند ماسينيون إمكانية رد حلولية الحلاج إلى أصل يوناني أو هندي، إذ يرى ماسينون أن من الصعب رد الروح عند الحلاج إلى (العقل بالقوة) حسب النظرية اليونانية إذ الروح عند الحلاج هو العقل الفعال"[3].

وعن صفة التبشير يقول "تبدى الحلاج أمام الشبلي في جامع بغداد تحت قبة الشعراء وكأنه المبشر بالبهاء الإلهي الذي يضفي الإشراق على الوجه والصوت"[4].

وعن الكرامات يذكر دخول الحلاج بيت نار المجوس في تستر وفتحة للباب بإشارة من كمه، سؤاله عمن يقدر على إطفاء قنديلاً مشتعلاً ليلاً ونهاراً، فقال الديراني: قرأنا في كتابنا إنه لايقدر على إطفائها إلا عيسى ابن مريم (عليه السلام) فأشار إليها الحلاج بكمه فانطفأت "[5].

---

[1] انظر المسيحية والإسلام والإستشراق . محمد فاروق الزين . ص81.

[2] المنحنى الشخصي لحياة الحلاج . ضمن شخصيات قلقة . ص66.

[3] مذهب الحلاج . ص126.

[4] المنحنى الشخصي للحلاج . ص81.

[5] انظر آلام الحلاج . ص139.

وعن عقيدة التكفير يقول "أوكد أن الحلاج كان يدري فعلاً أنه منذور ليكون دعامة صوفية وشهيداً روحياً للإسلام، عندما اتجه إلى الحج الذي أراد لاحقاً أن يحل هو نفسه محل أضحيته المنحورة في سبيل العفو السنوي العام للأمة"[1]، ويقول "الأولياء المعذبون مسيحيو الروح الرباني الذي وحدهم مع المسيح في سر الصليب إن تجربة الحلاج برمتها سارت به في الدرب نحو أشد حالات الصلب ألماً"[2].

وعن عودة المسيح ومحاكمته للناس "يعتقد الحلاج أن الله سيظهر في ناسوته . أي في شكله الإنساني . في اليوم الأخير للحكم بين الناس وتبدو هذه الفكرة من أصل مسيحي"[3]، إلا أن ماسينيون يقرر أن الحلاج نسب هذا المعتقد لنفسه يقول بعد أن عرض مقارنات بين الحلاج والمسيح "هذه المتشابهات الخارجية لاتعد شيئاً مذكوراً إذا قيست بالتحول الصامت لقلبه بإيمانه المتزايد بتبادل في العشق الأول بين حق الله في عبادتنا المفروضة وبين حق عند الله (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت، وقد بلغ في دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة مع الكلمة الخالقة مع المسيح غادياً إلى نسيان آلامه"[4].

وقد أشار نكلسون إلى مقارنات ماسينيون "يعرض ماسينيون في كتابه آلام الحلاج يعرض مبدؤه روابط بارزة مع المسيحية"[5]، كما أنه عقدها هو بين الحلاج والمسيح[6]، وهو يؤكد هذا الأصل "إن في نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية اللاهوت والناسوت، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحين السريان"[7].

---

[1] انظر السابق . ص31.

[2] انظر السابق . ص289.

[3] مذهب الحلاج . ص125.

[4] المنحنى الشخصي للحلاج . ص91.

[5] تاريخ الأدب العباسي . ص209.

[6] التصوف . نكلسون . ضمن تراث الإسلام . ص316-317.

[7] في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص134.

وهذا ماذهب إليه عدد من المستشرقين، فنسبت نظرية الحلاج في الحلول والاتحاد إلى النصرانية في دائرة معارف الأديان[1]، ونسبها إليه آدم ميتز[2]، وأسين بلاثيوس[3].

الأصل الهندي:

يذهب فون كريمر وأغلب المستشرقين المتأخرين إلى تأصيل الأثر الهندي في التصوف في العالم الإسلامي، كما يرجح فون كريمر أصول الحلاج في الحلول والاتحاد إلى هذا الأصل[4]. وقد نسب نكلسون هذا الرأي إليه[5].

وكذلك المستشرق ماكس هورتن حيث نشر في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية تحت عنوان "محض فيلولوجي لمحاولات ترجمة نصوص صوفية للحلاج" مقالاً نقد فيه نتائج أبحاث ماسينيون، واعتبر اللاكونية، وتعاليم المايا المكونات الأساسية لأفكار الحلاج واعتبر الحلاج نفسه مفكراً من الطراز البرهماني[6].

الأصل الغنوصي:

عقد آدم متز بين الحلاج وبين الغنوصيين مقارنات لتأكيد الأصل الغنوصي وإن كان يذهب إلى وجود بعض الآثار النصرانية، يقول: وجدنا من يقول بأن الله ظهر قبل إيجاده الخلق أولاً في صورة إنسان، وهذا يشبه الإنسان القديم المسمى عند اليونان (Proon anthropos) في مذهب الغنوصيين، كما نستطيع أن نجد صلة النسب بين ماذهب إليه الحلاج وبين مذهب الغنوصيين في التفاصيل، فمثلاً يقول باسيليدس (Basilides des Irenaeus) إن الأب تصدر عنه الكلمة (Logos) ثم الحكمة ثم القدرة ثم العلم، وكذلك نجد الحلاج يتكلم في طاسين المشيئة عند أربع دقائق الأولى مشيئته، الثانية حكمته، الثالثة قدرته، الرابعة معلوماته وأزليته، كما أنه لما كبست داره وجد فيها

---

(1) Encyclopeadia, of Religion, vol, 6- p.314.

(2) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . 41/2.

(3) ابن عربي . 257.

(4) انظر الحضارة الإسلامية . فون كريمر . ص118 ومابعدها.

(5) انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص129 . وانظر تاريخ الأدب العباسي . نكلسون . هامش ص209.

(6) الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية . رودي بارت . ص47 . وانظر مقدمة الدكتور أبوالعلاء عفيفي . كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه . نكلسون.

دفاتر كثيرة مكتوبة على ورق صيني وبعضها مكتوب بماء الذهب ومبطنة بالديباج والحرير... وكانت هذه من عادات الغنوصيين في العناية بكتبهم[1].

ويذهب كارل بكر إلى هذا الرأي أيضاً بقوله "الحلاج كان غنوصياً، وهي التي انتهت به أن حكم عليه بالقتل"[2].

الأصول المتعددة:

ذكر ماسينيون نماذج من الثقافة المختلطة في عصر الحلاج، وأن الحلاج تأثر بها وأخذ عنها ومنها: الميول العقلية الهيلينستية العتيقة، الفكر الغنوصي الهرمسي، منهج الزنادقة الروحانية، كما أخذ الحلاج بمعطيات أرسطو، وأخذ بمبدأ أفلاطون في المسألة الهندسية ثم يقول "سمحت هذه المصادر للحلاج أن يعلن وجود هو خارج حيز وزمان الجوهر الروحاني حيث تصبح النفس لا مادية، في اتخاذ منزه مميز هو اتحاد الكثرة"[3].

ويأخذ بهذا الرأي كاردوفو يقول "يظهر أنه كان ذا نفس محبة للإطلاع متقبلة.. ولانعرف المذهب الذي كان يدعو إليه الحلاج بوضوح"[4].

أما المستشرقة أنا شميل فإنها ترى أن السبب في اعتقاد الباحثين بالأصل النصراني لنظرية الحلول عند الحلاج إنما سببه "استخدام المصطلحات المسيحية (اللاهوت، الناسوت) لكن نظريات الحلاج أعقد من أن يمكن إرجاعها لهذه التأثيرات أو تلك فهي تعكس على العكس من ذلك تفرد عالم الحلاج الفكري بحيث يصبح من غير المجدي إرجاعها إلى مصدر ما"[5].

المطلب الثالث: مقولة (أنا الحق) وعقيدة (الهوهو):

تناول ماسينون هذه المقولة في كل مؤلفاته عن الحلاج وقد استطاع أن يزيل ذلك الالتباس، والتنافر بين أقوال الحلاج التي تارة تصرح بالتنزيه وأخرى تدعو بالحلول

---

[1] انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . 41/2.

[2] تراث الأوائل في الشرق والغرب . ضمن التراث اليوناني . ص9.

[3] انظر آلام الحلاج . ص192-193.

[4] الغزالي . كاردوفور . ص177.

[5] الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص85.

والاتحاد، كما تمكن نكلسون أن يقف على هذه الإشكالية ليحل رموزها، ليظهر الحلاج واعياً داعياً لمذهب آمن به وضمنه كل أقواله التي ظن البعض أنها شطحات صوفي في لحظة اصطلام وسكر عابرة.

يقول ماسينيون في شرح هذه العقيدة: كان الله قبل علمه بالخلق يتحدث إلى نفسه في وحدته... وهو يتأمل روعة ماهيته وتأمله هو الحب والحب في ماهيته هو ماهيه الماهية، وهو فوق كل تشكل بأشكال الصفات. وهكذا يحب الله ذاته في انفراده ويتجلى في الحب. عن هذا التجلي الأول للحب في المطلق الإلهي ظهرت صفاته وأسماؤه ولهذا أراد الله حينئذ أن يتأمل ذاته في حبه فتأمل في الأزل وأخرج من العدم صورة لذاته فيها كل صفاته وكل أسمائه ألا وهي صورة أدم (عليه السلام)... ولما كان الله يتجلى بهذه الصورة، فقد أصبح هذا الشخص المخلوق (هو هو) وأودع الحلاج هذه النظرية في أبياته:

سبحان من أظهر ناسوته سر لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل الشارب[1]

هذا (الهو هو) هو ناسوت الله بأجمعه وعليه فهناك طبيعتين في الله هما اللاهوت والناسوت. واتحاد الله بالمركب الإنساني إنما يكون عن طريق هذه الطبيعة الإلهية وهي التي يسمها الحلاج باسم الروح[2].

وعليه فإن وحدة الشهود تحتفظ للحقيقة بمعنى الوضوح المطلق للأشياء، يتفهمها الصوفي بروحه، وهي تؤدي إلى الحق، ولكنها ليست في ذاتها هي الحق[3].

ثم تناول ماسينيون هذه الروح المتوسطة بين المطلق وبين الصوفي فذهب إلى أن هذه الروح الناطقة عند الحلاج ليست هي العقل بالقوة، بل هي العقل الفعال وهي عبارة عن شخص إلهي يتحدث إليه، وأن مؤلفات الحلاج الشعرية ماهي إلا أحاديث

---

[1] ديون الحلاج . ص26.

[2] انظر مذهب الحلاج . ص125.

[3] انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية . 4098/13.

متواصلة لروحه مع هذا الروح الإلهي حول حبها المشترك وعن حلول الروح الإلهي في الروح الإنساني الموازيين لاتحاد اللاهوت والناسوت[1].

أنت بين الشغاف والقلب تجري مثل جري الدموع من أجفان
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان
ليس من ساكن تحرك إلا أنت حركته وخفي المكان[2]

وأيضاً:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[3]

وأيضاً:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال[4]

ويذهب ماسينيون إلى أن الحب هنا هو الحب المثلي الأوراني بين الصوفي وبين تلك الروح[5]، كما يربط الحب العذري بالمفهوم الفلسفي للحب الأفلاطوني، وأنه ظهر في زمن الحلاج اعتقاد إمكانية تحويل الحب المثلي إلى حب إلهي، حيث يستطيع الصوفي العاشق ومن خلال تأمل وجه المعشوق . المثلي . القبض على الحضرة الإلهية تلك الحضرة التي رآها الشبلي حين قال الحلاج له (أنا لحق) كما أظهر الحلاج هذه الحضرة بجسارة في مجلس البغداديين، مجالس السفور والغناء[6].

---

[1] انظر مذهب الحلاج . ص126.

[2] ديون الحلاج . ص64.

[3] ديون الحلاج . ص62.

[4] السابق . ص58.

[5] انظر تفصيل ماسينيون هذه الفكرة بشكل سافر . آلام الحلاج . ص489.

[6] السابق . ص259.

والحلاج عند ماسينيون هو أول من عرض على أرضية روحانية أن العشق مرتبط في عين الحق بالهوية والأنية الربانيتين، أي في حقيقة الوجود والصورة الكاملة[1]، في وقت جعل الفلاسفة المسلمون من الحب قوة خلاقة على طريقة أوائل الفلاسفة الهيلينستيين[2].

وكما أعلن الحلاج هذه الإمكانية وهي اتحاد روح الصوفي بهذه الروح الناطقة فقد جعل من نفسه متحداً بها يقول ماسينيون "يمكن أن نستنتج أن مقولة أنا الحق حتى وإن لم تكن موجودة في أعمال الحلاج، فقد أعلنها على لسانه وفي توافق مع مذهبه إذ يشير مؤكداً في طواسينه فيما يخص شجرة شوك النار التي قال الله فيها لموسى (على السلام) [أنا ربك] "ومثلي مثل تلك الشجرة: فهذا كلامه[3]،[4].

وقال ماسينيون "الحلاج من دون شك هو أول من تجرأ به... عند الحلاج لم يمثل الحق الله إلا في الحالة التي يكون فيها قابلاً للتصور عندنا أي ممكناً بأمره (مبدأ الاتحاد) [5].

ويذهب نكلسون إلى نفس الأسلوب الذي نهجه ماسينيون فقرر أن "أنا الحق لم تكن صرخة جذب ولا شطح، وإنما عبارة لخص فيها نظرية كاملة في الإلهيات منصبغة بصبغة صوفية وهي في جميعها وجوهرها من وضع الحلاج نفسه"[6].

ويصف نكلسون هذه النظرية بأن الله أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة وتجلى لنفسه في نفسه، وأنه أراد أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة، فأخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلى الحق فيه وبه[7].

---

[1] انظر آلام الحلاج . ص232.

[2] انظر السابق . ص35.

[3] انظر الطواسين . ص125.

[4] انظر آلام الحلاج . ص141.

[5] السابق . ص210.

[6] في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص133.

[7] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص85.

وعليه فنكلسون يقرن "أن الحلاج الذي قال عن نفسه أنا الحق يقرر في صراحة، تنزيه الحق عن صفات المحدثات، ويقول بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق"[1].

وأدرك نكلسون أن الحلاج يشير إلى ثلاثة أشياء وهي وجود مطلق منزه عن كل اسم وصفة، وصورة هذا الوجود متمثلة في آدم أو "هو هو" عند الحلاج أو العقل الفعال عند الفلاسفة والثالث المتصوف العاشق المحب لهذه الصورة الراغب في الاتحاد بها وهي الحق يقول "يرى الحلاج أن الله . الذي هو الحب الحقيقي . خلق الإنسان على صورته، وأن مخلوق الله هذا يعاني عن طريق حبه له، وتعلقه به، تبدلات روحانية إلى أن يجد صورة الله في ذاته، ولهذا يصل المخلوق إلى الاتحاد بالإرادة والطبيعة الإلهية"[2]، وأن هذه الصورة أخذها الحلاج عن العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والنصرانية، وهي أن الله خلق آدم على صورته أساساً لنظريته في خلق العالم، ولنظرية مكملة لها في تأليه الإنسان[3]، وعليه فإن المتصوف يستطيع أن يتحد مع هذه الصورة وبقدر مايكون عنصر الألوهية في طبيعته بقدر مايكون حراً، ليتحد مرة أخرى مع مصدره[4]، إلا أن نكلسون يعود ليعلن أن "هذه النظرية بهذا الإعلان الصريح، وبهذه الطريقة ليست حلاجية ولكن الحلاج استحضر نفس الفكرة في نموذج رمزي خاص به"[5].

وهذا التشكك ظهر عند أربري يقول "ليس من المؤكد معرفة من أدخل المبدأ العقلاني . نظرية الكلمة[6] . في الإسلام، والتي كانت وسيلة للنظرية التي تقول أن نائب الله والذي يتحكم في عالم المادة هو الحقيقة المحمدية.. وأن جزء من هذه النظرية كانت جزءاً من تعاليم الغزالي السرية والتي تضمنتها أحد مؤلفاته . مشكاة الأنوار . وكما هو العديد

---

[1] السابق . ص118.

[2] التصوف . نكلسون . ضمن تراث الإسلام . ص316.

[3] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه . 133.

[4] Encyclopeadia, of Religion and Ethics-vol,6-p48.

[5] السابق . نفس الصفحة.

[6] نظرية الكلمة عند النصارى هي عقيدة التوسط بين المخلوقين وبين المطلق وهي عند النصارى متمثلة في عيسى . وعند الفلاسفة العقل الفعال وهي عند الحلاج نظرية (الهو هو) انظر مذهب الحلاج . ماسينيون . ص126.

من الأفكار الصوفية ترجع هذه الفكرة إلي تقليد سري شفوي تناقله علمائها منذ القرن الثالث الهجري، وقد نبحث هذه الفكرة في حل مشكلة علو الله ووحدة الوجود، وأنه أصبح من الممكن لمن ظفر بمعرفة الله أن يتحد بالحقيقة المحمدية التي صممت من قبل الخالق من الأزل لتكون صورته التي تدل البشرية عليه[1].

أسباب قتل الحلاج:

آثار العديد من الباحثين العرب والمسلمين والمستشرقين قديماً وحديثاً جدلاً واسعاً عن أسباب قتل الحلاج، وهل السبب في ذلك بسبب مقولته (أنا الحق) أم أن هناك ملابسات أخرى عديدة دعت الفقهاء والقضاة المسلمين يحكمون بوجوب قتله، والناظر في بحوث المستشرقين يجد أن السبب الرئيسي الذي قتل من أجله الحلاج هو إسقاطه التكاليف وانضمامه تحت لواء القرامطة ودعوته إلى هدم الكعبة، وقد اعترف بذلك أكبر المدافعين عنه وهو المستشرق الفرنسي الصوفي النصراني ماسينيون.

فقد ذكر ماسينيون جملة من الأحداث فعلها الحلاج ودعا لها، ضمنها ماسينيون أغلب مؤلفاته ومنها، اتهامه من قبل المتصوفة بالسحر والاتصال بالجن[2]. ذهابه إلى الهند وبقائه هناك للدعوة، ثم عودته واستمرار مكاتبه أهل الهند والصين وتركستان بألقاب منها (المغيث)، (المقيت)، (المميز)، وكانت دعوته تلقين الناس الشوق الغريب إلى الله والشوق أن يكون معشوقاً.

وقد كان الحلاج يفكر في الإنسانية كلها[3]بعد عودته من حجه الثالث فاقتنى داراً ببغداد وأقام في بيته كعبة مصغرة[4]، ادعى لنفسه حق إصدار قواعد العبادة، ثم ادعى حق الأمر مثل الإله . الربوبية التي لاتكون إلا لله . والتي لم يوكلها سبحانه حتى للأنبياء[5].

---

(1) Sufism, p.95.

(2) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج . ضمن شخصيات قلقة . ص69.

(3) انظر آلام الحلاج . ص56 . والمنحنى الشخصي لحياة الحلاج . ص69.

(4) انظر آلام الحلاج . ص257 و76 . والمنحنى الشخصي لحياة الحلاج . ص69.

(5)آلام الحلاج . ص254.

ويؤكد ماسينيون اتصال الحلاج بالقرامطة يقول "كان للحلاج اتصالات مع الحسينيين من بني أخيضر، منذ تحالفهم مع القرامطة، كما أن أدعية ومواعظ الحلاج في بغداد الغربية، كانت تتضمن مصطلحات قرمطية"[1]، ويقول "في الكتاب الذي بعث به الحلاج إلى شاكر بن أحمد كتب يقول له بأن يهدم الكعبة هي ومبعد بدنه، ويبنيهما بالحكمة (الميلاد الثالث) حتى تسجد أي الكعبة مع الساجدين وتركع مع الراكعين، في الوقت الذي تهيأ فيه الثوار القرامطة لذبح أهل مكة وتدمير الكعبة"[2].

ويقول "أتهم الحلاج بالتجديف، وإدعاء الحلول وحرصه على أن يجعل للشعائر مدلولاً باطنياً (الطواف بالقلب حول الكعبة).. واقع الأمر أن الحلاج في السنوات الأخيرة من عمره قد جلب على نفسه فيما يظهر العذاب والهلاك"[3].

وقد ذكر نكلسون هذه الاتهامات التي وجهت للحلاج فذكر:

1- علاقته السرية مع القرامطة.

2- وجود أدلة متفرقة من رسائل وكتب كتبها يدعى فيها الألوهية.

3- إيمان إتباعه باتحاده بالذات الإلهية.

