Kilitbahir
MART/MARCH 2021, SAYI/ISSUE 18
[Sayfa/Pages 154-177]
https://doi.org/10.5281/zenodo.4625787
https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir

فيض الأنوار عند السهروردي المقتول

Ahmed TEIK*

Sühreverdî el-Maktûl'de Feyzü'l-Envâr

Öz

Nur ve işrâk teorisi, ilahiyat meselelerinde aklı merkeze alan Meşşâi felsefe sisteminin devamı niteliğinde ortaya çıkmış bir düşünce geleneğidir. Bilindiği üzere Meşşâi felsefe Tanrı'nın iradesini, fiilini ve yaratıcılığını kısıtlamıştır. İşrâkî felsefe ise kelâm ekolü ile Meşşâi ekolü arasına sıkışan düşüncenin önünü açmak üzere ortaya çıkmıştır. Varlıkların feyz ve sudur yoluyla varlık sahnesine çıktıkları kuramı, Yeni Eflatuncu modelde akıllar üzerine kurgulanırken, İşrâk felsefesi akılların yerine Nurların Nuru'ndan feyz-ü neşet eden nurları koymuştur. Zira nur kavramının, Meşşâi felsefedeki akıllardan daha derin ve kapsamlı bir anlamı vardır. Varlıkların kökenini diğer kavramlara nazaran nurların feyziyle açıklamak daha isabetli görülmüştür. Peki, Sühreverdî'nin [öl. 587/1191] işrâk felsefesi, "birden bir çıkar" prensibini benimseyen Meşşâi felsefedeki sudur kuramıyla birebir örtüşmekte midir? İşrak öncesi Filozoflar, varlıkların illetlerden ortaya çıktıkları veya feyiz yoluyla varlık sahnesine çıktıklarını düşünürken bu sistemi dikey düzlemle sınırlandırmışlardır. Böylece varlıkları yaratan ilk illetin iradesini temelsiz kılmışlardır. O halde Meşşâi felsefede temelsiz bırakılan iradenin, işrâkî felsefedeki karşılığı aynı mıdır? Her şeyden önce İşrakilikte, nurların ortaya çıkması dikey düzlemle kısıtlanmaz, aynı zamanda yatay düzleme de sirayet eder. Buradan felsefede vacip ile mümkün arasında öngörülen düalitik yapıdaki tenzihe gelinebilir. İşrakilikte tek zata sahip olan yaratıcının sıfatlarından biri sayılan "dilediğini yapmak" şeklindeki mükemmel iradeye bakıldığında, mutlak bir düalizmden bahsetmek söz konusu görünmemektedir. Acaba Sühreverdî, bu konuda filozoflara karşı çıkmakta mıdır ve zatın birliği ile çoklu varlıkların irtibatındaki tenzih problemine nasıl bir çözüm getirmektedir?

Anahtar Kelimeler: *Sühreverdî, İşrak, Feyz ve Sudur, Nuru'l-envar, Akıllar, Felekler.*

The Light of Emanation in Suhrawardī

Abstract

The theory of light and illuminationism is an extension of the peripatetic philosophical system, where the mind is excessively used in matters of theology. As it is known, peripatetic philosophy has

* Dr., Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, ahmedteik@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0515-4706, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 07.01.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 11.03.2021, Published/Yayım Tarihi: 21.03.2021.

restricted God's will, action and creativity. Hence the philosophy of Illuminationism has come into play as an effort to broaden the horizons of the thought that was stuck between the schools of theology and the peripatetic scholars. The theory of emanation of the existing was based on the New Platonic model. The philosophy of Illuminationism put the lights that emanate from the light of the lights instead of the minds. The concept of light has a deeper and more comprehensive meaning than the minds in Peripatetic philosophy. Compared to other concepts, with the inspiration of lights existence was explained more clearly. So, does Suhrawardī's [1154-1191] philosophy of cooperation exactly match with the theory of emanation in peripatetic philosophy, which adopts the principle of "the one and only"? Philosophers constrained getting out of malady and envisioning by the vertical plane. Likely, they made the will of the first malady that created beings unfounded. Is the equivalent of the will left unfounded in peripatetic philosophy the same in illuminationism philosophy? First of all, the light comes out; it cannot be restricted by the vertical plane, but also spreads to the horizontal plane. In philosophy, one can come to the dichotomy between obligatory and possible. Considering the excellence will to do whatever is regarded as one of the attributes of the creator, this meaning is actually far from being a sign. Does the Suhrawardī object to the philosophers on this issue and how does he come out of the problem of beyondness in the connection of the unity of the individual and the multiple beings?

Keywords: *Suhrawardī, Illuminationism, Emanation, Light, Minds, Astronomy.*

ملخص

نظرية الأنوار والإشراق هي امتداد للفكر المشائي الإسلامي الذي أفرط في استخدام العقل بما يخص جانب الإلهيات، وضيقوا على الخالق تعالى إرادته وفعله وإبداعه، فجاءت الفلسفة الإشراقية كمحاولة لكسر الحاجز الفكري بين مدرستي المتكلمين والتيار المشائي الإسلامي. فنظرية الصدور وفيض الموجودات الأفلاطونية المحدثة، تم استبدال العقول فيها بالأنوار السانحة الفائضة من نور الأنوار، على اعتبار أن النور يعطي معنى أعمق وأشمل من فلسفة العقول المشائية، وكأن فيض الأنوار ينكشف فيه سر الوجود أكثر من غيره. فهل فلسفة الإشراق عند السهروردي عين الصدور عند التيار المشائي، الذين يؤمنون ''أن الواحد لا يصدر عنه إلا معلول واحد من دون واسطة''؟ والفلاسفة حددوا الصدور والفيض عن العلل الصادرة بشكل طولي، وضيقوا على العلة الأولى الإرادة في إيجاد الأشياء، وهذا التضييق في الفلسفة المشائية هل هو مشابه لنظيره الاشراقي، أم صدور الأنوار لا يتحدد بشكل طولي بل يتعداه إلى العرضي أيضاً كما في أمهات العوالي؟ أما التنزيه في ثنائية الواجب والممكن عند الفلاسفة، إذا قيس على صفات خالق كامل الإرادة واحد الذات فعالاً لما يريد، تصبح معان خالية عن كل ذي قيمة، فهل للسهروردي رأيّ مخالف للفلاسفة، وكيف يتخلص من أزمة التنزيه والجمع بين الصدور وتوحيد الذات؟ هذه أهم المحاور الرئيسية التي يتم إلقاء الضوء عليها في هذه الدراسة، محاولة في عرض آراء السهروردي الوجودية.

كلمات مفتاحية: *السهروردي، فلسفة الإشراق، الفيض والصدور، نور الأنوار، العقول والأفلاك.*

تصويب المحكم: أين العناصر الرئيسية التي تتضمنها المقدمة في الأبحاث العلمية: أهمية الموضوع، سبب اختياره، الإشكالية، المنهج المتبع، الدراسات السابقة، الخطة العامة.

التعديل: مشكلة البحث:

تتركز مشكلة البحث وفكرته في مناقشة ومعالجة مسألة الفيض كمفهوم ومعنى جوهري، بين ما تم نشره من آراء الفلاسفة وآراء السهروردي، كتفسير لعملية الخلق ووجود الأشياء عن العلة الأولى نور الأنوار. حيث يحاول السهروردي بناء منظومة معرفية تستند إلى صدور النور من خلالها يصل إلى تكوين فلسفته الوجودية التي تفسر خلق العالم وإيجاد مكوناته الطبيعية.

اسئلة البحث:

إن معالجة ومناقشة مسألة الخلق لدى السهروردي والفلاسفة يتطلب فرض الأسئلة التالية، التي ستشكل أجوبتها محور البحث، فمثلاً: هل كان لهذه النظرية مبرراتها ودواعيها العقلية التي استدعت القول بها؟ ليتفرع عنها هل الصدور يكون ناتجاً عن إرادة و إختيار أم فيه حتمية تُوجب على العلة الأولى أن تفيض بالموجودات. وعملية الخلق هل تكون عن طريق فيض الأنوار أم عن طريق فيض العقول؟

هدف البحث:

إن الهدف الرئيسي للبحث هو تبيان رأي السهروردي من خلال بحثه وتعمقه في مسألة خلق الموجودات عن طريق صدور النور أو العقول كما يعبر عنه الفلاسفة. وعرض وجهات النظر المتقاربة بينه وبين الفلاسفة وأخذه بقولهم "لا يصدر عن الواحد إلا واحد". كذلك تباين رأيه عن آرائهم في مسألة الخلق الطولي والعرضي التي عارضها بشكل واضح لما تحتويه من محالات عقلية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في عرض ومناقشة رأي الفيلسوف والمفكر السهروردي، الذي لم تنل آراءه نصيبًا وافرًا من البحث والدراسة، وتحديداً في موضوع الخلق عن طريق الفيض والصدور، إذ يركز هذا البحث على مناقشة هذه النظرية بشكل خاص. ومن أهم المحاور الرئيسية هي الخوض في مسألة تقسيم الفلاسفة للموجودات إلى واجب وممكن، وبما أن السهروردي يأخذ بثنائيتهم هذه؛ يتم ذكر آراء السهروردي في هذا الموضوع المهم الذي يوقع معتنقه بتناقض واضح في مسألة تنزيه الخالق جل وعلى.

