

مذهب السهروردي في مسألة علم الله تعالى

م.د. تماضر مرشد سليم آل جعفر
المديرية العامة لتربية بغداد الكرخ/ الثانية، وزارة التربية، العراق
البريد الإلكتروني: tm.saleem@yahoo.com

الملخص

مشكلة علم الله تعالى من مسائل الألوهية التي شغلت فلاسفة الإسلام بكافة مدارسهم العقديّة، إلا أنها كانت نقطة مركزية في رؤى فلاسفة التصوف. ومع إقرارهم بوجود صفة العلم إلا أنهم اختلفوا في تفسيرهم لطبيعة العلم الإلهي وكيفية، وعليه إشكالية البحث لبيان موقف السهروردي منها. اخترت السهروردي كونه شخصية أثارت الجدل بين المتكلمين والفقهاء والفلاسفة وانقسموا فيما يخص آراءه التي أثارت حوله فتنة أدت إلى قتله، لذلك لزاماً علينا البحث عما يدفع الشبهات من سوء الفهم لمقاصد الفلاسفة والمفكرين في العصر الحاضر، لتجنب محنة السهروردي. قسمت البحث على ثلاثة محاور: تمهيد ومبحث أول ومبحث ثاني ثم الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: السهروردي، علم الله تعالى، فلاسفة الإسلام.

Suhrawardi's Doctrine of Divine Science

Dr. Tomadher Morshed Al Jafer
The General Directorate of Education, Baghdad Al-Karkh / II, Ministry of
Education, Iraq
Email: tm.saleem@yahoo.com

ABSTRACT

The problem of divinity occupied the philosophers of Islam in all their doctrinal schools, but it was a central point in the visions of the philosophers of Sufism. While acknowledging the existence of the attribute of knowledge, they differed in their interpretation of the nature and quality of divine knowledge, and it is therefore problematic to research to clarify Al-Suhrawardi's position on it. Al-Suhrawardi is a figure that sparked controversy between the speakers and philosophers, and they were divided regarding his views that provoked a sedition around him that led to his killing. Therefore, we must search for what leads to suspicions of misunderstanding the purposes of the philosophers, the most prominent of which is Suhrawardi. The research was divided into three axes: a preface, a first topic, a second topic, and then the conclusion.

Keywords: Suhrawardi, the knowledge of God Almighty, the philosophers of Islam.

المقدمة

تُعد مسألة (علم الله) من الفلسفة الأولى أو الإلهيات التي بحث عنها الفلاسفة منذ أرسطو، فامتد البحث الفلسفي من اليونان إلى الفلسفة الإسلامية التي تناولت البحث في الإلهيات بشكل موسع ومن قبل الفلاسفة جميعهم ومنهم السهروردي.

مشكلة البحث: علم الله حقيقة سلمت بها الناس عامتهم وخاصتهم من إيمانهم بوجود الله وما نقلته الكتب السماوية، فجاءت هذه المسألة ضمن مشكلة الألوهية التي شغلت فلاسفة الإسلام بكافة مدارسهم العقدية، إلا أنها كانت نقطة مركزية في رؤى فلاسفة التصوف. ومع إقرارهم بوجود صفة العلم إلا أنهم اختلفوا في تفسيرهم لطبيعة العلم الإلهي وكيفية، وعليه إشكالية البحث لبيان موقف السهروردي منها.

سبب اختيار البحث: السهروردي شخصية أثارت الجدل بين المتكلمين والفلاسفة وانقسموا فيما يخص آراءه التي أثارت حوله فتنة أدت إلى قتله، لذلك ونحن في منعطف خطير بكثرة الفتن التي أدت إلى مقتل المفكرين كان لزماً علينا البحث عما يدفع الشبهات من سوء الفهم لمقاصد الفلاسفة ومن أبرزهم السهروردي.

دراسات سابقة أفدت منها: السهروردي المقتول مؤسس مذهب الإشراق: أسماء عبد الله غني، نشر كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت/ المجلد 27، عدد 9، 2020م.

محاور البحث:

1. المقدمة.
2. التمهيد: تعريف بمعنى العلم الإلهي.
3. المبحث الأول: السهروردي وأثر فلاسفة الإسلام في فلسفته الإشراقية: أ. الفارابي 2. ابن سينا 3. الغزالي.
4. المبحث الثاني: علم الله في فلسفة السهروردي
5. الخاتمة وتحوي النتائج.

تمهيد:

التعريف بمعنى (علم الله) لغةً واصطلاحاً

العلم لغةً: نقيض الجهل، علمٌ علماً وعلم هو نفسه، والعلم: إدراك الشيء بحقيقته. وذلك ضربان: إدراك ذات الشيء، والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه، فالأول هو المتعدي إلى مفعول واحد نحو قوله تعالى: { لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ }⁽¹⁾، والثاني إلى مفعولين نحو قوله تعالى: { فَإِنْ عِلْمُكُمْ هُنَّ مُؤْمِنَاتٌ }⁽²⁾، **والعلم ضربان: نظري وعملي**، فالنظري ما إذا علم فقد كمل نحو العلم بموجودات العالم، والعملية ما لا يتم إلا بأن يعلم، كالعلم بالعبادات. **ومن وجه آخر ضربان: عقلي وسمعي**. "والعلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، أو هو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، أو هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص، وعلم بالشيء شعر، يقال: ما علمت بخبر قدومه، أي ما شعرت، وعلم الأمر وتعلمه أتقنه، ويجوز أن تقول علمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته⁽³⁾. وعلى ذلك فإن العلم هو نقيض الجهل، والعلم بالشيء الشعور به، ومعرفة.

العلم اصطلاحاً: هو ما فصل فيه القول الجرجاني بتفصيل أنواعه كالآتي: العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل والأول أخص من الثاني، وقيل العلم صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات وقيل العلم وصول النفس إلى معنى الشيء وقيل عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول وقيل عبارة عن صفة ذات صفة وقيل ما وضع لشيء وهو العلم القصدي، أو غلب وهو العلم الاتفاقي الذي بصير علماً لا بوضع واضح بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة أو اللزوم لشيء بعينه خارجاً أو ذهنياً

1. سورة الأنفال: آية 60.

2. سورة الممتحنة: آية 10.

3. ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي (ت 711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، باب ميم، فصل العين، ج12، ص417، الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني (ت 1205هـ): تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج33، ص127، فصل العين مع الميم.

ولم تتناول السببية وينقسم إلى قسمين قديم وحديث، فالعلم القديم هو القائم بذاته تعالى ولا يشبه بالعلوم المحدثّة للعباد والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام بديهي وضروري واستدلالي، فالبيهي ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم بوجود نفسه وأن الكل أعظم من الجزء والضروري ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأغراض، والاستدلالي هو الذي يحصل بدون نظر وفكر وقيل هو الذي لا يكون تحصيله مقدوراً للعبد، والعلم الاكتسابي هو الذي يحصل بمباشرة الأسباب⁽¹⁾، وقال الطباطبائي: (وليس العلم سوى حضور شيء لشيء)⁽²⁾.

