

الفصل السادس

التصوف

١ - ملاحظات أولية

١ - كلمة « صوفي » العربية مشتقة ، بحسب الاشتقاق المتعارف عليه عموماً ، من الصوف . ويريد هذا الاشتقاق الذي لا يزال يؤخذ به ان يلح الى عادة الصوفيين في لبس الخرق الصوفية البيضاء وتميُّزهم بها . فاستعمالها إذن قديم ، وهي لا تحتوي ، من حيث اشتقاقها ، أي معنى خاصاً بالمقيدة التي تميز الصوفية عن بقية الفرق في الاسلام . ومصطلح صوفي يشير الى مجموع النساك والروحانيين الذين اشتغلوا « بالتصوف » . وكلمة « تصوف » هي الاسم اللغوي للصيغة الخامسة المنفرعة عن الجذر صوف (ص و ف) ، وهي تعني الاشتغال بالصوفية وتستعمل للكلام عن الصوفية وحدها (قارنها بكلمة تشيع الاشتغال بأمور الشيعة ؛ وتسنن الاشتغال بأمور السنة) . وثمة تفسير آخر ، يبدو أكثر قبولاً للوهلة الأولى ، يعتبر هذه الكلمة منسوخة عن كلمة « Sophos » اليونانية ، وتعني حكيم . ومع ان هذا التفسير الأخير لم يلقى رواجاً لدى المستشرقين إلا أن البيروني (من القرن الرابع هـ / العاشر م) (انظر الفصل الرابع ، ٦) يثبتها عنده (نفس الفصل . كلمة فيلسوف المأخوذة عن كلمة « Philosophos » اليونانية برغم تباين حرفي ، « الصاد » و « السين »

في كلا الكلمتين : تصوف وفيلسوف) . ومهما يكن من أمر فإن علينا ان نتذكر دائماً مرونة التصويين العرب عموماً في اكتشاف اشتقاق سامي لكلمة مستوردة من الخارج .

٢ - والتصوف باعتباره شاهداً للدين الصوفي في الاسلام ، هو ظاهرة روحية لا تقدر . فهو أولاً وقبل كل شيء ، إثمار لرسالة النبي الروحانية وجهد مستمر لمعيش أنماط الوحي القرآني عيشاً شخصياً عن طريق الاستبطان . فالمرجع النبوي ، الذي تعرف به الرسول على الأمرار [الثيوب] الالهية ، يظل النموذج الأول الذي حاول بلوغه جميع المتصوفين واحداً بعد الآخر . فالتصوف هو شهادة لا تنكر ، واعتراض ساطع من الاسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الاسلام بالشريعة وظاهر النص . ولقد توصل في تفاصيله الى تنمية تقنية *Ascèse* روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتها وحاصلها ميثاقاً كاملاً عرفت باسم « العرفان » . واذن فان ثنائية الشريعة والحقيقة هي أمر أسامي حياة وعقيدة الصوفية ، او قل ، ليكون الكلام أدق وأتم ، تلك الثلاثية (بدلاً من الثنائية) المكونة من الشريعة (النص الظاهر للوحي) والطريقة (السبيل الصوفي) والحقيقة (الحقيقة الروحانية كإنجاز [تحفيق] شخصي) .

وهذا بالذات هو مجمل الصعوبات التي كان على الصوفية ان تواجهها خلال القرون الطويلة من قبل الاسلام الرسمي من جهة ، وهذا ما يطرح من جهة اخرى ، مسألة معرفة ما اذا كانت ثنائية الحقيقة والشريعة ، التي توصل اليها « الطريقة » ، بدعة خاصة بالطريقة نفسها ام انها شرط لازم وأساسي في الاسلام ؟ هذا الاسلام الذي وإن كان لا يحمل اسم « التصوف » ولكنه مع هذا إسلام روحاني . وعلى كل فان الاشارات الى بعض مذاهب كبار أساتذة الصوفية ، وهو ما سنقوم به أدناه ، ستضمنا في مواقع الشيعة الأساسية ، وأمام فلسفتهم النبوية . وتثير هذه الملاحظة سؤالاً ذا أهمية كبرى ولكنه لا

يمكن طرحه إلا بشرط ان تكون لدينا معرفة عميقة بالعالم الروحاني الشيعي ، وذلك لأن « ظاهرة التصوف » ، لا تبدو على نفس الطريقة ، اذا كان الذي يعيشها هم شيعة ايران ، كما تبدو لدى الاسلام السنة الذين يظهر أنهم أقرب بكثير الى هوى المستشرقين .

إلا أننا لا نستطيع هنا ولسوء الحظ ، لا ان نوسع المسألة ولا ان نحلها؛ ولكننا نستطيع ، في اضعف الاحتمالات ، ان نبدي بعض الاعتبارات لنحيد من تعقيد هذا الموقف . ويبدو من بعض القضايا التي جمعناها أعلاه (في الفصل الثاني) على ضوء « الفلسفة النبوية » ، ان الصوفية نشأت فجأة . وهذا أكيد فيما يتعلق بالتصوف الشيعي (فكل جهد حيدر آملي وتأثيره حتى أيامنا هذه يضي في هذا الاتجاه ، ومن جهتنا فلقد ألحينا تماماً أعلاه (الاسماعيلية والتصوف) على ظاهرة اتصال الاسماعيلية بالتصوف) . ولكن واقع الأمر هو ان العدد الأكبر من متصوفي القرون الطويلة ينتمون الى العالم السني . وأكثر من هذا فإننا نلاحظ في العالم الشيعي تكثراً حول الصوفية يصل الى حد الإنكار ، ليس في جانب « *Mollas* »^(١) الرسميين الذين يمثلون الشريعة وحدهم ، وإنما من جانب الروحانيين الذين يستندون في عقيدتهم الى تعاليم الأئمة أيضاً . فهم يتكلمون بلغة الصوفية وبيشرون بنفس الميتافيزيقا الحكيمية للدنية ، إلا أنهم لا يقبلون الصوفية ويبدون اتجاهها تحفظاً شديداً . وهذا النموذج من التشيع الذي لا يزال مستمراً في أيامنا هذه ، هو الذي يطرح هذه المسألة التي يستحيل التلصص منها .

٣ - ثمة توضيح اول ذو مغزى كبير . فأول من أطلق عليهم اسم الصوفية كانوا جماعة من الشيعة الروحانيين من اهل الكوفة في اواخر القرنين الثاني والثالث الهجرية . اشتهر من بينهم شخص اسمه « عبدك » كما نخبرنا بذلك نصّ لعين القضاة الهمداني (٥٢٥ هـ / ١١٣١ م) . يقول : « فأما من حج

(١) الملاها : جمع كلمة « ملا » الفارسية .

على طريق الله في الحقب السالفة ومن الأجيال الأولى فلم يعرفوا باسم المتصوفين؛
فالتصوف كلمة لم تنتشر إلا في القرن الثالث هـ التاسع م . وكانت اول من
ُعرفت بهذا الاسم في بغداد، رجل اسمه «عبدك الصوفي» (توفي سنة ٨٢١٠ هـ /
٨٢٥ م) ، ولقد كان شيخاً كبيراً كما يقال ، متأخراً عن الجنيد وأستاذه
سري السقطي^(١) . ولكن هذا لا يمنع اننا نعلم ان للإمام الثامن علي الرضا
(توفي سنة ٢٠٣ هـ / ٨١٠ م) ، الذي كان عبدك معاصراً له، أحاديث بالغة
القسوة على الصوفية . ومنذ نهاية القرن الثالث هـ / التاسع م كان يبدو ان
آثار التصوف الشيعي قد انمحت ، حتى ظهور سعد الدين حموية في القرن
السابع هـ / الثالث عشر م، وظهور اساتذة آخرين في التصوف الشيعي: حيدر
آملي ، شاه نعمة الله ولي الخ ، من الذين تتابعوا واحداً تلو الآخر حتى
تاريخ النهضة الصوفية .

٤ - ولا يد لنا من ان نعرض الى العديد من الاعتبارات : فاذا تمسكنا
اولاً بفكرة الولاية التي هي من صميم التشيع، واذا لاحظنا التغير الذي تتعرض
له في التصوف السني، في مؤلفات امثاذ كبير كحكيم الترمذي (أدناه الفصل
السادس ، ٣) نفهم كيف ان في الأمر ما يفسر إنكار أئمة الشيعة للصوفية
او لبعض مدارس معينة منها على الأقل . فعقيدة الولاية عند هؤلاء الأخيرين،
تثبت مرور الولاية الى الاسلام السنة ، وقطعيل علم الامامة عندهم ولو أدى
ذلك الى القول بعلم امامة بدون امام (تماماً مثل تلك المفارقة التي تقول بعلم
مسيحية بدون مسيح) .

ولحن لا نستطيع ان نؤكد ان إنكار الأئمة لهذه المدارس، هو الذي سبب

(١) سري السقطي : « سري بن المغلس السقطي ، كنيته ابو الحسن . يقال انه خال الجنيد
وأستاذه . صحب معروف الكرخي ، وهو اول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق
الاحوال . وهو امام البغداديين وشيخهم في وقته ، ووليه ينتمي اصغر الطبقة الثانية من المنايخ
المذكورين في هذا الكتاب » . عن « طبقات الصوفية » للسلي . ط مصر . ص ٤٨ .

اختفاء التصوف الشيعي. ثمة عاملان ثابتان: الأول هو وجود تصوف شيعي علني منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى أيامنا هذه، والثاني هو أن (الأنساب) في أغلب الطرق الصوفية، تبثديء من أحد الأئمة. أما الذين أنكروا صحة هذه الأنساب تاريخياً، فلم يلتفتوا إلى أنه كلما كانت هذه الأنساب أقل تاريخية، كلما بدا وبأن قصدها إلى أن تعطي لنفسها نسبة روحية إلى أحد الأئمة الشيعة، واضحاً وقوياً. ولا بد من أن يكون ثمة سبب لهذا. وهناك أخيراً وجه لا يجوز إهماله. فمن الممكن تفسير اختفاء آثار التصوف الشيعي المرئية لفترة من الزمن بمجيء السلجوقيين في القرن الرابع عشر إلى السلطة في بغداد (اعلاء الأشاعرة) مجبرين الشيعة على التزام التقية التي سنّها الأئمة أنفسهم، ولذلك فلا بد من أن نلتزم القروي في أحكامنا وإلى أقصى حد.

هـ - ومن جهة ثانية، قلقد كنا قد رجعنا فيما سبق، في الملاحظات الأولية (الفصل الثاني، ٦) إلى نموذج روحي شيعي خاص، وهو نموذج وإن كان لا يعود إلى الشيعة إلا أنه يتكلم بلغتهم التقنية. فما كان السهروردي ولا حيدر آملي ولا الفلاسفة أمثال المير داماد والملا صدرا الشيرازي ولقبف سوام، بأصحاب طريقة ولا كانوا تابعين لطريقة صوفية. (ولنذكر ان كلمة «طريقة» تعني «سبيل روحي»، وتلزم كذلك للإشارة إلى جعل هذا السبيل مادياً ملموساً في أشوة أو طريقة صوفية). ويبدو أن أول ما تقصد إليه الانتقادات الشيعية هو «التنظيم الطريقي» للتصوف وتوابعه: الخانقاه (الدير)، والثوب الرهباني، ودور الشيخ الذي يرمي إلى الحلول محل الامام، وخصوصاً الامام المستور، المعلم والهادي الداخلي غير المنظور. ولا بد من الإشارة إلى أن العلاقة المعاشة مع الشريعة في التشيع (خاصة وأنه يشكل أقلية) ليست هي نفسها لدى السنة. ومن هنا فإن التشيع هو بذاته طريقة روحية، تعني تعليمياً. وبالطبع فإن مجتمعاً شيعياً ليس مجتمعاً من المعلمين (إذ ان ذلك مناقض لفكرة التعليم) ولكن الوسط الشيعي هو

وسط تعليمي « وهي » . فالشيعة بإخلاصة للأئمة المعصومين ، يتلقى منهم التعليم الذي يربطه برباط مباشر بالعالم الروحاني في « البعد العامودي » بدون ان يضطر للدخول في طريقة منظمة كما هي الحال عند السنة .

ولتفهم بحمل الظاهرة فانه من المهم ان نلاحظها في مختلف صورها . وفي مقابل الطرق والأخويات السنية ، توجد طرق صوفية شيعية ليس لها تنظيم خارجي (فلدينا في ايران الحالية طريقة شاه نعمة الله وتشبهاتها العديدة وطريقة Zahabis الخ) ولكنه من الضروري كذلك ان نتكلم عن العديد من الطرق التي ليس لها عند الشيعة تنظيم خارجي وحتى ولا تسمية . فوجودها روحي محض بمعنى انها تتعلق بتعليم شخصي لشيخ يكون اسمه مطوياً في بعض الأحيان عندما يتعلق الأمر بهذه الشخصية او تلك ، ثم لا يبقى في غالب الأحيان أي أثر مكتوب . ولدينا اخيراً حالة العويسيين الذين تنتهي تسميتهم الى اليمين عويس القرني ، وهو من اول اوائل الشيعة الذين عرفوا النبي وعرفهم بدون ان يلتقوا ابداً . وترد كذلك أسماء الذين لم يكن لهم استاذ أنسي خارجي مرئي ، ولكنهم تلقوا كل شيء من دليل شخصي روحاني ، وهذا بالتحديد ، هو معنى الاخلاص للأئمة ومعنى ما يرمي اليه هذا الاخلاص . وبعض العويسيين مشهورون تماماً . وقد وجد بعض منهم بين السنة ولكن العدد الأكبر منهم شيعي .