وقد أضاف القضاة اتهاماً رابعاً وهو اعتقاده أن الحج إلى مكة ليس من الفروض في الدين وأنها من الأعمال التي يمكن إسقاطها، وهذه هي بحق من وضع الحلاج[4].

وفي مؤلف آخر يقول "دعواه (أنا الحق) لم تكن سوى واحدة من تهم أربع قدم من أجلها إلى المحاكمة، وربما لم تكن نهايته إلى القتل لو كانت التهمة قاصرة على هذه الدعوى"[5].

ومع أن نكلسون ينكر وجود الدليل على أن الحلاج، كان قرمطياً إلا أنه قرر أن من السهولة أن يوصف الحلاج بذلك، ويذهب إلى أن الحلاج قدم كقرمطي بشكل مقبول

---

[1] السابق . ص131.

[2] الإنسان الكامل . لويس ماسينيون . ضمن الإنسان الكامل في الإسلام . ص124 وبعدها.

[3] موجز دائرة المعارف الإسلامية . 4237/14.

[4] Encyclopeadia, of Religion and Ethics, vol,6, p. 481.

[5] في التصوف الإسلامي وتاريخه . ص131.

منذ أن لقب نفسه بالنور المشع، وأكثر من ذلك دليلاً ماحدث في الربع الأول من القرن العاشر الميلادي حين قام القرامطة بنشر الرعب في المنطقة[1].

أما بقية المستشرقين فإن أغلبهم متأرجح بين إعلان ولاية الحلاج وأنه ذهب ضحية لتعسف القضاء حين أعلن حبه وعشقه بطريقة عجز الآخرون عن فهمها ومن هؤلاء ماسينيون ففي آخر مؤلفه آلام الحلاج إذ يضرب ماسينيون بعرض الحائط كل الاتهامات والنصوص التي جمعها بنفسه والتي أدانت الحلاج بعلاقاته المشبوهة[2]، وقد تبعه أغلب المستشرقين الفرنسيين أمثال هنري كوربان[3]، وجان شوفيلي[4]، وتلميذة ماسينيون، المستشرقة الألمانية أنا شميل[5]، ومنهم من ذهب إلى أن الحلاج كانت له علاقات بالإسماعيلية[6]. والبعض الآخر يذهب إلى أن وقوع هذا العقاب عليه بسبب نشره أسرار الطريقة الصوفية مثل سبنسر ترمنجهام[7]، وكذلك المستشرق الأمريكي مارتن لنجر الذي جعل من الحلاج فخاً تسبب في سقوط العديد من المتصوفة الذين تلوه، وأن الأمر كان أكثر هدوءاً مع من سبقه من المتصوفة الذين عرفوا بأقوال أكثر خطورة كشطحات أبي يزيد البسامي (سبحاني فما أعظم شأني) [8].

---

(1) Encyclopeadia, of Religion and Ethics, vol,6, P481.

(2) انظر آلام الحلاج . ص421.

(3) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص308 . وانظر السهروردي المقتول . ضمن شخصيات قلقة . ص131.

(4) انظر التصوف والمتصوفة . ص45.

(5) انظر الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص86.

(6) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية . كلود كاهن . ص184.

(7) الفرق الصوفية في الإسلام . ص246.

(8) What is Sufism, P.109.

تعقيب ورد:

أولاً: الحلول والاتحاد عند الحلاج:

أولاً: نبذة عن الحلاج[1]:

هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمي، الحلاج الفارسي البيضاوي أحد كبار الصوفية، في أواخر القرن الثالث الهجري، سمي بالحلاج لأنه كان يكتسب بحلج الصوف، ولد حوالي سنة (244هـ) بالبيضاء إحدى بلاد فارس، وكان جدة مجوسياً اسمه محمي، نشأ بواسط، والعراق، وصحب شيوخ التصوف في عصره كسهل التستري، وأبي عمرو المكي، والجنيد وأبا الحسين النوري إلا أنه انفصل عنهم وسافر إلى خراسان، وماوراء النهر ودخل إلى سجستان، كما خرج إلى الهند وماصين، يدعو الناس إلى فكره، وصنف لهم كتباً ولما رجع كانوا يكاتبونه بالمغيث من الهند، والمقيت من ماصين وتركستان، ومن خراسان بالمميز. وقد اتهمه العديد من الصوفية بالسحر، فذكر أبو عبدالرحمن السلمي أن الحلاج في بعض أسفاره قصد الهند، ولما سئل عن ذلك قال "أتعلم السحر أدعو به الخلق إلى الله عز وجل"[2].

كان في بداية حاله يظهر الزهد والتصوف والكرامات، حتى افتتن الناس به واعتقدوا فيه الحلول، وكان في سنة (299) ادعى للناس أنه إله وأنه يقول بحلول اللاهوت في الأشراف من الناس، ودعا أن الحج ليس فرضاً. اختلف فيه المتكلمون والفقهاء والصوفية، فأما المتكلمون فأكثرهم على تكفيره، وغالب شيوخ الصوفية المحققين برؤوا منه مثل عمر بن عثمان المكي والجنيد والشبلي، وقبله جماعة، منهم أبو العباس بن عطاء وأبو عبدالله بن خفيف.

وفي سنة 309 وبأمر من المقتدر العباسي ضرب ألف سوط ثم قطعت أطرافه وحز رأسه، وأحرقت جثته ثم ألقى رمادها في دجلة.

---

[1] انظر ترجمته في: طبقات الصوفية . السلمي . ص307–311 . تاريخ بغداد . البغدادي . 122/8 . الفهرست . ابن النديم . 269–272 . ابن خلكان . ص260/1 . سير أعلام النبلاء . 513/29 . مجموعة الفتاوى . ابن تيمية . 290/2–292 . انظر الفرق بين الفرق . البغدادي . 183–185.

[2] انظر طبقات الصوفية . ص309 . وانظر الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد . ص147.

وقد ترك عدداً من المؤلفات ذكرها ابن النديم[1] وأبرزها الطواسين مكتوب باللغة العربية في نثر مجموع، كما نشر ماسينيون (الديوان)، وجمع المستشرق ماسينيون وبول كراوس كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج.

ثالثاً:الحلول والاتحاد في اللغة والاصطلاح الصوفي:

1- الحلول والاتحاد في اللغة:

الحلول لغة: "حلَّ بالمكان يحلُّ حلولاً ومحلاً وحلاً، وذلك نزول القوم بمحلة وهو نقيض الارتحال... وحله واحتل به واحتله نزل به.. الحَلُّ والحلول والنزول"[2].

الاتحاد لغة: قال الجرجاني "هو تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً... وقيل الاتحاد امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحداً"[3].

2- الحلول والاتحاد في الاصطلاح الصوفي: أ- قال الجرجاني "الحلول الجواري عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز، والحلول السرياني عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري: حالاً، والمسري فيه محلاً"[4].

وفي الموسوعة الصوفية معنيين للحلول عند الصوفية "المخالف من المتصوفة قالوا مثل النصارى لقد حل الباري تعالى في عيسى عليه السلام، وقالوا لايمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين... والحلول بدأ جزئياً ثم تطور إلى الاتحاد المطلق الذي أسموه وحدة الوجود... والحلولية فرقة من المتصوفة المبطلة، زعموا أن الحق اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية فمنهم من قال بالحلول النوراني، ومنهم من قال بالحلول على الدوام، ومنهم من قال بالحلول وقتاً دون وقت"[5].

---

[1] انظر الفهرس . ص271.

[2] لسان العرب . 163/11 . وانظر القاموس المحيط . 370/3 . وانظر مختار الصحاح . 63/1.

[3] التعريفات . ص22.

[4] السابق . ص125.

[5] الموسوعة الصوفية . ص923-924.

قال شيخ الإسلام "الحلول الخاص هو قول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول إن اللاهوت حل في الناسوت وتدرع به كحلول الماء في الإناء... وهذا قول من وافق النصارى من غالبية هذه الأمة كغالية الرافضة وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء، ومن يعتقدون فيه الولاية، أو في بعضهم كالحلاج"[1].

قال ابن عربي "تصيير الذاتين واحدة، ولايكون إلا في العدد وهو حال"[2].

ب- الاتحاد قال الجرجاني "الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه، لامن حيث إن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال"[3].

وفي المعجم الفلسفي "الاتحاد في الأصل هو صيرورة الشيئين المختلفين شيئاً واحداً، وله عدة درجات: أدنى درجة الاشتراك البسيط في أمور عرضية، وأعلاها درجة الاتحاد الصوفي"[4].

وفي الموسوعة الصوفية "تصيير ذاتين واحدة، وهو حال الصوفي الواصل"[5].

قال شيخ الإسلام "الاتحاد الخاص هو قول يعقوبية النصارى وهم أخبث قولا يقولون إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول من وافق هؤلاء من غالبية المنتسبين إلى الإسلام"[6].

3- أصول الحلول والاتحاد عند الحلاج:

يرجح البيروني أصل الحلول الذي تقول به غلاة الصوفية إلى مقولات الهند، فقد ربط بين مقولات الهند في التناسخ وبين مقولة الغلاة من المتصوفة في حلول الإله في الأشياء فقال "الأرواح وترددها بالتناسخ في العالم... وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية فمنهم من يجيز (حلول الحق) في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد يعبر

---

[1] مجموعة الرسائل والمسائل . 29/4 . وانظر مجموعة الفتاوى . 107/2.

[2] رسائل ابن عربي . 418/2.

[3] التعريفات . ص22.

[4] المعجم الفلسفي . دكتور جميل صليبا . 34/1.

[5] الموسوعة الصوفية . ص768.

[6] مجموعة الرسائل والمسائل . 29/4 . وانظر مجموعة الفتاوى . 107/2.

عن ذلك بالظهور الكلي، وإذا أجازوا ذلك فيه لم يكن لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر"[1].

وقال عن ترقي روح الصوفي واتحادها بروح قديمة، وكيفية الخلاص من الدنيا، وصفة الطريقة المؤدي إليه عند الهند" وإلى مثل هذا إشارات الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان، قديمة لايجري عليها تغيير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغيير والتكوين ولايبعد عن مثله أقاويل النصارى"[2].

وأرجع شيخ الإسلام ابن تيمية الحلول عند غلاة الصوفية إلى الأصل النصراني حين قالوا: "تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق وولادتهما معاً، أي الكلمة مع الناسوت"[3].

قال "ومن قال من ضلال المسلمين أن الرب يتحد أو يحل في الأنبياء والأولياء وإن هذا من السر الذي لايباح به فقوله من جنس قول النصارى في المسيح، وهذا كثير من كلام كثير من المشايخ والمدعين للمعرفة، والتحقيق والتوحيد فيجعلون توحيد العارفين أن يصير الموحِّد هو الموحَّد"[4].

ويذهب ابن خلدون إلى أن المتصوفة الحلولية قالوا بأن الباري متحد بالمخلوقات بمعنى الحلول وهو الاتحاد والامتزاج والاختلاط، وأن هذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام، إلا أن ابن خلدون يجعل تأثر المتصوفة بالرافضة والإسماعيلية هو الأساس، يقول "كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة، مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم"[5].

---

[1] تحقيق ما للهند من مقولة . ص44.

[2] السابق . ص52-53 . وانظر إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان . ابن القيم . 702/2.

[3] الجواب الصحيح . 160/2.

[4] الجواب الصحيح . 199/3 . وانظر مجموعة الرسائل . 29/4 . وانظر مجموعة الفتاوى . 290/2.

[5] المقدمة . ص465-468.

ثانياً: الحلاج داعية الحلول والاتحاد:

1- أقوال الحلاج:

كان الحلاج صاحب نظرية استولت على قلبه وفكره، وملكت عليه زمام نفسه إلى آخر لحظة من حياته، وليس في وسع الباحث أن يصف الحلاج من خلال أشعاره وأقواله أنه صوفي بلغ به الوجد والذوق حتى فني عن ذاته وعن العالم فشطح بتلك الأقوال، لقد صرّحت أشعار الحلاج ونثره وأراجيزه وأقواله وخطبه بين الناس بحلول الإله به وامتزاجه به.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن أقوال الحلاج المنكرة "أما كونه كان يتكلم بهذا عند الاصطلام فليس لذلك بل كان يصنف الكتب ويقوله وهو حاضر ويقظان"[1].

وقد رسم الحلاج هذه النظرية على أساس يهودي بحت إثر ماظهر في الأسر البابلي لليهود حيث ورد في أقوال حزقيال أن المجد الإلهي تشخص في بشر وأن هذه الفكرة أصبحت الجزء الرئيسي للتصوف اليهودي كما أصبح آدم قدمون الشخصية الرئيسية في الكتابات القبالية وماتلى ذلك من كتابات دانيال عن هذا البشر الذي تشخص به الإله. وأن الرب قد خلقه على صورته وأعطاه صفاته، والضمير الغائب هنا عائد إلى الرب تعالى وتقدس، وماورد في رسال بولص عن حلول آدم القديم في عيسى عليه السلام[2].

هذه الأفكار ظهرت ونمت في أرض بابل بين أطياف البشر المغلوبة على أمرها، والتي تمثل الطبقة المغمورة في المجتمع ولايمنع أن تتسرب هذه الأفكار إلى جماعات أخرى غير اليهود من فئات المجتمع البابلي. ولعل هذه الفكرة هي التي تلقفها الحلاج وتزعم من خلالها أسراب الجماعات التي تنشد الثورة وتطالب بسقوط الخلافة.

والناظر في أقوال الحلاج يجدها قد صيغت وفق هذه النظرية فعن خلق الباري لآدم القديم وإعطاءه صفاته . صفات الرب . يقول الحلاج في طواسينه "تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع

---

[1] مجموعة الفتاوى . 293/2.

[2] انظر The Encyclopeadia, of Religion, vol,5, P.676. وانظر Encyclopeadia, Britannica, vol,16, P.902. وانظر The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church, P.535.

نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبوحات ذاته في ذاته. وفي الأزل حيث كان الحق ولاشيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد. وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها، ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر، ولما خلق الله آدم على هذه النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه. وكان حيث ظهر الحق في صورته فيه وبه هو هو

سبحان من أظهر ناسوته ... سر لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[1]

هذا الآدم القديم عند النصارى هو آدم قدمون عند اليهود، وهو الحقيقة المحمدية عند الحلاج، فالحلاج يعتقد أن الباري أبدع حقاً وهذا الحق هو محمد وليس المقصود به محمد صلى الله عليه وسلم وإنما هو الإنسان الكامل.

يقول الحلاج عن أسبقيته في طس السراج: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنواره من نوره ظهرت، وليس من الأنوار نوراً أنور وأقدم في القدم، سوى نور صاحب الحرم"[2].

ويصف الحلاج هذا الإله المخلوق بأنه حق يقول في وصفه وتميزه عن الحق والخلق فهو قريب من الخلق في صفاته الناسويتة بعيد عنهم في صفاته اللاهوتية يقول:

وللحق في الخلق حق حقيقة ... بحق إذا حُقَّ حَقَّ الزيارة
بهم لا لهم إذا هم لاهم ... ولاغيرهم في سمو السراره
فكل بكل، جميع الجميع ... من الكل بالكل حرف نهاره

---

[1] انظر ظهر الإسلام . أحمد أمين . 78/2 . وانظر مذهب الحلاج . مقدمة ماسينيون على كتاب الطواسين للحلاج . ترجمة شعبان بركات . الآداب فبراير 1954 . ص125 . وانظر الديوان . الحلاج . ص26 . الأبيات فقط . ولم أجد هذا النص في الطواسين بتحقيق بول نويا.

[2] الطواسين . بذيل الديوان . ص120.

هـــو الطـــين والنـــار والنـــور إذ يعـود الجـواب بعقـب العبـارة[1]

وغاية الهدف عند الحلاج هو الاتحاد بهذا الـ (حق) وكل مناجيات الحلاج وأشعاره التي تفيض بالوجد إنما المقصود بها هذا الحق، يقول:

عجبـــــت منـــــك ومـــــن يامنيـــــــــة المتمنـــــــــى
أدنيتنـــــي منـــــك حـــــتى ظننـــــــت أنـــــك أنـــــي
وغبـــت فـــي الوجـــد حتـــى أفنيتنـــــي بـــــك عنـــــي
وإن تمنيـــــــت شـــــــيئاً فأنـــــت كـــــل التمنـــــي[2]

ويقول في حلول هذا الإله المخلوق في هذا لعالم:

وأي أرض تخلـــو منـــك حتـــى تعـــالوا يطلبونـــك فـــي الســـماء
تـــراهم ينظـــرون إليـــك جهـــراً وهـــم لايبصـــرون مـــن العمـــاء[3]

يقول شارح الديوان "كأن كل إنسان يمثل صورة لله ينظر إليها الإنسان"[4].

وقد صاغ الحلاج العديد من الأبيات التي يقرر فيها حلول هذا الإله المخلوق فيه؛ منها:

جبلـت روحـك فـي روحـي كمـا يجبل العنبر فـي المسلك الفتـق[5]

وقال:

خصـني واحـدي بتوحيـد صـدق مـا إليـه مـن المسـالك طـرق
فأنـــا الـــحق حُـــقَّ للحـــقَّ لابـــس ذاتـــه فمـــا ثـــم فـــرق[1]

---

[1] الديوان . ص45.

[2] السابق . ص63.

[3] الديوان . ص22.

[4] شرح ديوان الحلاج . دكتور كامل مصطفى الشيبي . ص141.

[5] الديوان . ص54.

وقال:

مزجـت روحـك فـي روحـي كمـا تمـزج الخمـرة بالمـاء الـزلال
فـإذا مسـك شـيء مسـني فـإذا أنـت أنـا فـي كـل حـال[2]

وقد جعل الحلاج هذا الاتحاد هو دينه وعبادته بعد أن كان هدفه وغايته يقول:

ياغـافلاً لجهالـة عـن شـأني هـلا عرفـت حقيقتـي وبيـاني
عبـادتي لله سـتة أحـرف مـن بينهـا حرفـان معجومـان
حرفـان أصـلي وآخـر شـكله فـي العجـم منسـوب إلـى إيمـاني
فـإذا بـدا رأس الحـروف أمامهـا حـرف يقـوم مقـام حـرف ثـاني
أبصـرتني بمكـان موسـى قائمـاً في النور فوق الطور حين تراني[3]

يقول الدكتور الشيبي "لغز يدور حول كلمة (اتحاد) فيما يبدو، وبيانه أن عبادة هذه الصوفي لله تتمثل في حاله بعد الفناء ينتهي بالاتحاد بالله أو الوحدة بينه تعالى وبينه، ومدار اللغز من الناحية اللفظية أن الاتحاد، الذي هو مدار عبادة الحلاج لله . يتكون من ستة أحرف (أ، ت، ت، ح، أ، د) عندئذ صار الصوفي في حكم موسى على الطور لما تجلى له ربه فخر صعقاً، أو فنى عن نفسه لاتحاده بالله وعجز ناسوته عن استجلاء، سبحات الجلال[4].

وقال ماسينيون أن كلمة اللغة هي ناموسي[5].

وقد ظن بعض الباحثين من المستشرقين والعرب أن الحلاج متناقض إذ يصرح بالحلول والامتزاج تارة وينفي ذلك تارة أخرى وذلك مثل قوله "من ظن أن الإلهية تمتزج

---

[1] السابق . ص55.

[2] السابق . ص58.

[3] انظر الديوان . ص65 . أخبار الحلاج . ص60 . آلام الحلاج . ماسينيون . ص95.

[4] شرح ديوان الحلاج . ص293-294.

[5] آلام الحلاج . الهوامش . هامش رقم (212) . ص613.

بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه بشيء من الأشياء"[1].

والذي يبدو أن الحلاج كان متزناً مع نظريته بعيداً كل البعد عن الفناء والشطح كما أنه كان بعيداً عن الخوف من غضب المسلمين عامة والفقهاء خاصة فإن المقصود بالإلهية في النص السابق هو الحق الخالص الذي أبدع حقاً ألبسه صفاته وتنازل له عن حقوقه، يقول في طس السراج عن الحق المخلوق "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس من الأنوار نور أنور وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم.. وهو سيد البرية، الذي أسمه أحمد، ونعته أوحد.. لم يزل كان مشهوراً قبل الحوادث والكوائن، والأكوان ولم يزل مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد..." [2].

ثانياً: أقوال الحلاج في ميزان الباحثين:

تجمع البحوث العلمية والدراسات والمؤلفات قديماً وحديثاً إلا ماشذ عنها وهو قليل على أن الحلاج داعية الحلول، وأنه قتل بسبب إدعائه حلول الإله فيه ودعوة الناس إلى الإيمان به، وليس بسبب ماصدر عنه من أقوال كان فيها غائباً، وأن قتله كان بإجماع المسلمين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن قتل المسلمين للحلاج "إنما قتلوه على الحلول والاتحاد ونحو ذلك من مقالات أهل الزندقة والإلحاد كقوله: أنا الله وقوله: إله في السماء وإله في الأرض"[3].