علم الله تعالى ويُصطلح عليه بالعلم الإلهي: علم باحث عن أحوال الموجودات التي لا تفتقر في وجودها إلى المادة، وقيل هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى الهبولى⁽³⁾، أو هو العلم الناظر في ذات الله تعالى وصفاته. وجاء في تعريف معنى علم الله تعالى: أما علمه تعالى بالأشياء فهو عبارة عن حضور الأشياء بأسرها لديه تعالى، وكل شيء هو رهن حضوره في محضر القدس تعالى، ليس يعزب عنه شيء. وكانت صفحة الوجود بأسرها هي صفحة اللوح المحفوظ، المرشحة فيها صور الموجودات، لا بنقوشها وأشكالها، بل بذواتها وأعيانها. وعلمه تعالى، كما يتعلق بالحقائق والماهيات، كذلك يتعلق بالأعيان والأشخاص، إذ لا فرق بين الكليات والجزئيات في حضورها جميعاً بمحضر القدس تعالى، كلٌّ في صقع ظهوره وفي ظرف وجوده الخاص.⁽⁴⁾

وللفلاسفة تعريفهم للعلم والعلم الإلهي: العلم هو الإدراك مطلقاً، تصوراً كان أم تصديقاً، ويطلق على الاعتقاد الجازم المقابل للواقع، وإدراك حقائق الأشياء وعللها، وهو عند أرسطو إدراك الكلي وأنه لا علم إلا بالكليات أدركنا أن غاية العلم هي الكشف عن العلاقات الضرورية بين ظواهر الأشياء، وقد قسم الفلاسفة العلم إلى ثلاثة أقسام فجعلوا معرفة وتعلم العلم الإلهي ضمن العلوم النظرية، فإن الغاية من الفلسفة النظرية معرفة الحق كما بين ابن سينا بأنه يكون من استعداد النفس بعد تركبتها واستعدادها لاستقبال الفيض الرباني لترتقي إلى معرفة العلم الإلهي⁽⁵⁾، يرى أرسطو أن عقولنا تطلب العلم للاطلاع أو الإبداع أو الانتفاع، ولذلك انقسمت العلوم على ثلاثة أقسام: نظرية وشعرية وعملية، والعلم الإلهي من أقسام العلوم النظرية كالعلم الرياضي والطبيعي⁽⁶⁾، أما ابن خلدون فعرف العلم على أنه الأمر الذي يتحصل عليه الإنسان ويدركه بالفكر الذي ميّزه عن الحيوان، ثم قسم العلوم على قسمين: علوم عقلية تُدرك بالتفكير والحكم عليها من البراهين ومنها العلم الإلهي، وعلوم نقليّة وهي ما وردت بها النصوص الشرعية المنقولة إلينا من نصوص القرآن والحديث، فذكر تعريف الفلاسفة للعلم الإلهي هو أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحيات⁽⁷⁾.

جعل المتكلمون والفلاسفة من فروع العلم الإلهي علم معرفة النفس الإنسانية. علم معرفة النفس الملكية. علم معرفة المعاد. علم أمارات النبوة. علم مقالات الفرق. وقد ذكر أبو الطيب القنوجي مجمل مقالات المسلمين فيه بالآتي: هو علم يبحث فيه عن الحوادث من حيث هي موجودات. وموضوعه الوجود من حيث هو. وغايته تحصيل الاعتقادات الحقّة والتصورات المطابقة لتحصيل السعادة الأبدية والسيادة السرمديّة كذا في: مفتاح السعادة. وفي كشف اصطلاحات الفنون: هو علم بأحوال ما يفتقر في الوجودين أي الخارجي والذهني إلى المادة.

- 1 . الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت816هـ): التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، باب العين، ص200. الطباطبائي، محمد حسين (ت1402هـ): نهاية الحكمة، تعليق: عباس السبزاوي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط4، 1428هـ، ج2، ص178 - 179.
- 2 . الطباطبائي، نهاية الحكمة المصدر نفسه، ص178 - 179.
- 3 . الجرجاني: التعريفات، باب العين، ص200.
- 4 . معرفة، محمد هادي بن علي بن الميرزا محمد علي (ت 2006 م)، دراسة منشورة على موقع مركز الدراسات الإسلامي في الأحد، 2016/05/08، <https://islam4u.com/ar>.
- 5 . ابن سينا، الحسين بن عبد الله (ت428هـ)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط3، ص113. وانظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ج1، ص100.
- 6 . جميل صليبا المصدر السابق ج2، ص100.
- 7 . ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م، ص543، 630.

ويسمى أيضا بالعلم الأعلى وبالفلسفة الأولى وبالعلم الكلي وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة، والبحث فيه عن الكميات المتصلة والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات وأمثالها مما يقتدر إلى المادة في الوجود الخارجي⁽¹⁾. ثم بين تسميته وفروعه: وسموا هذا القسم: العلم الأعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الأولى ومنه الإلهي الذي هو فن من المفارقات. وموضوع هذين الفنين: أعم الأشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو. وأصول الإلهي خمسة:

الأول: الأمور العامة. الثاني: إثبات الواجب وما يليق به. الثالث: إثبات الجواهر الروحانية. الرابع: بيان ارتباط الأمور الأرضية بالقوى السماوية. الخامس: بيان نظام الممكنات.

وفروعه قسمان:

الأول: البحث عن كيفية الوحي وصيرورة العقل محسوسا ومنه تعريف الإلهيات ومنه الروح الأمين. **الثاني:** العلم بالمعاد الروحاني⁽²⁾

والعلم الإلهي هو البحث عن صفة العلم لله تعالى فعرفه الطباطبائي: العلم في حقيقته هو انكشاف المعلوم لدى العالم، وهو أمر إضافي ينتزعه العقل من تقابل المدرك والمُدرك مع عدم حائل بينهما، فليس العلم سوى رفع الحجاب الحاجز بين المنكشف والمنكشف لديه، فإذا لم يكن حجاب بين المدرك ومُدركه، حصل الإدراك، الذي هو عبارة عن انتقاش صورته في ذهن المدرك على أثر هذا التقابل، سواء أكان عيناً أم معنى⁽³⁾.

كما أننا لا بد وأن نذكر العلم الإلهي في القرآن الكريم الذي ورد في ثلاثمائة وست وسبعين (376) موضع أجملها حكمي في كتابه معارج القبول فذكر ذلك: العلم الإلهي، و علمه بما بدى وما خفى أحاط علما بالجلي و الخفي أي ومما أثبتته الله عز وجل لنفسه و أثبتته له رسوله (صلى الله عليه وسلم) أنه عليم بعلم و إن علمه محيط بجميع الأشياء من الكليات و الجزئيات وهو من صفاته الذاتية و علمه أزلي بأزليته و كذلك جميع صفاته فقد علم تعالى في الأزل جميع ما هو خالق و علم جميع أحوال خلقه و أرزاقهم و آجالهم و أعمالهم و شقاوتهم و سعادتهم ومن هو منهم من أهل الجنة و من هو منهم من أهل النار و علم عدد أنفاسهم و لحظاتهم و جميع حركاتهم و سكناتهم أين تقع و متى تقع و كيف تقع كل ذلك بعلمه و بمرأى منه و مسمع لا تخفى عليه منهم خافية سواء في علمه الغيب والشهادة و السر و الجهر و الجليل و الحقير لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا في الدنيا ولا في الآخرة⁽⁴⁾، ومثال ذلك قول الله تعالى { واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حلیم } البقرة 532، و قال تعالى: [و ما تفعلوا من خير يعلمه الله] البقرة 512، وقال تعالى [و ما تفعلوا من خير فإن الله به عليم] البقرة 382، وقال تعالى [و إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله] آل عمران 5، وقال: { إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء }، آل عمران، وقال تعالى { وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين } الأنعام 95، وآيات القرآن الكريمة في علمه سبحانه كثيرة.

المبحث الأول

السهروردي والفلسفات التي سبقته في العلم الإلهي: 1. الفارابي 2. ابن سينا 3. الغزالي

المطلب الأول: ترجمة للسهروردي

أولاً: اسمه، ولادته: هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بالسهروردي المقتول، وقيل لقب بالمقتول لأنلا يعتبر شهيداً، ورغم ذلك فقد فسر تلامذته كلمة المقتول تفسيراً يفهم منه أنه شهيد⁽⁵⁾.

1. القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خات (ت 1307هـ): أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط1، 2002م، ص 294.
2. القنوجي: المصدر السابق ص 295.
3. الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة، ج2، ص 246.
4. حكمي، حافظ بن أحمد (ت 1377هـ): معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود، دار ابن القيم، 1990م، ج1، ص 238.
5. أبو ريان، محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1978م، ص 17-18.

ولعل كل ما يُعرف عن حياة السهروردي، في طورها الأول، هو أنه ولد بسهرورد وأنه قضى حياته الأولى بتلك البلدة وهناك تلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية إسلامية وغير إسلامية، عقلية بحثية وتصوفية ذوقية، وفي طور الثاني نرى السهروردي لا يستقر به المقام فهو محب للأسفار متنقل من بلد إلى بلد يلقي أجاساً شتى من العلماء والحكماء، ويصحب الصوفية ويجالسهم ويأخذ نفسه بالتجريد وسلوك طريقهم في الرياضة والمجاهدة، وفيما يوصل إلى الكشف والمشاهدة، وكان 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، وعليه تخرج وبصحبته انتفع، وكان إماماً في فنونه⁽¹⁾.