٦ - بعد هذه الاعتبارات كلها ، يقتضي الاعتراف ان التاريخ للتصوف في صلته بالمظاهر الاسلامية الروحية الاخرى التي سبق لنا تحليلها في هذه الدراسة ، هو عمل ذو صعوبات جمة . وبالطبع فان تمييز حقب كبرى يظل ممكناً . اما الأتقياء من نساك الرافدين ، والذين اخذوا اسم الصوفيين ، فيقودونا الى مدرسة بغداد . وفي مقابل هذه المدرسة كانت مدرسة خراسان ، ومذهب بعض كبار المعلمين من سنذكرهم بعد قليل ، تعلن عما يمكن ان يسمى فيما بعد «بميتافيزيقا التصوف» . ولن تفعل القضايا الأساسية التي سنشير

اليها ، أكثر من ان تمود بنا الى ما تعلمنا معرفته في التشيع : مثوية. الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن وفكرة دور الولاية الذي يلي ، في التاريخ القدساني ، دور النبوة ^(١) . أما فكرة القطب الصوفي لدى السنة فليست سوى نقل لفكرة الامام عند الشيعة ، وأما الحدود الصوفية الباطنية التي يحتل القطب الرأس منها ، فتظل تفترض في جميع الأحوال فكرة الامام . وثمة وقائع كثيرة ستجعل من هذه المسألة المطروحة هنا أكثر إلحاحاً عندما سيتطرق الجزء الثاني من هذه الدراسة للحقبة المتأخرة من التشيع وخصوصاً مذهب وتأثير مدرسة ابن عربي (المتوفي سنة ١٢٤٠) .

ولسوء الحظ فإن المجال الضيق المحدود هنا لن يسمح لنا بمناقشة النواحي التي ذكرتها بعض الشروحات العامة على الصوفية (أثر الأفلاطونية ، العرفان ، التصوف الهندي الخ ...) لا بل إننا لن نستطيع الاشارة إلا الى بعض كبار الوجوه الصوفية ، فالعُيَّابُ اذن كثيرون ، نعي أنه لن يمكننا الكلام عن الكثير من أساتذة الصوفية ابتداءً بالخواجه عبد الله الأنصاري الحيراني (٣٩٦ هـ / ١٠٠٦ م - ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م) الذي احتفل بالذكرى التسمية لوفاته في كابول مؤخراً في صيف (١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م) .

٢ - أبو يزيد البسطامي ^(٢)

١ - هو أبو يزيد طينغور بن عيسى بن سروشان البسطامي . يتحدر من

(١) ولكن انظر « غولدزير » (كتابه العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٦٦ من الترجمة العربية) فهو يقول : « وقد أمكن تقسيم الصوفيين من ناحية علاقتهم بالشريعة الى فريقين ، أتباع الشريعة *Nomiste* والمتكرون لها *Anomiste* . ثم يضيف أنه حتى للتوضيح قد رقفوا حبال الشريعة موقفين متناقضين . فإذا صح كلام غولدزير كان كلام المؤلف هنا غير منطبق الا على فريق واحد من الصوفية .

(٢) طبقات الصوفية ص ٦٧ .

سلالة مزدكية قريبة إذ ان جده لأبيه كان زرادشتياً واعتنق الاسلام .
قضى ابو يزيد القسم الاكبر من حياته في بلدته بَسْطَام (دليس بَسْطَام)^(١) ،
في شمالي شرقي ايران ومات هناك حوالي سنة ٢٣٤ او ٢٦٦ هـ / ٨٧٤ م ،
وقد اعتبر ، بحق ، واحداً من اكبر من أنتجهم الاسلام من المتصوفين خلال
قرون طويلة . ولقد نال شهادات إعجاب كثيرة من شخصيات متفاوتة على
تعاليمه التي جاءت تعبيراً مباشراً عن حياته الداخلية بدون ان يلعب دور
الواعظ العام او يقوم بنشاط او يتحمل مسؤولية . والبسطامي لم يترك أي أثر
مكتوب . اما الأساسي في تجربته الروحية فقد وصلنا على شكل قصص او
حكيم او مفارقات جمعها تلاميذه المباثرون او بعض من زائريه ، وهي في
بجملها ذات قيمة ميتافيزيقية وروحانية لا تُقدَّر . وقد عُرفت هذه الحكيم في
تاريخ الاسلام باسم « الشطحات » ، وهذا المصطلح « شطحات » صعب الترجمة
الى الفرنسية ولكن يتضمن فكرة الصدمة التي تشده .

٢ - وبين تلاميذ ابي يزيد البسطامي ، يجب ان نشير بشكل رئيسي الى
ابن أخيه ابو موسى عيسى بن آدم (وهو ابن أخيه اليكر آدم) ، اذ بواسطته
عرف شيخ بغداد الكبير الجنيد مقالات ابي يزيد وترجمها الى العربية وأصحها
بشروح لا يزال قسم منها محفوظاً (في كتاب الفع للسراج) . ومن بين زواره
نستطيع ان نذكر أيا موسى الدابلي^(٢) (من دابل في أرمينيا) ، وابو اسحق
ابن هروي (تلميذ ابن آدم) ، والصوفي الايراني الشهير احمد بن خضرويه ،
وقد زار أبا يزيد خلال حجته الى مكة . اما أهم وأكمل مرجع عن حياة
ابي يزيد ومقالاته فهو « كتاب النور في كلمات ابي يزيد طيفور » ل محمد سهلجي

(١) ولكن انظر المرجع السابق وانظر « معجم البلدان » ج ٢ ص ١٨٠ . فهي ورد
بكسر الباء .

(٢) ولكنه « الدبلي » في « طبقات الصوفية » ص ٦٨ و ٧٣ . وكذلك في رواية سهلجي
في كتاب النور . انظر تعليقنا للتالي .

توفي سنة ٤٧٦ هـ / ١٠٨٤ م ، طبعه عبد الرحمن بدري في القاهرة سنة ١٩٤٩ .
ولا بد من ان نضيف الى ذلك مجموعة الحكم التي جمعها روزبهان الباقلي الشيرازي
وأرفقها بشرح شخصي جداً ضمن ما خصصه لشطحات الصوفية عموماً ،
(والطبعة الايرانية قيد الصدور) .

٣ - وثمة وجه أساسي في مذهب هذا الصوفي الايراني الكبير كما يظهر من
خلال قصصه وشطحاته ، فلهذه وعي عميق للشرط الثلاثي للوجود خلال
أشكال ثلاثة : الأناثية (صورة الأنا) ومن خلال صورة الأنثى (الأنتية)
ومن خلال صورة الهو (الهوية) . ومن خلال هذا الترتيب لوعي الوجود ،
يتحد الالهي والانساني ويتبادلان في فعل متعالٍ من المحبة والعشق . وفي
الطريقة التي يصف بها ابو يزيد المراحل التي قطعها حتى بلغ قمة التحقيق الروحي
لمع كثيرة ، ونحن هنا لا نستطيع ان نورد منها الا نضاً واحداً على سبيل المثال :

« ولقد نظرت الى ربي بعين اليقين بعد ان صرفني عن غيره ، وأضاء في
بنوره فأراني من عجائب سره ، وأراني هويته ، فنظرت بهويته الى انائي
فزالت : نوري بنوره وعزتي بعزته وقدرتي بقدرته ، ورأيت أنائي بهويته
وأعظامي بعظمته ورقعتي برفعته . فنظرت اليه بعين الحق فقلت له من هذا ؟
فقال : هذا لا أنا ولا غيري [...] فلما نظرت الى الحق بالحق ، رأيت الحق
بالحق فبقيت في الحق بالحق زماناً لا نفس لي ولا لسان ولا أذن لي ، ولا علم
حتى أن الله أنشأ لي علماً من علمه ولساناً من لطفه وعيناً من نوره » (١) .

٣ - الجنيد

١ - ولد الجنيد (ابو القاسم بن محمد بن الجنيد الحنظلي) ، وهو من أصل

(١) انظر «كتاب النور في كلمات ابي يزيد طيفور» للسلمجي ص ١٣٨ من تشرة عبد الرحمن
بعوي . والحديث مروري عن محمد بن عبدالله الشيرازي المتوفي سنة ٤١٩ هـ بإسناده الى مظفر بن
عيسى المراهقي عن شاذين عن ابي موسى الديلمي يقول سمعت ابا يزيد يقول .

إيراني في نهاوند وأمضى حياته كلها في العراق، أو بتعبير أدق، في بغداد، حيث توفي فيها في السنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م. وفيها تلقى التعليم العربي على واحد من أكبر علماء تلك الحقبة: أبو ثور الكلبي، وتعرف على التصوف بواسطة عمه سري السقطي وبعض أساتذة الصوفية الآخرين من أمثال الحارث المحاسبي ومحمد بن علي الكساب الخ... كان تأثير الجنيد في حياته مثلما كان بعد مماته، كبيراً جداً، حتى لقد ومم الصوفية بشكل عميق جداً، ولقد وضعته شخصيته ومواعظه وكتابه في المرتبة الأولى بين الصوفية الذين كانوا يدعون بـ «مدرسة بغداد»، فكان يدعى بشيخ الطائفة.

وصلنا من أبحاث الجنيد خمسة عشر مبحثاً بينها قسم يتكون من رسائل كان يتبادلها مع بعض كبار الصوفية من معاصريه. ونجد في هذه الأبحاث تحاليل وتوضيحات للحياة الروحية وبعض أفكارها كالصدق والاخلاص والعبادة. أما الأبحاث الخالصة فتتكلم في هذا وذلك من المواضيع الروحانية الإسلامية التقليدية، ككتاب «التوحيد»، مثلاً، من وجهتي النظر اللاهوتية والصوفية، وكذلك كتاب الغناء، حيث يدرس المؤلف فيه الشروط التي تؤدي إلى حالة البقاء، و«آداب المفتقر إلى الله»، و«دواء الأرواح»، الخ...

٢ - ولا بد من تبيان نقطتين هنا من تعاليم هذا الأستاذ الكبير بالاستناد إلى الاعتبارات التي عرضناها سابقاً (الفصل السادس، ١) فنشير أولاً إلى أن روحانية الجنيد مرتبطة بمنهوية الشريعة (أو القانون الإلهي الذي يتغير من نبي إلى نبي) والحقيقة (الحقيقة الروحانية الباقية). ونحن نعرف مما سبق أن هذه المنهوية قد أحدثت منذ البداية ظاهرة التمشيع الديلية ونعلم أنها ركيزة علم إمامتها. ولقد عارض الجنيد تطرف بعض الصوفية الذين كانوا يستنتجون من تقدم الحقيقة «الأوتولوجي»، على الشريعة، بطلان الشريعة وانتساخها عند دخول الصوفي في حرم الحقيقة إلى الحد الذي يسمح بتجاوزها. ونحن نعرف أن الافتراق الذي حدث بين الشيعة الاثني عشرية والاسماعيلية قد

ابتداءً من هذه النقطة . واذن قسمة فائدة كبرى «بإعادة التفكير» في معطيات هذا الموقف الروحاني وذلك بأخذها في كليتها ؛ فهذا الموقف لم يطرحه الصوفيون بمفردهم ولا يمكن تفسيره بالصوفية وحدها إطلاقاً .

أما النقطة الأساسية الثانية في مذهب الجنيد ، فتظهر من عقيدة التوحيد باعتبارها أساس تجربة الاتحاد الصوفي . وليس من شك في ان الجنيد قد احتضن هذه المسألة في كل شمولها وكرس لها كتاباً كاملاً . فالتوحيد بالنسبة إليه ليس برهنة (وتبياناً) لوحدة الوجود الالهي بواسطة حجاج عقلية كما يفعل ذلك لاهوتيو الكلام وحسب ، وإنما هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها . وإذا كان هذا الحلاف تخصيصاً روحانية صادقة ، إلا انه يذكرنا كذلك بالامام السادس جعفر وهو يُعلم بطاقته كيف كان يتأمل النص القرآني حتى يسمعه مثلما سمعه من أوحى إليه من الذي أسمعه إياه [أي مثلما سمعه محمد من جبريل] .

٤ - حكيم الترمذي

١ - حكيم الترمذي ، او الترمذي بحسب اللفظ الفارسي ، (ابو عبد الله محمد بن علي الحسن او الحسين) عاش في (القرن الثالث هـ / التاسع م) ولا نعرف ، لا تاريخ ميلاده ووفاته الصحيح ، حتى ولا الخطوط الكبرى في السيرة الخارجية لهذا الايراني البلخي . ويقتصر كل ما نعرفه عنه على أسماء بعض معلميه وقصة منفاه من ترمذ مسقط رأسه . ونعلم كذلك أنه تابع دراساته في نيشابور . وفي مقابل ذلك فقد ترك لنا الترمذي بعض الأخبار المهمة عن حياته الداخلية وتطوره الروحي (وهي سيرة ذاتية اكتشفها هلموت رايتز مؤخرأ) وبخلاف ذلك فان حكيماً قد ألف كتاباً عديداً حفظت في أغلبها .

٢ - يوثق مذهب الترمذي الروحاني أساساً على فكرة الولاية . ولهذا

فان المسائل التي نشرناها في ملاحظتنا الاولى (أعلاه الفصل السادس ، ١)
ضرورية لنا هنا تماماً . وذلك ان فكرة الولاية هنا وكما نعلم ذلك مما سبق
(أعلاه الفصل الثاني ، ٢) ، هي اساس التشيع نفسه ، وان مفهوم ومضمون
هذه الكلمة موجود في النصوص التي تروي تعاليم الأئمة ، قبل سواها . فيبدو
والحالة هذه ، ان اعمال الترمذي هي اعمال او واحدة من اعمال ، يظل علينا
ان ندرس كيف وبأية سيورة [سياق] قد توصلت الى هذه المفارقة من
القول بولاية بدون علم إمامة باعتبار ان هذا الاخير اساس الاولى . وسنكفي
هنا بملاحظتين اثنتين :

الأولى : هي ان الترمذي يميز بين ضربين من الولاية : الولاية العامة والولاية
الخاصة . وعند فكرة الاولى [الولاية العامة] على مجموع المسلمين : فنطق الشهادة
يكفي لخلق صلة مع الولاية ، تلك الولاية التي تصبح الصلة مع الله كذلك .
وهي عامة (او مشتركة) بين جميع المؤمنين من قبلوا بالرسالة النبوية . أما
الولاية الخاصة فهي واقع روحانية ، أصفياها الله [او اصدقائه الله] ، الذين
يتكلمون معه او يتصلون به في حالة من الاتحاد التصاعدي الفعّال . ولا بد
لنا من ان نتذكر ان فكرة الولاية المزدوجة هي فكرة قالت بها وشبهتها
العقيدة الشيعية قبل سواها . ولانه ليس لدينا مجال لاقامة مقارنة بين الاثنين
لسوء الحظ ، فانه يجب علينا ان نرجع الى المحتوى الشيعي الأصيل لهذه الفكرة
المزدوجة (أعلاه ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) . فلا يبقى لنا اذن سوى ان نلاحظ ان في
صوفية الترمذي فساداً جذرياً في بليانها او شيئاً من « علنة » مفهوم
الولاية العامة .