وقار رحمه الله "الحلاج قتل على الزندقة التي ثبتت عليه بإقراره وبغير إقراره، والأمر الذي ثبت عليه مما يوجب القتل باتفاق المسلمين"[4].

---

[1] أخبار الحلاج . ص48.

[2] الطواسين . ص120.

[3] مجموعة الفتاوى . 290/2 . وانظر مجموعة الرسائل والمسائل . 94/1.

[4] جامع الرسائل والمسائل . 178/1.

وقال ابن الجوزي بعد أن ذكر أقوال الحلاج وأقوال جملة من الصوفية فيه "اتفق علماء العصر على إباحة دم الحلاج. فأول من قال إنه حلال الدم أبو عمر القاضي ووافقه العلماء، وإنما سكت عنه أبو العباس بن سريج قال: وقال لا أدري مايقول، والإجماع دليل معصوم من الخطأ"[1].

وقال ابن خلدون "أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضور، وهو مالك لحاله"[2].

وقال أيضاً "قتل الحسين بن منصور الحلاج بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة وقصارى اعتذار من يحسن الظن به منهم أنه سكر فباح بالسر فوجبت عقوبته، والأغلب في حقه التكفير، ولقد نقل عنه صاحب كتاب الغاية عملاً من الأعمال السحرية لايتعمدها مسلم فكيف عارف"[3].

وذكرته مصنفات الفرق من ضمن الحلولية[4].

أما مصنفو الصوفية فقد عرض السراج (378هـ) في كتاب اللمع في مواضع قليلة ذكر فيها أقولاً عن الحلاج[5]، إلا أنه في مواضع أخر يذكر أبياتاً من أشهر أشعار الحلاج[6]، ويجعلها مجهولة النسب وحين عرض للحلولية من المتصوفة تأول أقوالهم تأويل متعسف، ومن أقواله "ظلت الحلولية إن صح عنهم ذلك... والذي غلط في الحلول غلط لأنه لم يحس التمييز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق"[7].

أما الكلاباذي (380هـ) وهو الذي صنف طبقات الصوفية وميز رجال الصوفية ، ورتبهم حسب مراتبهم من لدن الصحابة ثم فيمن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل وفيهن صنف في المعاملات لم يذكر الحلاج وختم هذه الأبواب بقوله "ولم نذكر المتأخرين

---

[1] تلبيس إبليس . 166.

[2] المقدمة . 472.

[3] شفاء السائل بتهذيب المسائل . ص56.

[4] انظر الفرق . البغدادي . 183 . الفصل . ابن حزم . 288/1 . و371 . أما الأشعري فإنه ذكر أن من الصوفية من يعتقد بالحلول ولم يصرح باسم الحلاج . انظر المقالات . 81/1-82.

[5] انظر اللمع . ص151-304.

[6] انظر اللمع . ص304-438.

[7] السابق . ص541.

وأهل العصر، وإن لم يكونوا بدون من ذكرنا علماً، لأن الشهود يغني عن الخبر عنهم"[1].

وقد أشار الكلاباذي إلى أقوال قصيرة عن الحلاج[2].

أم السلمي فإنه في طبقاته يذكر الحلاج ويذكر ماله وماعليه من أقوال أهل الطريقة فيه إلا أنه لايذكر له رأياً[3].

أما القشيري فإنه وإن ذكر بعض أقوال الحلاج فإنه لم يذكره ضمن تبويبه لرجال الطريقة، ومع هذا فقد ذكر ابن عطاء أبو العباس وهو الذي قتل أثر إيمانه واعتقاده بأقوال الحلاج[4]، وحفظه مؤلفاته. يقول القشيري عنه "من كبار مشايخ الصوفية وعلمائهم وهو من أقران الجنيد"[5]، كما ذكر محمد بن خفيف الشيرازي[6]، وهو ممن قبل الحلاج[7].

وقد حاول الغزالي (505هـ) الدفاع عن الحلاج وعقد له باباً في كتاب مشكاة الأنوار، ويلاحظ القارئ أن الغزالي يقتبس بعض العبارات من أقوال الحلاج وخاصة من كتاب الطواسين (طس السراج) [8]، ويبرر أقواله ويسعى إلى تأويلها يقول "ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة... فسكروا سكراً رفع دونه سلطان عقولهم فقال احدهم (أنا الحق) وقال الآخر (سبحاني ماأعظم شاني) وقال آخر (مافي الجبة إلا الله) وكلام العشاق في حال السكر يطوي ولايحكى..." [9].

---

(1) انظر التعرف . ص17-19.

(2) انظر السابق . ص110.

(3) طبقات الصوفية . ص307-311.

(4) انظر تاريخ بغداد . 122/8.

(5) الرسالة . القشيري . ص260.

(6) السابق . ص280.

(7) الفرق . ص184.

(8) انظر مشكاة الأنوار . ص143-144 . وانظر ص148.

(9) السابق . ص140.

وقد ذهب الباحثين المعاصرين من العرب إلى أن الحلاج حلولي أو أنه مضطرب متأرجح بين الحلول ووحدة الشهود.

يصرح الدكتور أبو العلا عفيفي إلا أن الحلاج حلولي خالص يقول "فلسف الحلاج العبارة المشهورة التي تقول "خلق الله آدم على صورته" ففسرها في ضوء نظرية حلولية هي أشبه ماتكون بنظرية النصارى في طبيعة المسيح"[1].

وقال الدكتور عبدالمنعم الحفني "هو القائل (أنا الحق) فكان أول صوفي يقول بالحلول فعلاً ويدعي أن الله حل فيه"[2].

وممن قال بحلولية الحلاج من المعاصرين الدكتور عبدالقادر محمود، يقول "إن فلسفة الحلاج الصوفية صادقة كل الصدق مع حياته صدق حياته مع فلسفته... إنه لم يرد أن يكون إنساناً ولا ملكاً بل أراد أن يصعد بإنسانيته لا ليكون إنساناً إلهياً، بل ليصح إلهاً إنسانياً"[3].

وقال بحلوليته أيضاً الدكتور زكي مبارك[4]،وسميح عاطف الزين[5]، ومحمد عبدالمنعم خفاجي[6].

ومن الباحثين من يرى أن الحلاج داعية سياسية لمذهب الزندقة والإلحاد فيرى أحمد أمين أن الحلاج كان متهماً بالزندقة حينما ذهب وأنه كان شيعياً إمامياً... وقد ثبت أنه كان وكيلاً للإمام وغير ذلك أنه قرمطي"[7].

يقول شارح ديوانه المعاصر الدكتور كامل الشيبي عنه أنه دعا إلى مذهبه الجديد الذي يقوم على تغليب جانب الروح على الجسد وذلك لشحن الروح بالروح الإلهية، كما ذكر

---

[1] التصوف الثورة الروحية . ص220.

[2] الموسوعة الصوفية . ص207 . وانظر مادة الحلاجية في الموسوعة . ص922.

[3] الفلسفة الصوفية في الإسلام . ص349.

[4] التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق . 215/1.

[5] الصوفية في الإسلام . ص323.

[6] دراسات في التصوف الإسلامي . 84/2.

[7] ظهر الإسلام . 70/2-75.

عنه أنه سعى إلى قلب نظام الدولة العباسي واتفق مع العلوية على الثورة، وقال بما قالته الغلاة في الأئمة، كما استقى من الإسماعيلية الكثير من أفكاره[1].

وقد وجه الدكتور النشار نقداً لاذعاً لماسينيون في دراسته عن الحلاج واعتقاده أن المسيح ظهر في الحلاج يقول النشار: كل هذا خطأ شنيع من ماسينيون... قتل الحلاج لم يكن بسبب مقولته أنا الحق إذ الحلاج لم يؤمن بأن مسيح النصارى قد صلب بل ينادي في أشعاره التي نشرها ماسينيون بأن المسيح هرب من الصلب وخاف منه، كما خاف إسماعيل الذبيح من الذبح ودعا الله النجاة منه وتقدم الحلاج هو للصلب والذبح، لم يفهم ماسينيون نصوص الحلاج وراح يتخبط في فكرته عن تردد صورة المسيح في الحلاج، لقد قتل الحلاج لأسباب سياسية وأسباب فقهية[2].

أما الدكتور أبو الوفا التفتازاني فإنه متأرجح بين الظن وبين اعتقاد اضطراب الحلاج يقول "أغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقياً... وعلى ذلك فقول الحلاج بالحلول ثمرة وجد صوفي لاغير"[3].

ثالثاً: فتنة الحلاج قديماً وحديثاً:

يعد الحلاج من أبرز الشخصيات في التصوف، وقد تناولته أقلام الباحثين قديماً وحديثاً عرباً وعجماً، كما أثيرت حوله العديد من القصص والأساطير ونسجت حوله الكرامات، وقد استخدمت هذه الشخصية للنيل من الإسلام والمسلمين قديماً وحديثاً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "الحلاج كانت له مخاريق وأنواع من السحر وله كتب منسوبة إليه من السحر.. ومايحكى عن الحلاج من ظهور كرامات له عند قتله، مثل كتابة دمه على الأرض: الله الله، وإظهار الفرح بالقتل أو نحو ذلك فكله كذب فقد جمع المسلمون أخبار الحلاج في مواضع كثيرة"[4].

---

[1] انظر شرح ديوان الحلاج . ص26-30.

[2] انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . 3/24-25.

[3] مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص154-155.

[4] مجموعة الفتاوى . 2/290-291.

وقال رحمه الله عن من يروي هذه الكرامات وينسبها للحلاج "هذه الأمور لايحكيها إلا جاهل أو منافق، وإنما وضعها الزنادقة وأعداء الإسلام حتى يقول قائلهم: إن شرع محمد بن عبدالله يقتل أولياء الله حين يسمعون أمثال هذه الهذيانات"[1].

وهذا مما حمل المستشرقين على تلقي شخصية الحلاج بالقبول وتصوير مقتله بالاستشهاد في سبيل الحب الإلهي ونعت الحلاج بالولي السني الشهيد الذي قتله فقهاء السنة.

يقول الدكتور عبدالمنعم الحفني عن أسطورة الحلاج ومعاناة صلبه وقتله ومادار حولها من خرافات "ولاسبيل إلا أن نجزم أن الأمر كله مغالاة اصطنعها الشيعة والعلويين ووافقت هوى المستشرقين النصارى لينشروا من خلال الحلاج نصرانيتهم لأنه قال بالحلول والاتحاد... فدعوة الحلاج تمهد للتبشير المسيحي وتسهيله... وإذا كان اليهود قد اقترفوا إثماً كبيراً بقتل المسيح، فالمسلمون لايقل ذنبهم لأنهم ارتكبوا كذلك إثم صلب الحلاج"[2].. ويقول الدكتور الشيبي عن دور المستشرقين "تأخر الاهتمام بالحلاج في البلاد العربية حتى وصل ماسينيون الميدان فأحيا ذكر الحلاج وبعثه من جديد ولفت الأنظار إليه"[3].

أما من دافع عن الحلاج فهو إما مطلع على حال زندقة فهو كافر زنديق مثله وأما ضال جاهل يقول شيخ الإسلام رحمه الله عمن يعتقد في الحلاج أنه قتل ظلماً أو أنه من أولياء الله: الذي أثنى على الحلاج ووافقه على اعتقاده ضال من وجوه:

أحدها أنه لايعرف فيمن قتل بسيف الشرع على الزندقة أنه قتل ظلماً وكان ولياً لله، فقد قتل الجهم بن صفوان[4]، والجعد بن درهم[1]، وغيلان الدمشقي[2]... ولم يقل أهل العلم

---

[1] جامع الرسائل . 190/1.

[2] الموسوعة الصوفية . 203-207.

[3] شرح ديوان الحلاج . ص96.

[4] جهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي، مولاهم، السمرقندي، الكاتب، المتكلم، راس الجهمية، أنكر الصفات، وقال بخلق القرآن، قتله سلم بن أحوز لإنكاره أن الله كلم موسى عليه السلام وذلك سنة (128هـ).
أنظر سير أعلام النبلاء: 318/5 . وانظر الفصل: 387/1.

والدين في هؤلاء أنهم قتلوا ظلماً وأنهم كانوا من أولياء الله، فما بال الحلاج تفرد عن هؤلاء.

الثاني: أن الإطلاع على أولياء الله لايكون إلا ممن يعرف طريق الولاية وهو الإيمان والتقوى.

الثالث: أن هذا القائل قد أخبر أنه يوافقه على مقالته، فيكون من جنسه فشهادته له بالولاية شهادة لنفسه... وشهادة المرء لنفسه فيما لايعلم منه كذبه ولاصدقه مردودة، فكيف يكون لنفسه ولطائفته الذي ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أنهم أهل ضلال.

الرابع: أما كون الحلاج عند الموت تاب فيما بينه وبين الله أولم يتب فهذا غيب يعلمه الله منه، وأما كونه إنما كان يتكلم بهذا عند الاصطدام فليس كذلك بل كان يصنف الكتب وهو حاضر ويقظان[3].

وقد أنكر الشيخ رحمه الله على من أحسن الظن به، قال "أبلغ من يحسن به الظن يقول: إنه وجب قتله في الظاهر، فالقاتل مجاهد والمقتول شهيد، وهذا أيضاً خطأ[4].

---

[1] الجعد بن درهم، من الموالي، مبتدع وأول من ابتدع بأن الله مااتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى، قتله خالد القسري، نحو (118هـ).

أنظر: سير أعلام النبلاء: 273/5 . وانظر الأعلام: 120/2.

[2] غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان، ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهني، فكان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، ناظره الأوزاعي فأفتى بقتله، فصلب نحو (105هـ).

انظر الملل والنحل: 22/1 . وانظر الأعلام: 124/5.

[3] انظر مجموعة الفتاوى . 293/2.

[4] السابق . 292/2.

المبحث الثاني: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول:-
المطلب الأول: الإشراقية كما عرفها المستشرقون:
أولاً: الإشراقية في اللغة الإنجليزية:
يقابل المستشرقون الكلمة العربية (إشراق) بالكلمة الإنجليزية (Illumination) [1] وهي تأتي باسم (Illuminative Wisdom) بمعنى حكمة مضيئة[2]، أو باسم (illamination) بمعنى استنارة عقلية أو روحية[3]، أو باسم (Illaminati) بمعنى الأشخاص الذين يسعون للحصول على المعرفة الإنسانية، الخارقة[4].
ويذهب هنري كوربان إلى أن كلمة (إشراقة) (حكمة إلهية) معادل دقيق لليونانية (thesophia) [5].
وهي كلمة يونانية مركبة من كلمتين (theo) بمعنى (إله) [6]، و(sophi) بمعنى حكمة، فلسفة، علم[7]، ومعنى حكمة (ثيوصوفية) (theosophia) معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي، أو كليهما[8].
وفي دائرة معارف الأديان "الثيوصوفية في اللغة تعني حكمة الإله والثيوصوفيين هم أولئك الذين يعرفون القضايا الإلهية. وهي جزء من ظاهرة دينية واسعة تعرف بالسرية. وترجع السرية . الإسرارية . إلى الغنوصية، والتي تجعل التنوير الذاتي و . تخليص الروح . من خلال معرفة الرابطة التي يعتقد أنها تمكن من الاتحاد بالعالم الإلهي أو عالم الأرواح الوسيط، والثيوصوفية تعنى بمعرفة الأسرار الإلهية الخفية، ترى أن هذا العالم منتسب إلى الرب"[9].

---

[1] The Encyclopeadia, of Islam, vol,1V, P.119 . The Encyclopeadia, of Reliogion, vol,5-P, and vol,7. P.396.

[2] انظر المورد . ص449.

[3] السابق . نفس الصفحة.

[4] Longman Moderen English Dictionary, P,535.

[5] انظر الشيعة الاثنا عشرية . كوربان . ص12.

[6] انظر المعجم الفلسفي . 369/1.

[7] انظر المورد . ص879.

[8] انظر السابق . ص962-963.

[9] the Encyclopeadia, of Religion, vol, P.456.

وقد عرفت صوفياً "بمعنى حكمة في الأناجيل الإغريقية والروحانية الكاثولكية والتي كتبت في الإسكندرية، في بداية عهد النصرانية حكمة متشخصة تسمى صوفياً، وقد توصف بأنها روح مقدسة نفذت إلى العالم بأسره وهي ترجع إلى فيض المجد الإلهي"[1].

ثانياً: الإشراقية كما فهمها المستشرقون:

يقول هنري كوربان "الحكمة الإلهية ليس لها قط من موضوع الموجود من حيث هو موجود، وإنما العوالم الروحية التي تفتح إليها باب المعرفة الروحية، فهي ليست وسيلة قوى الإدراك المحسوس ولا العقل المماحك، ولكن فعالية ثلاثية، للروح، هي حدس داخلي، وإدراك متخيل داخلي (كشف . مشاهدة، إلخ).." [2]. ويقول في مؤلف آخر "هي الحكمة اللدنية التي يشكل الإشراق أصلها، باعتبار أنه يمثل ظهور وإشراق الكائن معاً، وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن... وهي فلسفة تفترض رؤيا داخلية، وتجربة صوفية، ومعرفة مشرقية تنتسب إلى مشرق المعقولات الخاصة"[3].

وفي البحث الذي كتبه البارون كاردوفو عن الإشراقية يقول "هذا النوع من الفلسفة يقول بوحدة عنعنات التصوف في تاريخ العالم، وهذه نظرية مرتبطة بنظرية الوحدة الشاملة للعنعنات الفلسفية التي رأينا قيام مدرسة ابن سينا بها، فعند السهروردي المتقول أن جميع الحكماء من القدماء والمعاصرين.. قد علّموا مذهباً واحداً عرفوه بطريقة التأمل الصوفي والفلسفة الصوفية تنشأ عن وحي مستمر منذ أصل العالم"[4].

ويقول ميشيل مارمورا "الإشراقية تدعو أن الحقيقة تتألف من النور المتفاوت في درجات قوة تمامه، والنور عند السهروردي ليس مادياً ولايمكن تعريفه إذ ينبثق من نور الأنوار (من الرب)" [5].

---

(1) Ibid-vol,5- P.568.

(2) الشيعة الاثنا عشرية . ص12.

(3) تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص321-322.

(4) الغزالي . ص202.

(5) The Encyclopeadia, of Religion, Vol,5, P.276.

ويذهب المستشرق الياباني توشيهيكو اسوتسو إلى أن عالم الغرب من الباحثين في الفكر الإسلامي قد تأخر في معرفته لهذا النوع من الفلسفة في الوقت الذي عرفت فيه الفلسفة الظاهرة المنسوبة إلى أرسطو في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني عشر الميلادي في حين بقي الإرث الأهم وهو النوع الآخر من الفلسفة، الفلسفة الباطنية (العرفان) في غاية الغموض والجهل، إذ قدمت العرفانية نوعاً متميزاً عن غيرها من الفلسفة ومغايرة لها في شكلها وفي العديد من جزئياتها[1].

ويميز المستشرق الياباني هذا النوع من الفلسفة "ففي الوقت الذي تعتمد الفلسفة . الظاهرية . على البحث المنطقي القائم على السبب والمتسبب . العلة والمعلول . فإن هذا النوع من الفلسفة ليس الوحيد الذي يعرفه الوعي البشري والذي هو بدوره معقد ومتشابك وله عدة مجالات فكرية أحدهما الفكر الخيالي، هذا النوع من التفكير يدخل في الترابط والتفاعل بين عدد من الصور البدائية خاصة في البعد الأعمق في الوعي، وهذا البعد العميق يسمى (علم المثال) (العرفان)" [2].

ويقول أرنالديز "كثير من الفلاسفة تكلموا عن انبعاث النور والإشراق ولكن في المعنى التقني المصطلح إشراق لايوصف به إلا كبار الإشراقية... وليس يعني فلسفة إشراقية، شرقة، فليس ذلك فحسب لأنها من أشخاص شرقيين ولكن مبدئياً بسبب أنها تمجد الوجود والمعرفة، كإشعاع للنور النقي الذي ينبعث . يشرق . من الشرق... هناك دلالة واضحة لقيمة الإشراق، ومختصر الدلالة تصور عام يحاور فوق الروح، حقيقة متعذرة لخلاصة فكرة تجريدية للعقل"[3].

---

(1) The Encyclopeadia, of Religion, vol,7,P.296.