الدراسات السابقة:

1. محمد علي أبو ريان؛ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. مع ما تحتويه الدراسة من قيمة علمية تحاول جمع الأصول الإشراقية لدى السهروردي ولم جوانبها الصوفية؛ إلا أنها لم تركز على مسألة التنزيه عند السهروردي ومخالفتها لاعتقاد الدين والشريعة.

2. الكتاب التذكاري شيخ الإشراق السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة، تقديم إبراهيم مدكور. وجاء في هذه الدراسة ذكر رأي السهروردي والتطرق إلى مسألة فيض الأنوار وتنزيه الذات بشكل سطحي دون الدخول في تفاصيل أعمق.

وبناءً على ذلك، يسعى هذا البحث لسد النقص الحاصل للمعلومات ولإستكمال سلسلة الجهود الأكاديمية في هذا المجال.

المنهجية:

كانت مناهج البحث العلمي التحليلي والنقدي هي المتبعة في إنجاز هذا البحث وكتابته؛ حيث تم ذكر أهم المسائل الفلسفية المتصلة بأصل الموضوع وذكر نصوص الفلاسفة والسهروردي مع تحليلها ووصفها وفق متطلبات المسألة. كذلك اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، حيث قمنا بالرجوع إلى كتب الفلاسفة، وكتب السهروردي التي أمكننا الرجوع إليها ومعرفة فلسفته وآراءه الطبيعية والإلهية.

تم عرض موضوع البحث من خلال أربعة مباحث ومقدمة حول الموضوع، ثم النتائج:

حيث تناول المبحث الأول نظرية الفيض والصدور عند السهروردي. بينما جاء المبحث الثاني ليعرض رأيه في مسألة كثرة الأنوار والصدور الطولي والعرضي. أما المبحث الثالث تم تخصيصه لبيان؛ مشكلة التنزيه بين الوجوب والإمكان عند الفلاسفة وأخذ السهروردي بهذا المبدأ. وكان المبحث الرابع يعرض وقوع السهروردي في معضلة التنزيه من خلال أخذه بنظرية فيض الأنوار.

مقدمة

الحمد لله الخالق العظيم، رب السماوات والأرض ورب العرش الكريم، والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الحكمة الإلهية جعلت العلوم والفكر كالنهر الجاري يتخذ المسار المناسب لجريان مياهه لا تنتهي بنظرية واحدة أو مفكر بعينه. ففي الفترة التي كان الصراع محتدم بين المتكلمين والفقهاء والفلاسفة؛ كانت المرحلة مهيئة لظهور فكر مستقل يحاول التوفيق بين معطيات الدين والفلسفة، تسير بشكل حذر مخافة من الانزلاق بمهاوي الابتداع والتكفير.

وفي ظل التعدد المذهبي والتشعب الفكري الذي يعم المجتمع الإسلامي؛ كانت العقلية الإسلامية كالتربة الخصبة تنتظر من يغذيها بأفكار تتفق مع الدين وتغذي الروح والنفس بصبغة فلسفية مغطاة بالدين والزهد. وكانت الأجواء تحتم على المفكر الحذر من دخول معترك الفلسفة، لكن السير بخط فلسفي متيقظ لا يضر إذا كان الاتجاه ديني. لذا لم يكن أرسطو هو الوجهة الصحيحة فيما يخص جانب الخلق؛ لأن تعاليمه تعد هرطقة عند التيار الديني السائد لا سيما ثنائيته المشهورة في خلق العالم (الهيولى والصورة)، فكان المنتخب والاختيار الصحيح هو صوب أفلوطين، لأن تعاليمه تعد قريبة من الوجهة الدينية، وأفكاره تدغدغ المشاعر الكامنة في النفس حسب التوجه العرقي التي تحرك الشوق الى إحياء فلسفة القدماء مع إضفاء صفة التوجه الديني.

فكانت الفترة تنتظر ولادة الفكر الإشراقي القائم على الذوق والمكاشفة الروحية على يد (السهروردي المقتول)[1] كما يطلق عليه أصحابه واتباعه. العقلية التي استوعبت أفكار المتقدمين من فلاسفة ومتكلمين وشخصيات ورموز وقادة. استطاعت أن توظف هذه الأفكار جميعاً في فلسفة تحاول أن تعطي لكل شيء دوره في الوجود؛ فالسياسي والقائد والجندي كلا له اختصاصه في نور الحياة المشع. أعطاها السهروردي موقع ووظيفة خاصة في فلسفته، أسماء تأخذ دوراً مهماً في الوجود ورموز لابد منها في فلسفة تؤمن بأدلة العلم الحضوري الذوقي أكثر من إيمانها بأدلة العقل والقياس.

وفلسفة السهروردي يمكن القول عنها ''صورة أخرى من المشائية يصل فيها الجانب الإشراقي إلى أبعد مداه، وتظهر في محاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلي صاحب البحث والبرهان، إلى ميدان الكشف والذوق والعرفان، ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية''[2].

ويرى السهروردي ''أن ابن سينا كان له مشروع حكمة إشراقية... حتى أنه عندما تابع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي، على غرار ابن سينا، تجده يمتدح القصة السينوية، غير أن الشيء الذي لا يرضيه في القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية. فلقد أقام ابن سينا مشروع فلسفة مشرقية حقاً،

---

[1] الشِّهاب السُهْرَوَرْدِي (549 – 587 هـ = 1154 – 1191 م)، يحيى بن حَبَش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردي: فيلسوف، اختلف المؤرخون في اسمه قيل اسمه أحمد وقيل كنيته اسمه، كان من علماء عصره، قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي بمدينة المراغة من أعمال أذربيجان، إلى أن برع فيهما وهذا مجد الدين الجيلي هو شيخ فخر الدين الرازي، وقال في (طبقات الأطباء)، كان السهروردي أوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية، جامعاً للفنون الفلسفية بارعاً في الأصول الفقهية مفرط الذكاء فصيح العبارة، سافر إلى حلب، فنسب إليه انحلال العقيدة. فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، وخنقه في سجنه بقلعة حلب.

وله تصانيف فمن ذلك (التنقيحات) في أصول الفقه، وكتاب (التلويحات) وكتاب (هياكل النور) وكتاب (حكمة الإشراق) وله الرسالة المعروفة (بالغربة الغربية) على مثال (رسالة الطير) لأبي علي ابن سينا، ورسالة (حي بن يقظان) لابن سينا أيضاً، أشار فيها إلى حديث النفس وما يتعلق بها على اصطلاح الحكماء. انظر: شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1978)، 6: 268. خير الدين الزركلي، الأعلام، (ط15، بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 8: 140.

[2] محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، (القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، 1959)، 62.

ولكن مشروعه نتيجة لأسباب قاطعة مهيأ للفشل. سبب ذلك أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة''[3].

لسنا في صدد عرض الأصول الاشراقية لفلسفة السهروردي، لكن الكثير من الباحثين ''يعتبرون المذهب الإشراقي في جملته مذهباً أفلاطونياً حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة، فتأثرت بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا''[4].

ويمكن عد النظريات الإشراقية عند السهروردي نموذج حيٌّ للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشائية في شكل خاص) وبين فلسفة التصوف. إضافة إلى مصادر الفكر الإشراقي المتعددة (الزرادشتية، الفيثاغورية، الأفلاطونية والهرمسية) في إطار الإسلام العام. وتدل النصوص الأصلية التي كتبها السهروردي أنه كان مستوعباً إياها بوعي جيد موضوعه العالمية التي يقوم عليها تاريخ الفكر الفلسفي بمختلف أشكاله وتجلّياته، في مختلف بيئاته وأزمنته وإنه بهذا الاستيعاب وهذا الوعي بنى مذهبه التصوفي الإشراقي[5].