وأما الملاحظة الثانية فمن علاقات الولاية والنبوة في مذهب الترمذي ،
فالولاية في رأيه تشمل مجموع الأنبياء بالاضافة الى مجموع المؤمنين عموماً .
وذلك لان الولاية هي منبع إلهامهم واساس رسالتهم النبوية . وكان الترمذي
يقول بأن الولاية في ذاتها هي في مرتبة أسمى من مرتبة النبوة لأنها دائمة

وليس مرتبطة اللحظة من الزمن كما هو الحال مع النبوة . وفي حين ان دور النبوة يكتمل تاريخياً بقدوم آخر نبي فان دور الولاية يشير الى نهاية الأزمنة نتيجة لوجود الأولياء .

بالتأ ما بلغت فائدة هذه الترسيمه ، إلا انها لا تفيد احداً من الناس ممن اعتادوا على علم النبوة الشيعي ، بشيء ؛ إلا ان يقول أن توازن هذا العلم يمكن ان ينقلب ويدون ان يقتبه احد ، فيما لو كانت المصادر الأخرى مفقودة . ولقد رأينا سابقاً (أعلاه الفصل الثاني) كيف ان فكرة دور الولاية الذي يتلو دور النبوة ، هي بديهية اساسية في التشيع وحكمة اللدنية ، وكيف انها تقارض بُعْدَيْنِ اثنين للحقيقة النبوية الباقية باعتبار ان كلا من علم النبوة وعلم الامامة يفقر واحدهما للآخر . وهاتان الملاحظتان مترابطتان ، وذلك لأن ما نلاحظه في هذه النقطة او تلك ، هو ان كلا منهن تمثل عملية تقتضي دائماً الى الاحتفاظ بفكرة الولاية مستبعدة علم الإمامة الذي هو معيها وأساسها . وهكذا تطرح امامنا مسألة كبيرة ستؤثر على تاريخ الروحانية الاسلامية في مجملها ، ولكنها ليست مشكلة بالنسبة للعولفين الشيعة .

٥ - الخلاص

١ - الخلاص هو ألمع الشخصيات التي تمثل الصوقية بما لا يقبل الشك . فقد تجاوزت سمعته دائرة النخبة من المسلمين الروحانيين الضيقة ، كما دوت مأساة سجنه ومحامته في بغداد مثلما دوى استشهاده في سبيل الاسلام الصوفي في الآفاق . والادب الذي كتب عنه في كل اللغات الاسلامية جمٌ وكثير . وتعم شهرته حالياً بلاد الغرب بفضل اعمال لويس ماسينيون الذي كان طابعاً وشارحاً له . ونحن نرجع الى هذه الاعمال ونتوقف عندها مكتفين في هذه اللحظة بسيرته التي تمثل ، في حد ذاتها ، تعظيماً كاملاً .

٢- هو ابو عبدالله الحسين بن منصور الحلاج، وهو حفيد رجل زرادشتي؛ ولد في طور (او تور) من مقاطعة فارس (جنوبي غربي ايران) في جوار قلعة البيضاء^(١) ، في سنة ٢٤٤ هـ / ٨٥٧ م . تلقى تعليمه وهو بعد كحدث على صوفي شهيد هو سهل بن التستري ثم صاحبه بعد ذلك في منفاه بالبصرة . وفي سنة ٢٦٢ هـ / ٩٦٧ م انتقل الحلاج الى بغداد حيث تلمذ على عثمان بن عمر المكي أحد كبار الأساتذة الروحانيين في تلك الحقبة ، وبقي بصحبته ثمانية عشر شهراً تزوج أثناءها ابنة احد زملائه . وفي سنة ٢٦٤ هـ / ٩٧٧ م تعرف الحلاج بالجنيد (انظر اعلاه الفصل السادس ، ٣) وممارس تحت إشرافه « تمارين » الحياة الروحية ، وألبسه الجنيد الحرقة بيده . إلا ان الحلاج عاد فقطع علاقاته مع الجنيد وغالبية أساتذة الصوفية بعد عودته من حجته الأولى الى مكة . ثم انتقل الى تستر [واسط] (جنوبي غربي ايران) ومكث هناك اربع سنوات . وأهم ما في هذه الحقبة هو اختلافه المتزايد مع الفقهاء وأهل السنة .

إلا ان العلاقات عادت فتوترت حتى ان الحلاج عاد فرمى ، خلال السنوات الأربع التي تلت ذلك ، بخرقته الصوفية ليختلط بالشعب واعطى مرغباً بالحياة الروحية . ويقال انه كانت له علاقات طيبة جداً بالطبيب الفيلسوف الرازي (انظر اعلاه الفصل الرابع ، ٤) ومع المصلح « الاشرافي » أبو سعيد الجنابي وحتى مع بعض السلطات الرسمية مثل الأمير حسن بن علي التودي . ثم جاب الحلاج المقاطعات الايرانية من خوزستان في الجنوب الغربي الى خراسان في الشمال الشرقي وكان يمارس الحياة الدينية بدون ان يعبر الأعراف القائمة كغير التفات داعياً الناس الى ممارسة الحياة الداخلية . وفي سنة ٢٩١ هـ / ٩٠٥ م أتم الحلاج حجته الثانية الى مكة ثم انتقل الى مناطق بعيدة في الهند

(١) هكذا يسميها بقوت الحموي في معجم البلدان : « هي أكبر مدينة في كورة اصطخر . وسميت البيضاء لأن لها قلعة بيضاء تبيّن من بعد ويرى بها نهاراً » .

وتركستان او قل الى حدود الصين . ولقد استطاع ان يكسب محبة الجميع فكان يدعى بالشفيع وقد أسلم بفضل إشعاعه الكثيرون .

٣ - وفي سنة ٢٩٤هـ/٩٠٨م عاد الحلاج الى مكة للمرة الثالثة وبقي هناك سنتين ثم عاد الى بغداد واستقر فيها مكرماً نفسه للوعظ العام ويختار لمواعظه المواضيع الروحانية والميتافيزيقية الكبرى . كان يعرض مذهبه ويؤكد ان غاية الكائنات جميعاً ، وليس الصوفي وحده ، هو الاتحاد مع الله ، وهو اتحاد يتحقق بالحب ويحتاج الصوفي فيه الى عمل إلهي تحويلي ينقل الموجود الى وضعه الأسمى . غير ان هذه الأفكار العظيمة ما لبثت ان أثارت معارضة الناس له . فثمة معارضة الفقهاء ، وهناك معارضة الصوفيين وتحفظ بعض الصوفية .

أما الفقهاء فكانوا يأخذون على مذهبه في الاتحاد الصوفي ، أنه يخلط بين الإلهي والإنساني ، فينتهي الى ضرب من الحولية . وأما السياسيون فكانوا يتهمونه بأنه يزرع الفتنة في العقول ويعاملونه كمشاغب . واما الصوفية فكانوا يلتزمون التحفظ حول شخصية الحلاج لأنهم كانوا يعتبرون انه كان يرتكب حماقة كبرى ينشره أسراراً إلهية على عامة من الناس لم تتهيأ لا لتلقيها ولا لفهمها . وكذلك كان حكم الشيعة والباطنية عموماً عليه ؛ فالحلاج قد ارتكب خطيئة في رأيهم بإبطاله نظام التقية جهاًراً . وأخيراً فقد تأمر الفقهاء والسياسيون على اصدار فتوى ضده وحصلوا عليها أخيراً من فقيه بغداد الكبير ابن داود الأصفهاني اذ أعلن هذا الأخير ان مذهب الحلاج خاطيء ويشكل خطراً على العقيدة الاسلامية ، فجعل قتله حلالاً .

٤ - أوقفت الشرطة العباسية الحلاج مرتين وسجن سنة ٨٣٠١ / ٩١٥ م ثم أدخل أمام الوزير ابن عيسى إلا ان هذا الأخير كان ورعاً متحرراً فعارض في إعدامه . وأبقى على الحلاج في السجن ثماني سنوات وسبعة أشهر . إلا ان الأمور عادت فاختلقت مع قدوم وزير جديد الى السلطة هو حامد وهو عدو لدود للحلاج وفلامذته ، فعاد أخصام هؤلاء الأخيرين الى ملاحقتهم وظلوا

يبحثون عن فتوى بالإعدام حتى حصلوا عليها من القاضي أبو عمر بن يوسف .
وفي هذه المرة نفذت الفتوى بالرجل وأعدم الحلاج في الرابع والعشرين من
ذي القعدة سنة ٣٠٩ هـ الموافق ٢٧ آذار سنة ٩٢٢ م .

٦ - أحمد القرظي

والعشق الخالص

١ - أظهرت لنا الفتوى التي أصدرت أعلاه ضد الحلاج ، إسم القاضي ابن
داود الأصفهاني . وتظهر في هذه الواقعة المأساة العميقة التي كانت تمناني منها
النفوس . ذلك إن ابن داود الأصفهاني هو فارسي كما يشير الى ذلك اسمه .
(ولقد توفي في سنة ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م عن اثنين وأربعين عاماً) وهو مؤلف
لكتاب - رائعة يمثل قمة النظرية الأفلاطونية في العشق بالعربية . (كتاب
الزُهْرَة ، الكوكب المشهور) كما يقرأ كتاب الزُهْرَة) وهو مجموعة مقطوعات
واسعة يمتزج فيها الشعر بالنثر وتمجد الحب المثالي الأفلاطوني المتمثل في الحب
العذري . ولقد كان مصير مؤلف هذا الكتاب مطابقاً للمصير الذي طالمسا
مجدده شعراء قبيلة مثالية في جنوبي جزيرة العرب على تخوم اليمن ، تعني بهم
بني عذرة الاسطوريين ، وهم شعب مختار طاهر و يموت الفرد عندهم عندما
يجب . والمؤلف يختصر ، خلال مجموعته الطويلة الاسطورة الافلاطونية التي
تجددها في حوار المائدة ، ليستنتج أخيراً : « وحكي عن أفلاطون انه قال
ما أدري ما الهوى ولكنك جنون إلهي لا محمود ولا مذموم »^(١) .

(١) كتاب « الزهرة » ص ١٥ السطر ١٨ حتى ٢٠ من الطبعة الأولى ١٩٣٢م / ٨١٣٥١ .
وهذه الطبعة مأخوذة عن النسخة المخطوطة الوحيدة الموجودة في دار الكتب المصرية . نشرها
لويس نيكل البوعيمي بمساعدة ابراهيم طوقان .

ولقد بشر الحلاج هو الآخر بمقيدة الحب ومع هذا فقد حكم عليه ابن داود . ولكي نفهم هذه المأساة فلا بد لنا من ان نتأمل في الموقف بجملة كما يتضح عند الصوفيين المتأخرين عن الحلاج وخصوصاً عند احمد الغزالي وروزبهان الباقلي الشيرازي (المتوفي سنة ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) الذي كان افلاطونياً وفي نفس الوقت شارحاً وموسماً للحلاج . نستطيع اذن ان نتكلم عن غموض او عن ازدواجية في هذه الافلاطونية الاسلامية ، وعن إمكانية ازدواجية [او غموض] موقفها امام الدين النبوي وذلك لأن ثمة طريقتين لعيشها وفهمها . وما يمكن ان نسميه تجلياً [او ظهوراً إلهياً] *Théophanisme* عند روزبهان ، إن هو الا تأويل للمعنى النبوي للجمال ، وهو تأويل يقيم ، هنا ايضاً ، ضرباً من الاتصال بين الظاهر والباطن (او المعنى المستور) . فأما ابن داود ، وهو ظاهري ، فيرى ان المعنى المستور يظل مقفلاً . وأما روزبهان فيرى ان المعنى المستور للصورة الانسانية هو ظهور [او تجلياً] أصلي . فقد تكشف الله لذاته في الصورة الآدمية ، في الانسان الملكوتي الذي أوجده في عالم الأزل والتي يمثل صورته الخاصة . ولهذا فان روزبهان كان يتذوق أبيات الحلاج الشهيرة هذه بشكل خاص :

سبحان من أظهر ناموته سرنا لاهوته الشاقب
ثم بدا تخلق ظاهراً في صورة الأكل والشارب

وكان يبني على هذا السر صلة العشق الانساني والعشق الالهي . ولم يكن لابن داود ان يقر الحلاج على هذا القول فاشحاز ضده .

ونحن لا نستطيع ان نورد هنا آخر كلمات ابن داود ولا السطور الأخيرة من « ياسمين العشاق » لروزبهان (انظر القسم الثاني من هذه الدراسة) . ولكننا نستطيع ان نقول أن هذه الكلمات وقلبك تعطينا نموذجاً كاملاً لوضعية ومصير افلاطوني الاسلام هذين في قلب الدين النبوي . ولقد كان ابن داود

(الافلاطوني) يخشى ، شأنه في ذلك شأن اللاهوتيين (من الحسابية الجده وسواهم) ، ان يقع في التشبيه ، اي تشبيه الله بالانسان ، اذ ان هذا يفسد تعالي الوحدةانية المجردة ، اي المفهوم الظاهري المحض للتوحيد . وقد رفض بعض الصوفية ان ينسبوا العشق *Eros* الى الله . واعتبر آخرون العاشق المعذري مثلاً للعاشق الصوفي الذي يتوجه بعشقه الى الله . الا أن في هذه الحالة ضرباً من التحويل *Transfert* ، فتجري الامور كما لو كنا ننقل من موضوع انساني الى موضوع إلهي . ولهذا فان الافلاطوني (الثاني) روزبهان يرى ان مثل هذا التحويل الورع إن هو في حد ذاته الا شريك ، لأن من غير الممكن ان نمرّ بين وهدتي التشبيه والتعطيل الا عن طريق العشق الانساني ، فالعشق الالهي ليس تحويلاً للعشق الانساني ، وانما هو استحالة في العاشق الانساني ذاته . ولقد قاد الإدراك الظهوري للجمال روزبهان الى علم نبوة جمالي .

فما يجب ان نذكره هنا هو ان جماعة العشاق ، يمدون في روزبهان مشاهم الأكل . وهكذا تصبح هذه الثلاثية عشق - معشوق - عاشق ، سرّ التوحيد الباطني . وفجئمة ابن داود الأصبهاني تكمن في انه لم يستطع ان يتنبأ بهذا السر وان يعيش هذه الوحدة الالهية . اما احمد الغزالي وفريد العطار ، فسيعلمان أنه اذا كان العاشق يتأمل نفسه في المعشوق ، فان المعشوق لا يستطيع في مقابل ذلك ، ان يتأمل نفسه وجماله الا في نظرة العاشق الذي يتأمل . ولهذا فان العاشق والمعشوق في مذهب احمد الغزالي عن العشق الخالص ، يحوهر أحدهما الآخر في وحدة حقيقة العشق .