ثانياً: شهرته وعلمه: يعد السهروردي المقتول (الإشراقي) من رواد الدور الفلسفي الأخير في حركة التصوف الإسلامي، وأول مفكر إسلامي يجمع بين الفلسفة والتصوف في مذهب واحد، إذ جمع بين الحكمتين البحثية (المشائية)، والذوقية (الحدس أو العرفان)، وكان السهروردي المذكور أوحدهم في العلوم الحكمية، جامعاً للفنون الفلسفية بارعاً في الأصول الفقهية، مفرط الذكاء فصيح العبارة، وكان علمه أكثر من عقله⁽²⁾، ويقال إنه كان يعرف علم السيمياء⁽³⁾.

ثالثاً: مؤلفاته: وله تصانيف كثيرة منها: كتاب "التنقيحات" في أصول الفقه، وكتاب "التلويحات"، وكتاب "الهياكل"، وكتاب "حكمة الإشراق"، وله الرسالة المعروفة "بالغربة الغربية" على مثال "رسالة الطير" لأبي علي ابن سينا، وفيها بلاغة تامة أشار فيها إلى حديث النفس وما يتعلق بها اصطلاح الحكماء. وغيرها كثير. ذكرها ابن خلكان تصل إلى تسعة وأربعين مؤلفاً ورسالة منها رسالة التسيحات ورسالة المعراج⁽⁴⁾.

رابعاً: وفاته: مات مقتولاً سنة 587هـ، كان السهروردي صديقاً للملك الظاهر، حاكم حلب، من قبل أخيه صلاح الدين، وكان يحضر مجلسه مع طائفة من الفقهاء الذين أخذوا يجادلونه في العلم وفي الدين وفي الفلسفة⁽⁵⁾ فظهر عليهم جميعاً فحقنوا عليه وعقدوا له مجلساً في المسجد الكبير وتوجهوا إليه بأسئلة في جميع العلوم والمعارف وجاءت إجابته مقتنعة شافية، ولكن أحد الفقهاء الحاضرين سأله عن إمكان خلق نبي بعد محمد (صلى الله عليه وسلم) وهنا رد السهروردي بأنه لا حد لقدرة الله، فأخذ قوله هذا - على ما يقول العماد الأصفهاني صاحب البستان الجامع وهو المعاصر للسهروردي - على أنه يقول بجواز نبي بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)، وهذا ما يتعارض مع النصوص الدينية التي تؤكد أنه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين، فحرر محضراً بكفره وأرسله إلى صلاح الدين الذي أمر بقتله أو حبسه حتى الموت في قلعة حلب، أفضت هذه المشكلة إلى قيام الفقهاء ضد السهروردي يريدون أن يبعده عن مجلس الملك الظاهر فأفتوا بقتله⁽⁶⁾، فذهب ضحية الصراع بين الفلاسفة والفقهاء، فمات السهروردي تاركاً إرثاً فلسفياً كبيراً تمثل بمدرسة الفلسفة الإسلامية الإشراقية.

1. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت 681هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر بيروت، ط1، 1900م، ج6، ص 269.
2. ابن خلكان، المصدر نفسه، ج6، ص 269. الصفي، صلاح الدين خليل أبيك (ت 764هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤط، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م، ج2، ص 236.
3. السيمياء وهو العلم الذي يتصرف به في خيال الإنسان ليحدث منه مثالات خيالية لا وجود لها في الخارج ويلتذ بها ويفزع عنها كما يلتذ بفزع بالصور الخارجية والهمياء وهو العلم بأحوال السيارات السبعة من حيث إنها تتصرف في السفليات ودعوتها وتسخيرها وما يتعلق بذلك ومنه تسخير الجنيات والريماء وهو العلم بتمزيج القوى الأرضية بغضها ببعض ليحدث منه فعل غريب ومنه الشعبة، وقيل هو من تعلم رموز الحروف، انظر: أحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول (ت القرن 12 هـ): دستور العلماء، تعريب: حسن هاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ج2، ص 201.
4. ابن خلكان، المصدر نفسه، ج6، ص 269. الصفي: الوافي بالوفيات ج2، ص 236.
5. الشهرزوري، محمد بن محمود (ت 687هـ): تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق: أحمد السايح، توفيق وهبة، ط1، 2009م، ج2، ص 308.
6. أبو ريان، محمد علي: الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1994م، ص 246.

المطلب الثاني: الآراء الفلسفية والعرفانية التي سبقت السهروردي

اختلفت تصورات المسلمين الفلسفية والعرفانية في مفهوم العلم الإلهي بين تصورات الفارابي وابن سينا ثم الغزالي، الذين كتبوا في مفهوم صفة علم الله تعالى وطبيعته، فكان لذلك أثر في فلسفة السهروردي، وسأذكرها بإيجاز للوصول إلى مدرسة الإشراق.

أولاً: الفارابي: (ت 339هـ): نظرته للفلسفة الإلهية تتمحور حول العلم بالموجودات بأنها موجودة، وكثيرة ومتفاضلة في الكمال ثم يبرهن على أنها ترتقي عند أنقصها إلى الأكمل إلى أن تنتهي إلى كمال ما لا شيء مثله ولا أكمل منه وليس له نظير ولا ضد وهو الواحد سبحانه⁽¹⁾. وهو بهذا متابعاً لأرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة⁽²⁾.

وبعد أن برهن الفارابي على وجود الله منتقلاً من الممكنات إلى ضرورة وجود واجب الوجود "أي الموجود الأول. ولواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال. ولا علة لوجوده. ولا يجوز كونه وجوده بغيره. وهو السبب الأول لوجود الأشياء"⁽³⁾. ثم انتقل للحديث عن صفات الله تعالى والتي منها العلم، فقسم العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء: **الأول:** يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات. **والثاني:** يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص، مثل المنطق والهندسة والعدد، وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم، فيفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ التعاليم (الرياضيات) ومبادئ العلم الطبيعي. **والجزء الثالث:** يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام، ولا في أجسام: فيفحص عن وجودها وكثرتها والمتناهي والمتفاضل بينها⁽⁴⁾.

إذا كان الفارابي ينظر إلى واجب الوجود في إطار أن ذاته تشمل الكل فهو في ميزاته عاقلاً وعقلاً بافعل وبأن ذاته تعلقه معقولاً بالفعل، وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستقيدها بالخارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تعقل هي عينها التي تعقل. ومن ثم جاء القول كأنه العقل والعقل والمعقول في آن واحد، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً إنما هو عبارة عن ذات واحد لا يلحقها كثر وعلم واحد غير منقسم. وفي كتاب فصوص الحكم للفارابي، إن إحاطة علمه تعالى بالأشياء إنما هو علة وسبب لجميع ما سواه من ممكنات، والعلم بالسبب التام من حيث يوجب أي باعتبار خصوصية بها يتعين ويجب صدور المعلوم عنه يستلزم العلم بالمعلوم بلا ارتياد، ويلزم من ذلك أن ذات الله بها جميع المعلومات. فالفارابي يقرر أن الموجودات كلها تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذي هو بالفعل دائماً. فانه يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية بعلمه بذاته. فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه إذن يكفي أن يعلم الله شيئاً حتى يكون هذا العلم الإلهي تأسيساً وتشبيهاً لهذا الشيء⁽⁵⁾. وقد بين الأستاذ محمد يحيى في مقاله نظرية العلم الإلهي بأن محور نظرية الفارابي في العلم الإلهي بأن هذا العلم هو علم صوري بالأشياء ولا يكون في عين الذات وإنما بعدها كما أن طبيعته نابعة عن نظام السببية، فعلم الحق بذاته يترتب عليه علمه بالأشياء، فنظام الوجود والكون عند الفارابي يترتب ترتيباً سببياً ضمن سلسلة العلة والمعلول فيترتب عليه علم الله تعالى بالأشياء بعد علمه بذاته، فهو علم صوري وكلي، قائماً تبعاً لوجود صور عقلية ولا تجيز وجود علم آخر كالمشاهدة الإشراقية⁽⁶⁾. وقد نقد السهروردي هذه النظرية.