1. نظرية الفيض والصدور عند السهروردي

ظهر القول بالفيض أو الصدور في الفكر الفلسفي عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ولا سيما عند أفلوطين ''كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثرة عن الواحد البسيط وهو الله صدوراً مباشراً في صورة الخلق والإيجاد دون أن تعتري ذات الواحد الكثرة والتغيير لذلك قالوا: إن الواحد البسيط بما هو إنما يلزم عنه واحد، ومن ثم فالموجودات الجزئية في نظرهم تصدر عن الله ضرورة في صورة فيض وانبثاق وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ العقلية المفارقة تعرف بالعقول المفارقة. ولما كان لا يصدر عن الواحد في نظرهم إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها''[6].

ونظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول ''فخلال محاولة الفارابي وابن سينا التوفيق بين الدين والفلسفة قالا بهذا الرأي وقالا إن معرفة الله لذاته سبب في وجود كل شيء لأنه إذا أدرك ذاته

---

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، (ط2، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998)، 305_ 306.

[4] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ط2، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية،1990)، 410.

[5] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الفارابي، 1979)، 2: 237.

[6] عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، (ط1، بيروت: دار الجيل، 1993)، 246.

فاض عنه عقل أول. وهذا العقل يدرك ذاته ويدرك المصدر الذي فاض عنه، ويؤدي هذا الإدراك المزدوج إلى نشأة عقل ثان وجسم وفلك ونفس سماوية''[7] وصولاً إلى العقل العاشر أو العقل الفعال.

لذا تعتبر نظرية الفيض والصدور من أهم النظريات الفكرية التي مدت ظلالها على الفكر الفلسفي الإسلامي. حيث أخذ بها الفلاسفة الفارابي وابن سينا كذلك السهروردي على حد سواء محاولة في تفسير العالم والوجود. وهي النظرية التي تفسر كيفية صدور الأشياء عن العلة الأولى. وهذه النظرية بعد أن كانت في الفلسفة المشائية انتقلت إلى ساحة الفكر الإشراقي بشرح وأسلوب مختلف. والاختلاف لا يتعدى أن يكون في العبارات، والمعنى والمقصد واحد مع اختلاف في عدد العقول التي تفيض والصادرة عن ذلك.

تصويب المحكم: كان على الباحث أن يخص السهروردي بالتعريف وأهم كتبه التي تناولت هذه النظرية.

التعديل: تم ذكر المؤلفات في الهامش.

وقد ذكر السهروردي هذه النظرية في العديد من كتبه[8] لما لها من أهمية كبيرة في فلسفة الإشراق وهي تشرح وتفسر كيفية صدور الأنوار عن واجب الوجود[9]. وطريقته ''أن العقل الأول بتعقله للوجوب ونسبته للأول يوجب عقلا، ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلاث فيقتضي عقلاً آخر وفلكا هو فلك الثوابت ونفسه، ومن العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القمر ونفسه عقل عاشر هو العقل الفعال الفائض على العالم العنصري''[10].

والسهروردي كالمشائين يرى أنه لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد. والمنطقية التي يتبعها في ذلك ''أن الواحد إذا صدر عنه شيئان جيم وباء، فاقتضائه الجيمية ليس نفس اقتضاء البائية، فيكون هي هي، فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين، ولا بد لفعال شيئين من حيثيتين في ذاته فيتركب فمبدأ الأثنين بلا واسطةٍ منقسم، فواجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد''[11].

وفي المشارع والمطارحات يقول ''إن الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان فلا بد من اختلافٍ ما بين اثنين إما بالحقيقة وإما بعرضيٍ، وإذا اختلف المعلول بالعرضي فيكون هو قد أفاد العرضي الغير المتفق في الاثنين، وقد

---

[7] للاستزادة حول آراء الفلاسفة، ينظر: كتب الفارابي، منها عيون المسائل، وابن سينا، منها الإلهيات من كتاب الشفاء، محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية)، 99.

[8] تم جمع مؤلفات السهروردي ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، بتقديم وتصحيح هنري كوربان ونجفقلي حبيبي، واشتملت على أربع مجلدات، متضمنة كتبه العربية والفارسية، لذلك سنشير إلى مؤلفه في الهامش وفقا لتسلسلها في المجموعة ضمن المصنف الذي ورد فيه، مختصراً بحرف (م) في حال ذكره اكثر من مرة، وفي حال ذكره لأول مرة سيتم ذكر بطاقة الكتاب كاملاً.

[9] تناول السهروردي مسألة العقول العشرة وفيض الأنوار في مؤلفاته الرئيسية؛ كتاب اللمحات، والتلويحات، الرسائل الصوفية، هياكل النور، المطارحات، حكمة الإشراق.

[10] شهاب الدين السهروردي، اللمحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ، 1388)، م4: 233.

[11] شهاب الدين السهروردي، التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388)، م1: 50.

أفاد ذات كل واحدٍ والعرضي الذي فيه وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة، ففي الجملة لا بد وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة، وإن لم يكن اختلاف إلا في مميّزي المشتركين أو المخصص والمتخصص، وإذا اختلف المقتضي اختلف الاقتضاء واذا اختلف الاقتضاء اختلف جهة الاقتضاء، وإذا كان كذا اختلف في ذاته جهتان وقد كان وحدانياً هذا محال''[12].

وفي كلمات صوفية يقول''الواحد من جميع الوجوه لا يتصور أن يوجب ما ليس بواحد من غير واسطة، فإنه لو صدر عنه اثنان من غير واسطة فاقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر، ففيه جهتان يقتضي بإحدهما أحدهما وبالأخرى الآخر فليس بواحد''[13].

والملاحظ على كلام السهروردي من خلال مذهبه في الصدور هو نفي الكثرة والتعدد في ذاته تعالى. كذلك جعل الذات والصفات شيء كما هو مذهب المعتزلة من خلال نفيهم للصفات.

والإشراقي يرى ''أن الأفلاك كلها لا تصدر عن عقل واحد وان لكل معشوقاً آخر، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول وتعقل الاعتبارين وذاته، قالوا: فلتعقله لوجوب وجوده من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الاقصى إذ الإمكان اخس الجهات فيناسب المادة، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك له بالشوق إليه، ثم من الثاني بالتثليث ايضاً عقلاً وفلك الثوابت ونفسه، ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا إلى أن يتم الأفلاك التسعة، والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التي للعناصر، وباعتبار تعقل ماهيته صورها وباعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسنا الناطقة، وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية، لاشتراك العنصريات في مادة واحدة، وبافتراق حركاتها افتراق أنواع الصور''[14].

ومذهب السهروردي في الفيض كما هو مذهب المشائين، كذلك حديثه عن اشتراك الأجرام السماوية في الحركة الدورية يرتبط بفلسفة الوجود عنده، والعقل العاشر الذي حده ومن خلال كثرة المعاونات والموجبات للاستعدادت المختلفة يكثر فيضه، والعقل العاشر عند الفلاسفة العقل الفعال، وعند السهروردي هو روح القدس، الذي جاء في قوله تعالى {إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا}، (مريم: 19) وهو واهب نوع المسيح على حد تعبيره[15].

ولنا أن نسأل السهروردي عن ماهية الصادر الأول؟ فيجيب قائلاً ''أول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلاً، وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة، ولا هيئة فيحتاج إلى محل ولا نفس فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرك

---

[12][12] شهاب الدين السهروردي، المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388)، م1: 385_386.

[13] شهاب الدين السهروردي، كلمات صوفية، تحقيق قاسم محمد، (ط1، دمشق: مكتبة المدى، 2009)، 70.

[14] السهروردي، التلويحات، م1: 63.

[15] انظر: شهاب الدين السهروردي، الألواح العمادية، تحقيق نجفقلي حبيبي، (ط1، بغداد: منشورات الجمل، 2014)، 139.

لنفسه ولبارئه وهو النور الإبداعي الأول[16] لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات، وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأول فيقتضي بنسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسياً آخر، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرداً، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية، وأجسام بسيطة فلكية، والجواهر العقلية المقدسة وإن كانت فعّالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفعال بها، وكما أن النور الأقوى لا يمكّن النور الأضعف من الاستقلال بالإنارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته''[17].