٢ - احمد الغزالي (المتوفي سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م في قزوين من أعمال ايران) ، هو أخ ذلك اللاهوتي الكبير ابو حامد الغزالي (الفصل الخامس ، ٧) ، ولعله قد أفلح في ممارسة بعض التأثير عليه ، ولكنه لم يفلح في إيصال هذا الهوى الجامح للعشق الخالص اليه ، ولا تلك الرغبة التي تشتمل في تأليفه وتبقى بدون عزاء ، (لويس ماسينيون) . ولقد مارس ذلك المختصر الذي

الفه بلغة فارسية صعبة ومركزة (سوانح المشاق) تأثيراً كبيراً. ويتألف هذا الكتاب من مقطوعات، وتماقب فصوله القصيرة فلا تجمع فيما بينها إلا صلة متراخية، ولكنه يقدم سيكولوجية دقيقة جداً. وكما كتب عنه هاموت رايتز، وهو صاحب الفضل في طباعة هذا المثن الثمين: «انه لمن الصعوبة بكان ان نجد كتاباً يبلغ فيه التحليل النفساني مثل هذه الغزارة». ونحن نترجم لك مقطعين قصيرين منه:

(1) حقيقة عشق جون بسفا شوذ عاشق قوتِ معشوق آيدنه معشوق قوت عاشق، زیرا که عاشق در حوصله معشوق تواند کنجید، أما معشوق در حوصله عاشق نکنجد.

(2) بروانه که عاشق آتش آمد قوت او ده دوری اشراقست، طلايه اشراق اورا ميزاني کند ودعوت کند و او بپتر همت خود در هواي طلب او پرواز عشق مي زند، أما برش جندان بايد تابندو رسد، جون بدو رسيد نيز (?) اورا روشي نبوذ، روش آتش دا بوذ درو واورا نيز قوتي نبوذ قوت آتش را بوذ، و اين بزرگ سرپست، يك نفس او معشوق خود کردز کال او اينست، (39).

عشق هستيست که او معشوق متعالی صفة خواهد، بس هو مشوق که در دام وصال تواند افقاد بمشوقی نبستند اينجا بوذ که جون يا ابليس گفتند: «وإن عَلَيَّكَ لَحَنَّتِي» (38/78) گفت «فَيَعْرِثُكَ» (38/82) يعني من خود اذ تو اين تعزیز دوست دادم که ترا هيچ کس دروا نبوذ ودر خورد نبوذ، که اگر تدا جيزی در خورد بوذی آنکه نه کمال بوذی در عزت (64) (11)، وهكذا تنسأ تلك القضية الشهيرة نعتي «إبليس الملعون بالحلب».

(1) هذا النص مأخوذ من كتاب «سوانح احمد غزالي» الذي صححه هاموت رايتز ونشره

٣ - وليس بإمكاننا ان نفصل إسم احمد الغزالي عن اسم تلميذه المفضل :
 عين القضاة الهمداني الذي مات مقتولاً عن ثلاث وثلاثين سنة (٥٢٥ هـ
 ١١٣١ م) . ولقد كان مصيره المفجع على غرار مصير الحلّاج والمصير الذي
 سيلاقبه السهروردي (أدناه الفصل السابع) شيخ الإسماعيليين . كان عين القضاة
 قاضياً ومتصوفاً وفيلسوفاً ورياضياً . وتجدد احد كتبه (التمهيدات) غنياً جداً
 بالمعلومات عن قضية العشق الصوفي خصوصاً ، وهو يشرح فيه مذهب أحمد
 الغزالي . وقد شرح هذا الكتاب بتطويل كبير ، صوفي هندي من القرن
 الخامس عشر هو السيد محمد حسين جيزو درآز : « ازدانت العظمة الإلهية
 فحلّ الكلام واشتفى الكاتب » . « الله متعال سجداً فلا يعرفه الأنبياء
 ناهيك بسواهم » .

= في استامبول مطبعة معارف ١٩٤٢ لجمعية المشرقين الألمانية ورقم الكتاب بين النشرية
 الإسلامية التي تصدر عن هذه الجمعية هو ١٥ .

وهذا النص من فصل رقم ٣٩ أي صفحة ٥٩ من الكتاب ثم كل الفصل ٦٤ أي صفحة ٩٤
 من الكتاب وهذه هي ترجمته العربية :

« حينما يوجد العشق حقيقياً ، يصبح العاشق قرناً لمعشوقه لا المعشوق لماثقه إذ يمكن ان
 يحتوي العاشق وجود (حوصهه) المعشوق (. . .) فالفراسة التي تمتدق النار ، يكون وجودها في
 البعد عن الشعلة . فظل الشعلة يستضيئها ويدعوها ، والفراسة تطير . بأجنحة عنها ، في أجواء
 طلب الشعلة . ولكن يجب ان يكون طيرانها محدوداً بالوصول الى الشعلة . رحلتا تعمل لئلا
 يكون لها وجود . فليس للفراسة بعد الوصول (او الوصول) ، ان تحطو نحو الشعلة وانما هي
 الشعلة تسري في ذات الفراسة . فليست الشعلة قوت للفراسة وانما الفراسة هي قوت الشعلة وهذا
 سر عظيم . ففي لحظة تصيب الفراسة معشوقة لذاتها (لأنها أصبحت الشعلة) وهذا هو كالمها .
 (من فصل ٣٩) .

« للعشق له همة عالية لأنه يتطلب المعشوق ذا الصفات المتعالية . فكل معشوق يمكن الوصول
 إليه لا يتمازج العشق . من هنا فحينما قيل لإبليس : « وإن عليك لعنتي » (الآية ٧٨ من سورة
 ص) . قال : « فيعزئك » (الآية ٨٢ من نفس السورة) ويقصد انه يعشق من الله تعززه
 الذي لا يمكن ان يصل إليه أحد ولا يكون في متناول أحد . ولو كان ثمة شيء جدير بك لما كان
 لك الكمال والقوة » (فصل في همة العشق رقم ٦٤) .

٤ - ولا نستطيع هنا ان نغفل ذكر محدود بن آدم الضاعي (المتوفي حوالي ٥٤٥ هـ / ١١٥٠ م) وهو مؤسس الشعر التحليمي الصوفي بالفارسية . وأهم تأليفه قصيدة طويلة سماها « سير العباد الى المعاد » ويصف فيها على شكل سرد قصصي يأتي بصيغة المتكلم المفرد ، سياحة في عالم الأفلاطونيين المسلمين . وتم هذه الرحلة بشخص العقل نفسه (او ما كان يسميه العشاق في عصر دانتي بـ *Mudonna intelligenza*) . ولقد كان هذا هو موضوع قصة ابن سينا « حي بن يقظان » وقصص السهروردي الثرية وكل ذلك الأدب الذي يحكي عن موضوع المعراج . وهنا أيضاً ستجد تلك البنية التي ستتوسع في الملاحم الصوفية الواسعة التي كان ينظمها بالفارسية فريد الدين العطار وعسائر التبريزي والجامي وآخرون أقل شهرة .

٥ - قد تسمح لنا هذه الاشارات المختصرة بأن نعرف ما يدعى « بيمتافيزيقا الصوفية » . ويسير بنا روزبهان الشيرازي نحو القمة التي يمثلها معاصره الفقي يحي الدين بن عربي الذي يشكل بحمل حكيمته الالهية الصوفية تراثاً لا نظير له . ولقد خلّفنا وراءنا الفلاسفة « الآخذين بالهلينية » فهل يلتقي السبيل الذي اتبعوه بيمتافيزيقا الصوفية ؟ ام ان اهداف كل منها متباعدة الواحدة عن الاخرى لدرجة انها تبرز سخرية الصوفية من الفلاسفة وقد رأوهم يتخبطون دون ان يتمكنوا من الوصول الى سواء السبيل . أما نحن فنستطيع ان نجيب بأن فلسفة السهروردي وميلاد الفلسفة الانراقية معه ، إنما تستجيب لتلك المتطلبات العميقة التي تقتضيها تلك الثقافة التي لا يمكن ان يفصل فيها بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية .

الفصل السابع

السهروودي وفلسفة النور

١ - إحياء حكمة فارس القديمة

١ - تجملنا دراساتنا المتأخرة في موضع نحسن فيه تقدير أهمية مؤلفات شهاب الدين يحيى السهروردي الذي يكنى عنه عادة باسم « شيخ الانراق ». وتقع هذه المؤلفات على مفترق طرق في موقع ممتاز . ترك السهروردي هذا العالم قبل ابن رشد بسبع سنوات تماماً ، أي في نفس اللحظة التي كانت « المشائية العربية » في الاسلام المغربي تجد تجسيدها الأخير في مؤلفات ابن رشد ، حتى ان المؤرخين العربيين نتيجة خلط مشؤوم بين مشائية ابن رشد والفلسفة ، قد ظلموا يعتبرون ان مصير الفلسفة في الاسلام قد انتهى مع ابن رشد . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فقد أفلتت اعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه . ولقد ألحنا فيما سبق الى ان الأسباب التي أدت الى سقوط واختفاء السينوية اللاتينية هي نفسها التي أدت بالمقابل الى استمرار السينوية في ايران ؛ ولكن مؤلفات السهروردي لن تقيب لسبب او لآخر ، من أفق هذه السينوية .

٢ - ويظل وجه السهروردي (الذي يجب ألا نخرجه مع أسميائه الصوفيين

عمر و ابو النجيب السهروردي) مزداناً بفتنة الصبا ، وذلك لأن مصيره البائس افتقره من مشاريعه الراضية في زهرة العمر . فقد كاث له من العمر ٣٦ سنة (٣٨ سنة قريية) . ولد سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥ م في الشمال الغربي من ايران في ميديا القديمة بسهرورد ، وهي مدينة كانت لا تزال مزدهرة ابان الاضطرابات المغولية ، وقد درس في حدائته الباكرة في مراغة بأذربيجان ، ثم قدم أصبهان في وسط ايران؛ ولا بد انه وجد السنة السينوية لا تزال حية هناك . ثم أمضى بعدها عدة سنوات في الأناضول (١) حيث تلقى احسن استقبال من عديّة من أمراء روم السلاجقة . واخيراً تحول الى سوريا التي لن يعود منها ابداً . وقد اقام عليه الفقهاء دعوى سيتضح معناها في نهاية هذا الفصل . وما كان لشيء ان يخلصه من نعمة ذلك الشخص المتعصب الذي هو صلاح الدين الأيوبي ، حتى ولا صداقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي اصبح فيما بعد صديقاً حميماً لابن عربي . قامت شيخنا الفتى بصورة سرية في قلعة حلب في ٢٩ تموز سنة ١١٩١ م . وكُتّاب السير عموماً يدعونهم بالشيخ المقتول ، اما تلامذته فيفضلون ان يدعوه بالشيخ الشهيد .

٣ - ولكي نفهم منذ البداية مقصد مؤلفات السهروردي ، فلا بد لنا من ان ننتبه الى الفكرة المبطنة التي تشير اليها تسميته لكتابه الرئيسي « بحكمة الاشراق » وهي فكرة حكمة لدية مشرقية سينابها بتصميم واضح كإحياء لحكمة فارس القديمة . والوجه الكبيرة التي تتحكم في سير المذهب هي «هرمس و افلاطون وزرادشت » . فلدينا اذن الحكمة الهرمسية من جهة (ولقد سبق

(١) يذهب الاستاذ المؤلف الى هذا الرأي نفسه في ص ٩٨ من الطبعة العربية التي حققها بدري لرسالة « اصوات اجنحة جبريل » ، ومن قبله ذهب الاستاذ هامينيون الى نفس الرأي في « نصوص لم تشر » باريس ١٩٢٩ . وهم يستندون في ذلك الى « تاريخ السلاجقة » لمكرميين خليل ثم الى كتاب « الملح في البدع » لإدريس بن بيدكن التركاني وكذلك السهروردي في مخطوط جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ ورقة رقم ٢٣٤ .

لابن وحشية ان أشار الى تقليد يجعل الاشرافيين فئة كهنوتية يرجع نسبها الى أخت هرمس (ومن جهة ثانية ، فان الربط بين افلاطون وزرادشت ، والذي قام بمثل الفيلسوف البيزنطي *Gémiste Pléthon* في مطلع عصر النهضة ، هو العامل المميز للفلسفة الايرانية في القرن الثاني عشر .

والآن ، فان ما يجب ان نسجله من المبادئ ذات الفحوى السهروردية ، هي مبادئ « المشرق » و « الحكمة اللدنية المشرقية » . ولقد كنا أشرنا فيما سبق الى وجود مشروع «حكمة» او « فلسفة مشرقية » لدى ابن سينا . والسهروردي يمي علاقته مع سابقه حول هذه النقطة تماماً . فقد عرف « الكوراريس »^(١) التي تبدو وسيلة للحفاظ على منطلق المشرقيين ، كما عرف ما بقي من مسائل « كتاب الانصاف » (اعلاه الفصل الخامس ، ٤) . وأكثر من هذا فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة «حي بن يقظان» . وهو يعرف ذلك حتى أنه عندما يتابع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي ، على غرار ابن سينا ، تجده يمتدح القصة السينوية إلا انه يقوم بما يشبه بادرة إشارة رائعة ، لكي يسجل ان قصته عن « الغربة الغربية » تبثديء حيث تنتهي قصة ابن سينا^(٢) . غير ان الشيء الذي لا يرضيه في

(١) لا بل ان المؤلف يشير في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص ٤٤٠ هامش رقم ٦ الى ان الملا صدرا كان يحوز هذه الكوراريس وإن لم يكن يناقشها .