2 - ابن سينا: (ت 428هـ): عرّف ابن سينا العلم الإلهي بما عرفه به أرسطو، وهو أنه يبحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول ابن سينا: "الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها

1. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ): إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة السعادة، مصر، 1931م، ص11.

2. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف، مصر، 1975، ص348-349.

3. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ): رسالة ضمن مجموع في السياسة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1، ص11 - 12.

4. الفارابي: إحصاء العلوم مصدر سابق، ص 60-62.

5. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ): فصوص الحكم، شرح وتحقيق: إسماعيل الحسني الفارابي، مطبعة العامرة، 1291هـ، ص 5.

6. يحيى محمد: أربع نظريات فلسفية في العلم الإلهي، مقال للكاتب والمفكر على موقعه الخاص (فهم الدين) <https://www.fahmaldin.net>

الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود – مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك⁽¹⁾. وقد ذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم – بالضرورة – ما تتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة، وما لها من العبادات. ومعنى هذا أن الله إنما يعلم الكليات، ويعلمه إياها يكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعنى من حيث ما لها من صفات كلية، وبالجمله ربما كانت الصورة المعقولة سبباً بوجه ما لحصول الصورة الموجودة في الأعيان، وربما كانت الصورة الموجودة في الأعيان سبباً بوجه ما للصورة المعقولة، أى يكون إنما حصلت في العقل بعد أن كانت قد حصلت في الأعيان. ولأن جميع الأمور الموجودة فإن نسبتها إلى الله والملائكة نسبة المصنوعات التى عندنا إلى النفس الصانعة، فيكون ما هو في علم الله والملائكة من حقيقة المعلوم والمدرک من الأمور الطبيعية موجودا قبل الكثرة، وكل معقول منها معنى واحد، ثم يحصل لهذه المعانى الوجود الذى في الكثرة، فيحصل في الكثرة ولا يتحد فيها بوجه من الوجوه، إذ ليس في خارج الأعيان شئ واحد عام، بل تفريق فقط؛ ثم تحصل مرة أخرى بعد الحصول في الكثرة معقولة عندنا. وأما أن كونها قبل الكثرة على أى جهة هو، أعلى أنها معلومة ذات واحدة تتكرر بها أو لا تتكرر، أو على أنها مثل قائمة⁽²⁾.

عرّف ابن سينا العناية الإلهية بأنها: "إحاطة علم الأول بالكل، وبواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود، وفق العلوم، على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل"⁽³⁾.

وفي "النجاة": هكذا العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعله لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور. فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان. فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الأمكان"⁽⁴⁾.

وهذا ما يعنى أن العلم الإلهي يعنى إمام "الأول" تعالى بالكل حيث رتبته وأخرجه على أحسن نظام، وكذا ما قرره ابن سينا من أن العلم الإلهي للحوادث المتغيرة يحصل على نحو كلي كي لا يستلزم أن يكون هناك علم متغير نتيجة التأثير بالحدث المعلوم، لذلك فقد صور الكيفية بأنه سبحانه يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها، فإذا وجدت لم يتجدد علمه بها، بل هو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة، وكذا يعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي أيضاً، وذلك عن طريق الإدراك الشرطي الصادق بأنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا، لهذا اعتقد ابن سينا بأن الحق منزّه عن تعقل الفاسدات والأعدام كالشر والنقص، واعتبر أن تعقل هذه الأمور لا يكون إلا من خلال سبق حالة القوة على الفعل وأيد ذلك بالبصير الذي لا يرى الظلمة إلا إذا كان بصيراً بالقوة لا بالفعل وهو ما لا ينطبق على العلم الإلهي⁽⁵⁾.

3- الغزالي : (ت 505 هـ) وموقفه من العلم الإلهي

خالف الغزالي آراء الفلاسفة في تفسيرهم (علم الله)، وقد ذهب إلى ذلك لأنهم - بحسب رأيه - من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستندون بها ضعاف العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في العلوم الحسابية⁽⁶⁾.

1. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص113. وانظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص100. وانظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995، ج1، ص26.
2. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ): المنطق، ص25. موقع الوراق <http://www.alwarraq.com>.
3. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ): النجاة، تحقيق: عبد الرحمن عميره، دار كيل، بيروت، ط1، 1992م، ص184.
4. ابن سينا: المصدر نفسه، ص185.
5. ابن سينا: رسالة التعليقات، نشر بيدار إيران، ص14، 66، المنطق ص25، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث والرابع، ص717 - 720.
6. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ): تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط6، ص99.

أعطى الغزالي لصفة العلم الأولوية، على جميع الصفات الأخرى، فإذا كان الفاعل يتضمن الإرادة بالضرورة لابد أن يتضمن إرادة العلم بالضرورة، فقال: (أما المسلمون، لما انحصر عندهم الوجود في حادث وفي قديم ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وكان. ما عداه حادثاً من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه، فإن المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ولم يبق إلا ذاته، ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى، فصار الكل عندهم معلوماً لله وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم)⁽¹⁾. كما ورد في كتاب الأحياء: (أنه عالم بجميع المعلومات يحيط علمه بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السموات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء في الصخرة الصماء في الليلة الظلماء... يعلم بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً في أزل الأزل لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال)⁽²⁾. كما بين اعتقاده بصفة العليم قوله: (أن يحيط بكل شيء علماً ظاهره وباطنه دقيقه وجليله أوله وآخره عاقبته وفاتحته وهذا من حيث كثرة المعلومات وهي لا نهاية لها ثم يكون العلم في ذاته من حيث الوضوح والكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ثم لا يكون مستقداً من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه)⁽³⁾.

تعريف الغزالي للعلم الإلهي:

أجمل التعريف في كتاب مقاصد الفلاسفة بقوله: (وأما العلم الإلهي، فموضوعه علم الأمور، وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث إنه وجود فقط لكونه جوهرأ وعرضاً كلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً وعلّة ومعلولاً، وبالقدرة وبالفعل وموافقاً ومخالفاً وواجباً وممكناً، ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله، لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب، والنظر في وحدة السبب، وكونه واجب الوجود وفي صفاته، وفي تعلق سائر الموجودات به ووجه حصولها منه. ويُسمى النظر في التوحيد، من هذا العلم، خاصة العلم الإلهي، ويُسمى علم الربوبية أيضاً)⁽⁴⁾.

تعدّ مسألة علم الله بالكلّيات دون الجزئيات هي ثاني أكبر المسائل الثلاث التي انتقد فيها الغزالي الفلاسفة، فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الله عالم بالكلّيات وأن علمه بالجزئيات إنما يكون على نحو كلي، فقد وضّح الغزالي رأى الفلاسفة بمثال الكسوف، فالشمس تكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تتجلى، فهذه أحوال ثلاث: حال الكسوف، والكسوف موجود، ثم أصبح معدوماً، فهو لم يكن، ثم كان، ثم لا يكون. ويرى الغزالي أن علم الله لا يختلف في الأحوال الثلاث، وهذا لا يوجب اختلافاً أو تغييراً في ذات الله، أنه يعلم أسبابها وأسباب تلك الأسباب⁽⁵⁾، ولا ينكر الغزالي على الفلاسفة أن علم الله واحد لا يتغير في الأزل عنه في الحال أو المستقبل ويضع الغزالي الفلاسفة في قياس إخراجي بعد أن دحض حجّتهم في القول بقدّم العالم بقوله " فإذا كنتم تعترفون بصدور حادث عن قديم، واتصال متناه بلامتناه، ومن ثمّ يلزمكم الاعتراف بإمكان علم الله القديم بالمعلوم الحادث وبعلم الله بالجزئيات دون أن يقتضى هذا أيّ تغيير في علمه"⁽⁶⁾.