وانفصال النور الحاصل عن طريق الفيض هل له خواص الكم المنفصل والمتصل عند السهروردي أم ماذا؟ يجيب على ذلك ''أن وجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء، لأن الانفصال والاتصال من خواص الاجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك، ولا بأن ينتقل عنه شيء، إذ الهيئات لا تنتقل والهيئات مستحيلة على نور الأنوار''[18]. والنور الحاصل من نور الأنوار ''هو الذي يخصه باسم النور السانح، وهو نور عارض والنور العارض ينقسم إلى ما يكون في الأجسام، ومنه ما يكون في الأنوار المجردة''[19].

وفي عقيدة الإشراق ''لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار، نور وغير نور، أي إما أن يصدر نور أو ظلمة، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فتصير ذاته مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وهذا محال، والظلمة لاتحصل منه بغير واسطة، والنور كذلك إن اقتضى فلا يقتضي غير النور ولا يحصل منه نوران، فلابد من فارق بين الاثنين والا يلزم جهتان في ذاته وهذا محال''[20].

وإذا فُرض وجود ظلمة فلا يحصل معها نور وإلا تعددت جهاته ''فأول ما يصدر من نور الأنوار نور واحد مجرد، وهذه الأنوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة، فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة، ولإمتناع صدور غيرها معها، لاستحالة صدور الأشرف من الأخس[21]، لكون العلة أشرف من المعلول والظلمات''[22] ومقصد الفيلسوف الإشراقي

---

[16] يقول افلوطين، أن النور الأول هو نور يشع لذاته أصلاً وإشعاعه متجه الى ذاته، نور ينبعث من نور وينساب في نور وذلك في آن واحد. أفلوطين، التاسوعات، ترجمة: فريد جبير، (ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997)، 446.

[17] شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، (ط1، مصر: مطبعة السعادة، 1335)، 26_27.

[18] السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388)، م2: 128.

[19] السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 138.

[20] السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 125.

[21] من القواعد الإشراقية إن الممكن الاخس إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبل الأخس، وهو أصل عظيم يبتنى عليه مسائل مهمة، وهو من فروع أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد، فان نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوحدانية، لم تبق جهة اقتضاء الأشرف لأنه ذو جهة واحدة لا اكثر، وإذا كان كذلك فاما أن يجوز صدور الأشرف عنه بواسطة أو دونها، أو لايجوز مطلقاً، فإن جاز بغير واسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان هما الأشرف والأخس، وهو محال، وإن جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأن التقدير إن صدور الأخس عنه بغير واسطة، إذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب، والعلة أشرف من المعلول ومتقدمه عليه بالذات، فيكون قد وجد قبل الأخس ما هو اشرف منه، هو المطلوب.

من هذه المقدمة يريد التدليل على ''أن نور الأنوار لمّا لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة، ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد''[23].

والأنوار المجردة عند السهروردي غير مختلفة في الحقائق ''وأن الفرق بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه ليس إلا بالكمال والنقص، كالنور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال، والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده، كالحائط الواحد يقبل النور من الشمس والسراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس، فالأرض تقبل من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج''[24].

وإذن فحصول الشعاع من نور عقلي عارض أو مجرد لا يتطلب انتقال مصدر الإشعاع أو انفصال جزء منه ''بل يتطلب فقط شرطاً أساسياً ينتظم الوجود النوراني بأسره، وهو استعداد القابل؛ أي المستعد للإشراق لقبول الشعاع، ويحصل لهذا القابل إشراق عقلي وهيئة نورانية في ذاته للاستعداد المفتضي لذلك، أما المشرق أي المعطي للشعاع وهو جوهر عقلي شارق، في علته جهة تقتضي ظهوره وهذه الجهة ترجع في سلسلة العلية والمعلولية إلى نور الأنوار وهو المصدر الأول والأخير لحركة الإشراق''[25].

وحديثه عن الاستعدادت والقوابل في العلل هي معارضة لرأي الفلاسفة الذين يدينون بتأثير حركات الأفلاك على إيجاد الأشياء ''لكن كيف يوجد الأمر غير القار أمراً قاراً كالنفوس البشرية والصور العنصرية؟ ولكنها تحصل الاستعدادات، لا بمعنى أنها الموجد لتلك الاستعدادات، فإنها أيضاً من جملة الأشياء، بل بمعنى أنها شرط لحصولها''[26].

وللسهروردي رموزه الخاصة في ماهية الموجودات الصادرة عن نور الأنوار يقول في ذلك ''ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية، وروح القدس المسمى عند الحكماء العقل الفعال وكلهم أنوار مجردة إلهية، والعقل الأول أول ما ينتشيء به الوجود، وأول من أشرق عليه نور الأول وتكثرت العقول بكثرة

ينظر: حكمة الإشراق للسهروردي، م2/ 154، وشرحها، ص352، ومضمون هذه القاعدة إن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد، وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله، أو أن اثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل أو بمعنى آخر إذا وجد ما هو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حقا إلى وجود ماهو أرفع منه مرتبة، والسهروردي يشير إلى أن هذه القاعدة قد أشار إليها أرسطو في كتاب السماء والعالم. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 136.

[22] قطب الدين شيرازي، شرح حكمة الإشراق تقديم عبدالله نوراني ومهدي محقق، (طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1380)، 308.

[23] السهروردي، حكمة الاشراق، م2: 126.

[24] السهروردي، حكمة الاشراق، م2: 127.

[25] أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 150_151.

[26] جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، (ط1، بيروت: بيت الوراق للنشر، 2010)، 223.

الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار''[27].

والسهروردي يعطي أسماء معينة للأنوار[28] وفيوضها بل اكثر من ذلك فقد جعل للشمس والكواكب السبعة أدعية خاصة رابطاً ذلك بنزعته الصوفية الذوقية المبنية على تصوره الديني كذلك، حديثه عن الوسائط فرأيه لم يكن مخالفاً لآراء الفلاسفة في كثرة الوسائط فيما بين العقول وصدورها، فللوسائط دور مهم في قرب الأنوار والظهور على مسرح الوجود.

ويفسر الدواني كلام السهروردي ذكره لروح القدس المسمى بالعقل الفعال؛ هو رب النوع الإنساني، مخالفاً لما تشعر به كلمة المتأخرين من اتباع المشائين، فإنهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علّة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته، وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفائضة عليها، ويعتبر الدواني أن يكون مراد السهروردي بالعقل العاشر مماشاة المشائين لأنه قد تسامح معهم في بعض المواضع[29].

. كثرة الأنوار والصدور الطولي والعرضي

نواجه بعض الصعوبة في تحديد رأي السهروردي في عدد العقول أو الأنوار الفائضة[30] فمذهبه مشائي بحت في العديد من المواقف فيما يخص عدد العقول، لكن موقفه قد تغير في مواضع أخرى. ممكن أن نعزو سبب ذلك إلى تغيير البيئة الفكرية لديه. يؤيده كلام الدواني السابق ''أنه قد تسامح مع المشائين في بعض المواضع'' على كل حال فمعارضته لتحديد الفلاسفة العقول بالرقم عشرة مذكورة في كتبه المختلفة، وقد رد على الفلاسفة رداً وافياً، متخذاً في ذلك منهجاً وطريقاً مختلفاً لخط سيرهم.

ففي رده على المشائين يقول ''إن النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذ نور مجرد آخر وبرزخ، فإذا اخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصري، وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر وإذا صادفنا في كل برزخ من الأثيريات كوكباً وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلابد لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا، والترتيب الذي ذكره المشاؤون

---

[27] السهروردي، هياكل النور، الهيكل الرابع، 28.

[28] مصطلح النور لم يكن السهروردي أول مستخدماً له فقد سبقه العديد من المفكرين من قبل، كجابر بن حيان في رسائله يقول: يا معشر الناس ابحثوا واطلبوا لتفلحوا بهذه الأنوار العالية، فإنه ليس براقٍ من أغفل صناعة الفلسفة، لكنه راسب مضمحل إلى الأسفل دائمًا، كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، مختار رسائل جابر بن حيان، 37، والغزالي في كتاب مشكاة الأنوار، يستخدم فيض الأنوار ونور الأنوار، ص115، وص143، نشر عالم الكتب. كذلك: أبو البركات البغدادي في كتابه المعتبر 3: 126.

[29] الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، 199.

[30] الاستاذ علي أبو ريان في دراسته لفكر السهروردي قد أشار الى تعدد آراءه وتبدل موقفه من هذه الفكرة يمكن الاستزادة من الدراسة المشار اليها عند أبو ريان، ونحن نستخدم كلمة عقل ونور لاختلاف المسميات التي اطلقها الفيلسوف السهروردي على الصدور.