(2) السابق . نفس الجزء والصفحة.

(3) The Encyclopeadia, of Islam, vol, VI, P.120.

المطلب الثاني: مصادر الفلسفة الإشراقية:

أولاً: المصادر الأجنبية للفلسفة الإشراقية:

أجمع المستشرقون على أن أصل الإشراقية أجنبي وافد على التصوف الإسلامي المتطور عن الزهد، إلا أنهم اختلفوا في مصدره فمنهم من جعله خليطاً من كافة الحضارات ومنهم من حصرها في جهة واحدة أو في فلسفة واحدة.

فيذهب فون كريمر إلى أن الأفلاطونية الحديثة قد وجدت اتباعاً فاعلين تبنوا أفكارها وقامت بينهم مدرسة فلسفية خاصة عرفت هذه المدرسة الأفلاطونية بين الشرقيين باسم الإشراقية، وأن السهروردي أشهر أبطالها قد نسج مبادئ الأفلاطونية الحديثة بنظرية النور وهي مبادئ مجوسية أو على مايحتمل من مبادئ المانوية[1].

وقد أشار جولد تسيهر إلى الإشراقية ولكن دون التصريح باسمها وإنما اقتصر على أهم صفاتها حين عقد المقارنة بين التصوف وبين إخوان الصفا، يقول "جذورهما جميعاً تمتد إلى الأفلاطونية الحديثة وإلى الغنوصية، أي إلى صدور الكون عن الفيض الإلهي، ثم الاقتناع بعدم تحقق عالم الظواهر، كذلك مشترك بين الاثنين الاتجاه بوساطة أبعاد الغطاء المادي الذي يحول دون معرفة الحقيقة، وإلى تخليص النفس من قيود المادية والسمو بها إلى مرتبتها العليا، والسبيل إلى ذلك في التنسك والزهد في العالم وفي استغراق المكاشفة والإلهام"[2].

ويذهب كاردوفو إلى هذا القول تماماً مع النص على الإشراقية يقول "أحدثت العنعنات الأفلاطونية الجديدة دنو التصوف منها، وقد كان نفوذ الأفلاطونية الجديدة أسفر في الإسلام عن مذهب في التصوف خالص، هو مذهب الإشراق"[3].

ويذهب بعض المستشرقين إلى تخصيص الفيلسوف اليوناني أفلاطون في تأثيره على السهروردي المستشرق أرنالدليز يقول "يعد أفلاطون أفضل نقطة يمكن بها الاقتراب من هذه الفلسفة الإشراقية من حيث طبيعتها، ففي الجمهورية الخير يظهر تحت دلالة الشمس، وبدونها لاشيء يمكن أن يظهر، وهذا الخير هو المصدر لكل وجود وكل

---

(1) انظر الحضارة الإسلامية . ص110-111.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي . ص229.

(3) الغزالي . ص158 . بتصرف يسير.

فكر، وهو وراء الروح، ووراء الأفكار نفسها، وعلى المرء أن يتوجه إليه بكل روحه، والذي يبدو أن حكمة الإشراق هي تأمل فوق هذه الافتراضات، بل هي الوجود في كلمة الكينونة"[1].

ويذهب بينيس إلى أن تأثير أفلاطون على السهروردي تجاوز مذهب الإشراق إلى آراء أفلاطون في العلم الطبيعي إذ تلقفها السهروردي واستخدمها خاصة في نقده لجملة مذهب أرسطو، إذ يرفض السهروردي رأي المشائين في الهيولي الأول ويأخذ بقول أفلاطون في أن الجسم لايتألف من الهيولي والصورة الجسمية والسهروردي لايستعمل لفظ الهيولي إلا إذا قصد به جوهرية الجسم في معرض التمييز بينها وبين الأعراض الزائدة[2].

إلا أن الغالب من المستشرقين يرون أن السهروردي قد جمع الفكر اليوناني والمصري القديم والإيراني في قالب واحد يقول كوربان "إن الشرح الكامل لإنتاج السهروردي في مجموعة لايفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب، وكيفية انتقالها إلى العرب... بل ويفترض معرفة الأدب الأبستاقي عامة، والأدب الفهلوي المتأخر، وعليه أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفلكية عند الصابئة لأن بعض التراتيل التي يوجهها السهروردي إلى ملائكة الأفلاك في مماثلة ظاهرة معها"[3].

ويقول أرنالديز عن هذه الفلسفة "ربما يدرك الفرد عناصر يونانية غربية تماماً، كما يدرك العناصر الشرقية القادمة من التقاليد الفارسية القديمة، والمصرية العتيقة"[4].

ويقول فان دن برغ "ذلك المزاج الذي يجمع بين عقائد الأفلاطونية الحديثة، والنظريات الهرمسية، والعلوم الخفية، وسنن الأدرية (الغنوصية) وعناصر الفيثاغورية الجديدة"[5].

إلا أن كوربان يذهب إلى أن المصدر الأساسي لفكر السهروردي يرجع إلى هرمس حيث جمع السهروردي التفكير الفلسفي إلى التجربة الروحية وهو يعلن في سلسلة

---

(1) The Encyclopeadia, of Islam, Vol,V1, P.120.

(2) انظر مذهب الذرة عند المسلمين . ص81.

(3) السهروردي المقتول . ضمن شخصيات قلقة . ص102-103.

(4) Encyclopeadia, of Islam, vol,V1, P.120

(5) موجز دائرة المعارف الإسلامية . 5927/19.

طويلة من الإسناد أنه يعود في الأصل إلى هرمس[1]، وقد فصل هذا الرأي لكوربان عن كل من المستشرق أرنالديز[2]، واسوتسو.

يقول المستشرق أسوتسو "حكمة عتيقة أخذت من النبي إدريس (هرمس) والتي تحولت إلى فلسفة انتقلت خلال طريقين الأول انتقلت هذه الحكمة الهرمسية بعد انتشارها في مصر إلى اليونان حيث قدمت عدداً من الغنوصيين الوثنيين أمثال فيثاغورس وامبادوقليس، أفلاطون، أفلوطين، والأصول استمرت في الإسلام بطريق عدد من الصوفية الأوائل مثل ذي النون المصري سهل التستري، الطريق الثاني مثلت هذه الحكمة في إيران عن طريق الرياضيين الإيرانيين الملوك فهم مثل كيماروث، فاردون، خسرو، ثم انتقلت إلى الصوفية إلى أبي يزيد البسطامي، منصور الحلاج، ثم يجعل السهروردي نفسه نقطة اتصال هذين الطريقين، وقد جمع السهروردي بين هذا الإرث الغنوصي والفلسفي في فلسفة ضمن مصطلحات زرادشتية رمزية للنور والظلمة"[3].

كما ذكر اسوتسو أثر المدارس الهيلينستية الشرق أوسطية ودور صابئة حران في التعليم الباطني والدعوة إليه[4].

وتقول أنا شميل "يرى السهروردي نفسه محيياً لعادات إيران ومصر القديمة... إن مايجعل أعمال السهروردي في غاية الأهمية عند مؤرخي التاريخ هي محاولته الجمع بين أهم تيارين للفلسفة الدينية قبل الإسلام"[5].

وهناك من المستشرقين من يجعل الإرث الإيراني القديم العنصر الرئيسي في فلسفة السهروردي. يقول كاردوفو "مما تجدر ملاحظته كثيراً كون جميع العنعنات الشرقية أبصرت في تعارض النور والظلمات طابع مذهب ماني، ولذا فإن من الممكن أن يعتقد أن التصوف الأفلاطوني الجديد الذي كان بين يدي الفلاسفة ذو صبغة مانوية،

---

(1) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص210.

(2) The Encyclopeadia, of Islam, vol,1V,P121.

(3) The Encyclopeadia, of Religion, Vol,7, P.298.

(4) السابق . نفس الجزء والصفحة.

(5) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص293-295.

والواضح أن من المحتمل أن يكون هذا التصوف باستعماله هذا الاصطلاح (الإشراق) قد أفلت من الثنوية تماماً"[1].

ويقول فيليب حتى "النقطة الأساسية في الحركة الإشراقية أن الله والملأ الأعلى (عالم الأرواح) جوهر روحاني من نور، وهكذا يكون وصول المعرفة إلينا بالنور الواصل إلينا من فوق. ولقد كان أحد الإلهيين الرئيسيين عند الثنوية (المجوس) أتباع زرادشت يدعي أهورامزدا أو (رب النور)" [2].

وهذا الرأي هو الظاهر في دراسات كوربان المتخصصة في الفكر الإيراني عامة والسهروردي خاصة يقول "نحن نعلم أنه كان في زمان أفلاطون صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية، وهذا التوجه للاهوت النظري والذي ينظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت لم يندثر بإغلاق مدرسة أثينا ونفي آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس.. من هنا يتبدى لنا إنتاج السهروردي لا على أنه ثورة في الفكر بل إنه الأوج الذي سيشع منه الإلهام قدماً حتى فارس القديمة"[3].

ثانياً: مصادر الإشراقية من التصوف الإسلامي:

1- الفكر الصوفي عامة:

يذهب بعض المستشرقين إلى أن الإشراقية أو الثيوصوفية قد ظهرت عند صوفية سابقين على السهروردي وأنهم قد مكنوا من نفوذ هذه الأفكار الجديدة إلى الطريق الصوفي، يقول نكلسون "عرف معروف البغدادي التصوف كثوصوفية، وكان سعيه إلى إدراك الحقيقة الإلهية... تلا ذلك أبي سليمان الدراراني في سوريا، وذي النون في مصر اللذين طورا تعاليم الغنوص (المعرفة) خلال الإشراقية والجذب"[4].

ويقول فيليب حتى "في القرن الثالث أتهم المتصوف النوبي ذي النون المصري بشئ من الزندقة... وينسب إلى ذي النون أنه أول من أدخل مدرك العرفانية (الغنوصية) في

---

(1) الغزالي . كاردوفو . ص205.

(2) الإسلام منهج حياة . ص130.

(3) السهروردي المقتول . ضمن شخصيات قلقة . ص102 . بتصرف يسير.

(4) Encyclopeadia, Britannica, vol,16, P.523.

التصوف... وإلى ذي النون ينسب تعريف المعرفة الصوفية، بأنه مايقذف الله به من نوره الروحي في أعماق قلوبنا"[1].

وعن أثر الحلاج يقول كوربان "كثرة ورود النصوص الحلاجية في ثنايا مؤلفات السهروردي تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التي تربط بن حالة الحلاج وحالته هو الخاصة. كما يرى كلا الرجلين أن زوال الكون والمكان عندهما هو ما دفع بكليهما إلى الدعوة إلى خلوص الروح من الجسد حيث تنحو أقوالهما نحو عرض فكرة انطواء كل النسب المكانية التي تدع للفكر المنطقي ملاذاً وتمكن من الامتثال والنظر فقال الحلاج عن النبي صلى الله عليه وسلم في المعراج (غمض العين عن الأين)، وقال السهروردي عنه عليه السلام (المكان انطوى عليه) [2].

وتقول أنا شميل "تلقى السهروردي إلهاماته من مصادر متنوعة، يجب التركيز على ذكر الحلاج من بينها، فهناك وجوه شبه يمكن إثباتها بالفعل بين كلا المتصوفين"[3].

ويقول كاديه "ثمة مرحلة متوسطة تلك مرحلة وحدة الشهود عند الحلاج، وهي حركة الإشراق وقولها بالفيض... وشخصية السهروردي تمثل خير تمثيل الشوق إلى الاتحاد الذي يؤدي إلى التحقق في مقام المعرفة"[4].

كما ذكر المستشرقين النزعة الإشراقية عند الغزالي تقول أنا شميل "كتابه مشكاة الأنوار هو الكتاب الذي بدأ به الكثيرون من متأخري الصوفية، إلا أنه أوضح تعبير عن تصوف النور كما عرفه الصوفية من قديم الزمان وكما عبر عنه ذلك الكتاب للغزالي نجده في النظريات الصوفية لشهاب الدين السهروردي"[5].

وقال كاردوفو "بحث الغزالي عن الإشراق والوجد في سورية كما ذكر تأكيد الغزالي في كتابيه (عجائب القلب) و(وآداب السماع والوجد) من إحياء علوم الدين، إمكان العلم بالكشف ودفاعه عن هذه النظرية بقوة وبلاغة"[6].

---

(1) الإسلام منهج حياة . ص133.

(2) انظر السهروردي المقتول . ضمن شخصيات قلقة . ص114-125.

(3) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص293.

(4) موجز دائرة المعارف الإسلامية . 1124/4.

(5) الأبعاد الصوفية في الإسلام . 293.

(6) الغزالي . ص180-181.

ويقول جان شوفيلي "لم ينفك الغزالي أن يذكر بحماس تلك النفحات من النور، وذلك المجال الأسمى، ثم تجلت له الموجودات ابتداءاً من العقل الأول الذي استفاد نوره من الواحد الأحد كما يصدر الضوء من الشمس"[1]، ويقول فيليب حتى "يعد الإمام الغزالي من الفقهاء والفلاسفة الذين أولوا نظرية النور المقذوف في القلب اهتماماً كبيراً لتفسير المعرفة من طريق الإلهام"[2].

2- ابن سينا:

أن أهم ماآثارته الإشراقية عند السهروردي في الأوساط الاستشراقية علاقة الفيلسوف ابن سينا بهذا المذهب وهل يعد المؤسس الحقيقي له أم لا.

وقد أثارت أبحاث المستشرقين المقارنة بين لفظين وهما (مَشرق (بفتح الميم)) في كتاب ابن سينا الحكمة المشرقية ولفظ (إشراق) في كتاب السهروردي المقتول (حكمة الإشراق).

وقد أورد نيلينو أقوال المستشرقين في المقارنة بين مشرقية ابن سينا وإشراقية السهروردي[3]:

1- تولوك "الحكمة المشرقية لابن سينا هي حكمة الإشراق التي اتخذها بعض المسلمين، وليست هذه الحكمة إلا الأفلاطونية المحدثة".
2- وافقه بوزي بأن "فلسفة الإشراق هي الحكمة المشرقية لابن سينا".
3- دي سلان "لفظ إشراقي هو لفظ مشرقية".
4- دوزي "الحكمة المشرقية أي فلسفة الإشراقيين" وقد استخدم دي سلان ودوزي المنهج الفيلولوجي في افتراض اشتقاقية الكلمة.
5- كاردوفو "فلسفة ابن سينا خاصة ميتافيزيقاه وتصوفه، لاتختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق اللهم إلا في التسمية فحسب".
6- بلاثيوس "إن الحكمة الإشراقية كان يقول بها قبل السهروردي المقتول ابن سينا، وأنه يجب أن تقرأ مشرقية بضم الميم في عنوان كتاب الأخير".

---

(1) التصوف والمتصوفة . ص52.

(2) الإسلام منهج حياة . ص131.

(3) انظر محاولة إيجاد فلسفة شرقية . ضمن التراث اليوناني . ترجمة عبدالرحمن بدوي . ص253-269.

7- دي بور "الإشراقيون أي أتباع حكمة الإشراق أو الحكمة المشرقية، ويطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردي، ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً.

ويظهر من أقوال المستشرقين القدماء إشراقية السهروردي إنما هي امتداد لمشرقية ابن سينا، وهذا ماذهب إليه متأخري المستشرقين يقول كوربان "اشرنا إلى وجود مشروع حكمة أو (فلسفة) مشرقية لدى ابن سينا والسهروردي يعي علاقته مع سابقيه حول هذه النقطة... فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة حي بن يقظان"[1].

ويقول أرنالديز "أكبر ممثل للفلسفة الإشراقية هو السهروردي الذي تأثر فلسفياً بابن سينا" [2]، ويقول "نحن تعرف أن ابن سينا هو مبتدع مشروع فلسفة شرقية ناقصة البرهان"[3]. ويقول فان دن برغ "يصرح السهروردي بأنه من المشائين والمتصوفة، وهو متأثر في شرحه لأرسطو بابن سينا"[4]. كما ذكرت أنا شميل هذا التأثير الفلسفي الذي وقع على السهروردي من قبل ابن سينا [5].

وقال توشيهكو اسوتسو "أظهر ابن سينا شيئاً من الاهتمام لفكرة الإشراق، ما يحدو بنا إلى اعتباره سابق على السهروردي إلى هذه الفكرة"[6].

والسبب في مخالفة نيلنو أغلب المستشرقين هو رفضه للرأي القائل بأن التسميتين (شرقية وإشراقية) تسمية واحدة[7]. وقد ذكر أرنالديز ذلك "انتقد نيلنو هذه القراءة وبين أن من الواجب عمل تفريق بين الفلسفة الغربية والفلسفة الشرقية"[8].

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص316.

(2) موجز دائرة المعارف الإسلامية . 7914/25.

(3) The Encyclopeadia, of Islam, vol,V1, P. 120.

(4) موجز جائرة المعارف الإسلامية . 5916/19.

(5) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص294.

(6) The Encyclopeadia, of Religion, vol,7, P.297.

(7) محاولة المسلمين إيجاد فلسفة مشرقية . ضمن التراث اليوناني . عبدالرحمن بدوي . ص273.

(8) The Encyclopeadia, of Islam, vol, V1, P. 120.

يقول نيللنو "يختلف مذهب السهروردي المقتول في خطوطه الرئيسية اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا، فالأفلاطونية المحدثة... واضحة الأثر في حكمة الإشراق، ولكنها وعلى العكس من ابن سينا والفارابي، لاتستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانيين، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة، التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة... خلطها السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذ من ديانة زرادشت"[1].

وقد حاول بعض المستشرقين جمع الرأيين في قالب واحد، إذ منشأ الخلاف عند نيللنو هل عرف ابن سينا هذا النوع من الفلسفة أم لا؟ ولذا ذهب أغلب المستشرقين إلى أن ابن سينا عرف هذا النوع من الفلسفة الصوفية إلا أنه لايطبع كل مؤلفاته بها، يقول فان دن برغ "السهروردي متأثر بابن سينا في شرحه لأرسطو، لكن ابن سينا لايستعمل التصوف بصفة عامة إلا إذا أراد أن يكمل رأياً لأرسطو ويتوسع فيه مستعيناً ببعض نظريات الأفلاطونية الحديثة... أما السهروردي نجد في كتبه آراء المشائين تسير جنباً إلى جنب مع فلسفة التصوف بحذافيرها حيث يوافق بين الفلسفة والدين"[2].

ولهذا قال كوربان أن قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه، الأصل الذي يُحقُ الصفة المشرقية، فهو لم يعرف هذا الأصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة (الخسروانين) والذي هو الحكمة اللدنية الحقيقة[3].

ويذهب المستشرق اسوتسو أن ابن سينا اعتنى بهذا النوع من الفلسفة الباطنية . الشرقية . أكثر مما أعطى للفلسفة المنطقية . الظاهرية، الغربية . وأنه في كتابه الشفاء أظهر بأن مايكتبه لايعكس فكره هو، وإنما يقدمه لطلاب الفلسفة لعرض الفكر اليوناني والأرسطي خاصة. في حين بقيت أفكاره متعلقة بذهنه فترة طويلة وهي الأفكار التي

---

(1) محاولة المسلمين إيجاد فلسفة مشرقية . ص275.

(2) انظر موجز دائرة المعارف . 5916/19.

(3) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية . 318.

أعطت ذلك الانطباع المباشر في كتاب مختلف تماماً الحكمة المشرقية، إذ يعد كتاب منطق المشرقيين مقدمة له"[1].

أما الاختلاف في قراءة اللفظ (الإشراق) و(مشرق) فقد ختمه كوربان يقول أرنالديز "هنري كوربان ينقد نيلنو، ولكنه يعطيه تفسيراً مختلفاً نوعاً ما، فإذا كانت هذه الفلسفة الإشراقية (مشرقية) فليس ذلك فحسب؛ لأنها من أشخاص شرقيين، لكن مبدئياً لأنها تمجد الوجود، والمعرفة، كإشعاع للنور النقي الذي ينبعث أو يشرق من الشرق"[2].

ويقول أيسوتسو "استخدام ابن سينا كلمات مثل مشرق وشرقي علامة على كلمة مشرق من جذور الكلمة شرق والتي تعني لفظياً المكان، وحين ترتبط بالحذر شرق تتحول، هذه النقطة الأصلية للإشراق، إن كلمة مشرق ليس مكاناً جغرافياً وإنما مصطلح تناول . اختص . الشرق كجغرافية روحية"[3].

ويقول جون شوفيلي "في مقالة ابن سينا (الشبكة والطير) يتناول موضع السفر نحو الشرق الصوفي، ومصطلح الشرق هنا لايقصد به المعنى الجغرافي، وإنما هو مركز النور الروحي"[4].