هذه أهم الآراء الفلسفية والعرفانية التي سبقت السهروردي في مفهوم معنى العلم الإلهي والتي كان لها أثر في فلسفته، إلا أنه اتخذ لنفسه رأياً مستقلاً بنى على أساسه فلسفة الاستشراق.

1. الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص 199.
2. الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ): إحياء علوم الدين، دار مصر للطباعة، 1996م، ج 1، ص 119. والغزالي: المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنة، تحقيق: بسام الجابي، نشر الجفان، قبرص، ط 1، 1987م، ص 87.
3. الغزالي، أبو حامد: المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنة، ص 87.
4. الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ)، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط 1، 2000م، ص 64.
5. الغزالي: تهافت الفلاسفة مصدر سابق، ص 206.
6. الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 202، 213.

المبحث الثاني: علم الله في فلسفة السهروردي

اعتمدت الفلسفة الإلهية عند السهروردي على مفهوم وجود الله تعالى وتجليه على مخلوقاته بالفيوضات الربانية والتي عرفها السهروردي بأنه النور الذي أضاء العتمة في الكون⁽¹⁾، من هنا تبدأ الفلسفة الإشراقية عنده - أي من فيووضات النور الرباني - .

المطلب الأول: أسس فلسفته الإشراقية ، وصفات الله تعالى

أولاً: النور هو مصدر الوجود، وهو أصل كل الأشياء ولا كشف ولا وصول بدونه، كما في الآية القرآنية (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلَاكِ فِيهَا مِصْبَاحٌ مِصْبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ)⁽²⁾

سمى فلسفته " بحكمة الاشراق اشارة الى اشراق الفيوضات والأنوار على النفوس المجردة ، وهي فلسفة قائمة على البحث النظري والتأمل الروحي يصل الحكيم من خلالها إلى تصفية قلبه لتتبعكس فيه جميع المعارف الإلهية وتشرق في نفسه⁽³⁾. لم تكن فكرة النور عند السهروردي كما هي عند الديانات الفارسية القديمة حيث النور مبدأ مساوق في الوجود للظلام وحيث الصراع دائم بينهما، إذ النور والظلام عنده مظهران لحقيقة باطنة، والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة، أما الظلام فهو عدم النور، هو تلاشي النور وعلى هذا فلا يمكن أن يعد مبدأ وجودياً، فإن السهروردي ولو أنه يرى أن الظلام مساوق للشر بالمعنى الأخلاقي حيث أن عدم وجوده على أية حال هو نقص في الوجود الحقيقي وهو تلاشي الأشعة النورانية. فلسفة السهروردي أسست لمذهب الإشراق⁽⁴⁾ الذي لم يكن معروفاً في الفلسفة الإسلامية، وإن كانت جذورها موجودة موجودة في فكرة الفيض عند الفارابي وابن سينا كما ذكرها إبراهيم مذكور⁽⁵⁾.

ثانياً: الصفات الإلهية عند السهروردي: البرهنة على وجود الله وموقفه من الصفات لا سيما في العلم الإلهي يجعله قريباً من المتكلمين، فيرى السهروردي أن صفات الله عين ذاته، وأنه ليس هناك تعدد في هذه الصفات، لأن تعددها يوجب الكثرة في الذات الإلهية.

ويتخذ السهروردي في الصفات عن الذات الإلهية، وإثبات تجردها مع إلحاق أسمى الكمالات بها، وإن من المعقول قسمين: ذات كمالها بنفسها، وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها، فلها من الصفات والأولى أتم لعدم افتقارها في كمال إلى زايد، فالمتجردة عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما للمحفوفة بها بل أكثر فهي أكمل⁽⁶⁾.

وهذا هو التوحيد الصفاتي⁽⁷⁾، فيذكر أن الصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها، فواجب الوجود ليس محلاً للصفات، ولا يجوز أن يوجد في ذاته صفات لها، فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه، وله الجلال^(*)

1. السهروردي، أبو الفتوح (ت 587هـ): حكمة الإشراق، تحقيق: أنعام حيدورة، دار المعارف الحكيمة، 2010م، ص.

2 سورة النور: آية 35.

3. أنعام حيدورة: مقدمة كتاب حكمة الإشراق، ص xx.

4. الإشراق لغة: إضاءة، يقال أشرقت الشمس أي طلعت وأضاءت، وأشرق المكان أنار بضوء الشمس، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص17، والإشراق اصطلاحاً: والإشراق عنده هو ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة، عند التجرد عن المواد الجسمية، وهو شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع عن منازعة الوهم، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 93.

5. إبراهيم مذكور: بين السهروردي وابن سينا ضمن كتابه التذكاري لشيخ الاشراق السهروردي الذكري المؤبىة الثامنة لوفاته، المكتبة العربية، القاهرة، 1394هـ، ص79.

6 . السهروردي: حكمة الإشراق ص 71، وانظر الشرح : أبو ريان محمد علي : أصول الفلسفة الإشراقية، ص151-152.

7. هو الاعتقاد بأن ذات الله هي عين صفاته، وأن كل صفة إلهية هي عين الصفة الأخرى من الصفات الكمالية لله تعالى؛ والاعتقاد بالتوحيد الصفاتي يقتضي أيضاً الاعتقاد بأنه لا شبيه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم والقدرة لا نظير له. وأصوله وجذوره منقولة من الفلسفة اليونانية وتحديد أرسطو. انظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل أبو موسى (ت324هـ): مقالات الإسلاميين وأخطاء المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط3، 2005، ج1، ص175.

الأعلى، والكمال الأتم والشرف الأعظم والنور الأشد، ليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده، ولا بجوهر فيشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية، دلت عليه الأجسام باختلاف هيئاتها، وهذا هو موقف الغزالي وأبي البركات، فلولا مخصصها لما اختلفت أشكالها ومقاديرها وصورها وأعراضها وحركاتها، ومراتب أركان العالم ونظامها، وهذا موجود عند الفلاسفة والمتكلمين، ولو اقتضت الجسمانية هيئاتها لما اختلفت فيها، وأهم نقد للمشائية، عند السهروردي، هو موقفه من صفة الإرادة والقدرة التي جعلت المشائين يقولون بالفيض والصدور المباشر حتى لا يكون مرجح أو تغير في ذات الله، فيقول السهروردي إن الأول تعالى ليس بمتغير ليريد ما لم يرد، ويقدر بعد أن لم يقدر.⁽¹⁾

ويعتقد السهروردي أن الله تعالى صفات إضافية، لا صفات يلزمها الإضافة، فتكون في نفسها كيفية أو نحوها، وله صفات سلبية كالقدوسية، والفردية، والأحدية وهي أسلوب لعوارض وقسمة لا تخل بوحداية عز سلطانه.⁽²⁾، وجملة القول إن الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها، وإدراك بذاته حياته، ولا تزيد حياته على ذاته، وعمله وبصره شيء واحد، والصفات التي هي صفات كمال كلها راجعة إلى ذاته، وله صفات سلبية وإضافية، وأما التكثير في ذاته فممتنع.⁽³⁾

ويعتقد السهروردي في "حكمة الإشراق" فصلاً يبطل فيه ما ذهب إليه المشاؤون في علم واجب الوجود وعنايته، ويناقشهم في معنى الإبصار فيذكر أن الإبصار ليس شرطه انطباع شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم الأول والتابعون له، أو خروج شيء من البصر يلاقي المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به، بل يكفي في الإبصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، إذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع على النفس علم إشراقي حضوري على المبصر فيذكره⁽⁴⁾. يذهب السهروردي بهذا الاعتقاد مذهب أهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين على حسب قاعدة الإشراق، ومؤداها أن علم الله بذاته هو كونه نور لذاته وظاهراً لذاته، وعليه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الإشراقي، وإما بأنفسها كأعيان الموجودات من المجرّدات والماديّات وهذا رد صريح على المشائين، وصورها الثابتة في بعض الأجسام كالفلكيات أو متعلقاتها كصور لحوادث الماضية والمستقبلية الثابتة في النفوس الفلكية من غير تغير في نفسه⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: العلم الإلهي عند السهروردي:

يتبين أثر الغزالي في الإشراقيين، فيذكر السهروردي – تمشياً مع فلسفته الإشراقية التي تتفق مع موقف المتكلمين – أن كل مطلق للوجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود، فيجب له. ولا يكون الكمال المطلق كمالاً من وجه ونقصاً من جهة ما يجب له من تكثر وتركب وجسمية ونحوها. وإذا صح العلم الإشراقي لا بصورة وأثر – عكس ما احتج به المشاؤون على علم الله للجزيئات فاستحال ذلك – بل بمجرد إضافة خاصة هو حضور الشيء حضوراً إشراقياً كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتم. فيذكر ذاته لا بأمر زائد على ذاته، ويعلم الأشياء بالعالم الإشراقي الحضوري، فواجب الوجود مستغن عن الصور، وأما الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلية – مما صورها تثبتت عند المدبرات السماوية – حاضرة له لأن له الإحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا المبادئ العقلية، ويستخدم نفس آية المتكلمين المسلمين (لا

*. الجلال: نعوت القهر من الحضرة الإلهية، انظر: ابن عربي، محي الدين (ت 638هـ): رسائل ابن عربي، تحقيق: محمد عزت، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2009م، ص 521.