يؤدي إلى المحالات، فإذن الأنوار القاهرة – وهي المجرّدات عن البرازخ وعلائقها– أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين''[31].

ويتابع السهروردي نقده للمشائين مستغرباً من حصرهم للعقول في العدد عشرة؛ حيث يقول ''بأنهم اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة، فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم، وليس هذا بصحيح، فإن العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطايف الترتيب وعجايب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظلّ لها''[32]. ''لأن عالم البرازخ أكبر من العد والحد، لذلك إذا كانت العقول منحصرة يلزم عن ذلك أن يكون عالم البرازخ أشرف من عالم الأنوار وهذا باطل''[33].

يعلق الهروي على كلام السهروردي السابق قائلاً ''أن زيادة موجودات عالم البرازخ على عالم الأنوار فكرة غير صحيحة، لأن العقل الصريح القويم المنزه عن كل شائبة يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف ترتيبه وعجائبه أكبر مما هي عليه في عالم الحواس''[34].

فيرى السهروردي أن العقول أكثر مما حصره المشائيين في عشرة عقول فقط ''وأن هذا هو مذهب أهل الحق كما يرى أفلاطون وغيره، وأن السهروردي كان كثير الذب عن المشائيين لولا أن رأى برهان ربه[35]'' على حد تعبيره.

وسبب رفض السهروردي لفكرة حصر العقول بالعدد عشرة ذلك''لأن فلك الثوابت فيه آلاف من الكواكب إما إن تؤخذ مختلفة الأنواع أو تؤخذ متفقة الأنواع مختلفة اللواحق المتميزة بعضها لبعض، فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تحصى، فإن كانت مختلفة الحقائق فظاهرة أنها لا تحصل بجهةٍ واحدةٍ ولا بجهاتٍ معدودة، وإن كانت متفقة الحقائق فممّيزاتها –من الأوضاع والأعراض والمخصصات من الأحياز– فيها كثرةٌ واختلاف يستدعي أيضاً كثرةُ جهاتٍ خارجة عن الحصر''[36].

فإذن إيقاف فيض العقول إلى العدد عشرة غير صحيح ومتهافت عند السهروردي وأن طريقة الإشراق في حل هذه الأشياء هي أفضل الحلول وأنجحها[37] كما يعبر عنه. والمشاؤون وإن حدوا عدد العقول عشرة، تسعة للأفلاك وواحد

---

[31] السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 138_139.

[32] السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 155.

[33] غلام حسين الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، (ط1، بيروت: دار الهادي، 2005)، 338.

[34] غلام حسين الديناني، إشراق الفكر والشهود، 339.

[35] السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 156.

[36] السهروردي، التلويحات، م1: 451.

[37] السهروردي، التلويحات، م1: 452.

للعالم العنصري، لكن الحق أنها كثيرة جداً يستدل على ذلك بقوله تعالى {وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ}، (المدثر: 31) وقوله تعالى {وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ}، (النحل: 8)[38].

وفي مسألة الصدور الطولي والعرضي، فإن السهروردي يقسم فيض الأنوار إلى قسمين:

1. أنوار قاهرة عالية الطبقة الطولية المترتبة في النزول وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها.
2. أنوار قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول وهي أرباب الأصنام النوعية الجسمانية[39].

والوجود في فلسفة الإشراق يمر بسلسلة من العلل المقهورة التي تعود في نهايتها إلى العلة الأولى نور الأنوار؛ وهذه السلسلة تكون عن طريق ''أن نور الأنوار نظم الوجود وحفظ نظامه باللانهاية، وأن جميع الموجودات متناهية إلى عللها وعللها متناهية إليه، فالوجود كله منطوي في قهره، فالأجرام انطوت في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نوريّة العقول، والعقول منطوية في قهر نوريّة المعلول الأول وهو منطوي في قهر نورية القيوم نور الأنوار''[40]ومن خلال هذا يثبت السهروردي ''أن الهيولى[41] غير واجبة الوجود والصورة، وإلا استغنى كلّ عن صاحبه، فيكون علة لنفسه وذلك محال''[42].

ومن خلال نصوص السهروردي السالفة يمكننا أن نرى التأثير الواضح بفلسفة أبي البركات البغدادي. فرأيه باستحالة عدد الأنوار بالرقم عشرة، وفكرة الأنوار الصادرة بشكل طولي وعرضي هي فكرة واضحة المعالم في فلسفة البغدادي النقدية المعارض للمشائية. كذلك مسألة تناهي العلل وجميع الأنوار الصادرة إلى نور الأنوار أي العلة الأولى، وأيضاً رأيه في الهيولى وأنها غير واجبة الوجود[43]. تم التوثيق.

وفي فلسفة جعلت من النور عقيدة وأساس لها في الوجود كان لابد على السهروردي أن يقول بالفيض الطولي والعرضي استناداً الى عقيدته النورية وإلا كان سيقع في إحراج وتناقض في عقيدته الصوفية المبنية على النور. وبما أنه

---

[38] انظر: الألواح العمادية، 56.

[39] أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 177، وينظر: السهروردي، المشارع والمطارحات، م1: 452، وينظر: السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 179،

[40] السهروردي، المشارع والمطارحات، م1: 465.

[41] الهيولى عند السهروردي لا يصح حدوثها، وإلا كان يسبقها هيولى وإمكان، فيصير الهيولى هيئة فلا يكون هيولى وهو ومحال، فلا يحدث إلا ما له قوة وجود في هيولى. السهروردي، المشارع والمطارحات، م1: 326.

[42] السهروردي، التلويحات، م1: 38.

[43] فيما يخص آراء البغدادي في موضوع الهيولى، انظر: المعتبر، 3: 204، وفي مسألة تناهي العلل، الجزء نفسه، 163، وموضوع الخلق الطولي والعرضي، انظر: المصدر نفسه، 3: 151، وحديثه عن عدد الأفلاك، 3: 166.

حدد صدور الوجود كصدور النور عن الشمس، كما أن الشمس لا تستطيع أن تحدد اتجاه أشعتها الصادرة كذلك فان طبيعة النور الفائض يخالف تضييق صدوره بشكل طولي أو عرضي.

. مشكلة التنزيه بين الوجوب والإمكان

الفارابي قسم الموجودات إلى واجب وممكن أي واجب الوجود، وممكن الوجود، وهذه التفرقة تعتبر مدخلاً إلى فهم نظريته الفيضية وشرحها ولا يوجد قسم ثالث للوجود عنده، وتابعه ابن سينا على هذا التقسيم[44].

ومن رأي الفلاسفة[45] ''أن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله للأول''[46].

كذلك تابعهم السهروردي في مؤلفاته إذ ينقل كلام ابن سينا السابق بصيغته، ويضيف ''أن ترجح وجود الممكن على عدمه إنما يكون بسبب يرجح وجوده على عدمه، وترجيح عدمه على وجوده إنما يكون لانتفاء المرجح، فالممكن إذا وجد يكون وجوده بسبب مرجح''[47].

لكن تطبيق فكرتي الوجوب والإمكان على السلسلة الوجودية من نور الأنوار عند الفلاسفة أو السهروردي شيء غامض ''فكيف يصدر ماهو ممكن عن الصادر الأول أو النور الأقرب مع أن الصدور ضروري اقتضاه كمال المبدأ الأول كما تفيض الأشعة عن الشمس. وفي مذهب يقوم على الصدور الضروري لا يوجد تبرير مقنع لفكرة الإمكان، إذ يوجد في المعلول الأول ثالوث لا يأتيه من الواحد، ولا يمكن أن يقبل التصوير الأدبي الذي يقدمه أصحاب مذهب الفيض

---

[44] أبو نصر الفارابي، عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، (طبعة لندن: 1890)، 57. أبو علي ابن سينا، النجاة في الحكمة، (ط2، مصر: نشر محيي الدين صبري الكردي، 1938). 224. زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، (الإسكندرية: دار الوفاء، 2002)، 271.

[45] ابن رشد ينتقد أقوال الفلاسفة في هذه القسمة، ويرد على ابن سينا ويتهمه بالتأثر بأفكار المتكلمين، لأن هذه القسمة لا تصح بوجه من الوجوه، والمسألة راجعة إلى القول بنظرية الفيض أو رفضها، فابن رشد يرفض هذه النظرية ولا يرتضيها في عملية الخلق والوجود. تهافت التهافت، 230، وكتاب مناهج الأدلة، ص145، نشر مكتبة الأنجلو مصرية.