وقد حسم البارون كاردوفو ذلك في أحد بحوثه[5] حين قال "إن هذا المذهب ليس سوى مذهب المدرسة الفلسفية نهائياً، وإن شئت فقل مدرسة ابن سينا" [6].

المطلب الثالث: الفلسفة الإشراقية وأثرها:

أولاً: فلسفة الإشراق عند السهروردي:

1- النور في فلسفة الإشراق:

يقول كوربان "كتاب حكمة الإشراق فيه عرض تنظيمي كامل لمذهب الإشراق في مجموعة، وهذا اللفظ والمعنى يدلان بدقة على اللفظ والمعنى لكلمتين يونانيتين تدلان

---

[1] The Encyclopeadia, of Islam, vol,7, P.297.

[2] The Encyclopeadia of Islam, vol,V1, P. 120.

[3] The Encyclopeadia, of Religion, vol,7, P.297.

[4] التصوف والمتصوفة . ص50.

[5] بحث بعنوان حكمة الإشراق عند السهروردي المقتول . المجلة الأسيوية . يناير 1902.

[6] الغزالي . ص203.

على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هي الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود"[1].

ويقول فان دن برغ "لايوجد أحد اصطنع هذا الرمز (النور) كما اصطنعه السهروردي، فالضرورة، والحدوث، والوجود، والعدم، والجوهر، والعرض، والعلة، والمعلول، والفكر والإحساس، والجسم والنفس يفسرها جميعاً مذهبه في الإشراق، وينظر السهروردي إلى كل شيء يحيا أو يتحرك أو كان موجوداً، فليس سوى النور، بل إن برهانه على وجود الله يقوم على هذا الرمز"[2]، وإلى هذا القول يذهب فيليب حتى[3].

وفي دائرة معارف الأديان "القاعدة الأساسية في فلسفة السهروردي أن الحقيقة تتألف من قوة النور المتفاوتة الدرجات، وهذا النور عنده ليس مادة ولا يمكن تعريفه، بل هو ينبثق من نور الأنوار (الله)، وهو يفيض في مستويات متعددة مكوناً أجزاء أو العالم المخلوق"[4].

ويقول كاردوفو "عند السهروردي المقتول يصدر عن نور الأنوار (الله) إشعاع أو انبثاق نوراني أو إشراق يبرز من خلال تعدد العقول وأول مايصدر عن الله نور واحد أي قرب نور وهو المسبب الأول الذي حكى عنه ابن سينا"[5].

وقد حاولت المستشرقة أنا شميل تلخيص النظرية الأساسية عند السهروردي "إن جوهر النور الأول المطلق (الله) يهب إشراقاً متواصلاً ليكون من خلاله أكثر تجلياً، ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثاً فيها الحياة من خلال شعاعه، وكل شيء في العالم مشتق من نور ذاته، وكل الجمال والكمال من فضله؛ والسلامة في بلوغ هذا الإشراق"[6].

---

(1) السهروردي المقتول . ضمن شخصيات قلقة . ص101.

(2) موجز دائرة المعارف الإسلامية . 5917/19.

(3) الإسلام منهج حياة . ص132.

(4) The Encyclopeadia, of Religion, vol,6, P.275.

(5) الغزالي . ص204.

(6) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص295.

وقد رأى المستشرق توشيهكو أسوتسو "في نظرية النور وفيضها وصدور العالم عنها أنها تمثل صورة واضحة هي وحدة الوجود عند ابن عربي مرة أخرى"[1].

2- عالم الملائكة والمكان:

يقول كوربان عن عالم الملائكة عند السهروردي أنها الشخوص الواردة في الابستاق تتبدى كهذه (الأنوار القاهرة) عينها التي كان يعرفها الأفلاطونيون المحدثون عن طريق المجموع المسمى (الوحي الكلداني)، وعنده تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية، وفي المذهب الإشراقي تفسر هذه الكائنات الروحية على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة، ثم تبدأ فتحيلها إلى أضدادها إلى برازخ إلى ماهو ظلمة بطبعه"[2].

هذا العالم الملائكي المتوسط بين عالم العقول والعالم المادي هو ماوصفه كوربان نقلاً عن السهروردي بأنه مجرد ازدواجان للظاهرة المحسوسة، ويبدو أن المستشرقين قد أقروا بدور السهروردي في حل مشكلة ظهرت بين الفلاسفة في وضع وسيط بين عالم العقول المجردة والعالم المادي المحسوس.

يقول كوربان "السهروردي أول من قال كينونياً بعالم المثال... وبعالم المثال هذا تنحل الأزمنة القائمة بين الفلسفة واللاهوت، بين المعرفة والإيمان، بين الرمز والحكاية، ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين أفضلية التأمل الفلسفي وبين أفضلية اللاهوت، ذلك أن طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو طريق الحكمة المشرقية"[3].

ويقول كاردوفو "إن عالمنا في الإشراقية ظلٌ طبقاً لتشبيه المغارة الأفلاطوني المشهور، والأفراد فيه ظلال وأنوار تمثل في هذه الفلسفة دور الكليات، ويلوح أن أطرف نقطة في هذا المنهاج الغريب هو مابذل من جهد في القيام بتأليف مابين المذهب الذهني والمذهب الواقعي"[4].

---

(1) The Encyclopeadia, of Religion, vol, 7, P.297.

(2) انظر السهروردي المقتول . ضمن شخصيات قلقة . ص106-110.

(3) تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص332.

(4) الغزالي . ص204.

ويقول جان شوفيلي "تكمن أصالة السهروردي في كونه استطاع أن يدخل في الإسلام السني الحكمة المشرقية الفارسية القديمة بدون أن يحرفها"[1].

وعليه يرتبط العالم المادي بعالم الملائكة تقول أنا شميل "جبريل هو رب النوع الإنساني فهو يمكن مساواته بروح القدس وبالتالي بروح محمد الأزلية، رمز الإنسانية وقدوتها وكل الأشياء، بعثت في الوجود من خلال صوت أجنحة جبريل التي أحاطت بكل العالم"[2].

وتتصل الروح الإنسانية بهذا العالم الملائكي إذا الروح لها من قبل وجود في عالم الملائكة فإذا دخلت الجسد انقسمت نصفين قسم يبقى في السماء والآخر ينزل سجن الجسد ولذا تبقى الروح غير سعيدة في هذا العالم حتى تتخلص من الجسد وتجتمع مع صورتها الأزلية في السماء حيث يتم كمالها[3].

ويصف كوربان اتصال الروح بهذا العالم بأنه "علم حضوري اتصالي شهودي وإشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع وذلك بصفتها كائناً نورانياً، أي أنها تستحضره أمامها وذلك بأن تستحضر نفسها.. وهذا هو الحضور الظهوري أو الإشراقي"[4].

وزوال المكان بل الكون مترتب على فعل الفكر يقول كوربان "ماهية متمكنة ترفع من المكان وتتحرر من اتجاهاته الستة، هذا الإمكان هو فعل الفكر الذي يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز، فيطويه وينطوي على النقطة الأولى غير المتحيزة، وهي لحظة ابتدائه وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة في هذا العالم وهذا العلو بالعود على نفسه للمكان الذي هو كل مكان العالم هذا الاتجاه هو المرئي بعد انتهاء كل الاتجاهات... هذا الوطن في . الغربة الغريبة . ليس دمشق أو بغداد... الوطن الحقيقي القرية التي بعدها تنمحي الحدود كلها"[5].

---

(1) التصوف والمتصوفة . ص56.

(2) الأبعاد الصوفية في الإسلام . ص295.

(3) انظر الأبعاد الصوفية . أنا شميل . ص295.

(4) تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص324.

(5) انظر السهروردي المقتول . ضمن شخصيات قلقة . ص125-127.

ثانياً: أثر الفلسفة الإشراقية وانتشارها:

يقول كوربان "ثمة اتفاق مسبق إن لم يكن أكثر من ذلك بين الحكماء الإلهيين الإشراقيين، والحكماء الإلهيين الشيعة، نجد أثره مثل مدرسة أصفهان و(الميرداماد) والملا صدرا الشيرازي ثمة جهد يتجه من هنا ومن هناك صوب الباطن"[1].

ويقول ماجد فخري عن هذا التيار أنه "أشتد لاسيما في الحلقات الشيعية أثناء العهد الصفدي في بلاد الفرس".

ويقول أيسوتسو "تمكنت أفكار السهروردي من التقدم منذ القرن الثالث عشر الميلادي وذلك عن طريق الفلاسفة الفارسيين سواء من الفلاسفة العلميين مثل نصير الدين الطوسي (ت1274م) أو ممن اعتنق مذهب الإشراق مثل (ميردماد) (ت1631م) والملا صدرا (ت1640م)" [2].

وتقول أنا شميل "فلسفة السهروردي روتها بالدرجة الأولى فلاسفة الشيعة، وكانت تمثل مظهراً مهماً للغاية من مظاهر التقاليد الفلسفية في أواخر العصر الوسيط، وانتقلت فلسفة الإشراق إلى الهند من الفرس الذين انتقلوا إليها ونشروها في الدوائر الصوفية الهندية"[3].

ويرجع كوربان الدور الأساسي إلى "الإمبراطور المغولي (أكبر) (ت1605م) والذي كان أعاونه من المتأثرين بمذاهب الإشراق حيث قامت جماعة من الزرادشتين من شيراز بالهجرة إلى الهند ومنهم من قام بنقل مؤلفات السهروردي بأمانة ودقة"[4].

---

[1] تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص336.

[2] The Encyclopeadia, Religion, vol, 5, P.275.

[3] الأبعاد الصوفية . ص296.

[4] انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية . ص340.

تعقيب ورد:

أولاً: نبذة عن حياة السهروردي:

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، ولقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً، ولد السهروردي بين سنة (545هـ) و(550هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم.

بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان، ومجد الدين هذا هو أستاذ الفخر الرازي، ثم اتصل بفخر الدين الماردِيني الذي استفاد منه في تكوين مذهبه المشائي ثم انتقل إلى حلب وهناك أخذ الفقهاء بالإنكار عليه ومن ثم قيام المناقشات بينهم.

وقد كان لانتشار المذاهب الباطنية وخاصة الإسماعيلي منها كمذهب ديني في الشرق أن جعل حكام وفقهاء السنة يتخوفون من ذلك الانتشار، وكان في فلاسفة الصوفية قرباً واضحاً من التيارات الباطنية.

وقد عرف السهروردي بتهوره وعدم تحفظه في إخفاء معتقداته، وخاصة اعتقاده في النبوة، النبوة الباطنية والتي تمثل الإمامة عند الإمامية.

وهو الأمر الذي أثاره الفقهاء مع السهروردي حول قدرة الله تعالى على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولعل الغاية من طرح هذا السؤال هو حمل السهروردي على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الإمام وقد أقر السهروردي في إجابته بما يعتقده الشيعة من الإمامية.

وقد أفتى الفقهاء بقتله، وقد أمر بذلك الملك الظاهر بن الملك صلاح الدين وكان ذلك سنة (588هـ) في حلب.

يصنف السهروردي نفسه أنه من الفلاسفة المتألهين، أي المتصوفين وينسب علمه للتراث الأفلاطوني، وإلى حكماء فارس، والتأله عنده علم يحصل لمن يريده عن طريق

الـذوق البـاطني، مـداره الفلسـفة، والتصـوف، ويقـول عـن ذوقـه الـذي ينفـرد بـه بـين المتصوفة والفلاسفة أنه التجربة، التي قوامها الحكمة أو هو الحكمة المجربة، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيس الحكماء أفلاطون ومن سبقوه من زمن والد الحكماء هرمس ومن جاءوا بعده مثل أنباذقليس وفيثاغورش، وطريقته طريقة حكماء فارس مثل جاماسف، وفرشادشور، وبزرجمهر وهو يرجع مباشرة بمذهبه إلى زرادشت نبي الإيرانيين، وقد أثبتت البحوث والنشرات عن رسائل السهروردي وفلسفته خصوبة مذهب السهروردي وغناه واحتوائه على مزيج غريب من الثقافات التي كانت شائعة في ذلك الوقت مما يعرف بالثقافة الهيلينية حيث تمتزج الروحية الصادرة عن الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والمانوية، مع ماكان قائماً في ذلك الوقت من صراع بين المسيحية والوثنية في مدارس الشرق الأوسط في مراكز الدراسات السريانية والساسانية قبل الفتح الإسلامي وقد امتزجت فلسفته الشيعة المرتبطة جذورها بالغنوصية الفارسية القديمة المختلطة، بالأفلاطونية الحديثة وخاصة في نظريته في الإمامة والنبوة، مكونة النظرية التي اعتمد عليها فيما بعد ابن عربي، وابن سبعين.

وقد ترك السهروردي مؤلفات كثيرة نحو 49 كتاباً:

1- المؤلفات الكبرى وهي أربعة تؤلف في مجموعها تعبيراً عن المذهب الإشراقي وهي التلويحات، والمقاومات، والمطارحات وحكمة الإشراق.

2- المؤلفات الصغرى وهي كتب متكاملة يكمل بعضها بعضاً وتعبر عن مجموعة أفكار متقاربة وتهدف إلى غاية واحدة اشتملت عليه المؤلفات الأولى الكبرى وهذه المؤلفات الصغرى الألواح العمادية، بستان القلوب، هياكل النور، اعتقاد الحكماء، كلمة التصوف، اللمحات.

3- الرسائل وهي تعبير رمزي عن المذهب الإشراقي تمهد طريق السالكين منها الفارسي وغير الفارسي مثل: أصوات أجنحة جبرائيل، والغربة الغريبة، لغات موران، مؤنس العشاق ورسالة الطير وصفير سيمورغ.

ويمثل حكمة الإشراق وحدة الفكرة الكاملة عن مذهب السهروردي أما سائر الكتب فهي أقرب إلى التفصيلات والشروح.

4- المناجيات والتقديسات[1].

[1] انظر ترجمة السهروردي في شذرات الذهب . ابن العماد . 290/4 . وانظر: سير أعلام النبلاء: 110/13 . وفيات الأعيان . 335/3 . أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي . الدكتور محمد أبو ريان . الفصل الأول . ص17-65 . وانظر السهروردي . سامي الكيالي . 15-20 . وانظر المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي . الدكتور محمد جلال شرف . 151-157 . وانظر الموسوعة الصوفية . دكتور عبدالمنعم الحفني . 376-380 . وانظر الفلسفة الصوفية في الإسلام . الدكتور عبدالقادر محمود . ص442-443.

ثانياً: الإشراقية في اللغة والاصطلاح الصوفي:

1- الإشراقية في اللغة:

أشرقت الشمس إشراقاً: أضاءت وانبسطت على الأرض.. والشَّرق الضوء، والشرق الشمس... والمشرَقة، والمشرُقة والمشرِقة الموضوع الذي تشرق عليه الشمس... وأشرق الرجل أي دخل في شروق الشمس"[1].

2- الإشراقية في الاصطلاح الصوفي:

يقول الجرجاني عن الحكماء الإشراقيين أن رئيسهم أفلاطون[2]، وفي الموسوعة الصوفية "مذهب الإشراق قال به السهروردي أساسه فكرة أن الله تعالى هو نور، بل نور الأنوار"[3].

وقعت الاختلافات بين الباحثين في معنى هذه النظرية أو الشكل من المعرفة المسمى بالإشراق، والذي أخرجه السهروردي نتيجة لتوحيد فرعي المعرفة العقلي الذوقي.

وقد وقع هذا الاختلاف بين الباحثين سواء عرب أو مسلمين حول دلالات هذه النظرية. يقول الدكتور مدكور "حكمة الإشراق التي يعنيها . أي السهروردي . هي حكمة الفيض والنور، حكمة الكشف والتجلي، وتتميز بأمور ثلاثة متصلة ومتكاملة:

1- تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة فهو أصل كل شيء.
2- تؤاخي بين الروحانين جميعاً شرقيين أو غربيين.
3- التعويل على الإشراق والاتصال بعالم النور وذلك هو الخلاص والسعادة[4].

ويذهب الدكتور التفتازاني إلى أن المقصود بالحكمة الإشراقية "نسبة إلى الإشراق الذي هو الكشف... وقد تعرف عنده بالحكمة المشرقية نسبة إلى المشارقة وهم أهل فارس وحكمتهم ذوقية تعتمد على الإشراق وهو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها في النفس عند تجردها"[5].

---

(1) لسان العرب . 10/174-175.

(2) انظر التعريفات . ص123.

(3) الموسوعة الصوفية . ص788.

(4) بين السهروردي وابن سينا . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص76.

(5) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص237-238.

وتعريف التفتازاني مستند إلى رأي شيعي قديم وحديث. يقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراق "إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسب إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراق وجلي النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعيته"[1].

وهذا الرأي يقصر الفلسفة الإشراقية على الجانب الجغرافي وهو جهة الشرق والمقصود به بلاد فارس قديماً وإيران حديثاً.

يرفض الدكتور أبو ريان الرأي القائل "بأن لفظ الإشراق يقصد به المدلول الشائع له فحسب من حيث أنه يعني الذوق والكشف، بل لقد استعمله السهروردي استعمالاً خاصاً للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور المبدأ الخالص للوجود بأكمله"[2].

كما يرفض الدكتور قصر المعنى الإشراقي على الناحية الجغرافية يقول "إن كلمة إشراق عند السهروردي ليس لها سوى معنى مجازي ولاتتضمن أي معنى جغرافي وإلا فكيف نستطيع إدراج أسماء أفلاطون وفيثاغورس وانباذودقليس في شجرة النسب الإشراقية برئاسة أفلاطون"[3]... والسهروردي نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصدرين معاً اليوناني والفارسي "[4].

ويستدل الدكتور أبو ريان على رأيه استخدام السهروردي لفظي شرق وغرب بمعنى مجازي في مواضع كثيرة فهو يشير في التلوحيات[5]، إلى شرق أكبر وهو عالم العقول وشرق أصغر وهو عالم النفوس"[1].

---

(1) نقلاً عن أصول الفلسفة الإشراقية . الدكتور أبو ريان . ص72 . ومن الشيعة المعاصرين انظر إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي . الدكتور غلام الديناني . ص15 ومابعدها. وانظر حوار الفلاسفة أصالة الوجود والماهية بين الملا صدرا والفلسفة الإشراقية . عبدالمجيد رضا . ص63 وص72 ومابعدها.

(2) أصول الفلسفة الإشراقية . ص32.

(3) الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص58.

(4) انظر كتاب التوليحات اللوحية والعرشية . السهروردي . ص22 . ضمن السهروردي المقتول . إعداد وتحقيق يوسف إيبش.

(5) السابق . ص23.

ومن الباحثين من يعطي النظرية الإشراقية معاني أبعد عن النواحي الجغرافية إذ يجعلها مزيج من التصوف والفلسفة.

"إنها تصور للمذهب المشائي الإسلامي والاعتماد على الجانب الإشراقي القائم على العلم الحضوري الاتصالي الشهودي فقط لاغير... فلسفة السهروردي هي الجانب الإشراقي البحت من المشائية الإسلامية"[2].

أو "أنها الكشف أي ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها... لقد قرن السهروردي الفلسفة إلى التصوف.. وهو يريد من الصوفي الفيلسوف أن يصل إلى مرتبة الحكيم المتأله"[3].

وأنها فلسفة مفهومها "يدور حول فكرة النور وإشراقه على العقول بالمعارف، والعلوم الإلهية خصوصاً تلك النخبة المصفاة من العارفين والواصلين"[4].

وأن الحكمة الإشراقية "ارتبطت بما قبل الفترة الأرسطاطاليسية، أي قبل أن تصبح الفلسفة عقلية، وحيثما كان الحدس العقلي لايزال أفضل الطرق لاكتساب المعرفة"[5].

ومن الباحثين من يذهب إلى أن الإشراقية عند السهروردي بأنها تتمثل في هبوط الأنوار من (النور الأول) الذي يسميه (إشراقاً)، وذلك بفعل إشراق أنواره على الأنوار المجردة الأدنى فالأدنى فالأخس وصولاً إلى أدنى رتبة من الأنوار والإشراق لايتم إلا بحلول النور في الذات العارفة فتنتزع إلى إدراك المعقولات التي لم تكن في طينة أصلاً"[6].

3- الإشراقية عند السهروردي:

---

(1) أصول الفلسفة الإشراقية . ص73.

(2) المذهب الإشراقي . الدكتور محمد جلال شرف . ص161.

(3) انظر السهروردي . سامي الكيالي . ص33 ومابعدها.