1. السهروردي، أبو الفتوح (ت 587هـ): هياكل النور، تحقيق وتقديم د. أبو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1956، ص 59، 66.

2. السهروردي، أبو الفتوح (ت 587هـ): مجموعة الحكمة الإلهية، تصحيح هنري كوربان، مطبعة المعارف، استامبول، 1945، ص 39، 40.

3. المصدر نفسه، ص 415.

4. السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية، تحقيق: هنري كوربان، منشورات الجمل، بيروت، 2012، ص 135. وحكمة الإشراق ص 74.

5. انظر آراء الشيرازي، الملا صدرا إبراهيم بن عبد الله (ت 1050هـ): الأسفار العقلية الأربعة، مؤسسة الثقافة والإرشاد، طهران، 1368هـ، ج 6، ص 284.

يَعْرِبُ عَنْهُ مَثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ⁽¹⁾، وهذا العلم الحضوري الإشراقي الذي لا يستلزم صورة في ذاته، لا يلزم تغييراً في نفس واجب الوجود، إذا بطل بطل الشيء، مثلاً وبطلت إضافته⁽²⁾. فينتقل من هذا الموقف الإشراقي المؤقت، إلى الجانب الأساسي عنده في نظرية العلم الإلهي فيذكر أنه إذا كان عدم الحجاب كافيًا في العلم الإشراقي الحضوري، ونور الأنوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته، ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه، فنور الأنوار ظاهرة لذاته، وغيره ظاهر له فيكون مدركاً له، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، إذ لا يحجب شيء عن شيء، فيدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الإدراك، لا يصور في ذاته فيكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه، فاعلاً وقابلاً⁽³⁾.

وافق المعتزلة في أن صفة العلم الإلهي كبقية الصفات عين الذات وليس شيئاً زائداً عنها⁽⁴⁾، وهو من أجل هذا يقول: (والعلم كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب كثراً وهو غير غائب عن ذاته ولوازم ذاته، فهو عالم وعالميته بذاته هو ذاته مع عدم الغيبة والتجرد عن المادة، وهما سلبيان، وليس في الوجود إلا ذاته ولوازم ذاته، وهو غير غائب عن ذاته ولوازمها، إذ أن نسبة وجود الأشياء إلى وجود الله تعالى كنسبة الصور الإدراكية إلى النفس الناطقة)⁽⁵⁾ فهو محيط بكل شيء وليس علمه مما يتغير بالأزمنة الثلاثة^(*)، فوجب الوجود علمه غير زمني⁽⁶⁾ وهذه متابعة للمعتزلة وموافق الأشاعرة⁽⁷⁾ فيما يتعلق بصفة العلم التي تعد أهم صفات الذات الإلهية، فالسهروردي وإن كان قد أخذ بموقف المعتزلة باعتبار الصفة والذات شيئاً واحداً، وأن الصفة ليست معنى زائداً على الذات، إلا أنه قد أخذ من الأشاعرة قولهم بأن الله هو العلة الفاعلية الحقيقية، كما أخذ منهم فكرة أن الله يعلم الكليات والجزئيات على حد سواء⁽⁸⁾. وأن العلم الذي يتحدث عنه السهروردي، هو علم إشراقي حضوري أي بوجوده توجد الموجودات من خلال إشراقه عليها تعالى بصفة العلم "وإذا صح العلم الإشراقي لا بصورة أثر – عكس ما احتج به المشاؤون على علم الله للجزئيات فاستحال ذلك سبيل بمجرد إضافة خاصة هو حضور الشيء حضوراً إشراقياً كما للنفس، ففي واجب لوجود أولى وأتم، فيدرك ذاته لا بأمر زائد عن ذاته، ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقي الحضوري فوجب الوجود مستغن عن الصور وأما الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء"⁽⁹⁾.

وهو بهذا يقرر أن علمه وبصره سبحانه شيء واحد والصفات التي هي صفات كمال كلها راجعة إلى ذاته، وله صفات سلبية وإضافية وأما التكثر في ذاته فممتنع⁽¹⁰⁾، كما يرى أن العلم الإلهي هو علم بالكليات والجزئيات ويرى أن العلم بذلك يعود إلى معرفة ما هو الكلي وما هو الجزئي، وينبئ على أشياء مرتبطة بهذه الحدود حيث يقول: "فأنبهك على أشياء لا بد لهذه الحدود منها، أعلم أن إدراكك الشيء بعد حصول صورته فيك فإن الشيء إذا علمه، إن لم يحصل منه أثر فيك، فاستولى حالتك قبل إدراكك وبعده وهذا مجال. وإن حصل منه أثر فيك، إن لم يطابقه فما عملته كما هو، فلا بد من المطابقة، فالأثر الذي فيك إنما هو صورته، وهذه الصورة إن طابقت الكثيرين سميت كلية، واللفظ الدال عليها كلياً، كمفهوم الإنسان المطابق لزيد وعمرو وغيرهما. وكل صورة لا يمكن مطابقتها للكثيرين كمفهوم زيد "هذا الإنسان" فهو جزئي والحقيقة تنقسم إلى "بسيطة" وهي التي لا جزء لها في العقل كمفهوم الوحدة وإلى "غير بسيطة" وهي التي لها أجزاء كالحيوان، فإنه مركب من الجسم والأمر

- 1 . سورة سبأ: الآية 3
- 2 . السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية، مصدر سابق، ص414.
3. السهروردي: المؤلفات الفلسفية والصوفية، ص135.
- 4 . الويسي، ياسين ، السهروردي الإشراقي ونقده للفلسفة اليونانية، دار قينوي، دمشق، سوريا، 2007م، ص79.
- 5 . السهروردي: حكمة الإشراق، ص xxx
- * الأزمنة الثلاثة هما الماضي، والحاضر، والمستقبل.
6. أبو ريان، محمد علي : اللحات في الحقائق لشهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1988م، ص185.
- 7 . انظر آراءهم : أبو موسى الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص130 ومابعداها، ج2، ص411 ومابعداها.
- 8 . محمد جلال شرف، المذهب الإشراقي، مرجع سابق، ص199.
- 9 . السهروردي: حكمة الإشراق، ص72 ومابعداها، محمد جلال: المذهب الإشراقي، المرجع السابق، ص206.
10. السهروردي: المشارع والمطارات ضمن المؤلفات الفلسفية، المصدر السابق، ص415.

الذي موجب حياته فأحدهما الجزء العام، والآخر الجزء الخاص، وحقيقته مركبة منهما والجزء يتقدم تعقله على تعقل الحقيقة تقدماً عقلياً كالجسم على الحيوانية⁽¹⁾.