[46] الفارابي، عيون المسائل، 58–59، وينظر: أبو علي ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زادة الآملي، (ط1، قم: مطبعة باقري، 1376)، 437.

[47] السهروردي، الألواح العمادية، 40.

حينما يتكلمون عن نظر الصادر الأول لذاته وللواحد، فما دام الصدور ضرورياً فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو ممكن مهما قيل في درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار''[48].

وهذه المسألة قد أجاد التفصيل بها البغدادي، فهو يعيب على الفلاسفة جعلهم مبدأ الصدور إلزاماً على واجب الوجود في إبداعه للعقول والأفلاك، سالبين عنه إرادة الفعل والإيجاد، حيث يقول ''أن المبدأ الأول لا قبل له وهو فاعل بالذات والإرادة، لا بالقسر والعرض والطبع كما تقول الفلاسفة، والفعل بالطبع يقتضي أن الفاعل لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريده كالثلج في التبريد، وينقض حجج من يؤمن بهذا المبدأ بدليل عقلي فيقول متسائلاً: كيف يوجد الأمر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعله بذاته وقصده؟''[49].

وجد القول في مفهوم الإمكان والوجوب عند الفلاسفة هو راجع إلى مسألة قدم العالم وحدوثه، فالفلاسفة يرون أن العالم قديم، ابدع بلا زمان لأن الحركة والزمان قديم عندهم والمادة كذلك، فالصدور يكون عندهم بلا زمان. ذلك لأن الفلاسفة اشكل عليهم التغير من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي. أو القول أن الله خلق بعد أن لم يكن خالق، وحصول تغير في الإرادة، والمرجح والتراخي في الفعل، هذا عائد كله إلى تصورهم الخاص في فهم إشكالية الزمان.

كذلك تصورهم لمشكلة علم الله تعالى وإدراكه للعقول الصادرة عنه، لذا انتقدهم البغدادي وعاب عليهم هذا النوع من الفكر حيث يقول ''الفلاسفة يقولون المبدأ الأول لا يدرك الجزئيات والمحسوسات وقالوه في سائر الأشياء التي سموها عقولاً بل وفي كل ما يعقل، وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره، فكان ينبغي لهم بحسب هذا الأصل أن يقولوا في الثاني أيضاً أنه لايعرف مادونه وإن عرف مافوقه فيعرف الثاني الأول ولايعرف الثالث، ويعرف الثالث الثاني والأول ولايعرف الرابع وهكذا في بقية العقول''[50].

فرأي السهروردي والفلاسفة في نظرية الخلق؛ أنهم جعلوا مركزية تنطلق منها العقول أو الأنوار الفائضة، وعن طريق الوسائط يكون الظهور والبروز في الوجود، نور يستقبل وآخر يرسل إلى النور التالي، كالأجهزة الحديثة المستخدمة في إرسال واستقبال الإشارات، سواء عن طريق أسلاك كما يحصل في عملية ربط الأنوار الصادرة، أو عن طريق بث لا سلكي كالأفلاك والأجرام.

---

[48] أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 156. جميل صلبيا، تاريخ الفلسفة العربية، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989)، 238.

[49] أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، (ط1: حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1357)، 3: 67.

[50] البغدادي، المعتبر، 3: 157.

وقد مثل السهرودي على فيض الأنوار كالفيض الصادر عن الشمس من دون أن ينقص من نورها شيء، كما الشمس هي المصدر والمغذي الرئيسي لجميع الأنوار المستفادة من نورها الأول حسب القبول والاستعداد كذلك نور الأنوار. فجميع الأنوار عائدة إلى نوره لأنه أول الأنوار، وله فصل أسماه (في ابطال جسمية الشعاع)، يستدل بذلك أن الشعاع لو كان جسماً لكان انعكاسه من الصلب أولى مما ينعكس من الرطب، ولنقص جرم الشمس إذا فارقها.

يمكن أن نعذر السهروردي بمعتقده هذا بعدم ذبول الشمس، أو عدم تأثر الشمس من النور الصادر منها وفق الإمكانيات المتاحة في عصره. لكن الشمس وإن كانت المصدر الرئيسي لنا في صدور ضوئها المجاني، إلا أن العلم الحديث وعن طريق علم الفلك يعتقد العلماء أن الشمس في حالة ذبول ونقص مستمر، وحسب بحوثهم فإن غاز الهيدروجين والغازات الأخرى المتكونة في داخلها والمتسببة في الانفجارات التي تشع بالنور، سيأتي يوم فيه يتعطل عملها هذا وتصبح خافتة بلا نور، وهذا دليل على أن الشمس تتأثر بما يشع منها من نور[51]. تصويب المحكم: هذه الإحالة بعد أن تثبت مرجعا واحدا على الأقل. تم التوثيق.

لذا فإن أبو حامد الغزالي أدرك هذه الحقيقة واعترض على جاليونس في تمسكه بدليل عدم ذبول الشمس من أجل اثبات قدم الحركة والزمان، حيث يقول الغزالي ''من أين عرف أنه لا يعتريها الذبول؟ أما إلتفاته إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب، والشمس.. لو نقص منها مقدار جبال مثلاً، لكان لا يتبين للحس، فلعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم (المناظر) لا يعرف إلا بالتقريب''[52].

4. السهروردي ومعضلة التنزيه

السهروردي كغيره من مفكري الإسلام يرى أن واجب الوجود منزهاً عن الكثرة ولا يصح أن يكون شيئان هما واجب الوجود ''لأنهما حينئذ اشتركا في وجوب الوجود، فلا بد من فارق بينهما فيتوقف وجود أحدهما أو كليهما على الفارق. وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود ولا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما فإنهما يكونان واحداً والأجسام والهيئات كثيرة، وأن واجب الوجود واحد فليست –أي الأجسام والهيئات– هي واجب الوجود، فهي ممكنة وتحتاج إلى مرجح

[51] انظر: جيمس ليدسي، الانفجار الأعظم، ترجمة عزت عامر(ط1، القاهرة: مكتبة المهتدين، 2005)، 39.
[52] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (ط4، القاهرة: دار المعارف، 1966)، 127.

هو واجب الوجود لذاته، وواجب الوجود لا يتركب من أجزاء فيكون معلولاً لها لاتكون تلك الأجزاء واجبة، وأنه لا واجبين في الوجود، والصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها، فواجب الوجود ليس محلاً للصفات''[53].

والسهروردي ينزه الباري عن التركيب بقوله ''وواجب الوجود لايتركب من الأجزاء، لأنه لو تركب لكان لها مدخل في وجوده فيكون معلولها وهو محال، وأن الباري تعالى منزه عن الصفة الزائدة لأن الواجب بالذات لا يحتاج إلى الغير''[54].

من النص السابق للسهروردي يمكننا أن نستشف عدة أمور كانت الصفة المشتركة بين مفكري الإسلام بشكل عام؛ ففي تنزيهه للباري عن التركيب والكثرة الحاصلة في الأجسام، فهذا هو دأب المتكلمين والفلاسفة الذين يرون أن الله تعالى منزه عن مشابهة مخلوقاته وأن ذاته الشريفة تتعالى عن الاتصال بالمادة أو بشكل أدق التعلق بالمادة وتفرعاتها وملحقاتها. فكتب المتكلمين ملأى بهذه الأدلة والردود على المجسمة والمشبهة. كذلك آراء الفارابي وابن سينا مشحونة بتلك الأدلة التي تنزه واجب الوجود عن التركيب والكثرة الحاصلة في الطبيعة.

والفارق الذي تكلم عنه السهروردي كدليل على إمتناع واجبي وجود، هو دليل التمانع المشهور لدى المتكلمين استلهاماً من قوله تعالى {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} (الانبياء: 22)، وأصبح منهجاً عاماً لهم. لأن فيه تنزيه للباري عز وجل عن المشاركة في ملكه ووحدانيته ونفي الشريك عنه سبحانه، دليلاً قد أخذ به الفلاسفة نفسهم. وقد استطرد فيه ابن سينا في النجاة فصل في عنوان (لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود)[55].

وقوله الصفة لا تجب بذاتها أراد بيان التوحيد الصفاتي بعد اثبات التوحيد الذاتي، وهو ''أن صفاته تعالى عين ذاته، وواجب الوجود واحد من جميع الوجوه وكل ما يوجب تكثراً من تجسم وتركيب يمتنع عليه، لاضد له ولا ند له ولا ينتسب إلى أين وله الجلال الأعلى والكمال الأتم''[56] فأراد السهروردي بهذا إبطال الكم المتصل والكم المنفصل به تعالى، وتنزيهه من جميع الوجوه، وجعله للصفات عين الذات هو مذهب المعتزلة ونفيهم لصفات الباري تعالى تنزيهاً له من التعدد.