(4) فلسفة وحدة الوجود . دكتور حسن الفاتح قريب الله . ص122.

(5) ثلاثة حكماء مسلمين . سيد حسين نصر . ص83.

(6) حوار الفلاسفة . عبدالمجيد رضا . ص71-72.

تقوم فلسفة السهروردي الإشراقية على فكرة النور والإشراق ويصف السهروردي الله بأنه نور الأنوار يقول "إن كان في الوجود مالا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولاشيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف"[1].

ويقول "ياقيوم أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا مايُعدُّنا لأن نلقاك، ظلمنا أنفسنا، لست على الفيض بضنين"[2].

يقول الدكتور أبو ريان "هذه المقدمة تلخص المذهب الإشراقي تلخيصاً مركزاً يشير إلى شتى المذاهب النظري منه والعملي أي إلى الناحية الميتافيزيقية وإلى الجانب الصوفي"[3].

والوجود بأسره عند السهروردي ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته، وجميع الأشياء تتضح بفضله، والنور المحض الذي يطلق عليه السهروردي اسم (نور الأنوار) هو الذات الإلهية، والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله، مادام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة، فحسب[4]، يقول السهروردي "النور المجرد الغني واحد وهو نور الأنوار، ومادونه يحتاج إليه ومنه وجوده... ولاشئ أشد جوداً ممن هو في حقيقة نفسه، وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل. والملك الحق هو من له ذات كل شيء، وليس ذاته لشيء، وهو نور الأنوار"[5].

ويدعو السهروردي إلى طالب الإشراق بتجاوز هدف الفيلسوف إلى هدف الفيلسوف المتأله يقول "لاتحدث نفسك إن كنت امرءاً ذا جد بأن تتكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشه في هذه الخربة القذرة وتمد رجليك فتقول قد احطت من العلوم الحقيقة بشطرها ولنفسي علي حق... أسمع منادي الله يناديك وتتصامم؟ قم من مرقد طبيعتك

---

(1) كتاب حكمة الإشراق . ضمن السهروردي المقتول . ص87.

(2) هياكل النور . ص39.

(3) أصول الفلسفة الإشراقية . ص127.

(4) انظر ثلاثة حكماء مسلمين . سيد حسين نصر . 63.

(5) حكمة الإشراق . القسم الثاني ضمن السهروردي المقتول . ص93-97.

واستشرق لعل نفحة من الله تتلقاك وإذا عزمت فاصبر، وإذا شرعت تمم، وإذا طرحت فاصعد وإذا رأيت فاسجد فلعل بارئك يناجيك"[1].

ويقول "نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن، وتأملنا كبرياء الحق والخرّة[2] الباسطة والنور الفائض من لدنه وجدنا في أنفسنا بريقاً ذات بريق، وشروقاً ذات تشريق وشاهدنا أنواراً وقضينا أوطاراً"[3].

وهو يدعو إلى مذهب قديم هو خليط من عقائد الفرس واليونان يقول "وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورية التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، وماسبقت إلى مثله"[4].

وهو يرى أن هذه الحكمة قديمة سارية يقول "إن للحكمة خميرة ماانقطعت عن العالم أبداً"[5].

وهذه الحكمة هي عقائد الوثنين من الفرس واليونان والتي تناقلها الأشخاص حتى وصلت إلى متصوفة المسلمين فوصلت إليه يقول "أما النور الطامس الذي يجر إلى الموت الأصغر فآخر من صح اعتباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون، ومن عظماء من انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ هرمس. وفي الفهلويين مالك الطين المسمى بكيومرث، وكذا من شيعته: أفريدون وكيخسرو. وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي أخميم[6]، ومنه نزلت إلى سهل تستر[7] وشيعته، وأما خميرة الخسراونيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام[1]

---

(1) التلويحات اللوحية والعرشية . ضمن السهروردي المقتول . ص21.

(2) لفظة فهلوية من خور وهو النور . انظر إشراق الفكر والشهود . الدكتور غلام الديناني . ص351.

(3) هياكل النور . ص55.

(4) هياكل النور . ص62.

(5) كتاب المشارع والمطارحات . ضمن السهروردي المقتول . ص70.

(6) يعني ذي النون المصري.

(7) يعني سهل التستري.

ومن بعده إلى فتى بيضاء"[2] ومن بعدهم إلى سيار آمل وخرقان"[3]، ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى ماامتزجت به طريقة من خمايز آل فيثاغورس وابناذقليس وسقلبيوس على لسان حافظي الحكمة من الجانب الغربي والشرقي، ووقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون في دواوين القاصة"[4].

ومن عقيدته في النور وإشراقه يدعو السهروردي إلى تقديس الكواكب والنجوم خاصة الشمس وذلك لما تتصف به من الضياء والإشراق يقول "هورخش"[5] الذي هو طلسم "شهرير" نور شديد الضوء فاعل النهار، رئيس السماء واجب تعظيمه في سنة الإشراق"[6].

ويقول "لما كان النور أشرق الموجودات، فأشرف الأجسام أنورها وهو القديس الأب، الملك، هورخش، الشديد، قاهر الغسق رئيس السماء، فاعل النهار، كامل القوة صاحب العجائب، عظيم الهيئة الإلهية، الذي يعطي الأجرام ضوئها، ولايأخذ منها هو مثال الله الأعظم"[7].

والسهروردي في فلسفته ومذهبه لاينتسب إلى المسلمين بل ينتسب إلى الإشراقيين في كل مؤلفاته، وهو يفرق بينه وبين من ينتسب إليه وبين المسلمين من الفلاسفة، يقول عن هرمس وأغاثادمون وفيثاغورس وابناذوقيليس وأفلاطون "كانوا أعظم قدراً وأجل شأناً من كل مبرز في البرهانيات نعرفه من الإسلاميين"[8]، كما أنه ناقم على فقهاء السنة طاعن فيهم ذلك أنهم فضحوا أقواله فدعا إلى سترها يقول " ولا تبذلن العلم وأسراره إلا لأهله، وأتق شر من أحسنت إليه من اللئام، فلقد أصابتني منهم شدائد"[9].

---

(1) يعني أبي يزيد البسطامي.

(2) يعنى الحلاج.

(3) يعنى أبا الحسن الخرقاني.

(4) كتاب المشارع والمطارحات . ضمن السهروردي . ص70.

(5) اسم الشمس بالفهولية . انظر هياكل النور . هامش ص60.

(6) كتاب حكمة الإشراق . القسم الثاني ضمن السهروردي المقتول . ص102.

(7) هياكل النور . ص60.

(8) كتاب التلويحات اللوحية والعرشية . ضمن السهروردي . ص23.

(9) السابق . ص27.

عناصر فلسفة الإشراق عند السهروردي:

أولاً: الوجود:

يرتبط السهروردي في نظرته للوجود بنظرية الفيض والصدور عند الأفلاطونية الجديدة، الوجود بأسره عند السهروردي ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته، وهو واضح إذ لايحتاج إلى تعريف[1]، وجميع الأشياء تتضح بفضله، والنور المحض الذي يطلق عليه السهروردي أسم "نور الأنوار" هو الذات الإلهية، التي يبهر سناها الأبصار لنورانيتها وشدتها، والكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة فحسب... وعليه فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها[2].

ثانياً: عالم الملائكة:

وإذا كانت نظرية الفيض والصدور تنطلق من واجب الوجود الذي يفيض عنه العقل الأول ومنه العقل الثاني وهكذا حتى العقل العاشر الفعال، يقول السهروردي بالفيض[3]، ولايتوقف عند هذا العدد إذ العقول أو مايسميه السهروردي الملائكة أعدادهم توازي الكواكب الثابتة فهي لاتحصى[4].

ويسمي السهروردي هذا الملأ، الملأ الأعلى ويقسمه إلى نظامين طولي وعرضي، يقف على رأس النظام الطولي الملائكة المقربون وأعلاهم يسمى (بهمن) وهو يفيض بالنور على الملك المقرب الأدنى منه وهكذا حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب أفراده بالأنوار القاهرة، ويسميه عالم الأمهات مادامت جميع الأشياء متولدة منه.

أما النظام العرضي فهو عالم الذكورة وهو يقابل عالم الأنواع الأصلية أو المثل الأفلاطونية، ولاتولد بين هذه الأفراد كما هو الحال في النظام الطولي بل أفراده توجد

---

(1) انظر كتاب حكمة الإشراق . القسم الثاني . ضمن السهروردي المقتول . ص87.

(2) انظر حكمة الإشراق . ص87-88.

(3) انظر حكمة الإشراق . ص111.

(4) انظر حكمة الإشراق . ص99.

جنباً إلى جنب، وكل فرد من هذه الأفراد هو (طلسم) أو (صنم) لأحد الأنواع ويسميهم السهروردي أرباب الأنواع أو أرباب الطلسم[1].

وهذان العالمان لايزالان فوق العالم الظاهر، وعن الجانب الطولي تنجم عن حب الملائكة وولائهم للنورانية، الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية وعليه فالسماوات الظاهرة هي تجسيد للجواهر الملائكية[2].

وعن النظام الملائكي العرضي ينشأ نظام ملائكي أوسط من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة وتسمى أفراد هذا النظام (الأنوار المدبرة) [3] وهي تحرك الأفلاك بواسطة العشق وتحرس جميع الكائنات الأرضية. وجبرائيل هو رب النوع الإنساني والذي يعتبره السهروردي روح القدس وروح النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والوحي المتدفق لكل طالب مادام جبرائيل هو الموحي الأعلى لكل معرفة[4].

ثالثاً: النفس:

يرى السهروردي أن لكل نفس وجوداً في العالم الملائكي سابقاً لنزولها إلى حيز البدن، إذ للإنسان حارسه الخاص المقيم في عالم الملائكة، ولدى دخول هذه النفس البدن انقسمت النفس أو الجوهر الباطني الذي هو نواتها الملائكية غير المادية إلى قسمين قسم بقي في السماء وقسم نزل إلى سجن البدن، ولذا بقيت النفس في تعاسة في هذه الدنيا وذلك لبحثها عن نصفها الآخر، والسعادة في الاتحاد بهذا النصف الملائكي واستعادت موطنها السماوي[5].

رابعاً: علم المثل المعلقة:

---

(1) انظر حكمة الإشراق . ص100 . 106 . 110.

(2) انظر حكمة الإشراق . ص101.

(3) انظر حكمة الإشراق . ص102.

(4) انظر أصوات أجنحة جرائيل . ضمن السهروردي . ص12-13.

(5) انظر رسالة في اعتقاد الحكماء . ضمن السهروردي . ص17-18.

وهي موجودات وسط بين عالم المثل وعالم الأنوار العقلية، وعالم الموجودات الحسية، تنطبع فيها موجودات من عالم الأجسام وأخرى من عالم المثل، وهو مصدر الأحلام للنائم. فالعضو الذي يدركه هو المخيلة، ومعنى المعلقة تعني أن هذه المثل ليست حالة في جسم مادي، بل لها مظاهر تتجلى كما الصورة في المرآة، وهو عالم تعثر فيه على كل مافي العالم المحسوس من تنوع ولكن بحالة لطيفة[1].

وقد وجد السهروردي في عالم المثل المعلقة طريقة للقول بالتناسخ[2]، فهو يقسم النفوس إلى كاملين ومتوسطين وأشقياء، فأما المتوسطين في العلم والعمل يبقون بعد الموت في عالم المثل المعلقة، طالما تستكمل نفوسهم بالحكمة النظرية، وينتقلون من فلك إلى آخر حتى يصلوا إلى عالم النور المحض، وأما الأشقياء فإنهم يبقون في دار الشقاء والعذاب في عالم المثل المعلقة تتجاذبهم الصور التناسخية المختلفة إلى أن يتطهروا من ذنوبهم[3]، وعليه فعالم المثل المعلقة مكان يسعد فيه المتوسطون إذا تبدو هذه المثل لهم مستنيرة على مايلتذون به، ومنها ظلماني للأشقياء سود زرق. أما نفوس الكمل من الأولياء فتصعد نفوسهم إلى مافوق العالم الملائكي لتسعد بنعيم قربها من النور الأعلى[4].

وفي عالم المثل المعلقة تتخذ فيه نفوس الأشقياء أجساماً من أجسام الحيوان فتشقى بها حتى تتطهر، وعالم المثل هو عالم الجنة والنار وهو العالم المتعلق بالمعاد الجسماني، وجميع مواعيد النبوة[5].

4- مبادئ الفلسفة الإشراقية عند الباحثين العرب:

يذهب الباحثون العرب إلى أن فلسفة السهروردي أمشاج كانت سائدة في عصره فلقد تلقف من الفلسفات القائمة في ذلك الوقت أفلوطنية حديثة أو مشائية وعقائد الفرس والمذاهب الغنوصية لتكوين مذهب عقدي أو نظرية فلسفية تتمثل في حكمة الإشراق.

---

(1) انظر حكمة الإشراق . ضمن السهروردي . ص120 ومابعدها.

(2) انظر السابق . ص121.

(3) انظر السابق . ص124.

(4) انظر السابق . ص126.

(5) انظر السابق . ص127.

يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "السهروردي عارف بالفلسفة الأفلاطونية والمشائية، والأفلاطونية المحدثة، وبالحكمة الفارسية، وبمذاهب الصائبة، وبالفلسفة الهرمسية... عارف بمذاهب الفلسفة الإسلامية، وعلى الأخص بمذهب الفارابي وابن سينا... وعرف طائفة من صوفية القرنين الثالث والرابع"[1].

إلا أن الاختلاف بين بعض الباحثين العرب في تحديد المصدر الرئيسي لهذه الفلسفة. فيذهب الدكتور أبو ريان إلى نقد الأصل الفارسي وتفنيد دعوى السهروردي بالانتساب إليها[2] ليؤكد الأصل الأفلاطوني الجديد يقول "إن البحث في المذهب الإشراقي سيظهر لنا ضعف القول بهذا الرأي، إذ أن الإشراقية (أفلاطونية محدثة) في جوهرها متأثرة في الظاهر بالفكر الفارسي القديم، وقد يكون تأثرها هذا عن طريق المؤلفات الأفلاطونية المحدثة"[3].

وهو يرى أن كتاب ثولوجيا[4] والذي اطلع عليه السهروردي كما اطلع عليه غيره من فلاسفة المسلمين تضمن هذا الكتاب المبادئ الأساسية التي تقوم عليها فلسفة السهروردي، وخاصة في مبدأ إمكان الأشراف والفقر والغنى في النورية ويستخدمها السهروردي ليميز بها بين مراتب الأنوار، والقهر والمحبة والقرب والبعد عن الواحد، إبداع العقل للموجودات بترتيب تنازلي شيئاً بعد شيء[5].

كما تأثر السهروردي بكتاب (الإيضاح في الخير المحض) [6] وفيه إشراق الله على النفوس، وتسمية الله نوراً، فهو النور العقلي، والموجودات صادرة عن الله[1].

---

[1] مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص236–237 بتصرف يسير.

[2] انظر الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية . مناقشة قضية المصدر الإيراني . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص40.

[3] أصول الفلسفة الإشراقية . ص82.

[4] كتاب نسب خطأ إلى أرسطو . وهو مقتبس من تاسوعات أفلوطين وقد أثر تأثيراً بليغاً على الفكر الإسلامي.

[5] انظر أصول الفلسفة الإشراقية . ص95.

[6] وهو جزء من بعض نصوص كتاب الإلهيات لابرقلس . زعيم الفرع الأثيني للأفلاطونية المحدثة . أقتبس هذا الجزء راهباً سورياً . انتحل اسم ديونسيوس الإيروباغي . انظر تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . ص300 ومابعدها . وانظر مقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب . عبدالرحمن بدوي . ص6 ومابعدها . وانظر أصول الفلسفة الإشراقية . الدكتور أبو ريان . ص96.

ويجعل أبوريان من المشائية المسلمين المصدر الثاني لفلسفة السهروردي وخاصة في نظرية الفيض التي اعتقنها فلاسفة المسلمين[2].

ويذهب الدكتور عبدالقادر محمود إلى أن المصدر الرئيسي لفلسفة السهروردي هو الإرث الفارسي يقول "لاشك أن الأصول الفارسية القديمة هي التي أمدت غلاة الشيعة بتعاليمها تلك التي دخل من بابها السهروردي وازدهرت في حقلها الإشراقية"[3].

ويستند الدكتور في قوة المصدر الفارسي كعنصر أساسي في فلسفة السهروردي الإشراقية، هو إلغاء أو السمو بعنصر النار من بين العناصر الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار) وأن النار عند السهروردي معقولة، وهي مقدسة بنورانيتها ونارياتها، وماورد عن السهروردي من أدعية لهذه النار وصلواته لملائكة الأفلاك وأدعية للشمس.

وينحو المؤلف بالأفلاطونية المحدثة إلى مرتبة المصدر الثاني وخاصة في كتاب أثولوجيا أفلوطين، واستعمال الرمز[4].

ويذهب الدكتور إبراهيم هلال إلى جعل المشائية المصدر الرئيسي لفلسفة السهروردي وخاصة ابن سينا في كتابه الإشارات يقول "يمكن القول بأن تصوف السهروردي على حرارته لايفترق عن تصوف ابن سينا في شيء كثير... لقد وصل الأمر بهذا الأول أن استعار ألفاظ ابن سينا إلى جانب أفكاره"[5].

ويرى هلال أن السهروردي ليس أكثر من تابع لفلسفة الفارابي وابن سينا على الخصوص، مع أن المصدر الأساسي الذي أخذ منه السهروردي هو كتاب أثولوجيا وغيرها من مؤلفات أتباع الأفلاطونية المحدثة وأنها نفس المصادر التي أخذ عنها الفارابي وابن سينا واتباع الأفلاطونية المحدثة من الإسلاميين عموماً.

---

(1) انظر أصول الفلسفة الإشراقية . ص96 . ومن النصوص الواردة في الخير المحض المطابقة لفلسفة النور وإشراقه عند السهروردي.. العلة التي تنير أولاً . تنير معلولها . وهي لاتستنير من نور آخر لأنها هي النور المحض الذي ليس فوقه نور" . كتاب الإيضاح لأرسطو طاليس . ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب . عبدالرحمن بدوي . ص8-9.

(2) انظر أصول الفلسفة الإشراقية . ص200.

(3) الفلسفة الصوفية . ص451.

(4) انظر الفلسفة الصوفية . ص452 ومابعدها.

(5) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة . ص112.

أما ماورد في فلسفة الإشراقية من نسب ذلك إلى إشراقية الهنود والفرس فهي عناصر قد دخلت مبكرة في الأفلاطونية المحدثة قبل معرفة الإسلاميين لها [1].

وفي أقوال الدكتور محمد جلال شرف ميل إلى هذا الرأي إلا أنه يجعل المصدر في جملة المشائية الإسلامية، مع إسقاط دور ابن سينا في ظل دعوى السهروردي الوقوف ضده[2].

ويلخص الدكتور محمد البهي شتيت المبادئ المستقاة من أطياف الفكر الفلسفي التي حاول السهروردي صياغته ضمن وحدة حاول أن يجعلها منسجمة وذلك من خلال استعراض كتاب هياكل النور للسهروردي يقول "نجد في هذه الوحدة الفكرية المؤلفة للسهروردي في هياكل النور:

1- ارسطو في فكرة الواجب والممكن، وحدوث الكثرة عن الواجب.
2- أفلاطون في فكرة المثل المجردة.
3- أفلوطين في فكرة أصول العالم، وجدله الصاعد والنازل.
4- الثنوية الفارسية، وبالأخص المانوية، في فكرة النور والظلام.
5- المسيحية في فكرة القديسين (الأب) عند أريوس والسيد الأعظم.
6- الإسلام في فكرة الله، والخلق، والملائكة، والوحي، والنبوة، والثواب والعقاب[3].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن مصادر الإشراقية هي:

1- المفهوم السينوي الذي تبناه ابن سينا، وهو مزيج من الإشراق الأفلاطوني والعرفانية الصوفية عند المسلمين.

---

[1] انظر السابق . ص118.

[2] انظر المذهب الإشراقي . ص161.

[3] دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري . ضمن الكتب التذكاري شيخ الإشراق . ص264.

2- المفهوم الأفلاطوني (الخير بالذات) الذي كان أفلاطون قد رمز إليه بالشمس عندما استعصى عليه إدراكه إثر تجاوزه عنده لمفهوم الماهيات، وعالم المثل، واستحالة إخضاعه عنده للتصورات والماهيات.
3- المفهوم الأفلوطيني الإشراقي الذي يتمثل في نظرية الفيض.
4- المفهوم الخسرواني الفارسي وصلته بمبدأ النور الأزلي والظلام الحادث عنه.
5- المفهوم السهروردي وهو الذي يدور حول فكرة النور وإشراقه على العقول بالمعارف[1].