(٢) لعل المؤلف يشير الى مطلع قصة «حي بن يقظان» للسهروردي ص ١٣٥ من طبعة احمد امين بالقاهرة او ص ٢٧٥ من « قصة الغربة الغربية » من طبعة المؤلف ؛ « اما بعد فاني لما رأيت قصة حي بن يقظان صادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الرومانسية والاشارات العميقة متمرية من ترميمات تشير الى الطور الاعظم (...) المستودعة في رموز الحكمة ، الخفية في « قصة سلمان وابسال » التي رتبها صاحب قصة «حي بن يقظان» ، وهو السر الذي ترتب عليه مقامات اهل التصوف واصحاب المكاشفات ، وما أشير اليه في رسالة «حي بن يقظان» الا في آخر الكتاب حيث قيل : « ولربما هاجر اليه افراد من الناس » الى آخر الكلمات ، فأردت ان أذكر منها شيئاً في طراز قصة سميتها انا « قصة الغربة الغربية » . ولتأكد من هذا القم انظر مقدمة المؤلف على هذه الرسالة ص ٥٥ من نشرته لما عام ١٩٥٢ في « مجموعة دوم مصنفات » .

القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية . فلقد أقام ابن سينا مشروع « فلسفة مشرقية » حقاً ، ولكن مشروعه ، نتيجة لأسباب قاطعة ، مهياً للفشل . وإذا قامت شيخ الاشراف يدعو أياً من أراد التعرف الى « الحكمة المشرقية » ، الى دراسة كتابه هو . فالتقابل الذي طالما أريد إقامته بين فلسفة ابن سينا « المشرقية » وفلسفة السهروردي « الاشرافية » ان هو إلا تقابل لا يستند الى معرفة كافية للنصوص ، ولذلك لأسباب لن نستطيع ايرادها هنا ^(١) .

اما السبب الذي يشرح به السهروردي قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية ، فهو أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه ، الأصل الذي 'يحق' الصفة المشرقية . فان سينا لم يعرف هذا الاصل الذي نشأ لدى حكام فارس القديمة (الحسروانيين) والذي هو الحكمة اللدنية الحقيقية . « وكان في الفرس ، يقول شيخنا ، أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون ، حكام فضلاء غير مشبهة الجوس ، قد أحيينا حكمهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بحكمة الاشراف وما سبقت الى مثله ^(٢) » .

وكذلك كان رأي خلفائه الروحيين . فصدر الشيرازي يتكلم عن السهروردي كـ « شيخ أقباع المشرقين والمهيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة ^(٣) » هؤلاء المشرقون يتصفون ايضاً بأنهم أفلاطونيون . فشرىف

(١) يقصد المؤلف الى كتاب نلينو « *Filosofia « orientale » od « illuminativa » di Avicenna. RSO X (1925)* . فنلينو يلج بشكل خاص على انه لا يمكن قراءة مشرقية على انها مشرقية والمؤلف وإن كان لا يرد على نلينو هنا الا انه يرد عليه في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » في الصفحة XXXVII وما يليها . وسيموه المؤلف فيذكر اسم نلينو صراحة في « مشرق الانوار » من هذا الفصل الفقرة ٣ .

(٢) « رسالة كلمات التصوف » 207 . b .

(٣) الملا صدر الشيرازي « كتاب الاسفار الالهية » ط . طهران ١٣٨٢ صفحة ٥٨٣ . ومقدمة المؤلف على « مجموعة دوم مصنقات » بطهران ص 7 .

الجرجاني يُعرف الأشراقين أو المشرقين « كفلاسفة رئيسهم أفلاطون (١) ». ويقول أبو القاسم الكازروني (١٠١٤ هـ / ١٦٠٦ م) « كما أن الفارابي هو مجدد فلسفة المشائين واستحق لهذا لقب « المعلم الثاني » ، كذلك السهروردي ، فقد أحيا وجدّد فلسفة الأشراقين في العديد من كتبه وأبحاثه . فالتقابل بين الأشراقين والمشائين هو متأخر جداً . وإذن لمصطلح « أفلاطوني فارسي » يشير إلى هذه المدرسة التي ستكون إحدى خصائصها أن تؤلّ النماذج الأصلية [المثل] الأفلاطونية بتعابير علم - ملائكة زرادشتي .

٤ - والسهروردي يوسّع هذه الفكرة الرئيسية في مدونة واسعة (١٩ كتاباً) . فهي واسعة إذا ما فكرنا بقصر حياته . وتألّف نواة هذه المدونة من ثلاثية عقائدية : ثلاثة أبحاث وكل منها ثلاثة كتب ؛ وهي تشمل النطق والطبيعة والميتافيزيقا . وكل مسائل النهج المشائي تجدها مبحوثة في هذه الكتب وذلك لسببين : أولاً في سبيل تقديم إلّامة شاملة باعتبار أن التكوين الفلسفي المكين هو أمر ضروري لكل من يريد أن يسير في السبيل الروحي . فإذا كان حقاً على كل من يقرّاجعون أمام هذا السبيل الروحي أن يكتفوا بالتعليم المشائي ، فإنه لا بد بالتالي بالنسبة لمن يرضون فيهما ، من أن يحرروا الحكمة اللدنية من الجدل العقيم الذي أعم به المشائون والمتكلمون ، مدرسيّو الإسلام ، سبيل هذه الحكمة . فإذا حدث أن انبثقت فكرة المؤلف العميقة خلال أبحاثه هنا وهناك ، فذلك إنما يكون بالرجوع دائماً إلى الكتاب الذي عهد له هذه الأبحاث ، الكتاب الذي يحتوي سر المؤلف : كتاب « حكمة الأشراق » .

(١) الإنشراقيون طائفة رئيسهم أفلاطون « الجرجاني » كتاب التبرينات « القاهرة ١٣٠٦ هـ وهذا تعريف قريب من قول السهروردي في فقرة ١٤١ من المطاوعات : « إمام أهل الحكمة ورئيسنا أفلاطون » ، وقوله : « الأشراقيون رئيسهم أفلاطون والمشائون رئيسهم أرسطو » . وانظر في ذلك صفحة XXV من مقدمة المؤلف على رسائل السهروردي ، « مجموعة في الحكمة الإلهية » .

فحول هذه الرباعية التي يتكون منها هذا الكتاب ، وحول الثلاثية الاخرى ، تتحلّق بمجموعة من الكتب الصغيرة ، وهي مؤلفات منهجية قليلة الانتشار في العربية والفارسية . ويكتمل بجمل هذه المؤلفات بدور خاص من القصص الرمزية سبق ان أشرفنا اليها ؛ وقد كتب معظمها بالفارسية ووفقاً للمخطط التربوي الروحي للشيخ ، وهي تمدنا ببعض مسائل التأمل التحضيري . ويتوج كل هذا بضرب من « كتاب الساعات » ويتألف من مزامير وإشارات الى الكائنات النورانية .

وينبثق بجمل هذه المؤلفات من تجربة شخصية يشهد بها المؤلف وهو يشير الى « ارتداد حدث في طفولته » اذ انه ابتداءً بحياته بالدفاع عن فيزيقا المشائين السجاوين^{١١} . فقد أوقف عدد العقول على عشرة (او خمسة وخمسين) . وهذا هو العالم الروحي المقفل الذي رآه يتلألأ خلال رؤية ذهولية ، حيث بدت له كثرة من هذه «الكائنات النورانية» التي كان يتألمها هرمس وأفلاطون ، وهذه الأضواء المينوية ينابيع الـ « خوة » والرأي [عظمة وسلطان النور] التي أخبر عنها زرادشت ، ووقع خلسة نحوها الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها^{١٢} .

ويعود بنا اعتراف السهروردي الذهولي الى واحد من المبادئ الأساسية

(١) « وصاحب هذه الاطر كان شديد الذم عن طريقة المشائين في إنكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها ، وكان مصرّاً على ذلك لولا أن رأي برهان ربه » . كتاب « حكمة الاشراق » ققرة ١٦٦ ص ١٥٦ . ثم يقول في ص ٢٥٩ في وصية بأخو الكتاب من نفس الطبعة : « وقد أيقن النافذ القدسي في روعي في يوم عييب دفعة ، وان كانت كتابته ما انفقت الا في اشهر لموانع السفر » .

(٢) « ومن لم يصدق بهذا (...) فعليه بالاباضات (...) فممن يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى المنارات لللكونية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المينوية ينابيع الـ « خوة » والرأي التي أخبر عنها زرادشت ووقع الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها » . تنمة للنص الاول من التعليق اسابق من نفس المرجع ص ١٥٧ .

في الزرادشتية : *Xvarnah* ^(١) ؛ نور العزة ('خرة' بالفارسية) انطلاقاً من هنا علينا ان نحاول إدراكاً جديداً موجزاً لفكرة الاشراق ولبنية العالم الذي تنظمه ولصورة الروحانية التي تمينها .

٢ - مشرق الأنوار (اشراق)

١ - نلاحظ ونحن نجمع الاشارات التي يعطيها السهروردي وشارحوه المباشرين، ان فكرة الاشراق (وهو اسم يعني السنى والبهاء واشراق الشمس عند طلوعها) تبدو على نحو ثلاثي : ١ - فنستطيع ان نفهم منها الحكمة او الحكمة الدنية التي يشكل الاشراق أصلها باعتبار انه يمثل ظهور وامراق الكائن معاً ، وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن ؛ وعندما يكشفه يقوده الى الظهور (ويجعل منه ظاهرة *Phainomenon*) . وكما ان هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناء وبهاء الصباح وأول بريق النجم ، كذلك فانه يعني في سماء الروح « المثالية » لحظة تجلي المعرفة ، ٢ - ونتيجة لذلك فإننا نفهم بالفلسفة المشرقية او بالحكمة الدنية المشرقية ، عقيدة تستند الى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباحي للأنوار المعقولة وانسكاب مطالعها على الأرواح لدى مفارقة هذه الأرواح للأجساد . فموضوع الكلام هنا اذناً ، هو فلسفة تقترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المعقولات الخالصة . ٣ - ونستطيع ان نفهم بفلسفة الاشراق فلسفة تشير الى حكمة الاشراقين او المشرقين الدنية ، أي حكمة حكماء فارس

(١) *Xvarnah Kavuşm* : يضع لها المؤلف في هامشه ص ١٥٧ من المرجع السابق كلمة « كيان خرة » وكذلك في فهرسته ص ٣٣٤ . يقول زرادشت : « خرة » فو يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعرفته ، وما يتخصص بالذرك الأفاضل منهم يسمى « كيان خرة » .

القديمة ؛ وهذا ليس بسبب موقعهم على الارض وحسب ، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية ، بمعنى انها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية . فهكذا كانت فلسفة الحكماء اليونان القدماء في رأي الاشراقيين ، نعتي كل فلاسفة اليونان باستثناء تلاميذ أرسطو الذين كانوا يقتصرون على التفكير الاستدلالي والاحتجاج المنطقي^{١١} .

٢ - وإذا ، فإن مفكرينا هؤلاء لم ينظروا اطلاقاً الى التقابل الاصطناعي الذي أراد نلّينو ان يقيمه بين فلسفة السهروردي الاشراقية و « فلسفة ابن سينا المشرقية » . فهم يستعملون مصطلحات « اشراقيين » و « مشرقيين » كيفما اتفق . فنحن بحاجة الى مصطلح وحيد لنقول به مشرقية - اشراقية معاً ، بمعنى ان موضوع الكلام هو معرفة مشرقية ؛ ومشرقية لأنها هي نفسها مشرق المعارف (ونحضرنا بعض المصطلحات مبادئة : *Aurora consurgens* ، *cognitio matutina*) . وليصف السهروردي ذلك فانه يعود الى حقبة من حياته كان موضوع المعرفة يجهد فيها بدون ان يستطيع له حلاً ؛ حتى كان ان أبصر ، وهو في حالة وسنم بظهور أرسطو حيث اشتبك معه في جدال قَطين جداً . وهذه القصة تشغل عدة صفحات من أحد كتب السهروردي ونعني به كتاب « التلويحات العرشية »^{١٢} .

(١) هذه الفكرة تكرر لا يرد في مقدمة المؤلف نفسه على « مجموعة في الحكمة الالهية » ص XXVII تحت عنوان « المعرفة الشرقية » . فالمؤلف يأخذ كلمة لغطب الدين الشيرازي يقول فيها : « حكمة الاشراق : اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، او حكمة المشاركة الذين هم اهل فارس وهو ايضاً يرجع الى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وقبضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البيعت والبرهان لا غير » . ثم يضيف المؤلف : « من هذا النص القصير نستطيع ان نستخلص ثلاث نتائج » وهي ما يقرأه القارئ اعلاه .

(٢) اي من الصفحة ٧ السطر الاول حتى الصفحة ٧ السطر التاسع ؛ اي الفقرة ٥٥٥ بكاملها . =

ولكن أرسطو الذي يتحدث اليه السهروردي هو أرسطو افلاطوني صريح، بحيث لا يستطيع احد ان يحملة مسؤولية صولات المشائين الجدلية . فأول جواب يجيب به الباحث الذي يسأله هو التالي « ارجع الى نفسك^(١) » ثم يبدأ عندها تعليم تدريجي على معرفة النفس ثم على معرفة لاهي بنتيجة لتجريد ولا تثنل^(٢) لموضوع بتوسيط صورة شخصية ، وإنما معرفة بمائة للنفس ذاتها وللأناثية ؛ فهي في جوهرها اذاً حياة ، نور ، ظمور ، شعور بذاته^(٣) . وفي مقابل العلم التعميلي الذي هو علم بالكلي المجرد او بالمطلق (علم صوري) ، لدينا علم حضوري اتصالي شهودي ، واشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع^(٤) وذلك بصنيتها كائناً نورانياً ؛ أي انها تستحضره امامها وذلك بأن تستحضر نفسها . فظهورها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور ، وهذا

== وقد نشر هذا الكتاب الاستاذ المؤلف مع بعض الكتب والمراسل الاخرى ضمن « مجموعة في الحكمة الالهية » في التشريعات الاسلامية (رقم ١٦ استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥) التي تصدر عن جمعية المستشرقين الالمانية .

(١) « ارجع الى نفسك فتصل لك ، فقلت وكيف ؟ » السطر السابع من ٧٠ من المرجع السابق .

(٢) هذا هو معنى كلمة *Re - présentation* بحسب ما تعرف ، ولكن المؤلف يضع لها في ص XXXIII من مقدمته في المرجع السابق تصور . فهو يضع « علم صوري » لـ *Connaissance représentatif* .