والسهروردي في نفيه أن يكون واجب الوجود محلاً للصفات، موافق لكلام ابن سينا الذي يرى ''أن واجب الوجود ذاته علته، ولا يصح أن تكون غير ذاته علته، كذلك لا يصح أن تتكثر ذاته بصفات مختلفة فيكون وجوده متعلقاً

---

[53] السهروردي، هياكل النور، 21.

[54] الدواني، شواكل الحور، 171.

[55] ابن سينا، النجاة، 230.

[56] السهروردي، هياكل النور، 21.

بعلة، وواجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون واجب الوجود بغيره، ولا يصح في واجب الوجود أن يتكثر لا في معناه ولا في تشخصه''[57] أي معناه أن واجب الوجود بذاته لا صفة له.

والفيلسوف الإشراقي يثبت الصفات الإضافية أي لا صفات يلزمها الإضافة فتكون في نفسها كيفية أو نحوها، حيث يقول ''وله صفات سلبية كالقدوسية والفردية والأحدية وهي سلوب لعوارض وقسمةٍ لا تحل بوحدانيته عز سلطانه، ويقول: فمن الأمهات العوالي[58] العرضية لا يجوز عليه إلا الإضافة كالمبدأية والعلية إذ يتغير ما على يمينك أو في محاذاتك دون تغيرك فلا يحتاج إلى قبول وتغير في نفس الشيء''[59]، وهذا الدليل نجده عند الغزالي يستدل به على عدم تغير علم تعالى، وإحاطته وشموله لكل شيء[60]. التصويب: أين المصدر لدى الغزالي؟ لا بد من التوثيق كما سبق مثل هذه الملاحظة، الجواب: تم التوثيق.

لكن السهروردي في مشكلة التنزيه لديه يرى ''أن محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي وللنور الأقرب مشاهدة لنور الأنوار وشروق منه عليه ومحبة له ولنفسه، ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الأنوار''[61].

وصدور النور عنده ''يتمثل في تسلسل فيوضات النور من مصدره الأعلى إلى الصادر الأول، ومنه إلى مابعده حتى عالم الأجسام الظلمانية، وشكل آخر يتمثل في الإشراق المباشر من الأنوار نفسه على كل حلقة في سلسلة هذا النظام الوجودي دون وساطة، لكن هذا الحضور بكلا شكليه رفض صريح للتنزيه الإلهي المطلق''[62].

وفي مسألة الأزلية يؤكد على أن''نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد لم يحصل فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالها وأضواءها المجردة دائمة''[63] لينتهي السهروردي من مقدمته هذه إلى أزلية الحركة والزمان كما هو الرأي عند المشائين.

---

[57] ابن سينا، أبوعلي، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (بيروت: الدار الإسلامية)، 61.

[58] لكل نور عقلي عال علة لما دونه إلى آخر المراتب، وتسمى هذه الطبقة (الأمهات)، إذ منها تنشأ جميع الموجودات من العقول والنفوس والأجرام والهيئات، واما الطبقة العرضية فهي الحاصلة من أشعة الطبقة العالية، الشهرزوري، شرح حكمة الاشراق، 2: 208.

[59] السهروردي، اللمحات، م1: 41.

[60] انظر: تهافت الفلاسفة، 153.

[61] السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 137.

[62] حسين مروة، النزعات المادية، 2: 242.

[63] السهروردي، حكمة الإشراق، م2: 171_172.

وقضية التنزيه أو التوحيد ''تظهر في نظام الإشراق على غرار ما تظهر في سائر مذاهب التصوف الفلسفي، من حيث جوهرها التناقضي القائم على الاستحالة لاستعصاء حل التناقض بين التوحيد المطلق واتصال نور الأنوار الله الواحد، مع سائر الحلقات النورانية الوسائط، حتى النفس الإنسانية التي تؤلف نظام الوجود الإشراقي ونظام المعرفة الإشراقية في وقت معا، فإن هذا الاتصال بطريقي الإشراق والمشاهدة يتناقض مع فكرة التوحيد المطلق التي تعني الانفصال المطلق''[64].

فالقول بنظرية الأنوار أو العقول ''ووجود الوسائط النورية مع شدة اتصال نور الأنوار بالموجودات عن طريق الإشعاع المباشر الذي ينظم الوجود بأسره ويتخذ له طريقاً غير طريق الإشعاع الذي يربط الوسائط ويفيض عليها في سلسلة الوجود النورانية، واعتبار الوسائط مجازية افتراض خطير لحقيقة العلاقة بين الواجب وموجوداته''[65].

والإشراق أو فيض النور''هو وسيلة الإيجاد في الكون فيما يعبر عنه السهروردي هنا. وبذلك ينتفي الخلق والإيجاد كفعل لوقوع الأشياء وحدوث الحوادث، مما يصدم اعتقاد الدين (الإسلام)، وقد التجأ إلى هذه النتيجة لمسايرته جدل الأفلاطونية الحديثة في فكرة الفيض، وهي فكرة تنفي اختيار العلة الأولى في حدوث الكون''[66].

والمرء يتعجب من أخذ فلاسفة الإسلام بهذه النظرية وتحديد عملية الخلق بالفيض أو النور، فإذا اعترفوا بكمال الله تعالى وعظيم قدرته اللائقة به، لماذا قيدوه بقوانين العالم المادي المخلوق نحن نعرف من الوهلة الأولى أن النجار لا يقيد نفسه بالكرسي والطاولة الذين يصنعهما، ولا تنطبق أو يلزم بقوانينهما، ولا الصائغ ولا المهندس، ولله المثل الأعلى، فلماذا يجعلون الله تعالى مقيدا بما أوجد وخلق؟ ''فربما اقتضت مشيئته أن ينشئ الكون على حسب طائفة أخرى من القوانين التي لا يمكن حصرها''[67]

كالتناقضات التي نراها في الطبيعة حسب حدود لغتنا، لكنها قد تكون قوانين أخرى مغايرة لمفاهيمنا، شاء الله تعالى أن تكون بهذه الطريقة، نغير من خلالها نظرتنا للطبيعة ونواميسها الحادثة المتجددة.

تصويب المحكم: لا حاجة لمثل هذا الكلام الذي يأتي بين كلام الكبار وعباراتهم الرصينة فيهبط، وإن اختلفنا معهم في الرأي.

---

[64] حسين مروة، النزعات المادية، 2: 250.

[65] أبو ريان، اصول الفلسفة الاشراقية، 130.

[66] محمد البهي، الكتاب التذكاري شيخ الإشراق السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة، تقديم إبراهيم مدكور، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1974)، 274.

[67] جيمس جينز، الكون الغامض، ترجمة: عبد الحميد مرسي، (ط2، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1942)، 10.

جواب الباحث: لا يوجد في العلم صغار أو كبار، كل إنسان وباحث عن الحقيقة له رأيه يستطيع أن يدلو به في ميدان العلم والمعرفة سواء أخطأ أم أصاب. لأن أسلوب البحث والتقصي من خلال قراءة أفكار العلماء هو من ينتج، على عكس أسلوب الإتباع والتقليد الأعمى. وعلى عكس التطور العلمي المحدث اليوم.. فالذي جعل العلماء وآراءهم كباراً والذي يجعل الإنسان يصل لمرحلة تؤهله للحكم على مسألة أو مناقشتها؛ هو نفسه قادراً على خلق من يناقش الكبار بكلام لا يهبط.

النتائج:

أولاً: إن فيض الأنوار عند السهروردي وفلسفته الإشراقية كانت إمتداداً لآراء الفلسفة العقلانية المشائية التي تأثر بها الفارابي وابن سينا. والسهروردي كالمشائيين يرى أنه لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد والمنطقية التي يتبعها في ذلك أن الواحد إذا صدر عنه شيئان، فيكون هي هي، فيوجب في ذات واجب الوجود الانقسام والتركيب وهذا محال، وأن اول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه، وهو نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الإبداعي الأول.

ثانياً: السهروردي يرى أن العقول أكثر مما حصره المشاؤون في عشرة عقول فقط، بل الأنوار القاهرة أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين، استناداً إلى قوله تعالى {وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ}، ويرى أن الخلق يكون بشكل طولي وعرضي، مخالفاً لآراء المشائين الذين حصروا الخلق بشكل طولي فقط، كذلك في مخالفته لهم يرى أن الهيولى ممكنة الوجود ليس واجبة الوجود.