5- نقد الأصل الفارسي:

يتعلق المستشرقين بفكرة الأصل الفارسي لفلسفة الإشراق عند السهروردي، كما يتعلق بها الشيعة الإيرانيين وغيرهم بهذا الأصل وذلك لفرضية مزعومة وهي أفضلية العقلية الفارسية سواء بالمقارنة مع الفكر اليوناني أو المصري أو العربي والإسلامي، وإذا كانت هذه الدعوى متزعمة في الفكر الشيعي الإيراني كما يتميز به، هذا الفكر من شعوبية كارهة للعرب والعربية، فإنها لدى المستشرق أشد إذ ترجع أصول الغرب إلى إيران، فارس القديمة[2].

يقول الدكتور أبو ريان "الدروس التي وعيناها جيداً عن تيار الحركة الشعوبية وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلامي، كان يجب أن تكون سبباً لإثارة الشك أو على الأقل الحذر من أمثال هذه الدعوى . أسباغ الصفة الإيرانية على فلسفته . التي ساقها صاحب المذهب نفسه السهروردي وهو فارسي الأصل الأمر الذي لابد من أن يحفز الباحث إلى مزيد من الدراسة"[3].

ويقول الدكتور حسن حنفي "انتهت معظم الدراسات على حكمة الإشراق وبخاصة تلك التي قام بها المستشرقون إلى أنها فارسية الأصل... وهي نظرية في جملتها خاطئة ويرجع خطؤها أساساً إلى أخطاء في المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف

---

[1] انظر فلسفة وحدة الوجود . الدكتور حسن الفاتح قريب الله . ص121-122.

[2] انظر الفصل الأول . المبحث الثاني من هذه الرسالة.

[3] الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية . ضمن الكتاب التذكاري . ص42.

الإسلامي إما عن حسن نية المستشرق وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وإرجاع الوحي والنبوة إلى مصادر تاريخية محضة في ديانات الشرق القديم"[1].

ويمكن تفنيد هذا الرأي من جهات:

أولاً: انتساب السهروردي إلى أفلاطون:

التمس الباحثون انتساب السهروردي إلى أفلاطون وورود اسمه بين الحكماء الإشراقيين وقيام فلسفة السهروردي على الإرث الفكري لأفلاطون في محاوراته الشفوية والمدونة مدخلاً لنقض دعوى الأصل الفارسي لحكمة الإشراق عند السهروردي فيمثل اعتراف صاحب المذهب وتلامذته من بعده على السواء بأن أفلاطون هو إمامهم، وأنه صاحب الحكمة الذوقية، فقد استند مؤلف رسالة المثل الأفلاطونية الإشراقي المجهول إلى أفلاطون وإلى أقواله في رسالته في مواضع متعددة على أنه إمام الإشراقيين[2]، بل أنه ينقل أقوال أفلاطون على أنها رأي الإشراقيين كما يردد إشراقي متأخر عن صاحب الرسالة هو صدر الدين الشيرازي مقولة الإشراقيين "نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون"[3].

وعليه فقد تعرف السهروردي إلى هذه الفلسفة من مصدر غير المصدر الفارسي، فما نسب إلى السهروردي بأنه أول من قال بوجود عوالم ثلاثة عالم للعقول المجردة وعالم المحسوسات وعالم متوسط هو عالم المثل المعلقة سبقه إليه أفلاطون، قال صاحب الرسالة في المثل " أما أفلاطن فجعل الصورة المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى للطبيعيات مسماها إذا كانت مجردة مثلاً، وإذا اقترنت بالمادة صوراً طبيعية"[4]، وقال عن مايسميه السهروردي (عالم المثل المعلقة) و(عالم الأشباح المجردة) "مبتدع

---

(1) حكمة الإشراق والفينومينولوجيا . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص178.

(2) انظر رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية . مؤلف مجهول . تحقيق عبدالرحمن بدوي . ص7 و136.

(3) الأسفار الأربعة . صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) . ص2 . نقلاً عن الإشراقية مدرسة أفلاطونية . الدكتور محمد أبو ريان . ضمن الكتاب التذكاري . ص44.

(4) المثل العقلية الأفلاطونية . ص7.

القول بوجوده صريحاً من الحكماء هو صاحب الإشراق، وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به"[1].

بل ينسب هذا القول إلى جملة من فلاسفة اليونان "أما الحكماء فلأن أفلاطن وسقراط وفيثاغورس وأنباذفليس وغيرهم من الأقدمين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة بلا محل"[2].

كما سبق ابن سينا السهروردي في إدراك رأي أفلاطون في عالم المثل المعلقة وأورده في كتابه الشفاء بأن لأفلاطون رأيين الأول وهو الثابت في المحاورات المدونة والثاني هو المناقشات الشفوية والغير مدونة والتي ذكرها أرسطو في مابعد الطبيعة[3].

كما أشار الإشراقي المجهول صاحب رسالة المثل إلى وقوف الشيخ الرئيس على ذلك بقوله "إن لأفلاطن قولين: أحدهما أن المثل يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جميعاً، وثانيها أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية، ولهذا جعل الشيخ في نقل الرأي الثاني أكثر ميل أفلاطون إليه، لا كل ميله إليه"[4].

وقد اعترض على هذا الوجه[5] بآراء:

الرأي الأول: أن مبادئ الفلسفة اليونانية قد نقلت من الفرس إلى اليونان يقول أحد الباحثين الشيعة "المشهور في التاريخ هو أن نظرية العقول المتكافئة وأرباب الأنواع من إبداعات أفلاطون، والذين لديهم معرفة بآراء أفلاطون وعقائده يدركون جيداً أن التشابه القائم بين أفكار هذا الفيلسوف اليوناني وعقائد قدماء الإيرانيين لايمكن عده نتاج نوع من التصادف"[6].

ويستدل على تطعيم الفكر اليوناني بالعقائد الفارسية، قيام النزاعات السياسية والعسكرية، ورحلات اليونانيين للبلاد الإيرانية، وتواجد المجوس في آسيا الصغرى، وثناء اليونانيين على حكمة الإيرانيين، ويرجع هذا التأثير حتى قبل سقراط، ويستند

---

(1) السابق . ص85.

(2) السابق . ص95.

(3) انظر الشفاء . 2/556-567.

(4) المثل العقلية الأفلاطونية . ص8.

(5) أسبقية معرفة أفلاطون بالمثل العقلية خاصة وبالحكمة الإشراقية عامة.

(6) إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي . ص353.

الباحث الشيعي إلى مؤلفات لـ (زانتوس) و(هرميبوس) حول المجوس، والتي لم يبقى منها إلا مقاطع قصيرة مبعثرة في مؤلفات اللاحقين[1].

ذكر الدكتور أبو ريان استدلال بعض الباحثين على انتقال الحكمة الإيرانية إلى اليونان عن طريق حملة الإسكندر الأكبر على فارس وظفره بدار ملكهم وماذكره السهروردي من أن الإسكندر نقل كتبهم وأن أرسطو ماكان له أن يأتي بما أتى لولا تلك المؤلفات[2].

وهذا الرأي مردود إذ لاسند حقيقي من التاريخ والفكر عليه، وهو أمر أقر به بعض الباحثين الشيعة، يقول الدكتور سيد حسين نصر "عندما نتكلم عن الحكمة الخسروانية أو الفهلوية... فهذا لايعني أنه كانت هناك في إيران طبقة كبيرة من المفكرين ممن يضارعون ابن سينا والفارابي أو كانت لهم آثار ثم اختفت من بعد الفتح الإسلامي، وعبثت أنامل النسيان بأفكارهم، فهذا القول لاشك غير معقول ومثل هذه الحادثة غير ممكن في تاريخ الفكر البشري"[3].

حتى الدكتور الديناني الاثنا عشري الذي عقد المقارنات وأورد الأدلة على تسرب الحكمة الإيرانية إلى اليونان عقب كلامه بقوله "من الصعب أو من المتعذر تسليط الضوء على هذه الحقبة التاريخية"[4].

الرأي الثاني:

رحلة أفلوطين إلى فارس بصحبة جيش الروم بقيادة الإمبراطور غوردين، فزعم الإيرانيين أنه تأثر بالفكر الفارسي، وهذه المقولة ينقضها مؤرخ حياة أفلوطين تلميذه فرفوريوس، إذ يذكر أن أفلوطين قد هرب بعد هزيمة الجيش ولاذ بأنطاكية[5].

الرأي الثالث:

---

(1) انظر السابق . ص355-356.

(2) انظر أصول الفلسفة الإشراقية . ص78.

(3) شيخ الإشراق . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص31.

(4) إشراق الفكر والشهود . ص356.

(5) انظر كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته . مقدمة تاسوعات أفلوطين . نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني الدكتور فريد جبر.

هجرة فلاسفة أثينا من الأفلاطونيين الجدد السبعة إلى فارس، بعد أن أغلقت المدارس الفلسفية في أثينا وحظر تدريس الفلسفة فيها فاحتمى الفلاسفة السبعة بملك الفرس كسرى أنوشروان وذلك في القرن السادس بعد الميلاد[1].

وهذا الرأي، وإن أثبت هجرة هؤلاء الفلاسفة فإنه يثبت تأثرهم بالفرس وتأثر الفرس بهم إلا أنه لايعطي للعقائد الفارسية القديمة مزية في الفكر اليوناني إذ أن هجرة هؤلاء الفلاسفة إلى فارس كانت بعد أن بلغت الفلسفة اليونانية أوج مجدها وانحدرت إلى الاضمحلال، فأصبحت مدارس أثينا مقفرة من التلاميذ، وتناقص عدد العلماء فيها، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها، فانتهت الفلسفة اليونانية، عند هذا الحد[2].

بل إنه "وعلى الرغم من ترحيب كسرى بهم وأمره بترجمة كتبهم وجدوا من الأفضل لهم أن يرجعوا إلى وطنهم يقضون فيه بقية حياتهم في ظل الإمبراطورية الرومانية"[3].

ثانياً: تطور الفكر السهروردي:

تتلمذ السهروردي في بداية حياته الفلسفية على شيوخ المشائية وخاصة فخر الدين الماردِيني إذ كان أستاذاً في اللغة والفلسفة في ماردين، وقد استفاد السهروردي من اتصاله في تكوين مذهبه المشائي، من جهتين الأولى أن الماردِيني قد درس ابن سينا، والثانية شغف السهروردي بالفلسفة أكثر من بقية العلوم وميله إلى كتب ابن سينا خاصة[4].

وقد اعتمد الدكتور أبوريان على التصنيف التعليمي لكتب السهروردي في تفنيد الأصل الفارسي، إذ تبدأ معظمها من مسلمات الحكمة المشائية، يقول السهروردي عن نفسه "صاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين... مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه"[5]، ويقول في كتاب آخر "إن غرضي من هذا الكتاب المباحثة بحيث

---

(1) انظر تاريخ الأدب في إيران . براون . 145/1 . وانظر تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . ص301 . وانظر الفلسفة عند اليونان . دكتورة أميرة حلمي مطر . ص463.

(2) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . ص301.

(3) الفلسفة عند اليونان . ص463.

(4) انظر السهروردي . سامي الكيالي . ص16 . 20 . وانظر أصول الفلسفة الإشراقية . الدكتور أبو ريان . ص21.

(5) حكمة الإشراق . القسم الثاني . ضمن السهروردي المقتول . ص104.

لاتبعد عن مأخذ المشائين كل البعد"[1]، وهو يجعل المشائية (الحكمة الجلية) مقدمة لا غنى عنها للحكمة الذوقية يقول "أجود مايعتمده فيه الباحث قبل البحث عن حكمة الإشراق الطريقة التي ذكرناها في التلويحات"[2].

وكتاب التلويحات يتناول الفلسفة الأرسطية على نحو ماوصلت إلى الإسلاميين أي الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة[3].

وإذا كان السهروردي في بدايته الفلسفية مشائياً فهو معارض لأهم عقيدة فارسية، الثنائية في النور والظلام (آرمزدا) أو أهورا مزدا والظلام أهريمن وكل من هذين الكائنين يقيم في ناحية من نواحي العالم وهما يتقاومان ويتغالبان[4].

والسهروردي يرى أن الظلام هو النقيض المنطقي للنور فهو بذلك ليس أمراً ثبوتياً عنده، وبالتالي لايوجد صراع بين النور والظلمة، وإنما الظلام هو ذبول الأشعة وموتها[5].

يقول الدكتور أبو ريان "كيف يمكن أن تتدخل الثنائية الفارسية في مذهب الإشراق، وهو ينطوي على فكرة الدورة العالمية الإسماعيلية أي تكرار وجود أهريمان، مما يتعارض مع الاتجاهات الروحية للمذهب الآخذ بمبدأ الترقي الروحي"[6].

ويقول سيد حسين نصر "قد أشار السهروردي بوضوح إلى أنه ليس ثنائياً بحال من الأحوال، وأنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرية للزرادشتيين، بل على العكس اعتبر نفسه منتمياً إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد الباطنية القائمة على وحدة المبدأ الإلهي[7].

رابعاً: استخدام المصطلح الفارسي:

---

(1) كتاب المشارع والمطارحات . ضمن السهروردي المقتول . ص65.

(2) السابق . نفس الصفحة.

(3) انظر أصول الفلسفة الإشراقية . ص121.

(4) انظر الملل والنحل . الشهرستاني . 266/2 . وانظر زرادشت الحكيم . حامد عبدالقادر . ص83.

(5) انظر حكمة الإشراق . القسم الثاني . ضمن السهروردي المقتول . ص89-90.

(6) الإشراقية مندرسة أفلاطونية إسلامية . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص60.

(7) ثلاثة حكماء مسلمين . ص79-80.

استخدم السهروردي ألفاظاً فارسية قديمة في صياغة مذهبه، وقد استخدم هذا المصطلح وسيلة للتدليل على الأصل الفارسي للمذهب خاصة في استعمال ألفاظ النور والظلمة وأسماء حكماء فارس ونحو ذلك.

يقول الدكتور حسن حنفي في نفي الأصل الفارسي بناءاً على استعارة الألفاظ "إن ذلك لايتعدى مجرد استعارة لفظية، فنحن نعلم أن هذه الألفاظ وغيرها من الألفاظ اليونانية، كانت متداولة في البيئة الإسلامية منذ عصر الترجمة... وقد استعمل المتكلمون والفلاسفة بل الصوفية والأصوليين هذه الألفاظ"[1].

ويقول الدكتور أبو ريان "المصطلحات الفارسية الواردة في المذهب لاتحمل أي محتوى فكري يخرج بها عن دائرة الفكر اليوناني وتياره المتأخر"[2].

ويقول سيد نصر "اعتمد السهروردي الزرادشتية في استعمال رموز النور والظلمة خاصة، وفي علم الملائكة الذي عول فيه على اصطلاحاتها تعويلاً شديداً"[3].

ويقول الدكتور إبراهيم هلال "مايرددها السهروردي من إشادة بحكمة الفهلويين أو الخسروانيين أو اليونان، لايعدو أن يكون مظهراً شكلياً، يمس المظهر ولايصل إلى الجوهر، وليس وراءه إلا مجرد الإعجاب، والافتتان"[4].

لقد تبين مما سبق أن ماألقاه المستشرقون من أهمية للأصل الفارسي على المذهب الإشراقي لايعدو أن يكون وراءه أسباب غير البحث العلمي. فقد ذكر الدكتور حسن حنفي منها جملة:

1- جعل المستشرقون الإشراق مذهب إيراني قديم لاشأن للمسلمين به، وهو بذا جزء من التراث الشيعي ذلك الفكر الخصب المواجه للإسلام المتمثل بأهل السنة ذي الفكر المجدب عبدة الحرف ووصفهم بضيق الأفق والسذاجة. بل وصف الفكر الإسماعيلي خاصة بأنه الفكر الذي استطاع أن يتحرر من نطاق الإسلام

---

[1] حكمة الإشراق والفينومينولوجيا . ضمن الكتاب التذكاري . ص181.

[2] الإشراقية مدرسة أفلاطونية . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص60.

[3] ثلاثة حكماء مسلمين . ص79.

[4] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة . ص115.

الرسمي، إذ حكمة الإشراق رد فعل طبيعي من الشيعة الإسماعيلية ضد أهل السنة.

وعليه يمثل السهروردي الشيعي الفكر الخصب شهيد الحق في حين يمثل صلاح الدين السني جمود أهل السنة.

2- أظهر هذا الالتزام للأصل الفارسي تعاطف المستشرقين مع الشيعة ضد أهل السنة، إذ يقترب الشيعة من المسيحيين في جملة من عقائدهم فنظريات الشيعة عن التوسط، والجسم والإمام، والسر أقرب إلى الفكر المسيحي الأفلاطوني، كما أن إيران أحد مصادر الفكر الأوروبي، إثر هجرة شعوب وسط آسيا إلى أوروبا فهي الرحم التي يرجعون إليها.

3- كون الشيعة أقل معارضة للسيطرة الأوروبية، وهم المرتع الخصب لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للإستعمار[1].

6- أصالة الإشراق عند السهروردي:

يذهب بعض الباحثين من العرب والمسلمين إلى أن السهروردي في مذهبه كان أصيلاً مبدعاً، لم يسبق إلى تلك الفلسفة كما نسب السهروردي لنفسه هذا السبق[2].

وحقيقة الأمر أن السهروردي لم يأتي بجديد، فقط ظهرت هذه الفلسفة الصوفية الإشراقية في ثوبها المشائي، عند فرق وأشخاص:

أ- القرامطة:

تتفق عقائد القرامطة ومذهب السهروردي الإشراقي إتفاقاً يجعل هذا الأخير ناقلاً عن سابقته، يقول المطلي أقدم مؤرخ للفرق (ت377هـ) عن القرامطة "وهم قوم يقولون إن الله نور علوي لاتشبهه الأنوار ولايمازجه الظلام، وإنه تولد من النور العلوي؛ النور الشعشاني فكان منه الأنبياء والأئمة[3]... وزعموا أن لاجنة ولانار، ولابعث ولانشور،

---

(1) انظر حكمة الإشراق والفينومينولوجيا . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص190-192.

(2) انظر خاتمة كتاب المشارع والمطارحات . ضمن السهروردي المقتول . ص75.

(3) انظر كلام السهروردي عن نور الأنوار . حكمة الإشراق . القسم الثاني . ضمن السهروردي المقتول . ص87-88.

وأن من مات بلى جسده، ولحق روحه بالنور الذي تولد منه، حتى يرجع كما كان... ويزعموا أن الإنسان هو الروح فقط وأن البدن هو مثل الثوب[1] الذي هو لابسه فقط[2]. كما ذكر الجويني في كتابه الشامل فرق تعتقد بالأنوار في عبادتها[3].

وتمثل موسوعة إخوان الصفا، مائدة صوفية فلسفية قرمطية غذي بها السهروردي مذهبه[4]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية فيمن يعتقدون أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض قال "وكذلك تسلك الإسماعيلية الباطنية في كتابهم الملقب (برسائل إخوان الصفا)" [5].

ب- الغزالي:

يمثل كتاب مشكاة الأنوار للغزالي، مادة غنية بفكرة النور والإشراق بل يعد مصدراً هاماً من مصادر المذهب الإشراقي [6].

فقد تكلم الغزالي فيه عن الفيض النوراني[7]، وعالم الحس (عالم الظلمة) وعالم الملكوت (عالم المثل النورية) [8]، وأشار إلى التراث الفارسي ومذهب الثنوية في النور والظلمة، ومذهب الصابئة في عبادة النجوم[9].

يقول الدكتور أبو ريان "الغزالي والسهروردي كلاهما على حد سواء قد تأثر بأساليب القرامطة وأن كتاب مشكاة الأنوار دليلاً على هذا وأن السهروردي قد تأثر بالقرامطة من جهة، وبكتاب مشكاة الأنوار من جهة ثانية"[10].

---

(1) يقول السهروردي "الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه تارة أخرى" كتاب المشارع والمطارحات . ضمن السهروردي المقتول . ص74.

(2) التنبيه والرد . الملطي . ص20-21.

(3) انظر الشامل . ص543.

(4) انظر رسائل إخوان الصفا . 3/185-3/353-3/500.

(5) بغية المرتاد . ص26.

(6) يقول الغزالي في مقدمة كتابه "الحمد لله فائض الأنوار وفاتح الأبصار... والصلاة على رسوله محمد نور الأنوار" مشكاة الأنوار . ص115.