(٣) قارن هذا مع ص XXXIV من مقدمة المرجع السابق . ثم انظر الصفحة ٧٣ من المتن ص ١ حق ص ٤ : « قال واذا دريت انها (النفس) تدرك لا بأثر حطابق ولا بصورة فاعلم ان التعلق هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة ، وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أمر لأنه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها ؛ اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها ، فيقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها » . وبالنسبة لكلمة أناثية فدؤلف يشير الى انها وردت « أناثية » في بعض المخطوطات وانه اختصار الشكل الأول بالاستناد الى شروح قطب الدين الشيرازي . انظر تعليقه رقم 43 من الصفحة المذكورة .

(٤) « وحصل للنفس إشراق حضوري على المنبر » . للشهرزوري . شروحه على التلويحات في طبعة المؤلف 325 a et b .

هو الحضور الظهوري او الاشراقي^(١). وهكذا ترجع حقيقة كل علم موضوعي الى شعور الانسان العارف بذاته . وكذلك الامر بالنسبة لكائنات جميع العوالم والأجرام النورانية كلها . فبفعل شعورهم بذواتهم نفسهم ، يصبحون حاضرين البعض امام البعض الآخر . وكذلك الأمر بالنسبة للنفس الانسانية وذلك تبعاً لانتزاعها نفسها من برزخ « متفاها المغربي » ، نعني عالم المسادة الارضي . ويقول ارسطو جواباً على أسئلة الباحث الأنخسيرة ، إن الفلاسفة الاسلاميين لم يبلغوا من افلاطون حتى « ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته^(٢) » ثم يقول له عندما يلاحظ تشاغله باتبين من كبار الصوفية : أبو يزيد البسطامي وسهل القسري (أعلاه الفصل السادس ، ٢ و ٥) « أولئك هم الفلاسفة حقاً^(٣) » . وهكذا تقوم « الفلسفة الاشراقية » بوصل الفلسفة والتصوف وصلاً لن يفترقا بعده .

٣ - ترجعنا هذه « السناعات الشروقية » الى التلاؤم الأصيل الذي يشكل معنى هذه السناعات ، والذي يشهد السهروردي بأنه شاهده مشاهدة كشفت له « المنبع الاشراقي » الحقيقي . انه « نور العظمة » الذي يسميه كتاب الأبتناق بـ *Xurnah* (خرقة بالفارسية او فر او فرقة بالـ *Parsie*) . ودور

(١) مقدمة المؤلف في المرجع السابق ص XXXV السطر ١ حتى ٤ ، فهذه الفقرة ترجمة حرفية لها .

(٢) « ثم أخذ يثني على استاذة افلاطون الالهى ثناء تحيرت فيه ، فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد ؟ فقال ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته » . متن المرجع السابق ص ٧٤ سطر ١ و ٢ .

(٣) « ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما ألفت اليهم ورجعت الى ابي يزيد البسطامي . وابي محمد سهل بن عبدالله القسري وأمثالها فكانه امتبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاؤوا الى العلم الحضورى الاتصالي الشهودى وما اشتغلوا بملائق الهيولى قلمهم (الزلفى رحمن مآب ، سورة ص آية ٢٤ و ٣٩) فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا » . المرجع السابق تنمة النص السابق حتى سطر ٧ .

هذا النور هو دور أولي في الغلثك والأنتروبولوجيا المزدكيين . انه جلال الكائنات النورانية المتلألئة ، وهو الطاقة التي تثبت الوجود في كل كائن ، انه محييا هذا الكائن ومصيره «رملاكه الشخصي» . وهو يتمثل لدى السهروردي كإشعاع خالد يشعه نور الأنوار ؛ فعندما ينير بتسلطه الاشرافي ، جميع الكائن – النور الذي جاء منه ، فانه يعمل حاضرا ابدأ . وهذه هي بالتحديد فكرة تلك القوة القاهرة التي تفسر الاعم الذي يطلقه السهروردي ، أي اسم الأنوار القاهرة ، على الأنوار للتسلطة ، المسيطرة ، الملائكية (والميكانيكية . ميكائيل كملك قاهر (١)) .

وينشأ عن قهر « نور الأنوار » هذا الكائن النوراني الذي هو اول مقدم (٢) من الملائكة والذي يشير اليه شيخنا باسمه الزرادشتي بهمن (٣) (أول أمهرسبنده (٤) او اول الملائكة المقربين عند الزرادشتية) . فالعلاقة الأزلية

(١) لم نعلم المقصود هنا ؛ لعله يعني جبريل اذ يقول السهروردي في حكمة الاشراف ص ٢٠٠ ر ٢١٠ : « ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلمس فتوح المناطق – يعني جبريل عليه السلام – وهو الأب القريب من عظمة رؤساء الملوك القاهرة » «روان مجش» ، روح القدس» واهب العلم والتأييد ، معطي الحياة والفضيلة على المزاج الأثم الانساني ، نور مجرد هو النور المتصرف في الصياصي الإنسانية . وهو النور المدير الذي هو « أسفيد الناسوت » وهو المشير الى نفسه بالأمانية » .

(٢) ار لعله يقصد « مقرب » وهي بمعنى « مقدم » ، فالملائكة المقدمون ار المقربون هم توي واحد وإن كان السهروردي يستعمل الثانية كثيراً وأحياناً يقول رؤساء الملائكة .

(٣) بهمن *Yohumanah* : « فتبت ان اول حاصل بتو الأنوار واحد ، وهو لنور الاقرب والنور العظم وربما سماه بعض القهارية « بهمن » . فالنور الاقرب فقير في نفسه غني بالاول» ص ٢٢٨ المرجع السابق . وفي بعض مخطوطات الكتاب « بهان » وفيها : « وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أردببشيت ثم شهربور ثم امفندا وهذا ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان يتقص من الاول شيء » .

(٤) أمهرسبنده هي التصوير الحر في لكلمة *Amahras pands* ، وكنا نريد ان نضع لها =

الناشئة بين نور الأنوار والفائض الأول ، هي العلاقة النموذجية الأصلية بين المشوق الأول والعاشق الأول . وتتبع عن هذه العلاقة نماذج على كل درجات الوجود فتتظم الكائنات جميعها في أزواج . وهي تعبر عن نفسها كقطبية قهر وعبء (أعلاه الفصل الخامس ، ٣ وأدناه الفصل الثامن ، ١ . أمباذوقليس المحدث في الاسلام) أو كقطبية الاشراق والنأمل والاستغناء والفقر . وهؤلاء هم الأبعاد المعقولة التي تملأ المكان « ذي البعدين » (الواجب والممكن) في نظرية العقول المتسلسلة السينوية ، عندما يتداخل بعضها في تركيب بعض . وهكذا فمن توالد هؤلاء وأولئك نتيجة لاشعاعاتهم وانعكاساتهم ، فإن 'مثل' النور تبلغ له ما لا يعد ولا يحصى . فثمة تنبؤ بأن هناك عوامل لا تحصى وراء كرة الثوابت في علم الفلك [الهيئة] المشائي أو البطليموسي^(١) . وبمكس ما جرى في الغرب ، حيث قضى تقدم علم الفلك على علم الملائكة ، فان ها هنا علم ملائكة يضي بعلم الفلك الى ما وراء الترسيم التقليدية التي كانت تحده .

٣- ترتيب الوجود^(٢)

١ - تدبر امور عالم الأنوار المحضه هذا طبقات ثلاث . فانطلاقاً من

= « اسفندرمذ » بالإسناد الى هاشم ص ٢٠٠ من حكمة الاشراق: « على ما سبق . فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندرمذ وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيميائه هو رب ذلك النوع ، فأرياب الانواع هي طبابع الانواع ومدبراتها ، ولهذا سمى صاحب اشوان الصفا الطبابع بالملائكة المدبر . للعالم » .

(١) « فلا يستمر على هذا الترتيب الذي ذكره المشائون » « كلمة الاشراق » ص ١٣٩ فقرة ١٥٠ سطر ٨ .

(٢) *Hierarchie des univers* : فضلنا ترجمتها بهذه العبارة لأنها عنوان المقالة الشسافية من كتاب « حكمة الاشراق » ص ١٢٥ ، ولو ان مصطلح ترتيبات ممكن أيضاً لأنه ورد في ص ١٤٧ وص ١٤٩ في « مجموعة دوم مصنفات » كما ترد « فترقيات الحجمية » ص ١٤٥ وتأتي « ترتيب » للأنوار المحضه في ص ١٥٣ ترتيب ص ١٥٥ ، الترتيب الطولي ص ١٤٤ والترتيب =

العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الأول المنبثق عنه ، بتعدد الأبعاد ، المدركة التي يتداخل بعضها في تركيب البعض الآخر ، يفيض عالم « الأنوار القاهرة الأولية » ، على نحو أزي . ولما كان بعض هذه الأنوار عللاً لبعض الآخر ، وكان قبض بعضها منبثقاً عن البعض الآخر ، فانها تؤلف ، والحالة هذه ، ترتيباً هابطاً ، يسميه السهروردي « طبقات الطول ^(١١) » . ان عوالم الملائكة هذه هي التي يشير اليها السهروردي باسم (أنوار الأصول الأعشون) او باسم « عالم الامهات » (ويتبعني التفريق بين معنى « امهات ^(١٢) » كما يريد السهروردي وبين معناه المستعمل للدلالة على العناصر) . وهذا الترتيب لعالم الامهات الملائكي ينتهي بالوصول الى السكان عن طريقين .

فمن جهة ، تؤلف « ابعاده الايجابية » (من قهر واستفناء وتأميل ايجابي) سلكاً من الملائكة لا يكونون عللاً لملائكة آخرين ، ولكنهم يقفون على قدم المساواة في ترتيب الفيض . هذه الأنوار تؤلف « طبقات العرض » ؛ انها تؤلف ، ايضاً ، « ارباب الأنواع ^(١٣) » المتأثلة ذاتياً مع المثل الاقلاطونية لا

= العقلي في ص ١٤٩ وفي هامش ص ١٧٦ . ويرد ترتيب البراوخ في ص ١٥٣ وترتيب الثوابت في ص ١٤٩ وترتيب الفواهر ص ١٧٨ وترتيب الوجود ص ٢٢٥ . والمؤلف يستعمل هذه الكلمة كعقابل للترتيب عند الملا صدرا الشيرازي في اكثر من موضع ، كما يستعملها في مقابل « حدود » عند الاسماعيليه .

(١) « وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول اليها فأيضاً بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدة توريثها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية » هامش ص ١٤٥ من المرجع المذكور .

(٢) « هي الامهات اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفس والاجرام والهيئات » هامش ص ١٧٩ من المرجع السابق - طر ٤ -

(٣) « ارباب الانواع » وهى مسارات لعوالم انواع الانواع في رأي قطب الدين الشيرازي « نوع هذه الانواع وهو رها » ص ١٤٤ من المرجع السابق ص ٤ من الهامش . وهذا الرب يكون قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً ، س ٤ من المتن من الصلحة المذكورة . والقائم النوري هو المسمى بالمثل الاقلاطونية في رأي السهروردي وقطب الدين الشيرازي ص ١٤٣ هامش رقم 7 . وانظر خصوصاً ص ٥٣ من « المطارحات » فصل « في اثبات العقول التي هي ارباب الانواع » .

على انها كليات متحققة ، طبعاً ، بل على انها أقانيم من النور . وثمة أسماء لكبار الملائكة الزرادشتيين ، وبعض الملائكة (كإيزاد ؟) ترد نصاً ، عند السهروردي ، بأسمائها الحقيقية ، كما يظهر في « طبقات الطول » كذلك ، ملاك الانسانية ، او الروح القدس وهو جبريل او العقل الفعال عند الفلاسفة .

ومن جهة ثانية فالأبعاد المدركة السلبية (كالاقتدار ، والاشراق السليبي ، والعشق *Amour* والشوق الذي هو أيضاً اقتدار) كلها تؤلف « كرة الثوابت » التي تشارك فيما بينها جميعاً ، والتي تؤلف مجموعتها الكوكبية التي لا تحصى (كما يكون من أمر كل فلك من افلاك الترسيمه السينوية بالنسبة للعقل الذي ينبثق عنه) عدد من الفيوضات تجسم قسم اللاوجود الذي يحتويه كائنه المنبثق عن نور الأنوار - اذا ما عايناه منفصلاً صورياً عن مبدئه الاول - نقول ان هذه الفيوضات تجسمه في مادة سماوية لطيفة .

وأخيراً يفيض عن ملك كبار الملائكة هذا سلك جديد من الأنوار يسيطر فيه الملائكة الكبار المثاليون على الأنواع ويسيطرون امورها ، على الاقل فيما يتعلق بالأنواع العليا . هؤلاء الملائكة الكبار يقابلون في علم الملائكة السينوي ما يدعوه ابن سينا بالملائكة - الانفس والانفس الفلكية والانفس البشرية . ولكن السهروردي يشير اليها باسم مقتبس عن الفروسية الايرانية القديمة وهو أنوار « اسبيد » (أي قائد الجيوش) وان تسميتها هذه ووظيفتها لما يذكر بالـ *Hegemonikon* عند الروافيين .

٢ - بالرغم من اننا لم نرسم هنا إلا الخطوط المريضة لعلم الملائكة عند السهروردي ، فانه يتبين لنا انه انقلاب عميق لترسيمه العالم (الطبيعي ، والفلكي والاوراثي) المتوارث منذ الفارابي وابن سينا . فليس فلك القمر هو

(١) او « الانوار الاسفيديه » وذلك في ص ٢٠٨ و ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٣٦ من كتاب « سكة الاشراق » .

الذي يشكل الحد بين العالم السماوي والعالم المادي المتبادل ، كما هي الحال في المشائية . بل هي « كرة الثوابت » التي ترمز الى الحد بين الملائكي ، عالم النور والفكر (روح آباء) وبين العالم المادي المظلم ، عالم « البرزخ »^{١١} . هذه الكلمة النموذجية « برزخ » تعني في علم المعاد الأمر المتوسط بين أمرين ، وفي علم الكون العالم المعلق (وهو عالم المثال) . اما في فلسفة السهروردي الاضراقية فهي تأخذ معنى أوسع وأشمل ، فتشير عامة الى كل ما هو جسم ، الى كل ما هو « حاجز » [صياصي] او « مسافة » ، والذي هو يجد ذاته ليل او ظلمات .