ثالثاً: في ثنائية الواجب والممكن وما دام الصدور ضرورياً فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو ممكن مهما قيل في درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار، وفكرة الفيض والوسائط هي فكرة تنفي اختيار العلة الأولى في حدوث الكون، مما يصدم اعتقاد التوحيد والتنزيه المطلق. وهذه القسمة لاتحقق معنى التنزيه عند الفلاسفة عموماً، والقسمة بين الوجوب والإمكان؛ تضيق على الخالق الحرية والإرادة في اختياره لخلقه تعالى الله عن ذلك.

رابعاً: والتنزيه الذي ينشده السهروردي لا يستطيع الوصول إليه من دون أدنى تناقض، لأنه عاجز عن إثبات التوحيد بالمعنى الديني الإسلامي. ولم يقدر أن يخلص نفسه من حل التناقض بين التوحيد المطلق واتصال نور الأنوار الله الواحد، مع سائر الحلقات النورانية الوسائط. في النتيجة لم يسعه التوفيق بين الجانب المعرفي والوجودي في فلسفته الإشراقية.

المصادر:

أفلوطين، التاسوعات، ترجمة: فريد جبير، ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997.

البغدادي، أبو البركات، المعتبر في الحكمة، ط1: حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1357.

جينز، جيمس، الكون الغامض، ترجمة: عبد الحميد مرسي، ط2، القاهرة: نشر المطبعة الأميرية ببولاق، 1942.

ابن خلكان، شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1978.

الدواني، جلال الدين، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، ط1، بيروت: بيت الوراق للنشر، 2010.

الديناني، غلام حسين، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ط1، بيروت: دار الهادي، 2005.

أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، 1959.

أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية،1990.

الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط15، بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، الإسكندرية: دار الوفاء، 2002.

السهروردي، شهاب الدين، الألواح العمادية، تحقيق نجفقلي حبيبي، ط1، بغداد: منشورات الجمل، 2014.

السهروردي، شهاب الدين، التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388.

السهروردي، شهاب الدين، اللمحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، ، 1388.

السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388.

السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388.

السهروردي، شهاب الدين، كلمات صوفية، تحقيق: قاسم محمد، ط1، دمشق: مكتبة المدى، 2009.

السهروردي، شهاب الدين، هياكل النور، ط1، مصر: مطبعة السعادة، 1335.

ابن سينا، أبو علي، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط1، قم: مطبعة باقري، 1376.

ابن سينا، أبو علي، النجاة في الحكمة، ط2، مصر: نشر محيي الدين صبري الكردي، 1938.

ابن سينا، أبوعلي، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: الدار الإسلامية.

شهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، تحقيق: أحمد السايح وتوفيق وهبة، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2012.

الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الاشراق، تقديم: عبدالله نوراني ومهدي محقق، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية،1380.

صلبيا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989.

عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، بيروت: دار الجيل، 1993.

الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1966.

الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق: فريديريك، طبعة ليدن: 1890.

قاسم، محمود، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.

الكتاب التذكاري شيخ الإشراق السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة، تقديم إبراهيم مدكور، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1974.

كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، ط2، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998.

ليدسي، جيمس، الانفجار الأعظم، ترجمة: عزت عامر، ط1، القاهرة: مكتبة المهتدين، 2005.

مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، 1979.

Kaynakça

Abdulhamid, Irfan. Neşetu'l Felsefî el-Süfiye ve Tatavurha**.** Nşr. Daru'l-Cil. Beyrut. 1993.

Afifi, Zeynep. el-Felsefetü't Tabîiyye ve'l İlâhiyye inde'l Fârâbî. Nşr. Dârü'l-Vefâ. İskenderiye.

Bağdadi, Ebu'l Berekat. El-Muteber fi'l Hikmeti'l İlâhiyye. Haydarabat. Nşr. Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye. h. 1358.

Corbin, Henry. Tarihu'l Felsefeti'l İslamiye. çev. Nesir Merve, Beyrut. Nşr. Menşura tu U'veydat. 1988.

Devvanî, Celâleddin. Şevâkil el-Hûr fi Şerh Heyâkili'n-Nûr. Thk. Mehmet Abdulhak ve Mehmet Kokin. Beyrut. Nşr. Beytül Varak. 2010.

Dinani, Ğulam Hüseyin. İşrak el Fikri ve el Şühüt fi Felsefetü'l Sühreverdi. Beyrut. Nşr. Darü'l Hadi. 2005.

Ebu Reyyan, Ali. Usul el-Felsefetu'l İşrakiyye Inde Şehabettin Sühreverdi. Kahire. Matbaatu'l Encilu'l Mısriyye. 1959.

Ebu Reyyan, Ali. Târihu'l Fikri'l Felsefî. Nşr, Dâru'l-Maarife. İskenderiye. 1972.

Eflatun. el Tasuat. çev; Ferid Cebir. Beyrut. Lübnan. 1997.

Farabi, Ebu Nasr. Uyunu'l Mesail. Resâilü'l-Fârâbî, es-Semeretü'l Merziyye fi Bazı'r Risalati'l Farabiyye. Thk, Friedrich Dieterici, E. J Brill. Leiden Baskısı. 1890.

Gazali, Ebu Hamid. Tehafütü'l Felasife. thk. Süleyman Dünya. Kahire. Nşr. Dari'l Mea'rif. 1966.

İbn Sina, Ebu Ali. El-İlahiyyat min Kitabi'ş Şifa. Thk: Hasan Zade. Nşr. Matbaatü Bakiri. 1376.

İbn Sina, Ebu Ali. Ebu Ali, Et Talikat. thk. Abdurrahman Bedevî. Nşr. Daru İslamiye. lal neşri.

İbn Sina, Ebu Ali. En-Necat fi'l Hikmet. Kahire. Nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdi. 1938.

James, Jeans. El-Kevnu'l Gamid. çev. Abdülmecid Mersi. 2 Baskı. Kahire. Nşr. el-Matbaatu'l Emiriyye. 1942.

Kasım, Muhammed. el-Feylesüf'ül Müftera aleh İbn Rüşd. Matbaatu'l Encilu'l Mısriyye. Kahire.

Kutbettin, Şirazi. Şerhu Hikmeti'i İşrâk. Thk: Abdullaha Nurani ve Mahdi Muhekik. Tahran. Maehad al-Dirasat al-İnsaniat vel-Skaafiye. 1380.

Lidsey, James. el-İnficaru'l 'Azam. Kahire. Nşr. Daru el-Mühtedin. 2005.

Medkur, İbrahim. El-Kitabü'l Tizkari Şeyhü İşrak Sühreverdi. Tekdim. Kahire. el-Heyetü'l Mısriyyetü li'l Kitabi. 1974.

Merve, Hüseyin. en-Nezeatü'l Maddiyye fi Felsefeti'l Arabiyyeti'l İslamiyye. Beyrut. Daru'l Farabi. 1979.

Suleyba, Cemil. Tarihu'l Felsefeti'l Arabiye. Beyrut. Nşr. el-Alemiyye lal Kitap. 1989.

Şehrezûri, Şemseddin. Şerhu Hikmeti'i-İşrâk. Thk. Ahmed el Sayeh ve Tevfik Vehbe. Kahire. Nşr. Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye. 2012.

Şemsüddîn, İbn Hallikân. Vefeyâtü'l A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z Zamân. Thk. İhsan Abas. Beyrut. Nşr. Dar Sadir. 1978.

Şihabeddin, Sühreverdî. el-Elvahu'l İmadiyye. Nşr. Necefkulî Habîbî. Bağdat. Menşüratü'l Cemel. 2014.

Şihabeddin, Sühreverdî. El-Meşâri ve'l-Mutârahât. Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Şihabeddin, Sühreverdî. Heyâkilu'n-Nûr. Mısır. Metbetü'l Seaade. 1335.

Şihabeddin, Sühreverdî. Hikmetü'l-İşrak, Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Şihabeddin, Sühreverdî. Kelimat Süfiye. Thk. Kasim Mehmet. Dimeşk. Nşr. Mektebtü'l Meda. 2009.

Şihabeddin, Sühreverdî. Kitabu'l Lemehât. Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Şihabeddin, Sühreverdî. Kitabu't Telvîhât**.** Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Zerkeli, Hayreddin. El A'lam. 15. Baskı. Beyrut. Nşr. Daru'l İlmi li'l Melâyîn. 2002.