وينبه السهروردي إلى أن اللازم للماهية ما لا يمكن رفعه عنها في الوجود ولا الوهم، كزوايا المثلث، فإن فاعلاً لو أراد فعل مثلث دون زوايا ثلاث لا يمكنه لأنه محال. والزوايا مع هذه لسيئت داخلة في حقيقة المثلث فإنه لا بد وأن يتحقق المثلث أولاً، حتى يكون له زوايا، كل ما يلزم الماهية في موضوع لذاتها، يلزمها في جميع المواضيع وما يكون لازماً للماهية لخصوصها لا يلزم أن يطرد فيما يشاركها في أمر عام، فحرارة النار لخصوص حقيقتها، لا لجرميتها حتى يكون كل جرم حاراً.⁽²⁾

و الحكم على الشيء بالكلية يجب أن يكون بما يلزم الماهية ذاتها في كل واحد من أجزائه وليس الاستقراء الذي يكون الحكيم فيه بناء على مشاهدة كثير من جزئياته، وهذا ما ينبه عليه أيضاً حيث يقول: "ونحن لأبناء على الاستقراء الأشخاص والاستقراء هو الحكم على كل، بناء على مشاهدة كثير من جزئيات وهو ضعيف إذ ربما يخالف حكم ما لم يعهد حكم ما عهد"⁽³⁾.

ثم يعود السهروردي لإيراد الحد الكلي فيجده يقول: "والكلي: هو لا يوجد في الأعيان، فإن الموجود في اليقين حصلت له هوية لا إمكان للشركة فيها، والكلي ما لا تمتنع فيه الشركة لذاته ولا يتصور تعدد الكلي إلا مع لواحق زائدة على الماهية، إذ لا بد من الفارق بين الشيبين ولا يقع الاقتران بما به الاشتراك"⁽⁴⁾.

ويعد السهروردي فصلاً في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق، يتضمن رده على المشائين في هذه المسألة وبيان أن "الأبصار ليس من شرطة انطباع شبح أو خروج شيء بل له كفي عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، منها الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق وغيره ظاهر له ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض إذ لا يحجب شيء عن شيء، فعلمه وبصره واحد ونوريته وقدرته، إذ النور فياض لذاته"⁽⁵⁾. ثم يقول: "فإن الحق في العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أن عمله بذاته هو كونه نوراً كذاته وطاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له أما بنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية، وذلك إضافة، وعدم الحجاب^(*) سلبي والذي يدل على أن هذا القدر كاف هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب، فإضافة إلى كل ظاهرة له إبصار وإدراك له وتعدد الإضافات العقلية لا يوجب تكراراً في ذاته"⁽⁶⁾. وعلى الرغم من أن السهروردي ينقد المشائين في مسائل عديدة ومن ضمنها العلم الإلهي إلا أنه يرى أنهم قد خالفوا تعاليم المعلم الأول أرسطو.

قبل أن نعرض جواب أرسطو نشير إلى مسألة مهمة وهي أن السهروردي أراد إثبات أن أرسطو قال أموراً لم يفهمها المشاؤون من بعده ممن تراه يفصل الجزئي والكلي على لسان أرسطو فيقول: "وقد علمت أن الجزئي من حيث أنه جزئي لا عند كلي وهذا أنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلت كيف إذن، قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك، فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بآثر مطابق ولا بآثر غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول"، وهذا بنحو علم الله بذاته حيث يكون هو العلم والعالم والمعلول، وفي هذه المحاورة المنامية يحيل أرسطو السهروردي إلى كتبه قائلاً: "أما قرأت في كتبنا أن النفس تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها إلى الكليات لأنها جرمية فإن لم يكن للنفس إطلاع على الجزئيات فكيف تتركب مقدماتها، وكيف تنزع الكليات من الجزئيات؟ وفي أي شيء وتستعمل المفكرة؟ وكيف تأخذ من الخيال وماذا يفيد تفصيل المتخيلة؟ وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس الكلية؟ وأنت تعلم متخيلتك ووجهك الشخصيتين الموجودتين ودريت أن الوهم ينكرهما"⁽⁷⁾. ومن النصائح التي قدمها أرسطو - في

1. السهروردي: كلمة التصوف، تحقيق: نجفلي حبيبي، طبعة طهران، 1977م، ص86. و حكمة الإشراق، ص94.

2. المصدر السابق، ص86.

3. المصدر نفسه، ص87.

4. السهروردي: المقاومات ضمن المؤلفات الفلسفية والصوفية، ص 206-207.

5. حكمة الإشراق، المصدر السابق، ص135.

* الحجاب: كل ما ستر مطلوبك عن عينك، رسائل ابن عربي، المصدر السابق، ص 527.

6. حكمة الإشراق، المصدر السابق، ص137.

7. المصدر السابق، ص65.

المنام كما ذكر السهروردي - في هذه المحاور المنامية، قوله "ثم قال لي أعلم أن الوجود من حيث مفهومه ولا يوجب تكثيراً فيجب للواجب وجوده، وأشار إلى ما ضبطناه في الضائق الجامع من قبل، فوجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطية لأن الكل لازم ذاتها فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو إدراكه⁽¹⁾. ويلخص له ذلك فيقول: "ورجع الحاصل في العلم كله إلى عدم غيبة الشيء عن المجرّد عن المادة صورة كانت أو غيرها والإضافة جازية في حقه وكذلك السلوب ولا تخل بوحداً، وتكثر أسمائية لهذه السلوب والإضافات، ولا يغرب عن علمه إذن: (مَثَقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ)⁽²⁾. ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه كإدراك البدن على ما سبق من غيره حاجة إلى صورة، فتبين من هذا أنه بكل شيء محيط وإدراك إعداد الوجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال، ثم قال لي كفاك في العلم هذا⁽³⁾ ومن هنا أن السهروردي يجمع في براهينه بين أدلة المتكلمين وبخاصة الأشاعرة فيما يتعلق بصفة العلم، التي تعتبر أهم صفات الذات الإلهية والتي تحدد الصلة بين الله والعالم، والذي نستخلصه من كلام السهروردي أن الأول محيط يجمع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكر وتغير، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها، وإدراكه بذات حياته ولا تزيد حياته على ذاته. وعلمه وبصره شيء واحد، والصفات التي هي صفات كمال كلها راجعة إلى ذاته"⁽⁴⁾، وإن كل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له"⁽⁵⁾.

العلم كمال للموجود من حيث هو مجرد ولا يوجب تكثيراً، وهو غير غائب عن ذاته ولوازم ذاته، فهو عالم وعالميته بذاته هو ذاته مع عدم الغيبة والتجرد عن المادة، وليس في الوجود إلا ذاته ولوازم ذاته، وهو غير غائب عن ذاته ولوازمها، فهو محيط بكل شيء، وإن علمه لا يتغير بزمان، فإنك إذا علمت أن ج سيكون، ثم كان، وبقي علمك كما كان فهو جهل، وإن علمت أنه كان، بطل علمك بأنه سيكون، فوجب الوجود علمه غير زمني⁽⁶⁾. فوجب الوجود الغني المطلق وله الكمال الأعلى، ففعله ليس لغرض ما ولا بإرادة، إلا أنه أن يعني بالإرادة نفس العلم⁽⁷⁾. يتبين لنا بعض الأسس التي يقوم عليها المذهب الإشراقي، فالنور أصبح مبدأ للفيض وان النور والظلام هم لفظان إشراقيان لهما مدلول وجهودي، فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود والنور لا يخضع للتعريف المنطقي إذ هو أظهر من أن يعرف، والظلام عدم نور، ويتصف النور من حيث الشدة والضعف بالكمال والنقص أو بالغنى والفقر⁽⁸⁾.

الخاتمة

1. تجلت فلسفته التي مزجت بين الفلسفة والتصوف في كتاب حكمة الإشراق فالثقافة التي تهيأت للسهروردي منذ مطلع شبابه لها طابعان، أحدهما عملي قوامه الفقه والأصول والكلام والحكمة النظرية. والآخر عملي قوامه التصوف وما فيه من أعمال الرياضة وتصفية النفس وتنقية القلب.
2. كان لابن سينا والفارابي والغزالي أثر في آرائه الفلسفية واستفادته من مجمل الأفكار التي أخذها خلاله أسفاره، إلا أنه كون لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر حتى وصل إلى غاية مقامات الحكماء ونهاية مكتشفات الأولياء على حد تعبير تلميذه الشهرزوري.
3. تعرضت نظرية الفارابي (العلم الصوري) إلى نقد جذري من قبل السهروردي، إذ يرى أن المبدأ الأول مستغن عن الصور العلمية المشائية فيقول: (الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلية مما صورها تثبت عند المدبرات السماوية حاضرة له لأن له الإحاطة والإشراق على حامل تلك

1. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2. سورة سبأ: الآية 3.