ان ما يشير اليه مفهوم « البرزخ » لأمر أساسي اذاً ، في مجال طبيعيات السهروردي . فالبرزخ هو ظلمة محضة ، وهو يمكن ان يوجد على هذه الحال حتى ولو كان النور قد انسحب منه . فهو ليس اذاً نور بالقوة ، او كائن تقديري مضمحل بالمعنى الأرسطي ؛ ولكنه ، في حيزال النور ، سلبية محضة (تلك السلبية الأهرمانية كما يفهما السهروردي) . واذاً ، يكون من الخطأ ان نشيد على هذه السلبية أي تفسير سببي لأي عمل ايجابي . كل نوع هو بمثابة « ايقونة » ملاك ، وهو ضرب من السحر يقوم به هذا الملاك في « البرزخ » الذي هو في حد ذاته موت وليل مطلق . انسه فعل نوراني يتدفق من نور الملاك ؛ إلا ان هذا النور لا يدخل في تركيب هيولاني مع الظلمة . من هنا كل التقدي الذي توسع به السهروردي حيزال المبادئ المشائية من الكائن بالقوة ،

(١) انظر في ذلك مقدمة المؤلف على « مجموعة في الرسائل الالهية » ص ١١١ تعليقه رقم ٨١ « عالم البرزخ » ، وهو ما يسميه الفلاسفة « عالم المثال المعانة » . ويقول الملا عمن فيض (تعليقه للملا صدرا) فيه في كتابه « الكلمات المكنونة » ص ٧٠ - ٧١ من ط ١٢٩٦ بومباي : « وفيه تجسد الارواح وتروح الاجساد وتشخص الاخلاق والاعمال وظهور الصافي بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الاشباح في الروايات وسائر الجواهر الصافية والماء الصافي ايضاً فانها كلها من هذا العالم » . كما يسمى بـ « عالم المثال المعلق » و « عالم الخيال » و « عالم الاشباح المجردة » ويسمى في لسان اهل الشرع بالبرزخ .

والمادة ، والصور الجوهرية ، الخ .. ان الطبيعيات عنده ، مسيرة دورث شك ، بتقسمة علم الكون المزدكي الذي يقسم الكون الموجود الى مينيوي [وهو العالم النوراني] (سماوي ، لطيف) وكيبي (ارضي ، كثيف ^(١١)) ولكن تفسيره هذه الامور يميل الى الاقتباس عن المانوية . وهذه النظرة للعالم تتضمن من حيث بنيتها ، عند السهروردي ، علماً في ما بعد الطبيعة هو علم ماورائيات الماهية ؛ اما الوجود او الماهو موجود ، فما هو إلا وسيلة لاعتبار الماهية . ولكنه لا يضيف اليها شيئاً في الواقع المحسوس . ولقد أشرنا آنفاً الى ان صدرا الشيرازي سوف يضطلع بنقل « وجودي » لهذا الاشراق ملتجئاً في ذلك الى علم في ما بعد الطبيعة يعطي الأولية والقيمة للماهو موجود لا للماهو هو .

٣ - وتنتظم ترسيمة العوالم ، والحالة هذه ، وفقاً لتصميم رباعي ^(١٢) :

(١) « .. كما أثير الحكيم الفاضل والامام (والتي في بعض المخطوطات) الكامل زرادشت الأذربيجاني عنها في كتاب الزند (اي الزند أفستا) حيث قال : العالم ينقسم الى قسمين ؛ « مينوي » وهو العالم النوراني الروحاني ، و « كيبي » وهو الظلماني الجسماني (يعني ذو زلزلت بهلوي ودر اوستا) ، ولأن النور الفاضل من العالم النوري الأعلى ... يستضيء الأنفس ويشرق أتم من اشراق الشمس يسمى بالفهلوية « خوة » (الخ .. تعليق على هامش ص ١٥٧ من كتاب « حكمة الاشراق » للشهرزوري وقلب الدين الشيرازي .

(٢) « ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة ؛ أنوار قاهرة وأنوار مدبرة وبرزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء » . المرجع السابق ص ٢٣٢ فقرة ٢٤٧ ثم يليها هذا الهامش : انوار قاهرة ؛ وهو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام وهم عباكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون ، و نوار مدبرة ؛ وهو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبديّة الفلكية والانسانية ، وبرزخان هو الثالث وهو عالم الخس (..) والمعنى ان ثالث العوالم ، عالم الاجسام ، فيها اي في الظلمانية (التي هي العالم الرابع) للأشقياء ، وفي المستنيرة التعميم للسمداء .. وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال ... ويقول قلب الدين في شرحه (ان اغلاطون وسواه من الأقدمين يقولون) : ان العالم عالمان: عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والناصر ، والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق .

(١) فهناك عالم العقول المحضة (أي الأنوار الملائكية الكبرى للسالكين الأولين ،
والعقول الكروبيون ، و « الامهات » والعقول المثالية) وهذا هو عالم
« الجبروت » . (٢) وهناك عالم الأنوار التي تدبر أمر جسم من الأجسام (صيفية
[مفرد صياحي] ^(١١)) أي عالم الانفس السجارية والانفس البشرية ؛ وهذا هو
عالم « الملكوت » . (٣) وهناك « البرزخ » المزدوج المؤلف من الكواكب
السجارية ومن عالم عناصر ما دون القمر ، وهذا هو عالم « الملك » . (٤) وهناك
« عالم المثال » المتوسط بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة وبين العالم
المحسوس . والعضو الذي يدرك هذا العالم هو الخيلة النشيطة ؛ وليس هذا
العالم بعالم « المثل الافلاطونية » ولكنه عالم الصور و « المثل المعلقة » ؛ وعبارة
« المعلقة » هذه تعني ان هذه المثل ليست حالة في قوام مادي (كما يحل اللون
الاحمر في جسم احمر) بل ان لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة .
انه عالم نعتز فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة
لطيفة ؛ وهو عالم من الصور والظلال الدائمة ، المستقلة ، الذي يشكل عتبة
لنخول عالم الملكوت . وهناك تقوم المدن الصوفية : « جابلقا » و « جابرص »
و « هورقليا » ^(١٢) .

(١) « الصياحي » وهي الابدان لأنها جمع صيحية وهي كل ما يحسن به . قطب الدين . شرح .
هامش ص ٢٠٦ عن « مجموعة دوم مصنفات » .

(٢) انظر تمليقنا ص ٣١٧ وكلام المؤلف نفسه . وهذه تمته ؛ « وفي عالم المثل المعلقة
توجد المدن الصوفية جابلقا وجابرص » انظر التلويحات فقرة ٥٥ وللمطارحات فقرة ٢٠٨ .
يقول السروردي في المطارحات : « مما جرى بيني وبين الحكيم (...) اوسطاطليس (انظر
فقرة ٥٥ من التلويحات) في مقام جابرص » حيث تكلم معي شجعه . ويقول قطب الدين في
شروحه على ص ٢٣٤ فقرة ٢٤٧ من « حكمة الاشراف » : « عالم الاشياخ المجردة : وهو الذي
أشار اليه الاقدمون ان في العالم وجهداً مقدارياً غير المعالم الحسي لا تتناهي عجائبه ولا تحصى
مدته ، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا ، وهما مدينتان لكل منها ألف باب ولا يحصى ما
فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته » . ويقول في شرحه بهامش ص ٢٤٢ :
« وذكر في المطارحات ان جميع السالك من الأمم المختلفة يشبهون هذه الاصوات لا في مقام =

لقد كان السهروردي ، على ما يبدو ، اول من قال كينونياً بعالم المثال هذا؛ ولسوف يأخذ الغنوصيون والصوفيون في الاسلام بهذه الفكرة فيتكلمون عنها ويتوسعون بها . ان أهمية هذا العالم لكبيرة في الواقع . فهو يأتي على الصعيد الاول من الواجهة التي تفتح على مصير الكائن الانساني . اما وظيفته فمن نواح ثلاث . اذ به تتم القيامة ، ذلك انه محل « الأجسام اللطيفة » ؛ وبه تتحقق صحة الرموز التي أشار اليهسا الأنبياء كما تتحقق صحة جميع التعابير الناجمة عن الرؤى ؛ وبالتالي فيسه يتم « التأويل » ، ذلك التفسير الذي يعود بمعطيات الوحي القرآني الى حقيقتها الروحية الحرفية . بدون هذا العالم لا يمكننا القيام إلا بتشبيهات ومجازات . كما انه بعالم المثال هذا تتحل الأزمة القائمة بين الفلسفة واللاهوت ، بين المعرفة والايان ، بين الرمز والحكاية . ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين افضلية التأمل الفلسفي وبين افضلية اللاهوت ، ذلك ان طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو بالتحديد طريق الحكمة المشرقية .

ان صدرا الشيرازي يدخل عالم الوجدان التخيل هذا في عداد عالم الملكوت ؛ لذا تلتزم العوالم عنده بمقتضى تصميم ثلاثي . ولكننا بقنا نميز منذ الآن ما قد يعنيه فقدان « عالم المثال » هذا ؛ وهو فقدان قد يجيء نتيجة للفلسفة الرشدية (انظر الفصل الثامن ، ٦) ؛ من هنا يوسعنا ان نميز فيه ، الحط الفاصل بين المشرق ، حيث تسيطر تأثيرات السهروردي وابن عربي ، وبين المغرب حيث تتطور « المشائية العربية » الى « رشدية سياسية » . وبيننا اعتاد المؤرخون ان يروا في « الرشدية » « العروبة » والكلفة الأخيرة في الفلسفة العربية ، تقدم لنا « الفلسفة الاسلامية » عوضاً عن ذلك معينا لا ينتهي من التاهل والثروات الفكرية .

== جابلقا وجابرهما اي اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال، بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير للمعانيب الذي هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات اللطيفة .

٤ - الغربة الغربية

١ - يجب ان نضع معنى ووظيفة قصص السهروردي الرمزية ذات التعليم الروحي ، حول فكرة العالم المعلق ؛ اذ تم « دراميتها » في عالم المشال . ففي عالم المثال هذا يعاود الصوفي ادراك مأساة تاريخه الشخصي في خطيطة عالم غيبي هو عالم أحداث الروح . فعندما يعطي المؤلف رموزه هيئة ما ، يكشف في نفس الوقت معنى رموز الاتجاهات الالهية . فالامر هنا ليس متعلقاً بمجموعة من المجازات وإنما بالتاريخ القدساني السري الذي يتم في الملكوت فلا تراه الحواس الخارجية ، وإنما تتأثر معه الحوادث الخارجية العابرة .

وأكثر القصص التي توضح هذه الاشارة الأساسية هي « قصة الغربة الغربية » . فالحكمة اللدنية « الشرقية » يجب ان تعود العرفاني الى ان يمي « غربته الغربية » أي ان يمي حقيقة عالم البرزخ بصفته « غرباً » متقابلاً مع « مشرق الأثرار » . وإذن فان هذه القصة تمثل تعليماً يقود الصوفي الى أصله أي الى مشرقه . والحال هو ان الحدث الحقيقي الذي يتم بواسطة هذا التعليم ، يفترض وجود عالم المثال *Mundis imaginatis* وجوداً مستقلاً ، كما يفترض ان للتخيلة قيمة معرفية تامة . وهنا بالذات يجب ان نعرف كيف ولماذا ينحط المستخيل *Imaginatif* الى وهمي *Imaginaire* ، والقصص *Recits* الى روايات *Romans* اذا استغينا عن هذه التخيلة .

٢ - والقضية الكبرى التي تشغل العرفاني « الشرقي » هي ان يعرف كيف يمكن للغريب ان يعود الى حواء . فالحكيم الالهي الاشرافي لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفي عن التحقيق الروحي . فالملا صدرا ، في صفحة مركزة جداً من شرحه الواسع على كتاب الكليني (الكافي) وهو واحد من الكتب الرئيسية عند الشيعة ، أعلاه الفصل الثاني ، ملاحظات أولية) يصف روحانية [منهج] الحكماء الاشرافيين كبرزخ جامع (يعني كبين - بين) بين طريق

الصوفيين ، الذي ينزع أساساً الى التطهير الداخلي وبين طريق الفلاسفة الذي ينزع الى المعرفة الخالصة ^(١١) . أما السهروردي فيرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق ، أما الفلاسفة التي لا تنزع ولا تهدف الى تحقيق روحاني شخصي فليست سوى ادعاء خالص . ولهذا فان كتاب حكمة الاشراق الذي يمثل *Vada - mecum* عند الفلاسفة الاشراقيين ، يبتدىء بإصلاح المنطق ليخلص الى ضرب من الـ *Memento* الدعوي . وعلى هذا المعنى ينبع الكثير من الكتب الأخرى المشابهة ^(١٢) .

فند مطلع الكتاب ، في المقدمة ، يصنف المؤلف الحكماء . فهم يحصلون للعلم التأملي [البحث] والتجربة الروحية ، او يمتازون [يوغلون] في الواحدة ويضعفون في الأخرى . والحكيم الالهية هو الذي يتوغل في هذه وتلك انه الحكيم المتأله (باليونانية *Theosis* ^(١٣)) . ولهذا فان مفكرينا

(١) الصفحة المقصودة هي الصفحة ٤٤٦ ؛ من شرح الملا صدرا على اصول الكافي او بالتحديد الصفحة الثانية من شرحه على الحديث الاول من الباب الثاني (باب طبقات الأنبياء والرسل) يقول الملا صدرا : « والأليق ان يمزج السالك الى الله بين الطريقتين ، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكير ولا تفكره خالياً عن التصفية (الصفاء) ، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقتين كما هو منهج الحكماء الاشراقيين اذ لا مناقاة بينها » . وانظر كذلك المقالة القيمة التي يعقدها المؤلف حول « مقام ملا صدرا في الفلسفة الايرانية » في الصفحة ٣٥ من ترجمته العربية بجيلة الدراسات الادبية التابعة لكلية الآداب بالجامعة اللبنانية ؛ ثم قارن ذلك مع تعليقنا بعد التالي .
(٢) « ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين : في ضوابط الفكر وفيه ثلاث مقالات ، وفي الانوار الالهية ونور الانوار رمباي، الوجود وترتيبها وفيه خمس مقالات » حكمة الاشراق ص ١٣ .

(٣) المرجع المقصود هو الصفحة ١٢ من كتاب حكمة الاشراق ، او بحسب اشارة المؤلف نفسه في غير هذا الكتاب (اي في المقال المذكور اعلاه في التعليق قبل السابق) من ص ١٠ الى ص ١٣ . يقول السهروردي (اول فقرة ٥) : « والمزاج على طبقات كثيرة وهي هذه : حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث ؛ حكيم بجان عديم التأله ؛ حكيم إلهي متوغل في البحث والتأله ؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ، طالب لتأله فعيب ؛ طالب لبحث فعيب » . وبالنسبة للحكيم الالهية راجع تعليق المؤلف في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » رقم ٣٥ ص ٣٨ .