(7) انظر مشكاة الأنوار . ص133 . وص136.

(8) السابق . ص152.

(9) السابق . ص180.

(10) أصول الفلسفة الإشراقية . ص108.

جـ- ابن سينا:

اختلف المستشرقون في ابن سينا هل هو مؤسس المذهب الإشراقي أم لا؟

ويذهب الباحثون العرب والمسلمين سنة وشيعة إلى أن ابن سينا كان مطلعاً على هذا النوع من الفلسفة الصوفية، ومنهم من جعله المؤسس والمرسي قواعد هذا المذهب ومنهم من جعله مقدمة فقط.

يذهب الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن ابن سينا هو المؤسس الحقيقي للإشراقية إذ أن الغاية عند الإشراقي هو التخلص من قيود الفلسفة الأرسطية وشراحها المشائيين ويقول عن مشرقية ابن سينا "الذي توخاه ابن سينا من الفلسفة المشرقية هو التحرر من المشائية الأرسطية، وهذا بعينه ماتوخاه السهروردي في فلسفته الإشراقية، مع مابين الرجلين من تفاوت فيما وصلا إليه من نتائج"[1].

ويقول سيد نصر "في الشرق حظيت فلسفة ابن سينا الباطنية أو المشرقية بأشد الترحيب، فقد كان علم الكون مؤيداً بعلم الملائكة عند ابن سينا، وهو ماتبسط السهروردي في عرضه"[2].

ويقول عبد المجيد رضا "الفلسفة المشرقية هي التي اختط أصولها ابن سينا ورأس قواعدها السهروردي من بعده وقد عرفت أيضاً باسم الفلسفة الإشراقية"[3].

ويقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني "عرفت الحكمة الإشراقية عند السهروردي كما عرفت عند ابن سينا من قبله بالحكمة المشرقية، نسبة إلى المشارقة الذين هم أهل فارس"[4].

وقد وجه بعض الباحثين النقد إلى السهروردي وكوربان في قوليهما أن ابن سينا ماوصل إلى الحكمة الإشراقية يقول الدكتور أبو ريان في جوابه عن سؤال هل تكفي ميتافيزيقا الإشارات لإقامة فلسفة إشراقية؟ "الواقع أنها تكفي بالإضافة إلى ماورد في كتب ابن سينا الأخرى مثل حي بن يقظان ورسالة الطير وقصة سلامان وأبسال... كان ابن سينا متجهاً إلى الناحية الإشراقية أي إلى استجلاء نور الحق، ويظهر أن

---

(1) الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا . ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي التذكاري . ابن سينا . ص444.

(2) ثلاثة حكماء مسلمين . ص67.

(3) حوار الفلاسفة . ص63.

(4) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص237.

هناك كراساً تحوي جزءاً ميتافيزيقياً عن حكمة المشرقين لم يطلع عليها السهروردي، لأن الاتجاه الإشراقي واضح في مقامات العارفين[1] وغيرها من الرسائل الصوفية"[2].

ويذهب الدكتور إبراهيم هلال إلى أسباب نقد السهروردي لابن سينا في فلسفته الصوفية أن السهروردي أراد أن ينسب إلى نفسه ماليس لها، أو أنه لم يفطن جيداً لما عندهما . الفارابي وابن سينا . من نواح أفلاطونية وأفلوطينة... وأن ابن سينا لم يعلن تحمسه لتلك المصادر الشرقية والإشراقية التي أخذ عنها كما فعل السهروردي"[3].

ولعل السبب الأخير هو الأقرب للواقع إذ يصرح السهروردي بذلك في المطارحات بقوله "ولهذا صرح أبو علي في كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسائط ترسم ولاتحد، وهذه الكراريس نسبها إلى المشرق فهي بينها من قواعد المشائيين والحكمة العامة... ولايتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة"[4]، كما عقد الباحثون العرب المقارنات بين ابن سينا والسهروردي للتدليل على أخذ الأخير من الأول.

يقول الدكتور إبراهيم مدكور "ردد السهروردي آراء ابن سينا الفلسفية على اختلافها، وبخاصة ماتصل منها بكسمولوجيا ونظام الكون، فقال بنظرية الصدور، ونظرية العقول العشرة، وإن نقدها، ولم يستبعد أن العقول قد تزيد على ذلك، وحكاه في أسلوبه الرمزي الذي لوحظ بوجه خاص في بعض رسائله الصغيرة... فلا يكاد يختلف تصوف السهروردي عن تصوف ابن سينا فهو تصوف نظري يقوم على كشف وفيض مصدرهما النور"[5].

ويذهب الدكتور هلال إلى مقارنات دقيقة بين الفيلسوفين الصوفيين في تأكيده أخذ السهروردي من ابن سينا ومنها نظرية الفيض التي قال بها فلاسفة المسلمين كما تأثر بابن سينا في عقيدته في النفس وإشراق المعارف فيها، والرياضة الموصولة لهذا

---

(1) انظر الإشارات والتنبيهات . ابن سينا . القسم الرابع . ص789.

(2) أصول الفلسفة الإشراقية . ص116-117.

(3) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة . ص119.

(4) انظر المشارع والمطارحات . ضمن السهروردي المقتول . ص69.

(5) بين السهروردي وابن سينا ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص67 . وص77.

الإشراق ونظرية المعرفة الإشراقية، ونظرية الفناء التي هي قوام الذوق عند السهروردي التي وضحت عند ابن سينا كل الوضوح[1].

ثانياً: الأصالة عند السهروردي بين التأكيد والنفي:

يذهب الدكتور عبدالرحمن بدوي إلى تأكيد هذه الأصالة مستنداً إلى أقوال المستشرقين وخاصة المستشرق نلينو يقول "لانستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا في هذا التيار الأفلاطوني فلا يزال حكم نيلينو على هذه الحكمة المشرقية المزعومة لابن سينا قائماً، وهو أنها لاتفرق في شيء عن المشائية، وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر كل التأثر بالمشائية، وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من (المشرقيين) وهم المشاؤون الشرقيون خصوصاً الذين كانوا في بغداد على عهده ومن قبله بقليل، وليس في الإشارات والتنبيهات حتى في قسمها الأخير الذي يهاب به عادة في مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقة أعني الإشراقية، وعلى هذا فالتيار الأفلاطوني الحقيقي هو ذلك الذي بدأه السهروردي المقتول"[2].

ويقول الدكتور عثمان يحيى "من مظاهر الأصالة في التفكير السهروردي بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الإطلاق، هو جمعه الموفق المحكم بين الفلسفة والتصوف، أو بتعبير أدق بين البحث النظري والاختيار الروحي"[3].

ويذهب الدكتور بدوي إلى أبعد من ذلك إذ يجعل عالم المثل المعلقة عند السهروردي مخالفة بعيدة عن مثل أفلاطون يقول "هل المثل الأفلاطونية عند السهروردي هي بعينها المثل الأفلاطونية بالمعنى الحرفي؟ الواقع أن تفسير السهروردي لها قد مزج بكونيات إشراقية باعدت بين المعنى العقلي . المنطقي تقريباً . الذي تراه عند المتقدمين

---

(1) التصوف الإسلامي . ص103-118.

(2) المثل العقلية الأفلاطونية . مقدمة المحقق . ص10-11.

(3) الصحف اليونانية . أصول غير مباشرة لكفرة الحكيم المتأله عند السهروردي ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص323.

من الفارابي حتى ابن سينا والفخر الرازي، وبين المعنى الكوني . الإشراقي . الذي صار لها عند السهروردي"[1].

والغريب أن الدكتور بدوي يعرض عن قول مؤلف رسالة المثل والذي يقر بوجود رأيين لأفلاطون في المثل ذكرها المؤلف ونقلها عن ابن سينا في الشفاء الذي نقلها عن أرسطو في مابعد الطبيعة[2].

في حين يذهب أغلب الباحثين العرب إلى أن السهروردي تابع لابن سينا وأن الأصالة إنما تنسب إلى ابن سينا أولاً، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور أبو العلاء عفيفي[3]، والدكتور إبراهيم هلال[4]، والدكتور محمد أبو ريان[5]، والدكتور ماجد فخري[6]، ومحمد خفاجي[7].

ومن الباحثين من يرى الأصالة عند السهروردي إنما هي في جمعه أشتات تلك المعارف التي كانت متوافرة في وقته مما يدل على فهمه للمدارس الفلسفية والمذاهب الدينية التي ربط بينها في فلسفته، وإن لم يسلم من التعسف في التأويل والشرح في سبيل الملائمة في صياغة ذلك النظام الفلسفي[8].

7- النبوة والإمامة عند السهروردي:

يمثل هذا الجزء من فلسفة السهروردي المحل الذي يقيم المستشرق عليه أهم أهدافه وهي إثبات شيعية السهروردي، وتفوقه الفكري وجمود أهل السنة وتصلبهم، فيذكر

---

(1) المثل الأفلاطونية . مقدمة المحقق . ص38.

(2) انظر المثل العقلية الأفلاطونية . مؤلف إشراقي مجهول . ص7-8.

(3) انظر بحثه الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا . ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا . ص444 ومابعدها.

(4) التصوف الإسلامي . ص120.

(5) أصول الفلسفة الإشراقية . ص117.

(6) انظر بحث السهروردي ومآخذه على المشائيين العرب . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص155.

(7) دراسات في التصوف الإسلامي . 38/2.

(8) انظر دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري . الدكتور محمد البهي . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص282-283.

كوربان التهمة التي دفعت الفقهاء إلى إصدار فتوى القتل على السهروردي في وقت يترك المتنبي الشاعر الكبير دون التعرض إليه بل يبقى لقبا له إلى الأبد[1].

واجه السهروردي فقهاء حلب حين وجه إليه سؤال "إنك قلت في بعض تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل"، فقال: وماوجه استحالته؟ فإن الله القادر هو الذي لايمتنع عليه شيء"[2].

يقول سيد نصر "كل جواب يحتمله يدين السهروردي ويدفعه بالضلال، إلا أنه لاشك في أن غرضهم . الفقهاء السنة . كان الإشارة إلى دائرة الولاية، يعني في الواقع الإشارة إلى أصول عقيدة السهروردي، وهذا لأنه كان قد كرر القول في آثاره بأنه "ولو أن النبوة قد ختمت، إلا أن الولاية . بهذا المعنى الذي يفهمه الشيعة . مازالت قائمة"[3].

الحكيم المتأله عند السهروردي:

تقوم نظرية الحكيم المتأله عند السهروردي بفكرة الإمامة عند الباطنية من جهة وبالفيلسوف عند الفلاسفة المسلمين.

الإمامية عند الباطنية:

تقوم عقيدة النبوة في عقائد الإسماعيلية على اعتقادهم بأن العقل هو مدبر الكون ومرسل الأنبياء والرسل، وعليه فالوحي هو ماقبلته نفس الرسول من العقل وقبله العقل من أمر باريه والنبي هو شخص فاضت عليه من السابق . بواسطة التألي . قوة قدسية صافية.

وقبل أن يصل النبي إلى مرتبة النبوة لابد أن يكون قد تجاوز مرتبة الولاية لأنه يجمع في نفسه ثلاث صفات الولاية، والنبوة، والإمامة[4].

وفي العقائد الإسماعيلية عناية خاصة بمذهبهم في الولاية وأئمة الستر، وقد جعلوا الولاية هي عمدة عقيدتهم، وكما أن الولاية والإمامة من العقائد المشتركة بين الفرق

---

(1) انظر السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي . ضمن شخصيات قلقة في الإسلام . ص131.

(2) انظر السهروردي . سامي الكيالي . ص28.

(3) شيخ الإشراق . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص21.

(4) انظر العقائد الباطنية . الدكتور صابر طعيمة . ص106.

الباطنية، والاختلاف الذي قد يوجد إنما اختلاف في الممارسة والتعبير، فإن الآراء الباطنية والشيعية عن الإمامة واحدة تقريباً[1].

وعليه فالإمام هو أرقى الواصلين في عصره وهو الأكثر قبولاً لإشراقات العقل.

وأما الفلاسفة فإنهم يلتقون مع الباطنية في عقيدة النبوة يقول الفارابي عن النبي "لايمنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها... فيكون له بما مثله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوى المتخيلة..." [2].

يعتقد السهروردي أن النبوة مستمرة إذ هي في رأيه الإمامة عند الباطنية وهي الولاية عند غلاة الصوفية، فلم تختم عن هؤلاء بمحمد صلى الله عليه وسلم، بل هي مفتوحة أبد الدهر، يقول "لاتظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ماخالا قط عن الحكمة، وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهذا يكون مادامت السموات والأرض"[3].

وخليفة الله عند السهروردي ليس النبي بالمفهوم الشرعي، بل هو شيء أرفع منه يقول "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله، المتوسط في البحث، وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله، ولاتخلو الأرض عند متوغل في التأله أبداً ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله... ولست اعني بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهرياً، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب"[4].

---

[1] السابق . ص115-116.

[2] آراء أهل المدينة الفاضلة . ص114.

[3] حكمة الإشراق القسم الأول . ص11.

[4] السابق . القسم الأول . ص11-12.

وقد حدد السهروردي أصناف البشر وفق تقسيمه:

1- المتوغل في التأله عديم البحث، وهو أكثر الأنبياء، والأولياء من مشايخ الصوفية.

2- حكيم باحث غير متأله، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين وكالفارابي وابن سينا المتأخرين.

3- متوغل في التأله والبحث، ولم يصل إلى هذه المرتبة سوى السهروردي نفسه[1].

من النصوص السابقة يعتقد السهروردي أن الحكيم المتأله الباحث، أفضل من النبي وهو المتأله فقط، وأفضل من الفيلسوف، وهو الباحث فقط وبذا جعل من يجمع هاتين الخصلتين، فهو الأحق بالإمامة والنبوة والرياسة في أي زمان، إذ النبوة أو الإمامة أو الولاية لاتنقضي ولاتنتهي بزمان.

وقد صرح السهروردي في خاتمة كتابه المشارع والمطارحات بأنه أوحد زمانه، والأولى بالإمامة والنبوة، إذ هو الحكيم المتأله الباحث يقول "وهو ذا بلغ سني إلى قرب من ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار، والاستبحار والتفحص عن مشارك مطلع، ولم أجد من عنده خبر عن تلك العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها"[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "الواحد من هؤلاء يطلب أن يصير نبياً كما كان السهروردي المقتول يطلب أن يصير نبياً، وكان قد جمع بين النظر والتأله، وسلك مسلك الباطنية، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان، وعظم أمر الأنوار، وقرب دين المجوس الأول، وهي نسخة الباطنية الإسماعيلية، وكان له يد في السحر والسيمياء، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدين"[3].

والسبب في اعتقاد السهروردي إمكانية النبوة هو إيمانه بأن النبوة إنما هي أمر كسبي، وأخذه بنظرية الفيض من العقل الفعال أو مايسميه هو (طلسم نوعنا) [4]، أو (القديس، الأب، الملك، هورخش)..." [1].

---

[1] السابق . ص11-12.

[2] كتاب المشارع والمطارحات ضمن السهروردي المقتول . ص75.

[3] غاية الأماني في الرد على النبهاني . أبي المعالي الألوسي . 615/1.

[4] انظر هياكل النور . السهروردي . ص52.

إلا أن بعض الباحثين العرب، حاولوا الدفاع عن السهروردي في نظريته في النبوة، وإدعائها له، يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "إن مافهمه ابن تيمية عنهما . السهروردي، وابن سبعين . غير دقيق، ولم يكن السهروردي ليذهب إلى حد إنكار أن محمد هو خاتم الأنبياء، ولكنه كان لايريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة المطلقة وإجابة السهروردي في مناظرة جرت بينه وبين فقهاء حلب، بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان... وفي رأينا أن السهروردي وابن سبعين لم يذهبا إلى أبعد من القول بأن روحانية النبي تسري إلى الكمل من الأفراد، فتظهر في القطب كما تظهر في المحقق، وهما يتميزان بقدرة خاصة على الاستمداد من النبي ثم إفاضة مايتلقيانه على العالم، والعالم محتاج إليهما بهذا المعنى"[2].

والحقيقة أن الدكتور لم يتجاوز وصف شيخ الإسلام للسهروردي وابن سبعين وغيرهم من ملاحدة الصوفية، إذ أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم في الفكر الصوفي صورة مختلفة عن شخصه التاريخي عليه الصلاة والسلام، فهو في الحقيقة العقل الفعال الفلسفي والحقيقة المحمدية الصوفية وهو صورة الرحمن وعقيدة (هو هو) المتوسطة بين الخلق والحق عند الحلاج وعبارات الدكتور تفيض بهذا المعنى فروح النبي الفياضة مستمرة متدفقة على من يكمل من رجال الصوفية، وأن هذه الحقيقة هي الوسيطة بين الحق والخلق[3].

وقد أنكر الدكتور إبراهيم هلال على أستاذه نقده لشيخ الإسلام إلا أنه قبل قوله في ابن سبعين أما السهروردي فلا[4].

إلا أن الدكتور أبو الوفاء قد تغير رأيه في مؤلف لاحق[5]، من تسويغ هجوم الفقهاء على السهروردي، ونقد شيخ الإسلام له يقول "ليس من شك في أن مايذهب إليه

---

(1) السابق . ص60.

(2) ابن سبعين وحكيم الإشراق . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص296.

(3) انظر الإنسان الكامل . عبدالكريم الجيلي في الإنسان الكامل وأنه محمد صلى الله عليه وسلم . وأنه مقابل للحق والخلق . 71/2.

(4) انظر التصوف الإسلامي . ص195.

(5) بحث الدكتور أبو الوفاء (ابن سبعين وحكيم الإشراق) ضمن الكتاب التذكاري نشر سنة (1394هـ . 1974م) . وهذا المؤلف مدخل إلى التصوف سنة 1976م.

السهروردي من أن مقام الحكيم المتوغل في التأله والبحث أعلى من مقام الأنبياء، يعد سبباً كافياً لهجوم فقهاء عصره عليه، وقد هاجمه ابن تيمية المتوفي سنة (727هـ) أيضاً متهماً إياه بإدعاء النبوة"[1]، وأورد كلام الشيخ رحمه الله.

وكذلك الدكتور أبو ريان قال "النبوة في نظر السهروردي هي ضرب من الإمامة، لايمكن أن تنقطع فهي ضرورية الحصول من وقت إلى آخر لحفظ النظام ولمصلحة النوع.. ويقول عن قصد فقهاء حلب في سؤالهم إياه بقدرة الله على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي صلى محمد صلى الله عليه وسلم "المقصود هو حمله على الاعتراف بأفكاره الباطنة الخاصة بصفات الإمام"[2].

وهو رأي الدكتور محمد عبدالقادر[3].

أما ماذهب إليه البعض من أن السهروردي إنما فرق بين الإمكان العقلي والإمكان التاريخي لقدرة الله تعالى في خلق نبي بعد خاتم الأنبياء، فهذا تبرير فقط، إذ أن السهروردي صريح فيما سماه بالحكيم المتأله الباحث، وتفوقه على المتأله فقط وهو النبي[4].

ويقول أحد الباحثين الشيعة "مسألة النبوة الباطنة التي نادى بها السهروردي على مدى امتداد عمره القصير لم تكن حسب تصوري إلا باباً من أبواب التقيه التي التزمها، وألزم نفسه بها في تلك الفترة من أيام صلاح الدين الأيوبي، وتأكيداً على ذلك عندما أفصح عما في نفسه من أن الله قادر على أن يجعل نبياً ساعة يشاء وكان جوابه بالإمامة والولاية... إنها النزعة الإيمانية الإمامية"[5].

ويقول الدكتور إبراهيم مدكور "مهما يكن من شيء ففي تفكير السهروردي آثار شيعية وإسماعيلية بوجه خاص، فهو يصور الإمامة تصويراً يكاد يلتقي مع تصوير الإسماعيلية ويرى أنها أزلية أبدية"[6].

---

(1) مدخل إلى التصوف الإسلامي . ص241.

(2) أصول الفلسفة الإشراقية . ص28 . وانظر بحثه ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص40.

(3) الفلسفة الصوفية . ص478.

(4) انظر المصدر السابق . نفس الصفحة.

(5) حوار الفلاسفة . عبدالمجيد رضا . ص102.

(6) بين السهروردي وابن سينا . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص74.

وهذا القول هو رأي الدكتور محمد البهي[1]، والدكتور عثمان يحيى[2].

[1] دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري . ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق . ص280.

[2] انظر بحثه . الصحف اليونانية . ضمن الكتاب التذكاري شيح الإشراق . ص324.