3. السهروردي، التلويحات العرشية ضمن المؤلفات الفلسفية المصدر السابق، ص 66 - 67.

4. محمد جلال شرف، المذهب الإشراقي، المرجع السابق، ص 199.

5. ياسين الويسي، المرجع السابق، ص 88.

6. أبو ريان، محمد علي: المحات في الحقائق، المصدر السابق، ص 185.

7. المرجع نفسه: ص 119.

8. أسماء عبد الله غني: السهروردي المقتول مؤسس مذهب الإشراق، بحث منشور في مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت، المجلد 27، العدد 9، 2020، ص 238.

الصور، وكذا للمبادئ العقلية، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض، وفي الجملة الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة إلى صورة وفكرة وتغير وعلمه وبصره واحد⁽¹⁾.

4. أجمع الكتاب والباحثون في فكر السهروردي وقضية الإشراق على أن السهروردي الإشراقي أول مفكر يجمع بين الفلسفة والتصوف في مذهب واحد، ومن أهم المسائل البارزة في فلسفته هي وحدة العلم، وهو يعتبر أي علم كان نوعاً من الإشراق أما العلم الإلهي فإنه يعتقد بأن وجود العلم بالذات علم إلهي، وأن علم الله بالعالم هو في حد ذاته أصل وجود العالم. أما في مسألة واجب الوجود، حيث رأى السهروردي أنه نور الأنوار، يمكن تعريف واجب الوجود، وإن علمه تعالى بذاته وعلمه بما سواه، والعلم الإلهي هو علم بالكلية والجزئيات وهو علم إشراقي حضوري.

5. من المسائل البارزة في فلسفة السهروردي، هي وحدة العلم، وهو يعتبر أن أي علم كان نوعاً من الإشراق، أما بخصوص العلم الإلهي فإنه يعتقد بأن وجود العالم بالذات علم إلهي، وفي رأيه أن علم الله بالعالم هو، في حد ذاته، أصل وجود هذا العالم، ومن هنا كانت الإضافة الإشراقية لدى الحكماء أيضاً نابعة من نظرية شيخ الإشراق، فرأى السهروردي بالنسبة للعلم الإلهي من العمق بحيث لفت إليه أنظار جميع الحكماء تقريباً من بعده، فنرى خواجه نصر الدين مثلاً في الإشارات، وهو أثر مشائي بحث، متبعاً للسهروردي في مسألة العلم الإلهي⁽²⁾.

6. أهم ما يميز فلسفته الإشراقية: كل شيء يندرج تحت النور الإلهي، نور الأنوار الذي تتبع عنه سلاسل الضوء الأصلب بقوة جذبه الإشراقية، فالسهروردي لا يعتقد إلا في وجود حكمة واحدة، هي التي تمد كل التقاليد الصوفية، التي لم تنقطع على مر التاريخ الإنساني بغناها الدائم من العباقرة، فالحكمة عنده واحدة لا تتجزأ والمسلم المؤمن يستطيع بكل حرية أن يقتبسها من أي عالم قديم. تعول هذه الحكمة على الإشراق والاتصال بعالم النور وذلك هو الخلاص والسعادة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول (ت القرن 12 هـ): دستور العلماء، تعريب: حسن هاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
2. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل أبو موسى (ت324هـ): مقالات الإسلاميين وأخطاء المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط3، 2005.
3. إبراهيم مذكور: بين السهروردي وابن سينا ضمن كتابه التذكري لشيخ الإشراق السهروردي الذكري المئوية الثامنة لوفاته، المكتبة العربية، القاهرة، 1394هـ.
4. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م.
5. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت681هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر بيروت، ط1، 1900م.
6. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ): المنطق، ص 25. الكتاب على موقع الوراق <http://www.alwarraq.com>
7. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ): النجاة، تحقيق: عبد الرحمن عميره، دار كيل، بيروت، ط1، 1992م.
8. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ): رسالة التعليقات نشر بيدار إيران.
9. ابن سينا، الحسين بن عبد الله (ت428هـ)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.
10. ابن عربي، محي الدين (ت638هـ): رسائل ابن عربي، تحقيق: محمد عزت، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2009م.

1. السهروردي: حكمة الإشراق ص ، المشارع والمطارحات ، 487.

(2) إبراهيم مذكور: الكتاب التذكري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، المرجع السابق، ص34.

11. ابن منظور : محمد بن مكرم بن علي(ت 711هـ): لسان العرب، دار صادر ، بيروت، ط3، 1414هـ.
12. أبو ريان، محمد علي : اللحات في الحقائق لشهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1988م.
13. أبو ريان، محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1978م، ص 17-18.
14. أبو ريان، محمد علي: الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1994م.
15. أسماء عبد الله غني: السهروردي المقتول مؤسس مذهب الإشراق، بحث منشور في مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت، المجلد 27، العدد 9، 2020م.
16. بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995م.
17. الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت 816هـ): التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.
18. جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
19. حكيم، حافظ بن أحمد (ت 1377هـ): معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود، دار ابن القيم، 1990م.
20. الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني (ت 1205هـ): تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
21. السهروردي: كلمة التصوف، تحقيق: نجفقلبي حبيبي، طبعة طهران، 1977م.
22. السهروردي، أبو الفتوح (ت 587هـ): حكمة الإشراق، تحقيق: أنعام حيدورة، دار المعارف الحكيمة، 2010م.
23. السهروردي، أبو الفتوح (ت 587هـ): مجموعة الحكمة الإلهية، تصحيح هنري كوربان، مطبعة المعارف، استامبول، 1945م.
24. السهروردي، أبو الفتوح (ت 587هـ): هياكل النور، تحقيق وتقديم د. أبو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1956م.
25. السهروردي، أبو الفتوح (ت 587هـ): المؤلفات الفلسفية والصوفية، تحقيق: هنري كوربان، منشورات الجمل، بيروت، 2012م.
26. الشهرزوري، محمد بن محمود (ت 687هـ): تواريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق: أحمد السايح، توفيق وهبة، ط1، 2009م.
27. الشيرازي، الملا صدرا إبراهيم بن عبد الله (ت 1050هـ): الأسفار العقلية الأربعة، مؤسسة الثقافة والإرشاد، ط4، طهران، 1368هـ.
28. الصفي، صلاح الدين خليل أيبك (ت 764هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤط، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
29. الطباطبائي، محمد حسين (ت 1402هـ)، نهاية الحكمة، تعليق: عباس السبزوئي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط4، 1428هـ.
30. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ): تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط6.
31. الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ): المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: بسام الجابي، نشر الجفان ، قبرص، ط1، 1987م.
32. الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ)، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 2000م.
33. الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ): إحياء علوم الدين، دار مصر للطباعة، 1996م.
34. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ): رسالة ضمن مجموع في السياسة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1.

35. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ): إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة السعادة، مصر، 1931م.
36. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ): فصوص الحكم، شرح وتحقيق: إسماعيل الحسني الفارابي، مطبعة العامرة، 1291هـ.
37. القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خات (ت 1307هـ): أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط1، 2002م.
38. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف، مصر، 1975م.
39. الويسي، ياسين ، السهروردي الإشراقي ونقده للفلسفة اليونانية، دار قينوي، دمشق، سوريا، 2007م. المواقع الإلكترونية:
1. معرفة، محمد هادي بن علي بن الميرزا محمد علي (ت 2006 م)، دراسة منشورة على موقع مركز الدراسات الإسلامي في الأحد، 2016/05/08 ، <https://islam4u.com/ar> .
2. يحيى محمد: أربع نظريات فلسفية في العلم الإلهي، مقال للكاتب والمفكر على موقعه الخاص (فهم الدين) [/https://www.fahmaldin.net](https://www.fahmaldin.net)