سيرددون هذا القول - بأن الحكمة الالهية المشرقية تمثل بالنسبة للفلسفة ما يمثل التصوف بالنسبة للكلام (أي بالنسبة للجعلية المدرسية في الاسلام) - وكأنه مثل سائر . والنسبة الروحانية السني بدعيها السهروردي هي ذات منزى كبير . فتجد من جهة ان « سبيل الله *Levain eternel* »^{١١} يمر بقدماء الحكماء الاغريق ، المتقدمين على سقراط ، الفيثاغوريين ، الأفلاطونيين ويلتقل الى المتصوفة: ذو النون المصري وسهل التستري ؛ ومن جهة أخرى نجد ان سبيل حكمة الفرس القدماء ينتقل الى أبي يزيد البسطامي والحلاج وأبو الحسن الخرقاني من المتصوفة . وقد يكون هذا تاريخاً بلا ريب، أقامه الوجدان ولكن فعل الوجدان هذا يزيد بلاغة . فهو يؤكد لنا (بعد المحادثة السرية مع ارسطو) على انه لا يمكن بعد ان تفصل الفلسفة عن التصوف في روحانية الاسلام السامية ، الا اذا تبيننا او اتصينا الى « طريقة »، أما السهروردي فما انتمى الى طريقة ابدأ .

٣ - ومن هنا يتبين لنا معنى الجهد الاصلاحى والخلقى الذي قام به السهروردي في الاسلام . فاذا ما ادعينا قصر الاسلام على الدين الظاهري الشرعي السلفي ، لم يكن جهد السهروردي الا عسباناً ، وهذه هي الناحية الوحيدة التي رأها بعض المؤرخين في قضية السهروردي وكذلك في قضية الاماعيليين وجميع العرفانيين الشيعة ، كما في حالة ابن عربي ومدرسته . وفي المقابل ، فاذا كان الاسلام كاملاً ، هو الاسلام الروحاني (الذي يضم الشريعة والطريقة والحقيقة) عندها يحمل جهد السهروردي في قيمة هذه الروحانية ويتغذى منها . وهذا هو المعنى الروحاني للوحي القرآني ، المعنى الذي يفسر

(١) « كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا ممن كان قبله من زمان والد الحكماء هرمس » ، حكمة الاشواق ص ١٠ .
« وأرسطو أخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انيساندقلس وهكذا خلف عن سلف » . نفس المرجع ص ٣٠٤ .

وبيّن الأبحاث النبوية والحكمة القديمة كما يظهر معناها المستور . والحال هو ان التشيع لم يكن منذ أصوله (أعلاه الفصل الثاني) غير هذا الاسلام الروحاني الكامل . فثمة اذن اتفاق مسبق ، ان لم يكن أكثر من ذلك ، بين الحكماء الالهيين الاشرافيين والحكماء الالهيين الشيعة . وهذا الاتفاق مأموس حتى لدى مفكر اشراقي كان أبي جمهور (الذي لا يزال يحتفظ بتأثيره على المدرسة الشيعية حتى أيامنا هذه) بمعنى أنا نجد قبل مدرسة اصفهان والمير داماد والملاصدرا الشيرازي . فثمة جهد يتجه من هنا ومن هناك صوب الباطن ، صوب المعنى الداخلي الروحاني . ومن هنا كان السر في التفور من مناقشات المتكلمين المجردة العقيمة . فجهود السهروردي يصل الفلسفة بالتصوف ، كما ان جهود حيدر آملّي في القرن الثامن هـ / الرابع عشر م (شأنه في ذلك شأن اسماعيلية ما بعد أئمتهم) يجعل الشيعة يلحقون بالمتصوفين الذين نسيتهم دعوتهم ومرابعتهم . وهكذا فان الحكمة الالهية والمعرفان الشيعي يتمّ واحدهما الآخر .

والسهروردي يضع في قمة ترتيبه للحكماء الحكيم الذي يتوغل في الفلسفة وفي التجربة الروحانية [التآك] . فهذا هو القطب الذي لا يستطيع العالم ان يستمر بدونه حتى ولو كان خفياً مجهولاً من الناس « كلية (١) » . وتلك مسألة من المسائل الشيعية الكبرى (أعلاه حديث الامام الاول الى تلميذه كشميل بن زياد) . فـ «قطب الاقطاب» بالمعنى الشيعي هو الامام ، ووجوده الخفي يفترض فكرة الغيبة الشيعية (غيبة الامام) ، ويفترض معها فكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة ، بعد خاتم النبيين . هذه الولاية ليست (أعلاه الفصل الثاني ، أ) سوى اسم « النبوة الباطنية الباقية » في الاسلام .

(١) فإن اتفق في الوقت متوغل في التسأل والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله (. . .) فان المتوغل في التسأل لا يخاف للمام عنه وهو أحق من الباحث فحسب . اذ لا بد للخلافة من التلقي . ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوماً ، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة «القطب» . المرجع السابق ص ١٤ .

وفقيهاء حلب لم يخطئوا ذلك ابداً ، فقد كان موضوع النحوي التجريبية في محاكاة السهروردي ، الموضوع الذي انتهى به الى الاعدام ، هو انه كان ينادي بأن الله يستطيع ان يخلق نبياً ، في الحال لو أراد ، او في أي وقت يشاء . ولكن المقصود هنا ليس النبي المشرع وإنما النبوة الباطنية ؛ وهذا القول يتم عن قحوي شيعية . وهكذا فان السهروردي قد عاش مأساة والتربة الغربية ، حتى غايتها سواء في حياته او في موته مستشهداً من اجل الفلسفة النبوية .

٥ - الاثراقيون

١ - الاثراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي ؛ ويستمر هذا الخلف ، في ايران على الاقل ، حتى أيامنا هذه . اول هؤلاء الاثراقيين ، من حيث التاريخ ، هو « شمس الدين الشهرزوري » الذي يتصف باختلاصه لشخص « شيخ الاشراق » . وتشاء التناقضات ان تكون سيرة حياة هذا الفيلسوف مجهولة تماماً ، وهو الذي وضع كتاباً له « تاريخ الفلاسفة » . نعلم ان السهروردي عندما سجن في قلعة حلب ، كان يرافقه تلميذ شاب يدعى « شمس » . ولكن قد يكون من المستحيل ان نجزم بأن هذا التلميذ الشاب هو « شمس الدين الشهرزوري » نفسه . لا سيما اذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الشهرزوري لم يتوفى ، على ما يبدو ، الا في حدود الثلث الاخير من القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد . ومهما يكن من امر فائنا ندين للشهرزوري بشرحين يكتبان أهميتها من الاضافات الشخصية التي توسع صاحبنا بها : الأول شرح لكتاب « التلويحات » للسهروردي ، والثاني شرح لكتاب « حكمة الاشراق » . وقد أفاد من الشهرزوري ، على ما يبدو ، اثنان من جاءوا في عقبه : هما « ابن كتونة » (المتوفى عام ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م) في شرح له لأول هذين المؤلفين ، و « قطب الدين الشيرازي » في شرح له لثانيتها (وقد انتهى تأليفه عام ٦٩٤ هـ / ١٢٩٥ م) .

واننا لندين للشهرزوري ايضاً بثلاثه مؤلفات ثلاثة اخرى : ١) « تاريخ الفلاسفة » وهو يشمل فلاسفة الاسلام والفلاسفة الذين جاءوا قبل الاسلام . وسيرة الشهروردي ، التي نجدها في هذا الكتاب ، من اكمل السير التي تعرفها عن الرجل . ٢) « كتاب الرموز » ، حيث يؤكد المؤلف على بعض البواعث الفيشاغورية - المحدثه . ٣) موسوعة فلسفية ولاهوتية ضخمة بعنوان « رسالة الشجرة الالهية والامرار الربانية » وهي تتسع لكل ما جاء عند سابقيه من تعاليم ومبادئ . ويكثر في هذه الموسوعة ذكر اخوان الصفا ، وابن سينا ، والشهروردي . وقد أنهى وضعها عام ٦٨٠ هـ / ١٢٨١ م (بعد موت الشهروردي) ، اذن ، بما يناهز التسعين عاماً . لدينا من هذه الموسوعة ست مخطوطات او سبع ، تشمل على اكثر من ألف صفحة من القطع الكبير) .

٢ - لقد كان الشهروردي يعيبد النظر . فهو قد تمثل في ذهنه نوعاً من « سلك الاشراقين » المؤلفين حول كتابه الأساسي « حكمة الاشراق » . واذا يستعمل التعبير القرآني « اهل الكتاب » (وهم الذين لديهم كتاب منزل من السماء) فهو يشير الى « سلك الاشراقين » على انهم « اهل هذا الكتاب » (اي الجماعة المؤلفة حول كتابه الراهن ، كتاب الحكمة الشرقية) . وثمة ميزة اخرى ذات متزى أبعد مدى . فعلى رأس هذه الجماعة سوف يكون هناك « قيّم بالكتاب » يستحسن الرجوع اليه لكشف المعنى المستور في الصفحات المستعمية . (وجد الشهرزوري من حقه ان ينسب هذه الصفة لنفسه) . لكن هذه العبارة « قيّم بالكتاب » تستعمل في التشيع للدلالة على الامام ووظيفته الاساسية (انظر الفصل الثاني ، أ ، ٤) . ولا شك في انه ليس من قبيل الصدف ان يلجأ الشهروردي الى عبارة شيعة خاصة ، بعد ان أشار في مقدمة كتابه الكبير الى دور « القطب » . فقد وجد دائماً ، بالفعل ، اشراقيون في ايران ؛ ولم ينتقص من وجودهم حتى في أيامنا هذه ، بالرغم من ان جماعتهم ليس لديها اي تنظيم خارجي ولا يعرف لها « قيّم بالكتاب » .

٣ - لقد وجد فعلاً ، على مرّ العصور ، من أثرت فيهم أفكار شيخ
الاشراق ، بمقدار او بأخر ، وأولئك الذين كانوا إشراقيين في الوقت الذي
نادوا فيه بمذهب بالمعطيات المستضافة المتتالية . يبقى ان نبحث عن التأثير
الذي كان لمبادئ الاشراق ، مثلاً ، على كلٍّ من نصير الطوسي ، وابن عربي ،
وعلى شراح هذا الاخير من الايرانيين الشيعة (انظر القسم الثاني^(١)) . ان
التأليف بين الاشراقيين ، وابن عربي ، والتشيع ، أمرٌ واقع تمّ عند محمد بن
ابي جمهور . وفي حدود القرنين الحامس عشر والسادس عشر الميلاديين ،
حدث انطلاق عجيب ؛ فقد شرحت اعمال السهروردي بتوسع كبير ؛ فقام
« جلال الدواني » (المتوفي عام ٩٠٧ هـ / ١٥٠٦ م) و « غيث الدين منصور
الشيرازي » المتوفي عام ٩٤٩ هـ / ١٥٤٢ م) بشرح كتاب « هياكل النور » ،
وشرح « ودود التبريزي » كتاب « اللوائح المهداة الى عماد الدين » (عام
٩٣٠ هـ / ١٥٢٤ م) . اما مقدمة كتاب « الحكمة الشرقية » ، والقسم الثاني
منه (وهو أهم قسم في الكتاب) فقد نقل الى الفارسية بتوسع ، بالإضافة الى
شرح « قطب الشيرازي » ، وقام بهذا النقل صوفي من الهند هو « محمد شريف
ابن المهرروي » (ويعود تاريخ هسندا العمل الى عام ١٠٠٨ هـ / ١٦٠٠ م) .
اما « مير داماد » ، وهو المعلم الاكبر في مدرسة اصفهان ، فقد اتخذ من كلمة
« إشراق » اسماً يذيل به كتاباته ؛ وأعطى تلميذه الملا صدرا الشيرازي (المتوفي
عام ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) دروساً ترتدي طابعاً شخصياً خاصاً عن كتاب
« الحكمة الشرقية » ، يؤلف مجموعها مصنفاً قيماً بذاته .

في هذا الوقت نفسه كانت البادرة الطيبة ، الصادرة عن فعل ايماني ، التي
قام بها الامبراطور المغولي « أكبر » (المتوفي عام ١٦٠٥ م) دافعاً لحلّقتي تيار
من المبادلات الروحية الغزيرة بين الهند وإيران ، رافقها غدوات ومجيشات عدة

(١) لم يصدر بالفرنسية حتى الآن .

قام بهسا عدد من الفلاسفة والصوفيين . وقد كان أعوان « أكبر » جميعاً من المتأخرين بمذاهب الاشراف . في هذا المناخ بالذات ازدهرت الترجومات من السنسكريتية الى الفارسية ، كما ساهم كذلك بالمحاولة الكبرى وبالعلم الديني الكبير الذي حلم به « أكبر » ، جماعة من زرادشتيي شيراز وجوارها ، هاجروا برفقة كبيرهم « أزار كيوان » الى الهند في حدود القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد . يمتاز بين هؤلاء « فرزانه بهرام فارشاد » الذي نقل قسماً من مؤلفات السهروردي الى الفارسية بأمانة ودقة . وهكذا وجد الزرادشتيون ضمن هذا « المناخ » الذي خلقه « أكبر » ، ما يسترعي اهتمامهم في مؤلفات السهروردي ، باعث حكمة فارس القديمة .

هذه السطور القليلة كافية لتوحي الينا بالتأثير العجيب الذي كان لمؤلفات السهروردي على مرّ العصور . وان تأثيره اليوم في ايران لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثلوا مقاصده ، لا سيما الملا صدرا ، والذين نهجوا نهجه (حق عبدالله النوروزي « و « هادي السبزواري » دون ان يغرب عن الاذهان الموقف الاساسي للمدرسة الشيخية) . اما اليوم فنادر ما يكون الفيلسوف اشرافياً دون ان ينتمي ، بقدر او بآخر ، الى مدرسة الملا صدرا الشيرازي . من هنا ان « مستقبل » السهروردي في ايران يرتبط بتجديده للنظرة الميتافيزيقية التقليدية ، ذلك التجديد الذي ترسم معالمه حول مؤلفات معلم شيراز .